عدل الهی و شرور و آفات در نظام هستی ـ اسماعیل تاج بخش، فاطمه مهراب‌پور رشتی
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال سیزدهم، شماره ۵۲ «ویژه عدل الهی»، پاییز ۱۳۹۵، ص۳۶ـ ۵۵

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

عدل الهی و شرور و آفات در نظام هستی

اسماعیل تاج‌بخش*
فاطمه مهراب‌پور رشتی**

چکیده: در این مقاله پیوند شرور هستی با عدل الهی که از صفات آفریدگار است، بررسی و کاوش شده است؛ نخست معنی هر یک از مقوله های «شرّ» و «عدل» بیان شده و سپس آرا و نظرهای برجستگان فلسفهٔ مشّاء و حکمت متعالیه و مکتب عرفا به اختصار آمده است؛ بزرگانی چون ابن‌سینا، سهروردی، صدرای شیرازی، ملّا هادی سبزواری، علامه طباطبایی، استاد مطهری و ... و سرانجام دیدگاه مکتب ثقلین (قرآن و حدیث) که وجه مختار نویسندگان این سطور است، به اختصار استخراج و بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: عدل الهی، آفات و شرور، فلسفه، عرفان، مکتب ثقلین.

*. استاد زبان و ادب فارسی دانشگاه علامه طباطبایی e.taj37@yahoo.com
**. دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد زبان و ادب فارسی دانشگاه تهران fm.mehrab14@yhoo.com

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

مقدمه

در این مقاله پیوند مسألهٔ «شرور» در زندگی زمینی با «عدل الهی» مورد بررسی قرار گرفته و سعی شده است به این پرسش پاسخ داده شود که اگر خداوند عادل است، چرا آفات و شروری از قبیل مرض، سیل، زلزله و ستم زورگویان و ... در جهان دیده می‌شود؟! آیا این گونه شرور را باید به خدای «أرحم الرّاحمین»، «رئوف»، «ودود»، «رحمان»، «کریم»، «غفور» و «عَفُوّ» نسبت داد؟! و اساساً چرا خداوند «عادل» این‌ها را آفریده است؟! این اندیشه از دیر باز ذهن و ضمیر اندیشمندان و ژرف‌نگران را به خود مشغول داشته و در آثار ادبی ما نیز بازتاب داشته‌است:

نیست باعث این همه خوبی و زشتی را مگر
روز دیـوان در میان پای خدا باید کشید
تـا نیفتـد پـرده‌هـا بر روی کار کـردگـــار
پـرده‌ها بر این همه کار خطا باید کشید

(آبادی باویل: ۱۴۹)

متفکران غرب نیز به شدّت از وجود شرور در نظام هستی انتقاد کرده‌اند. در برابر آنان گروهی از متألّهان آیین مسیح سعی کوشیده‌اند با عنوان کردن جدایی مرز حوزهٔ عقل و دین به آنان پاسخ گویند که این مسأله در حوزهٔ فهم دین است، نه عقل. متفکران اسلامی نیز هر یک به این گونه پرسش‌ها پاسخ داده‌اند که در متن مقاله خواهد آمد.

این نوشتار سه بخش دارد:

الف. توضیح کوتاهی دربارهٔ «عدل الهی» و موضوع «شرّ».

ب. آراء و نظرهای فلاسفه و عارفان و اهل کلام و مکتب ثقلین (= قرآن و

حدیث) دربارهٔ این موضوع.

ج. نتیجه‌گیری.

الف: توضیح «عدل» و «شرّ»

۱. معنی «عدل»:

«عدل» در منابع لغت معانی متعدّد دارد، از قبیل: «دو چیز را برابر نهادن»، «همانند و معادل چیزی از لحاظ ارزش»، «انصاف»، «داوری به حق»، «نقیض ظلم و ستم» و «نهادن هر چیزی در جایگاه شایستهٔ خود.» (بیابانی: ۲۰-۲۶ به نقل از منابع اصیل لغت)

از تأمل در معانی مختلف این واژه به دست می‌آید که معنای اصلی آن «نهادن هر چیزی در جایگاه شایستهٔ آن» است که برقراری تساوی نیز فقط با توجه به آن امکان‌پذیر است. ابن منظور، در توضیح «عدل» که یکی از صفات حق تعالی است، می‌نویسد: «**و فی أسماء الله سبحانه: العدل؛ هو الذی لا یمیل به الهوی فیجور فی الحکم.**» (بیابانی، همان: ۲۷ به نقل از ابن منظور ۴۳۰/۱۱) از سخن او به دست می‌آید که صفت «عدل» دربارهٔ خدای سبحان به این معنی است که خواهش نفس بر او چیره نیست تا در داوریش [به کسی] ستم کند. بی‌تردید او حق هیچ آفریده‌ای را تباه نمی‌کند و به هر کسی آن می‌دهد که شایستهٔ اوست:

هر که را هر چه سزا بود خدا کرد عطا

حسن بسیار به تو، طبع غزل‌ساز به من

(قوامی اسکویی)

شرح و توضیح معنای اصطلاحی «عدل» از نظر اندیشمندان اسلامی خارج از حوصلهٔ این مقاله است و این بررسی در جای خود آمده است. (بیابانی: ۶۵-۷۵ و برنجکار: ۱۱۹-۱۲۶) جان‌مایهٔ همهٔ آن‌ها این است که همهٔ کارهای آفریدگار جهان، نظیر آفرینش دنیا و آنچه در آن روی می‌دهد، از قبیل حوادث طبیعی و امور

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

تکوینی و تشریعی، مصلحت و حق و هر یک در جای خود نیکو و حکیمانه است و هرگز کار زشت و قبیح و بیهوده و ظلم و ستم و تجاوز از او صادر نگشته و نخواهد گشت. (طیب: ۱۰۷)

۲. معنی «شرّ»

«شرّ» در لغت در مقابل «خیر» است؛ به معنی بدی و ضرر و زیان؛ که جمع آن «شرور» است. و اسمی است جامع همهٔ رذائل و خطایا (خوری شرتونی) و چیزی است که همه از آن دوری جویند (راغب اصفهانی). منظور از آن در متون کلامی امر ناخوشایند است که انسان از آن بیزار است و مایهٔ درد، رنج، آسیب و آزار آدمی است؛ مانند فقر، مرض، سیل، زلزله، جنگ، ستم زورمندان و ...؛ خلاصه این که «شرّ» به کار یا چیزی اطلاق می‌شود که برای آدمی زیانبار است و سبب بدبختی و تیره‌روزی او در دو جهان می‌شود.

ب. آرا و نظرها

در این که خاستگاه و منشأ شرور و آفات کجا و چیست، هر یک از ادیان و مکاتب فکری بشری پاسخی جداگانه دارند. ثنویه یا زردشتیان می‌گویند خیرات و خوبی‌ها آفریدهٔ اهورامزدا است و آفات و شرور منشأ اهریمنی دارند. (مهر: ۸۰)

فلاسفه و عرفا و اهل کلام نیز هر یک این مسأله را مطابق اصول مکتب خود تحلیل کرده و پاسخی برای این پرسش دارند. ذیلاً خلاصهٔ نظر هر یک که از آثار بزرگان و برجستگان گذشته و اکنون، استخراج و آورده می‌شود و سرانجام چکیدهٔ نظر مکتب ثقلین (قرآن و حدیث) نیز در تبیین مسأله بیان خواهد شد.

۱. نظر اشاعره

اشاعره معتقدند خداوند، قادر مطلق و یگانه خالق همهٔ موجودات است؛ آفات و شرور نیز از مخلوقات اویند. (فخر رازی ۱: ۲۳۷؛ فخر رازی ۲: ۲۱۹/۳) او فاعل مختار

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

است و دربارهٔ کارهای او نمی‌توان چون و چرا کرد. (فخر رازی ۳: ۷۹/۲؛ فخر رازی ۴: ۵۵؛ فخر رازی ۵: ۵۴۹/۲) او خود معیار خیر و شرّ کارهای بندگان را تعیین می‌کند و دربارهٔ خود او نمی‌توان با چنین معیارهایی [که او خود جاعل و شارع آن‌هاست] داوری کرد. (فخر رازی ۲: ۱۸۰/۱؛ فخر رازی۱: ۲۴۶؛ فخر رازی۶: ۳۷۶؛ جوینی: ۲۶؛ غزالی: ۷۶) و هر آنچه کند خیر و صواب محض است. (فخر رازی ۳: ۷۹/۲)

۲. نظر معتزله

معتزله ارتکاب هر گونه شرّ و قبیحی را از ذات باری مستغنی دانسته؛ بر آن تأکید می‌کنند. آنان می‌گویند: خداوند متعال، عالِم به قبح شرّ و قبیح است، لذا از انجام دادن آن مستغنی است و هیچ دلیلی برای ارتکاب قبیح و شرّ از جانب خدا وجود ندارد. (عبدالجبّار معتزلی:۲۰۳ و ۲۰۴)

آنان معتقدند خداوند زمانی فاعل فعلی می‌شود که داعی خیر در آن، موجود وصارف شرّ معدوم باشد؛ و در غیر این صورت، خداوند ارادهٔ انجام دادن کاری را نمی‌کند. (حلّی۱:۴۲۶) خداوند غنی است و خوبیِ کار خیر و ضررِ کار بد را می‌داند؛ بنابراین شرّ را صادر نمی‌کند؛ و چون به انجام دادن کار خیر قادر است، فقط آن را انجام می‌دهد. (حلّی۲:۹۷؛ حلّی ۳:۱۲۲)

از بررسی آراء معتزله این نتیجه به دست می‌آید که به نظر آنان، وجود شرور جنبه‌هایی از خیر را در بردارد و مصلحت آن‌ها از مفسده‌شان بیشتر است و همین مسأله باعث شده که خالق به خلقت آن‌ها دست یازد، اما ما بسیاری از این مصلحت‌ها را نمی‌دانیم. آنان در تبیین نظریهٔ خود مثال‌هایی آورده‌اند، از قبیل: احباط عمل کافر و لعنت او از سوی خداوند، مهلت دادن به او از طرف خدا برای افزونی گناهش، جاودانگی او در آتش، سختی‌های تکالیف بندگان و... . و این‌ها را فعل اصلح و احسن خداوند به شمار آورده‌اند که خیر و خوبی‌شان

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

بیشتر از شرّ و بدی‌شان است. (جوینی :۲۴۷)

۳. نظر فلاسفه

به نظر فلاسفه شرّ بر امری عدمی- مانند مرگ و فقر-؛ و یا بر عدم کمال وجود- مانند جهل و کوری-؛ و یا بر وجود، از این لحاظ که به عدم می‌انجامد، اطلاق می‌شود؛ از تأمل و درنگ در آن دریافته می‌شود که شرّ بودنش مربوط به عدم آن است نه مربوط به وجودش. (فخر رازی ۵: ۵۴۷ و ۵۴۸؛ ابن‌سینا ۱: ۴۵۰-۴۵۳؛ ابن‌سینا ۲: ۶۶۹-۶۷۳؛ لاهیجی، بی‌تا: ۲۲۲)

فلاسفه شرّ را دو گونه می‌دانند: شرّ بالذّات یا بالحقیقه که عدم مطلق است؛ و شرّ بالعرض یا بالنّسبه یا بالإضافه که اسباب عدم است؛ یعنی موجودی که از بعضی جهات، شرّ است و از بعضی جهات، خیر. آن‌ها معتقدند موجودی که از تمام جهات شرّ باشد و خیری در او نباشد، وجود ندارد.

ابن‌سینا در اشارات در تحلیل خویش از شرور، تصریح دارد که شرّ امری نسبی است، و ممکن است وجود چیزی خود به خود و بدون در نظر گرفتن پیوندش با دیگران خیر باشد، ولی همان امر نسبت به بعضی موجودات شرّ به شمارآید؛ مانند آتش که سوزاندن آن خود به خود برای آتش کمال محسوب می‌شود، ولی از این جهت که باعث سوزاندن خانهٔ فقیری می‌شود، شرّ به شمار می‌آید.

ابن‌سینا می‌افزاید که به نظر او پنج گونه موجود در جهان هستی قابل تصور است:

- موجودی که هستی‌اش خیر محض و کمال ناب باشد و هیچ شرّی بر وجودش مترتّب نشود.

- موجودی که هستی‌اش خیر زیادی در بر دارد، اما شرّ اندکی نیز بر وجودش مترتّب است؛ مانند گاوی که وجودش مایهٔ خیر و سود فراوان بر آدمی است، اما

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

ممکن است آشیانهٔ مورچه‌ای را نیز خراب کند.

– موجودی که خیر و شرّ او مساوی است.

– موجودی که شرّ او بیشتر از خیر اوست.

– موجودی که سراپا شرّ است و هیچ خیر و فایده‌ای ندارد.

وی برای گونهٔ نخست، گوهرهای مجرّد عقلی را مثال می‌آورد که به خاطر جسم نبودن، کمالات ممکن در آن‌ها بالفعل موجود است.

از این پنج گونه فقط گونه‌های نخست و دوم در جهان جامهٔ هستی پوشیده‌اند و سه گونهٔ دیگر، جز تصور نمی‌توانند بود. بالاخره او تصریح می‌کند که وجود شرور در علم و قضای حق تعالی بالعَرَض مقصود و معلوم بوده است؛ و این شرور لوازم خیرات فراوانی‌اند که اگر نباشند، لازمه‌اش نبودن وجود خود آن خیرات خواهد بود؛ و چنین امری خود شرّ و قبیح است که صدور آن از ذات حق تعالی محال خواهد بود. (ابن‌سینا: همان)

۴. دیدگاه ملاصدرا

از نظر ملّاصدرا هر موجودی نور و خیر است و شیء موجود را نمی‌توان شرّ نامید. او شرور عالم ماده را از ناحیهٔ هیولای عالم مادّه می‌داند، اما نه ذات هیولا؛ بلکه از جنبه‌های بالقوه و عدمی که همراه هیولاست؛ چرا که خود هیولا و صورت‌هایی که می‌پذیرد، جنبه‌هایی از وجود و نورند. او دو مثال ذکر می‌کند که بگوید هیچ موجودی شرّ نیست؛ او می‌گوید می‌توانیم جسمی را به وسیلهٔ آتش و یا ساییدن به جسم دیگر، تلطیف کنیم تا نور و روشنی بدهد؛ پس اصل هیچ جسمی شرّ نیست، بلکه نور و خیر است. همچنین می‌توان نباتات مضرّ را به روغنی تبدیل کرد که از آن‌ها روشنایی به دست آید. پس افعال طبیعت حیوانی و ناطقه نیز در نهایت نور و خیر است، نه شرّ؛ شرّ آن‌ها از اَعدام و عالم ماده ناشی

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

می‌شود. (ملّاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۵۱ و ۲۵۲)

او نیز مانند سهروردی شرور حقیقی و بالذّات را امری عدمی دانسته است و شرور نسبی و اضافی را امری وجودی. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۸/۷ و ۶۱ و ۶۲) او نیز تقسیم پنجگانهٔ ممکنات را پذیرفته و در قسم دوم که موجودات دارای خیر کثیر و شرّ قلیل هستند، عیناً سخن ابن سینا را تکرار کرده و پذیرفته است. (همان: ۶۸/۷ و ۶۹)

او تصریح دارد که نوع وجودی شرور مربوط به عالم مادّه و جهان کون و فساد است و انگیزهٔ آن تضاد در جوهرهای آن‌هاست. از نظر او تضاد در عالم باعث حدوث حادثات و از لوازم ماهیات موجودات مادی و استمرار وجود است که هیچ گزیری از آن نیست و مربوط به جعل جاعل نمی‌باشد. جاعل فقط نفس وجود ماهیات را جعل کرده است، ولی لوازم وجودهای خارجی آن‌ها- که یکی از آن‌ها تضاد است- به جعل جاعل ربطی ندارد. (همان: ۷۰ و ۷۱)

او دربارهٔ تعلّق شرور به قضای الهی پاسخ مشهور فلاسفهٔ مشّاء را می‌آورد که تعلّق اولی و بالذّات ارادهٔ واجب را به خیرات می‌دانند و تعلق ثانوی و بالعرض ارادهٔ او را به شروری که ملزوم وجود آن‌هایند. اما علاوه بر آن سخن دیگری دارد. وی معتقد است که این دسته از شرور در قضای الهی نیستند؛ زیرا جمیع اشیاء به صورت مجرّد و عقلانی در قضای حق تعالی حاضرند، نه به صورت مادی که شرور نیز ملازم آن وجودات باشند؛ بنابراین شرور زمانی پدید می‌آیند که وجودات مجرّد عالم قضای الهی به وجود جسمانی و مادی در عالم قدر خداوند تبدیل شوند. (همان: ۷۴)

۵. نظر ملّاهادی سبزواری

او نیز مانند ارسطو شرّ را امری عدمی می‌داند و معتقد است هر جا شرّی می‌بینیم، پس از فحص و بررسی پی می‌بریم که آن عدم است و عدم مبدأ وجود

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

ندارد. (ملّا هادی سبزواری، ۱۳۴۸: ۱۳) به نظر او هر چه با علم، مشیّت، قدرت، قضا و قدر و اذن خدا محقّق شد؛ خود خیر است و منشأ نقایص وجودات مقیّده محدودیت‌های خود موجود است و در استناد آن‌ها به حق تعالی وسایطی وجود دارد که از قصور خود آن وجودات است. (همان: ۱۳۶)

به نظر او نقایص ممکنات، از عوارض ماهیت است و وجوب و فعلیت و نوریت از احکام وجود است. وجود مطلق، مجعول خداوند است و نقایص و جهات پست وجودات امکانی منسوب به خود شیئیّت آن‌هاست. (همان: ۱۴۲)

خلاصه اینکه او شرّ را امری عدمی می‌داند که مربوط به خدا نیست، چون وجود عین خیر است؛ بلکه از وجه ماهوی و نقص ذاتی اشیاست. امر عدمی علت وجود نمی‌خواهد و وجود که فعل خداست جز خیر و نور نیست. مجموعهٔ نظام هستی خیر و مراد بالذّات خداوند است و شرور، مراد بالعرض اویند. (همان: ۱۳۲)

۶. نظر علامه طباطبایی

مرحوم طباطبایی تصریح دارد که شرّ عدم مطلق نیست، بلکه عدم ذات یا عدم کمال یا عدم ملکهٔ خیر در ذات شیء است. وی توضیح می‌دهد که شرّ در دو مورد انتزاع می‌شود: یکی در جایی که چیزی استعداد دریافت وجود را داشته باشد، اما استعدادش به مرحلهٔ فعلیت نرسد و یا پس از تحقّق یافتن با مانعی از میان برود؛ دوم در جایی که چیزی استعداد دریافت کمالی را دارد، اما در اثر پدید آمدن حادثه‌ای آن را دریافت نمی‌کند؛ و یا آن که کمالِ به فعلیت رسیده در چیزی؛ از بین می‌رود. بنابراین شرور و بدی‌های جهان دو دسته‌اند. یا ذاتاً اموری عدمی‌اند مانند جهل، عجز، فقر و ...؛ و یا اموری وجودی‌اند، اما منشأ امور عدمی می‌شوند؛ مانند سیل، زلزله، مرض و ... او شرور نخست را شرور بالذّات و شرور

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

دوم را شرور بالعرض می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳/ ۳۴۰-۳۴۶)

خلاصهٔ سخن ایشان این است که تنها چیزهایی جامهٔ هستی پوشیده و خلق و ایجاد خداوند به آن‌ها تعلّق می‌گیرد که خیر باشند، و اگر شرّی در آن‌ها دیده می‌شود در مقایسه با موجودات دیگر است؛ یعنی شرّ امری اضافی است نه ذاتی، و در قضای الهی شرور بالعرض راه می‌یابند، نه شرور بالذّات. (طباطبایی، بی تا: ۳۹/۸ و ۱۸۳/۱۳)

او معتقد است که میدان ظهور شرور فقط عالم مادّه است که در آن اضداد پیوسته با یکدیگر در ستیزند، اسباب گوناگون همدیگر را از تأثیر بازمی‌دارند و تغییرات جوهری و عرضی که همراه با تبدیل ذاتی به ذاتی دیگر و کمالی به کمال دیگر است، پیوسته در آن روی می‌دهد. بنابراین در عالم تجرّد کامل، هیچ شرّی تحقّق نمی‌یابد، زیرا به ذات موجودات مجرّد که موجود به ایجاد مبدأشانند، عدم راه ندارد. ضمناً شرور عالم ماده را نیز نمی‌توان شرّ به شمار آورد؛ زیرا شرّ عدم ملکهٔ خیر است و اگر چیزی قابلیت دریافت یک خیر را نداشته باشد، نبودن آن خیر در او، شرّ نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۴۹/۳-۳۵۱)

جان‌مایهٔ نظر علامه طباطبایی را می‌توان در سطور زیر خلاصه کرد:

آن‌چه به عنوان بدی و زشتی در این جهان وجود دارد، اولاً متضمّن خوبی‌های فراوان است که شرّ آن در برابر خیر آن بسیار اندک است و وجود این مقدار شرّ اندک به تبع خیر بسیار است؛ و به اصطلاح، شرّ مقصود و قصد ثانی است و مقصود اولی و اصلی جز به خیر تعلّق نگرفته است. ثانیاً وجود، از آن جهت که وجود است، جز خیر نیست و شرور، از لواحق برخی از وجودها است. آن چه از فیض افعال حق‌تعالی وجود می‌یابد، خیر محض است. در ذات پاک وجود نقصی نیست، پس نقص و عدمی که ملازم با وجود برخی از موجودات است، همان

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

حدود و لوازم تمایز وجودی آن‌ها از یکدیگر است. اگر این وجوه تمایز نباشد، نظام هستی از هم می‌گسلد، و با ترک این شرّ اندک هم، خیرات موجود در نظام جهان از بین می‌رود. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳۹۴ تا ۳۹۵)

۷. نظر استاد مطهری

استاد مطهری در این زمینه بحثی مبسوط دارد. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۷۶/۴ تا ۳۴۱) وی نخست اندیشهٔ ثنویان را در این مسأله مطرح می‌کند که آنان مبدأ خیرات و شرور را یزدان و اهریمن می‌دانند. سپس به تحلیل حقیقت و ماهیت «شرور» می‌پردازد. در این تحلیل، او به عقیدهٔ حکما در این مسأله اشاره دارد که بعضی هستی‌ها ذاتاً و از جنبهٔ خودشان بد و شرّ نیستند، بلکه از آن جهت شرّ به شمار می‌آیند که منجر به فقدان هستی دیگری می‌شوند که حکما آن‌ها را «شرور بالعرض» نامیده‌اند. در ادامهٔ بحث می‌نویسد: «... این شرور... یا خودشان نیستی هستند، یا هستی‌یی هستند که صفت نیستی را دارا هستند...» (همان:۲۸۳) مثلاً فقر، نیستی است و تمام هستی‌هایی که منجر به آن می‌شوند «شرّ» محسوب می‌شوند؛ آنگاه می‌نویسد: «خیال نمی‌کنم در این مطلب که تمام شرور و بدی‌های عالم از نیستی‌ها انتزاع می‌شوند، ایرادی باشد.» (همان: ۲۸۳)

استاد سپس به «تفکیک‌ناپذیری خیرات و شرور» اشاره می‌کند و تأکید دارد که در نظام کلی عالم، خیر و شرّ از هم تفکیک‌ناپذیرند و وجود شرور لازم و ضروری است؛ زیرا همین شرور منشأ خیرات هستند و اگر نباشند، آن خیرات نیز نخواهند بود. زیرا عالم مادّه ذاتاً عالم تغییر و تبدّل و تضاد و تزاحم علل است؛ لازمهٔ ذات آن، این است که هستی و نیستی در آن با یکدیگر باشند و امکان ندارد جهان، جهان ماده باشد و این عوارض در آن نباشد.

سپس به مسألهٔ «غلبه خیر بر شرّ» در جهان هستی پرداخته و معتقد است آنچه بر

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

عالم هستی غلبه دارد و بیشتر است، خیرات است که گاهی شروری نیز به همراه دارند. و اگر چنین عالمی به خاطر شرور اندکش آفریده نمی‌شد، این خود شرّ کثیر بود. سپس می‌نویسد: «این نحوه از هستیِ آمیخته به نیستی، برای موجودات عالم طبیعت، مقدّم ذاتشان است... مثلاً این که انسان اول نطفه باشد و بعد تدریجاً به صورت بچه و جوان و پیر در بیاید، همه از لوازم آن است.» (همان: ۲۹۰)

سرانجام در تحلیل نهایی به این نتیجه می‌رسد که بدی‌ها، یا خود یک سلسله نیستی‌ها (صفات عدمی اشیا) هستند، از قبیل کوری، کری، فقر و جهالت؛ و یا یک سلسله هستی‌هایی‌اند که سبب نیستی‌ها می‌شوند.

یعنی باعث می‌شوند اشیایی نیست شوند یا به بعضی کمالاتشان نرسند؛ مانند بیماری‌ها و میکروب‌ها، که البته این گونه هستی‌ها ذاتاً و برای خودشان بد نیستند، بلکه در نسبت به اشیای دیگر، شرّ و بد به شمار می‌آیند. وی خاطر نشان می‌کند که این دنیا و طبیعت اگر باشد، باید با همهٔ لوازم و توابعش وجود داشته باشد و مطمئناً خیر بر شرّ در آن غلبه دارد. (همان: ۲۹۷ و ۲۹۸)

از تأمّل در سخن استاد به دست می‌آید که نظر او همان نظر فلاسفهٔ پیشین مخصوصاً توضیح و تبیین روشنی از نظر ابن سینا و علامه طباطبایی است. استاد، سپس شرور را در سه گونه رده‌بندی می‌کند: فناها، تفاوت‌ها و تبعیض‌ها، سختی‌ها و شداید. او دربارهٔ هر یک توضیح نسبتاً مبسوطی داده و از بیانات ایشان به دست می‌آید که هر یک از این‌ها که ظاهراً شرّ به نظر می‌آیند، لازمهٔ هستی این جهانی است و برای سیر استکمالی آدمی آن ضروری‌اند و وجودشان لازم است. ایشان در ادامهٔ مطالب به ارتباط توحید و شرور پرداخته و تصریح و تأکید دارد که خیر و شرّ از دیدگاه قرآن مستند به مشیّت خداست و اوست که خالق نور و ظلمت و حیات و مرگ است. همهٔ این بخش که در آن از «راز

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

اختلاف‌ها و تفاوت‌ها»، «تفکیک‌ناپذیری خیر و شرّ»، «حیات و موت برای حسن عمل»، «فواید مصائب و سختی‌ها»، «آزمایش انسان‌ها»، «فلسفهٔ اصلی امتحان و آزمایش»، «شیطان از نظر قرآن» و «ضرورت وجود شیطان از نظر نظام کلی عالم» سخن رفته است؛ تبیین و توضیح مطالب قبلی ایشان است.

۸. نظر استاد جوادی آملی

استاد جوادی آملی، با توسّل به مبانی وحیانی و عقلانی، و با توسّل به نظام احسن و راه حل عدمی بودن شر، به تبیین مسألهٔ شرّ می‌پردازند. در راهکار عدمی بودن شرّ، خیر مساوی و مسبوق وجود بوده و به همین نسبت، صدور شرّ از مصدر خیر و وجود محال است. از نظر ایشان راهکار افلاطون و ارسطو دو روش متفاوت نیست، بلکه هر دو به عدمی بودن شرّ برمی‌گردد. در بحث عدمی بودن شرّ و بی‌نیازی آن به مبدأ حقیقی، راهکار افلاطونی معنا می‌یابد، در حالی که اگر شرّ عدمی لازمهٔ برخی امور وجودی باشد، تحلیل تقسیم‌گرایانه ارسطو جوابگو است. نظام احسن مبتنی بر این اصل است که خداوند احسن‌الخالقین، محال است به خلقت جهانی دست بزند که دارای عیب و نقص است؛ بلکه منشأ تزاحم‌ها، طبیعت عالم خاکی و عنصری است. (پورحسن، ۱۴۵ تا ۱۵۹) با اندکی دقّت معلوم می‌شود که ایشان نیز سخن تازه‌ای جز تکرار سخن فلاسفهٔ گذشته ندارند.

۹. دیدگاه مکتب اشراق

سهروردی تقسیمات پنجگانهٔ ابن سینا را دربارهٔ خیر و شرّ پذیرفته و آن‌ها را تکرار و تأکید کرده است و تصریح کرده که موجودی که خیر کثیر و شرّ قلیل دارد حتماً باید آفریده شود و نیافریدن آن خود شرّ کثیر است. (سهروردی: ۴۶۷/۱) او می‌افزاید که ضرر و زیان شرّ در جهان، امری نسبی است و آنچه نسبت شرّ است، در نظام کلی هستی دارای خیر و برکت است و حسن و خوبی نیز دارد و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

منشأ ضرر و زیان‌ها در عالم ماده تضادی است که از تفاعل اشیای مختلف حاصل می‌شود. (همان: ۴۶۶/۱ و ۴۶۷)

او در تصدیق و تبیین نظر ابن سینا نقد و خدشه‌ای نیز بر نظر شیخ‌الرئیس دارد و شرور را اعم از ذاتی و عرضی، امری وجودی می‌داند، به دلیل الم ناشی از آن‌ها مانند جهل مرکب که بالذّات شرّ است و رنج ناشی از آن در دنیا و آخرت، دامن آدمی را می‌گیرد.

۱۰. نظر آیت‌الله ملکی میانجی

آیت‌الله ملکی میانجی در تفسیر آیات ۲۶ و ۲۷ آل عمران بحث مختصر و دقیقی پیرامون شرور دارد. ایشان با تأکید و صراحت کامل، شرور را امری وجودی می‌داند: «... خیر امری وجودی است و بی‌تردید متضاد آن (= شرّ) نیز امری وجودی خواهد بود و نباید آن را امری عدمی توهّم کرد. باید توجه و یقین کنیم که شروری از قبیل بیماری‌های مرگ‌آور، آسیب‌ها، اندوه‌ها، رنج‌ها و عذاب‌هایی که پروردگار با آن‌ها گناهکاران را در دنیا و آخرت کیفر می‌دهد؛ اموری عدمی نیستند، بلکه همهٔ این‌ها واقعاً وجود و تحقق دارند و خود آفریدگار جهان خالق آن‌هاست.» (ملکی میانجی: ۱۸۸/۲)

ایشان سپس آیاتی از قرآن کریم را (مائده:۶۰؛ أنفال: ۲۲؛ إسراء: ۸۳؛ حج: ۷۲؛ بیّنه: ۶) به عنوان شاهد ذکر کرده که در آن‌ها شرّ امری وجودی و تحت تدبیر خداوند دانا بیان شده است، و در دنباله می‌افزاید: شرور آخرت، نکبت و عذاب و کیفر کافران و گناهکاران است، در حالی که شرور دنیا مایهٔ آزمایش و کفّاره و تطهیر پاره‌ای از گناهان انسان است. ایشان ستم و تجاوز ظالمان و جبّاران عالم خاک را نیز آفت و شرّی دانسته که باید از آن به کنف حمایت خدای سبحان و آغوش رحمت او پناه برد.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

سرانجام می‌نویسد: گناهان انسان شرّی است که به خود او منسوب است و دامن خدای سبحان از آن پاک است، و شرور منسوب به خدا قهر وخشم و کیفر اوست که نشان عدالت و جلال خالق هستی است. (همان: ۱۸۸/۲ و ۱۸۹)

ج. جمع‌بندی مطالب و نتیجهٔ نهایی

۱. فلاسفه و پیروان آنان که شرور را عدمی می‌دانند، دلیل اصلی اعتقاد آنان، اعتقاد و التزام به اصل فلسفی «علّیت» است. وقتی کسی پیوند مخلوقات را با خالق آن‌ها رابطهٔ علّیت دانست و خدا را منشأ خیرات تصور کرد، ناچار باید معتقد باشد که از منبع خیر جز خیر پدید نمی‌آید، زیرا میان علّت و معلول رابطهٔ سنخیّت برقرار است. هر چه در معلول هست عیناً و به صورت کامل‌تر در علّت نیز هست و علّت نمی‌تواند چیزی را بیرون دهد که در ذاتش نباشد. اگر یک فیلسوف شرّ را امری وجودی بداند، ناچار باید از قانون علّیت دربارهٔ خداوند عدول کند و خدا را علّهٔ العلل ننامد؛ که این نیز برایش امکان ندارد؛ پس چاره‌ای جز عدمی انگاشتن شرور برایش باقی نمی‌ماند. در حالی که هر عقل سلیمی با فطرت خدادادی خود یقین دارد که شرور اموری وجودی‌اند و دلیل‌هایی که برای عدمی بودن آن‌ها اقامه شده، پایهٔ استوار و خردپذیری ندارد.

۲. شرور در آیات و روایات

از بررسی آیات قرآن دربارهٔ شرّ (معارج: ۱۹-۲۱؛ آل عمران: ۸۰؛ مائده: ۶۰؛ انبیاء: ۳۵، زلزال: ۷ و ۸؛ فلق: ۱و۲) به دست می‌آید که شرّ در قرآن دو معنی دارد:

۱) معنی اسمی به معنی آفت و بدی و آسیب: نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً (انبیا: ۳۵)؛ ... مِنْ شَرِّ ما خَلَقَ (فلق: ۲)

۲) معنای وصفی به معنی بدتر و گزندرسان‌تر: .... عَسي أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ (بقره: ۲۱۶)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

شرّ به هر دو معنی، امری وجودی و از مخلوقات آفریدگار است.

در سخن امیرمؤمنان علیه‌السلام و دیگر روایات نیز همین گونه است:

.... فخَلَطَ حلالَها بحرامِها و خیرَها بشرِّها و حَیاتَها بِمَوتِها و حُلوَها بمرّها ..... (نهج البلاغه: خ ۱۱۳)

نیز در روایتی از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم:

.... خالق الخیر و الشرّ ... (مجلسی ۲۲۰/۹۰؛ کلینی ۵۱۶/۲؛ شعیری ۵۲)

همو در روایت دیگری می‌فرماید:

الخیرُ والشرّ، حُلوُهُ و مُرّهُ و صغیره و کبیره من الله. (مجلسی ۱۶۱/۵؛ برقی ۲۸۴/۱)

از قرآن و روایات به دست می‌آید که خیر و شرّ، اموری وجودی و مخلوق هستند که می‌توان آن‌ها را چهار گونه دانست:

الف. جنایات و گناهان انسان‌ها

این گونه شرور، فعل بنده است که با اراده و اختیار خود، آن‌ها را پدید می‌آورد و دامن خداوند سبحان از آن‌ها پاک است؛ البته خدای توانا می‌تواند مانع انجام گرفتن آن شود؛ اما این کار را نمی‌کند.

ب. گرفتاری‌ها و بیماری‌ها و ناداری‌ها و....

این گونه شرور به موجب نصّ قرآن، مایهٔ امتحان و ابتلای آدمیان‌اند.

.... نَبْلُوکُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَیْرِ فتْنَةً (انبیاء/۳۵)

از امام صادق علیه‌السلام در تفسیر این آیه روایت شده است که امیرمؤمنان علیه‌السلام بیمار شد؛ گروهی به عیادت او آمدند و حالش را پرسیدند؛ امام فرمود: «اصبحتُ بشرٍّ» و در ادامه سخنش فرمود: خدای سبحان خود فرموده است که شما را با شرّ و خیر می‌آزماییم. (مجلسی: ۲۰۹/۷۸؛ نوری طبرسی: ۱۴۹/۲؛ راوندی: ۱۶۸)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

ج. نعمت‌ها و امکانات دنیا

این‌ها نیز امری وجودی‌اند که برخی از انسان‌ها آن‌ها را در راه گناه و تباهی صرف می‌کنند و در نتیجه برای آنان مایهٔ شرّ و عذاب می‌شود:

وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً وَ لَهُمْ عَذابٌ مُهينٌ. (آل‌عمران/۱۷۸)

یعنی اطلاق «شرّ» به این نعمت‌ها، اطلاقی مجازی و به اعتبار آثار و نتایج حاصل از سوء استفاده از آن‌ها است.

د. عذاب‌ها و گرفتاری‌های گناه‌کاران و ستمگران در دنیا و آخرت

این گونه شرور نیز مخلوق خداوند سبحان هستند؛ امّا نه مخلوق ابتدایی؛ بلکه خداوند عادل، آن‌ها را به عنوان کیفری برای گناهان و تباهی‌های بندگانش می‌آفریند؛ و اگر بندگان مرتکب گناه نمی‌شدند، چنین مخلوق‌هایی نیز موجود نبودند:

أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذلِكُمُ النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذينَ كَفَرُوا وَ بِئْسَ الْمَصيرُ. (حج/۷۲)

۳. عدل الهی و شرور هستی

در نگاه نخست به نظر می‌آید که وجود شرور و کاستی‌ها در جهان هستی، با عدل الهی که به معنی «نهادن هرچیز در جای خود» است؛ منافات دارد. خدایی که خود را ارحم الرّاحمین و ودود و رحمان و رحیم می‌نامد، چگونه حاضر شده است آدمی را در زندگی زمینی با این همه مصیبت و مشکل رویارو کند؟!

امّا این یک نگاه سطحی است. اندیشه و دانش محدود آدمی نه تنها از درک رازهای ژرف هستی ناتوان است، بلکه از ظاهر حیات نیز آگاهی چندانی ندارد:

يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياة الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ. (روم/۷)

سختی‌ها و بلاها برای گناهکاران و کافران، کیفر است و برای مؤمنان و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

مطیعان، امتحان و ابتلاء. عدالت خدا اقتضا می‌کند که کافر و جنایت‌کار کیفر بیند؛ و مؤمن برای رسیدن به تکامل و درجات بالاتر و نعمت‌های خاص با مصیبت‌هایی امتحان شود. امام‌صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «إنَّ الله یختصّ اولیاءه بالمصائب لیأجرهم علیها مِن غیر ذنب» (کلینی۲/۴۵۰)؛ یعنی خدا دوستان خود را به مصیبت‌هایی مخصوص گردانیده است تا به آنان پاداش دهد، بی آن که گناهی کرده باشند. نیز می‌فرماید: «إنَّ فی الجنّة منزلةً لایَبلُغُها عبدٌ اِلّا بالإبتلاء فی جسده.» (همان: ۲۵۵/۲) در بهشت درجه و جایگاهی است که هیچ بنده‌ای به آن نرسد مگر با [تحمل] گرفتاری و رنج در جسمش.

بعضی از گناه‌کاران نیز با دیدن بلاها ممکن است به خود آیند و توبه کنند و عاقبت به خیر گردند؛ بنابراین آفریدگار حکیم، از خلقت شرور، هدفی ارجمند و غایتی خردپسند دارد و از این همه شرور، گردی بر دامن کبریای او نمی‌نشیند؛ زیرا شرور کیفری که دامن‌گیر عاصیان و کافران است، عین عدالت الهی است و شرور غیر کیفری نیز نردبان ترقی مؤمن به درجات بالاتر است که بی آن‌ها امکان‌پذیر نیست.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن‌سینا ۱، ابوعلی حسین ابن عبدالله (۱۳۷۶ش): *الالهیات من کتاب الشفاء*- تحقیق حسن حسن زاده آملی.

۲. ابن‌سینا ۲ ـــــــــــــــــ(۱۳۶۴ش): *النّجاة من الغرق فی بحر الضلالات*- تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

۳. آبادی باویل، محمّد، (۱۳۸۴ش): *سخن آبادی* (مجموعه مقالات و اشعار)، تبریز، ستوده.

۴. برقی، احمد بن محمّد (۱۴۱۶ق): *المحاسن*- تحقیق سیّد مهدی رجائی، قم، المجمع العالمی لأهل البیت.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

۵. برنجکار، رضا (۱۳۹۳): *معرفت توحید و عدل*، تهران، نبأ.
۶. بیابانی اسکویی، محمّد، (۱۳۹۰ ش): *عدل الهی*، تهران، نبأ.
۷. پورحسن، قاسم (۱۳۹۳ش): *الهیات و مسألهٔ شرّ*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. جوینی (۱۳۶۹ق): *الارشاد الی قواطع الادلّة فی اصول الاعتماد*، قاهره.
۹. حلّی ۱ (۱۳۷۹ش): *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*- شرح ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیّة.
۱۰. حلّی ۲ (بی تا): *مناهج الیقین فی اصول الدّین*- تحقیق محمدرضا انصاری ، بی جا.
۱۱. حلی ۳ (بی تا): *معارج الفهم فی شرح النظم*، نسخهٔ خطی کتاب‌خانهٔ آستان قدس رضوی:۱۹۴.
۱۲. خوری شرتونی، سعید (بی‌تا): *اقرب الموارد فی فُصَح العربیّة والشّوارد*، بیروت، مرسلی الیسوعیّة.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد (بی‌تا): *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالنظم.
۱۴. راوندی، قطب الدّین (۱۴۰۷ق): *الدّعوات*، قم، مدرسه امام مهدی علیه‌السلام.
۱۵. سعیدی مهر، محمد (۱۳۷۷): *آموزش کلام اسلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۶. سهروردی، شهاب الدّین یحیی بن حبش (۱۳۸۰ش): *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، تحقیق هانری.
۱۷. کربن و دیگران- تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. شعیری، تاج الدّین (۱۳۶۳ش): *جامع الأخبار*، قم، انتشارات رضی.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۱م): *نهایة الحکمة*- شرح: علی شروانی، قم، بوستان کتاب.
۲۰. ـــــــــــــــ(۱۳۷۰): *نهایة الحکمة*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. طیّب، عبدالحسین (بی تا)، *کلم طیّب در تقریر عقاید اسلام*، بی جا، کتاب‌فروشی اسلام.
۲۲. عبدالجبّار معتزلی(۱۳۸۴ق): *شرح الاصول الخمسة*- تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبة وهبة.
۲۳. غزالی، محمّد بن محمّد (۱۳۹۲ق): *الاقتصاد فی الاعتقاد*- تحقیق محمدمصطفی ابوالعلاء، قاهره، بی‌جا.
۲۴. فخر رازی۱ (۱۳۵۳ق): *کتاب الاربعین* ، حیدر آباد دکن.
۲۵. فخر رازی ۲ (بی‌تا): *التفسیرالکبیر*، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.
۲۶. فخررازی ۳ (۱۳۲۵ق): *شرح الاشارات*، قاهره.
۲۷. فخر رازی ۴ (بی‌تا): *محصّل افکار المتقدّمین و المتأخّرین* - تحقیق عبدالرّئوف سعد، الأزهر، قاهره، المکتبة الکلیات.
۲۸. فخر رازی ۵ (۱۹۹۰م): *المباحث المشرقیّة فی علم الالهیات والطبیعیات*- تحقیق محمّد المعتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۹. فخررازی۶ (۱۹۸۹م): *المسائل الخمسون فی اصول الدین*- تحقیق احمد حجازی سقّا، قاهره،

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]

مکتب ثقافی للنشر و التوزیع.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق): *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفّاری، تهران، دارالکتب الاسلامیّة.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا): *گوهر مراد*، تهران، اسلامیّة.
۳۲. مجلسی، محمّد باقر (۱۴۳۰ق): *بحارالأنوار*، بیروت، دار إحیاء التراث.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴): *مجموعه مقالات*، تهران، صدرا.
۳۴. ملّاصدرا شیرازی (۱۳۸۲): *الشواهدالربوبیّة فی مناهج السلوکیّة*- تحقیق جلال الدّین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۳۵. ملّا هادی سبزواری (۱۳۴۸ش): *رسائل حکیم سبزواری*، مشهد، انتشارات ادارهٔ کل اوقاف خراسان.
۳۶. ملکی میانجی، محمد باقر(۱۴۱۶ق): *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. مهر، فرهنگ (۱۳۷۸ش): *دیدی نو از دید کهن* (فلسفهٔ زرتشت)، تهران، جامی.
۳۸. نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۷ق): *مستدرک الوسائل*، قم، موسسه آل البیت.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.6.7]