



A Comparative Study of the Problem of Good and Evil in Avicenna, Leibniz and Spinoza

Akbar Orvati Movaffagh¹, Abolghasem Asadi^{2*}

¹Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

²Assistant Professor, Farhangian University, Shahid Maqsoodi Campus, Hamedan, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:

**Research
Article**

Received:

24/06/2022

Accepted:

31/08/2022

The problem of evil is one of the most important problem, at the same time the oldest problems of theological and philosophical issues. That how the existence of evil in the world, and especially in human life, can be justified, given the infinite knowledge and power of God and His benevolence towards creatures and human beings is one of the issues that has always occupied the minds of philosophers and theologians. The conflict between these attributes and the existence of evil is so serious and deep that some philosophers and theologians have been forced to deny the existence of evil altogether and others deny their existence. This article followed a descriptive-analytical method in dealing with the problem of evil in Avicenna Leibniz and Spinoza. According to Avicenna, true evil is neither inherent in the system of jurisprudence nor in breadth. Relative evil, although it is inside the system of divine judgment and predestination, is transversely inside and not in essence. The existence of relative evil can also be justified by the good system and there is no inherent conflict between them. Leibniz fully accepts this view and states that the existence of metaphysical evil in the best of all possible world a necessity, unlike the moral and natural evils that are not necessary. But Spinoza, in contrast to these two, considers calling things good or evil is a human matter and maintains that there is no good or evil in Divine eternal knowledge.

Keywords: good, evil, Avesina, Leibniz, Spinoza.

Cite this article: Orvati Movaffagh, Akbar & Asadi, Abolghasem (2022) A Comparative Study of the Problem of Good and Evil in Avicenna, Leibniz and Spinoza. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 2, pp.1-18.

DOI: 10.30479/wp.2022.17439.1019

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** ghasemasadi1990@gmail.com



فصلنامه فلسفه غرب

سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۱۱۴۶-۲۸۲۱

شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



بررسی تطبیقی مسئله خیر و شر از نگاه ابن سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا

اکبر عروتی موفق^۱، ابوالقاسم اسدی^{۲*}

^۱ دانشجویار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.
^۲ استادیار دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید مقصودی، همدان، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۳</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹</p>	<p>بحث شرور از مهم‌ترین و در عین حال قدیمی‌ترین معضلات مسائل کلامی و فلسفی است. این مسئله که چگونه می‌توان با توجه به علم و قدرت بی‌کران الهی و خیرخواهی او در حق مخلوقات و انسان‌ها، وجود شرور در عالم ماده و به‌ویژه زندگی انسان‌ها را توجیه نمود، از جمله مسائلی است که همواره ذهن فیلسوفان و متکلمان را به خود مشغول کرده است. تعارض بین صفات یاد شده و وجود شرور آن‌قدر جدی و عمیق است که بعضی از فیلسوفان و متکلمان متأله را به‌ناچار به نفی و انکار وجود شرور واداشته و بعضی دیگر را به انکار وجود خداوند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی فلسفه دخول شر در نظام خلقت از نظر ابن‌سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا بررسی شده است. بر اساس نظر ابن‌سینا شر حقیقی، نه بالذات داخل در نظام قضا و قدر است و نه بالعرض. شر نسبی هم اگر چه داخل در نظام قضا و قدر الهی هست اما بالعرض داخل است نه بالذات. وجود شر نسبی هم با نظام احسن قابل توجیه است و بین آنها تعارض ذاتی وجود ندارد. لایب‌نیتس این دیدگاه را به‌طور کامل می‌پذیرد و توضیح می‌دهد که وجود شرور مابعدالطبیعی در نظام احسن یک امر ضروری است؛ برخلاف شرور اخلاقی و طبیعی که ضروری نیستند. اسپینوزا نیز خیر یا شر نامیدن امور را یک امر انسانی می‌داند و بر این عقیده است که در نفس الامر و در علم سرمدی الهی، خیر و شری وجود ندارد.</p>
---	--

کلمات کلیدی: خیر، شر، ابن‌سینا، لایب‌نیتس، اسپینوزا.

استناد: عروتی موفق، اکبر؛ اسدی، ابوالقاسم (۱۴۰۱). «بررسی تطبیقی مسئله خیر و شر از نگاه ابن‌سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره دوم، ص ۱۸-۱.

DOI: 10.30479/wp.2022.17439.1019



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: ghasemasadi1990@gmail.com

۱- مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسایل کلام سنتی در همه آیین‌های آسمانی مانند اسلام و مسیحیت، مسئله شرور است. این مسئله از جمله دست‌آویزهای مهم فیلسوفان ملحد است و برخی آن را جدی‌ترین نقد عقلانی بر اعتقاد به وجود خداوند دانسته‌اند، تا آنجا که هانس کونگ (۱۹۲۳) این مسئله را «پناهگاه الحاد» خوانده است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۷۷). از نظر گروهی از متفکران ملحد، وجود شرور یک دست‌مایه انتقادی بسیار قوی علیه اعتقاد دینی است، تا جایی که بسیاری از آنها اعتقادات دینی را به دلیل وجود شر در عالم، کنار نهاده‌اند (همان: ۱۷۸-۱۷۶). مسئله شر در دو قرن اخیر تبدیل به یکی از مباحث جنجالی کلام جدید و فلسفه دین شده و از این رو بر اهمیت و حساسیت بحث در میان موافقان و مخالفان اندیشه‌های دینی افزوده است. این شبهه از حیث اینکه ناظر به بنیادی‌ترین اصل ادیان الهی، یعنی اثبات یا نفی وجود خدا یا تقصیر و تحدید صفات است، صحنه روپارویی عالمان متأله و ملحد شده است. مخالفان اندیشه‌های دینی با مطرح کردن این شبهه، دو هدف را تعقیب می‌کنند: (۱) تقیید و تحدید یکی از صفات سه‌گانه خداوند (علم، قدرت و خیرخواهی)؛ (۲) اثبات ناسازگاری وجود شر با اصل وجود خدا.

ویلیام جی. وین‌رایت در مقاله‌ای با عنوان «مسئله شر» مورد نخست را این‌گونه تبیین می‌کند:

اگر خداوند قادر مطلق و عالم مطلق باشد، می‌تواند مانع بروز شر شود. اگر او خیر (خیرخواه) باشد، خواستار این امر است. بنابراین به نظر می‌رسد اگر خداوند وجود داشته باشد، هیچ شری نباید وجود داشته باشد. اما شر وجود دارد، پس آیا نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که خداوند وجود ندارد؟ (وین‌رایت، ۱۳۸۴: ۱۳۱)

هدف از مورد دوم نیز چنین تبیین شده است:

وجود شر با وجود خدایی که متألهان می‌پرستند، ناسازگار و متناقض است؛ یا باید خدایی باشد، یا باید جهانی خالی از شر باشد، یا اگر در جهان شری هست - که هست - خود دلیلی بر عدم وجود خداست. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۰)

در بررسی مسئله شر میان دو اندیشه اسلامی و اندیشه مسیحی تفاوت کمی وجود دارد. در تفکر اسلامی و از نظر اندیشمندان مسلمان میان وجود شر و عدل الهی تضاد (ظاهری) مشاهده می‌شود، اما در فرهنگ مسیحی و از نگاه متفکران مسیحی، میان وجود شر و سه صفت قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواهی خدا تعارض ادعایی مطرح می‌شود (صادقی، ۱۳۸۲: ۱۶۶).

اندیشمندان اسلامی از همان ابتدا به مسئله شرور توجه داشته و سعی نموده‌اند از شبهات و اشکالات مطرح شده گره‌گشایی کنند. در بین اندیشمندان مسلمان، ابن‌سینا از بُعد فلسفی به این مسئله توجه نموده و در

آثار مهم خود - از جمله کتاب‌های *شفاء، نجات و اشارات و تنبیهات*» به بحث از آن پرداخته است. وی سعی می‌کند با بررسی‌های دقیق و موشکافی عمیق خود به این پرسش پاسخ دهد که «اگر خداوند را عالم و قادر، و نظام موجود در عالم را ناشی از علم الهی و بر مبنای نظام احسن و برتر بدانیم، وجود شرور چگونه قابل توجیه خواهد بود؟»

در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه ابن‌سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا درباره مسئله شرورک مبتنی بر آثار ایشان، بررسی می‌گردد.

۲- پیشینه پژوهش

با توجه به اهمیت و سابقه طولانی مسئله شرور، مقاله‌های متعددی در طرح و نقد آراء اندیشمندان در این باره نوشته شده است؛ از جمله اسکندری دامنه و نصری در مقاله «بررسی مسئله شر از دیدگاه لایب‌نیتس و سوئین برن» معتقدند این دو متفکر، بر اساس عنایت و عدل الهی، درصدد ارائه راه‌حلی برای مسئله شر هستند و هر دو بر اساس اختیار انسان، نظام احسن الهی و فواید شرور، به این مهم پرداخته‌اند (اسکندری دامنه و نصری، ۱۳۹۳).

فتح‌طاهری در مقاله «بررسی مسئله شر در اندیشه لایب‌نیتس» معتقد است لایب‌نیتس با پذیرش سه نوع شر، به شیوه‌های گوناگون به تبیین آنها پرداخته است. نویسنده در این مقاله، پاسخ‌های لایب‌نیتس را به سه دسته تقسیم نموده و هر یک را جداگانه بررسی کرده است. از نگاه نگارنده مقاله اگرچه معمولاً پاسخ‌های لایب‌نیتس را مبتنی بر سنت آگوستین دانسته‌اند، ولی از میان پاسخ‌های وی، یکی و شاید عمیق‌ترین آنها، مبتنی بر مبانی مابعدالطبیعه خود لایب‌نیتس است (فتح‌طاهری، ۱۳۸۹).

نوروزی و برنجکار در مقاله «بررسی تطبیقی مسئله شر در فلسفه ملاصدرا و لایب‌نیتس» به روش تحلیل گزاره‌ای، به بیان و بررسی دیدگاه ملاصدرا و لایب‌نیتس درباره شر پرداخته‌اند. از نظر نویسندگان، ملاصدرا با توجه به مقتضیات زمان خود، با رویکردی سنتی دیدگاهش را بیان کرده، ولی لایب‌نیتس با رویکردی سنتی و نو در این باره بحث نموده است. مبانی و راه حل اصلی مسئله شر در نگاه ملاصدرا و لایب‌نیتس یکسان است. از میان راه‌حلی‌هایی که این دو فیلسوف ارائه داده‌اند، راه حل سنتی و مناقشه‌برانگیز عدمی بودن شر، مشترک است. در مقایسه راه حل مهم هر دو با سایر راه‌حل‌ها، نویسندگان مقاله به این نتیجه رسیده‌اند که در مجموع، راه‌حل‌های آنها دارای انسجام مبنایی نیست، چراکه در یک راه حل، شر را عدمی می‌دانند، درحالی‌که لازمه راه‌حل‌های دیگری که بیان کرده‌اند، وجودی دانستن شر است. در نظر این مقاله راه‌حل‌های ملاصدرا و لایب‌نیتس پاسخ‌گوی چالش‌های معاصرین در این باره نیست (نوروزی و برنجکار، ۱۳۹۳).

با بررسی‌های صورت گرفته، مقاله یا پژوهشی که در آن بررسی تطبیقی مسئله خیر و شر از نگاه ابن‌سینا، لایب‌نیتس و اسپینوزا در کنار هم انجام شده باشد، وجود ندارد. به همین دلیل و با عنایت به

جایگاه این سه در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب و اهمیت و ضرورت مسئله خیر و شر، انجام این پژوهش ضروری به نظر می‌رسد.

۳- تعریف و معنای شر

۳-۱. تعریف و تحلیل معنای شر از نظر ابن‌سینا

هر چند دو مفهوم خیر و شر از جمله مفاهیم ماهوی نیستند و نمی‌توان برای آنها یک تعریف ماهوی و منطقی ارائه داد که دارای جنس و فصل منطقی باشند، ولی اهل فن تعاریفی چند برای تبیین مفهوم خیر و شر ارائه داده‌اند. ابن‌سینا، خیر را موجودی مطلوب و مورد خواست و تمنای انسان دانسته و می‌گوید:

والخیر بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود، او کمال الوجود من باب الوجود؛ خیر، به‌طور مجمل، چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و علاقه دارد و آنچه هر چیزی در اشتیاق آن است، همان وجود یا کمال وجودی است.
(ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۰)

از نظر ابن‌سینا عدم از این حیث که عدم است، مورد اشتیاق قرار نمی‌گیرد، و اگر هم مورد اشتیاق باشد از این حیث است که در پی خود دارای وجود یا کمال وجودی است. پس، در واقع این وجود است که مورد اشتیاق است. او سپس به بحث از شر پرداخته و می‌گوید: «والشر لا ذات له، بل هو اعدام جوهر، او عدم صلاح لحال الجواهر»؛ شر امری است که ذاتی ندارد، بلکه یا عدم جوهر است یا عدم کمالات جوهر (همانجا). برخلاف ابن‌سینا، برخی دیگر از اندیشمندان با توجه به عدم توفیق فیلسوفان پیشین در ارائه یک تعریف جامع و کامل از این دو مفهوم، به‌جای ارائه تعریف ماهوی از شر، به تعریف مصداقی آن پرداخته‌اند (هیگ، ۱۳۸۱: ۹۸). از میان کسانی که به تعریف مفهومی و ماهوی خیر و شر پرداخته‌اند نیز گروهی خیر و شر را به وجود و عدم تعریف کرده‌اند؛ به این بیان که وجود را مساوق خیر و شر را مساوق عدم دانسته‌اند. برخی دیگر خیر و شر را از نوع معقولات ثانیه فلسفی دانسته و معتقدند: «همان‌گونه که هیچ موجود عینی نیست که ماهیت آن علیت و معلولیت باشد، هیچ موجود عینی هم یافت نمی‌شود که ماهیت آن خیریت یا شریت باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲/۴۵۷).

اما عده‌ای دیگر همانند ابن‌سینا، خیر را موجود مطلوب و مورد خواست و تمنای انسان می‌دانند. طرفداران این نظریه، نفس وجود را - بدون در نظر گرفتن طلب و خواست انسان - خیر نمی‌دانند، بلکه به عقیده آنان وجود مقید به طلب، خیر است. در تعریفی که ابن‌سینا از خیر و شر ارائه داده، برای خیر و شر هم وجود خارجی اعتبار نموده، هم وصف طلب و تنفر قائل شده و هم بین وجود شر و تنفر لازمه جدایی‌ناپذیر در نظر گرفته است.

۲-۳. تعریف و تحلیل معنای شر و بیان ماهیت آن از نظر لایب‌نیتس

لایب‌نیتس در زمره فیلسوفانی است که به مسئله شر و عدل الهی توجه زیادی کرده‌اند. از نظر لایب‌نیتس، خداوند از سه ویژگی خیر، علم و قدرت مطلق برخوردار است (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۱۴۱-۱۳۹)؛ به همین دلیل خداوند بهترین کاری را که برایش مقدور بوده، انجام داده است. بنابراین، جهانی که خداوند خلق کرده، بهترین جهان ممکن است. با فرض اینکه این جهان بهترین جهان ممکن است و نظام حاکم بر آن، نظام احسن است، آیا وجود شرور می‌تواند احسن و اکمل بودن نظام خلقت را زیر سؤال ببرد و ناقض آن محسوب گردد؟

لایب‌نیتس در وهله اول به عدمی بودن شرور گرایش نشان داده و در کتاب *عدل الهی* می‌نویسد: «شر، چنانکه قدیس آگوستین گفته است، فقدان هستی است، درحالی‌که فعل خداوند، ایجابی است» (Leibniz, 2005: 140). او نقص وجودی مخلوقات را ناشی از محدودیت ذاتی آنها دانسته و بر این باور است که تعبیر مخلوق بدون نقص، مانند تعبیر خورشید تاریک، خودمتناقض است و لازمه مخلوق بودن، ناقص بودن است؛ زیرا موجودی که هیچ نقصی نداشته باشد، خالق است نه مخلوق. به بیان دیگر، همه کمالات را فقط می‌توان به خداوند نسبت داد و نه به هیچ‌کدام از مخلوقات. در مجموع، کاملاً واضح است که لایب‌نیتس وجود را تماماً خیر، و شر را امری عدمی می‌داند. از نظر وی کمالات مخلوقات ناشی از ذات خداوند و نواقص آنها ناشی از ذات خود آنهاست (Ibid: 142).

لایب‌نیتس با رد قول به هاویه که در رساله *تیمائوس افلاطون* به‌عنوان منشأ شر شناخته شده، برای خدا سه صفت ذکر کرده است که عبارت‌اند از: قدرت، علم و اراده. خداوند با صفت قدرت، اشیاء را ایجاد می‌کند، با صفت علم جزئیات آنها را می‌شناسد و با صفت اراده، آنها را تغییر می‌دهد؛ البته تغییر اشیاء همواره به‌سمت بهتر شدن است (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۱۶).

۳-۳. تعریف و تحلیل معنای شر و بیان ماهیت آن از نظر اسپینوزا

اسپینوزا خیر و شر را از امور انسانی دانسته و معتقد است در نفس الامر و به‌خودی خود، هیچ چیز نه خیر است و نه شر، بلکه خیر یا شر نامیدن اشیاء و حوادث، از زمره امور انسانی است و خارج از زندگی انسان‌ها هیچ چیز نه خیر است و نه شر. او در پیش‌گفتار بخش چهارم کتاب *اخلاق* نظر خود را در مورد علت خیر یا شر نامیدن اشیاء چنین توضیح می‌دهد: «انسان‌ها هر چیزی را که منتهی به سلامت خود و عبادت خداوند می‌شود، خیر، و بر عکس، هر چیزی را که بدان‌ها منتهی نمی‌شود، شر می‌نامند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۷۶). او در توضیح بیشتر دیدگاه خود می‌نویسد:

پس از اینکه انسان خود را قانع ساخت که همه اشیاء به‌خاطر او به‌وجود آمده‌اند، به‌ناچار در میان اشیاء باید شیئی را مهم‌ترین بداند که برای او سودمندترین است و

نیز آنچه را برایش مطبوع‌ترین است، باید مافوق همه قرار دهد. به این ترتیب، ناگزیر شده مفاهیمی بسازد که به وسیله آنها به تبیین عالم بپردازد؛ مثلاً مفاهیم خیر و شر، نظم و بی‌نظمی، گرمی و سردی، زیبایی و زشتی و غیر آن. (همان: ۶۶)

چنانکه می‌دانیم، اسپینوزا در زمره فلاسفه دکارتی است. او همانند دکارت، برای علت‌غایی در اتفاقات و حوادث نقشی قائل نیست و غایت‌مند بودن آنها را برآمده از نگاه انسانی می‌داند. طبیعت در کار خود هیچ غایتی در نظر ندارد و همه علت‌های غایی پرورش‌یافته ذهن بشر است (Wolfson, 1935: 115). او مانند اشاعره، قول به غایت‌مندی افعال خداوند را با این قول که «خداوند بالفعل واجد همه کمالات است»، در تعارض دانسته و معتقد است لازمه التزام به این نظریه، این است که خداوند را فاقد آن کمال بدانیم که در طلب آن است. او در ادامه این بحث چنین آورده است: «به‌علاوه، این نظریه کمال خدا را از بین می‌برد، زیرا اگر خدا برای رسیدن به غایتی کاری انجام دهد، لازم می‌آید که چیزی را طلب کند که فاقد آن است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۶۵).

از نظر اسپینوزا این نگاه انسانی در تبیین حوادث و رخدادها نه تنها نمی‌تواند کمکی به ما بکند، بلکه جایگاه آنها را درست برخلاف آن چیزی نشان می‌دهد که در واقعیت هست. به بیان دیگر، با نظریه علل غایی، جای علت و معلول در ذهن ما عوض شده و بدین ترتیب ما انسان‌ها طبیعت را وارونه خواهیم دید. او می‌نویسد:

(قبلاً) نشان داده‌ام که همه اشیاء در طبیعت از یک ضرورت سرمدی و با برترین کمال مخصوصی به وجود آمده‌اند... اضافه می‌کنم که نظریه علل غایی کاملاً طبیعت را وارونه می‌کند، زیرا به آنچه در حقیقت علت است، به‌عنوان معلول می‌نگرد و به آنچه معلول است، به‌عنوان علت، و به‌علاوه، آنچه را بالطبع اول است، آخر و آنچه عالی‌ترین و کامل‌ترین است را ناقص‌ترین می‌نماید... (همانجا)

از قضایای ۲۱، ۲۲ و ۲۳ چنین برمی‌آید که آن معلولی کامل‌ترین است که بلاواسطه از خداوند به‌وجود آمده باشد و هر چه شیء برای موجودیتش به واسطه نیازمند باشد، به‌همان اندازه ناقص‌تر خواهد بود. اما اگر خداوند اشیاء بلاواسطه را برای نائل آمدن به غایتی که در نظر دارد به‌وجود آورده باشد، لازم می‌آید اشیاء پسین که این اشیاء نخستین به‌خاطر آنها به وجود آمده‌اند، برتر از همه باشند. در فلسفه اسپینوزا، هر چیز تجلی صفات الهی است و عیب‌ها و کمبودهایی که ما در عالم مشاهده می‌کنیم، تنها نتیجه محدود بودن دیدگاه‌های ما و نتیجه جزئی بودن و محدود بودن ادراکات ما است (وال، ۱۳۷۵: ۸۱۰).

یکی از راه‌حل‌های اسپینوزا در مسئله شر، تغییر نحوه نگریستن ما به جهان است. ما در زندگی عادی خود، هنگامی که به جهان از وجه دیمومت آن می‌نگریم، تفاوت بزرگی میان خیر و شر می‌بینیم و میان

مقتضیات اخلاق و وسوسه‌های طبیعت در نوسانیم. با این همه، این‌گونه گرایش‌ها ناشی از شناخت نوع اول است، تصور تام از طبیعت تعارض میان عقل و انفعال نفسانی که حاصل پندارهای مبهم ما بیش نیست را از بین می‌برد (اسکروتون، ۱۳۷۶: ۹۴).

۴- اقسام شر

۴-۱. اقسام شر از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا و سایر حکمای مسلمان، با وجود اینکه شر را امری عدمی می‌دانند، برای آن مصادیقی - ولو عدمی - برمی‌شمارند. شیخ در کتاب *شفا* ابتدا در یک تقسیم‌بندی، شر را به دو قسمت «عدمی و وجودی» تقسیم می‌کند که منشأ عدم است؛ سپس در یک تقسیم مفصل‌تر، وجوه مختلفی را برای آن بیان می‌کند:

واعلم ان الشرَّ يقال على وجوه: فيقال شرٌّ لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشوية في الخلق، ويقال شرٌّ لما هو مثل الالم والنعم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب؛ بدان که شر چند جور به کار می‌رود: [گاهی] شر در مورد مثلاً نقصی به کار می‌رود که عبارت است از جهل و ضعف و خلقت بد، و [گاهی] شر در مورد مثلاً درد و غم به کار می‌رود که عبارت است از نه فقط فقدان سببی [بلکه] درکی از آن [هم]. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۰)

او در کتاب *نجات* نیز چهار مصداق برای شر ذکر کرده است:

۱. شرور اخلاقی و افعال زشت و ناپسند، مثل قتل و زنا؛ ۲. مبادی شرور اخلاقی، مثل کلمات رذیله مانند شهوت، غضب، بخل و مکر؛ ۳. شرور ادراکی، مانند درد و رنج و غم؛ ۴. امور عدمی (نقصان هر چیز نسبت به کمال آن و فقدان هر چیزی نسبت به آنچه می‌تواند داشته باشد)، مثل فقر و موت. (همو، ۱۳۶۴: ۶۶۹)

۴-۲. اقسام شر از نظر لایب‌نیتس

لایب‌نیتس در یک تقسیم‌بندی، شر را سه قسم دانسته است: او شر طبیعی و شر اخلاقی را فروع شر مابعدالطبیعی معرفی می‌نماید. از نظر وی شر مابعدالطبیعی عبارت است از نقصان صرف. شر طبیعی از درد و رنج حاصل می‌گردد و شر اخلاقی هم عبارت است از گناه (Leibniz, 2005: 139). شرور مابعدالطبیعی نقصانی هستند که در ماهیت اشیاء نهفته است. شرور فیزیکی امور ناخوشایند و رنجی و المی هستند که از بلایای طبیعی مانند زلزله و سیل ناشی می‌شوند. شرور اخلاقی نیز از کارهای ناپسند فاعل اخلاقی نشئت می‌گیرند، مانند بی‌عدالتی‌ها، ظلم‌ها، شکنجه‌ها و به راه‌انداختن جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها. همین افعال زشت فاعل اخلاقی، وقتی

از بُعد کلامی و به عنوان جرم در مقابل خداوند در نظر گرفته شوند، گناه نامیده می‌شوند.

ژان وال دیدگاه لایب‌نیتس در این زمینه را چنین توضیح می‌دهد: لایب‌نیتس احکام هر یک از این شرور را جداگانه بیان می‌کند. او شر مابعدالطبیعی را امری عدمی می‌داند که نیازی به علت فاعلی ندارد و آن را لازمه مخلوق بودن یک موجود به حساب می‌آورد. شر اخلاقی نیز متعلق اراده الهی نیست، بلکه خداوند فقط آن را جایز دانسته است، چراکه شر اخلاقی لازمه مختار بودن انسان است. آنچه باقی می‌ماند، شر طبیعی است که آن نیز اصالتاً و فی حد نفسه متعلق اراده الهی نیست، بلکه از آن جهت خداوند آن را اراده می‌کند که برای وصول به یک غایت خیر، لازم است. از طرف دیگر، شر طبیعی غالباً نتیجه شر اخلاقی است و این شر به نظر لایب‌نیتس، امری است روا و مجاز، زیرا ممکن است در تربیت اخلاقی ما به کار آید (و موجب رشد و شکوفایی استعدادهای ما بشود). گذشته از آن، به عقیده لایب‌نیتس، این شر چون بر لذایذ ما می‌افزاید، موجه می‌نماید، زیرا مثلاً زیباترین نغمه‌ها بدون برخی ناموزونی‌ها، خوب جلوه نمی‌کند (وال، ۱۳۷۵: ۸۱۰).

از جمله تفاوت‌های شر مابعدالطبیعی با شرور اخلاقی و شرور طبیعی این است که وجود شرور مابعدالطبیعی ضروری است، اما هیچ‌یک از شرور اخلاقی و طبیعی ضروری نیستند. تفاوت اصلی دیگر آنها این است که شرور مابعدالطبیعی از نقص ذاتی موجودات حکایت می‌کنند، بنابراین جنبه عدمی دارند، اما شرور اخلاقی و طبیعی در واقع جلوه‌های شر مابعدالطبیعی محسوب می‌شوند و تا حدودی می‌توان گفت وجودی هستند نه عدمی. فرق دیگری که لایب‌نیتس بین این شرور وجودی و فرعی با آن شر عدمی و اصلی قائل می‌شود این است که خداوند این شرور وجودی را فقط تجویز می‌کند، اما اراده نمی‌کند.

شر اخلاقی ناشی از محدودیت همه‌جانبه موجودات ذی‌شعور، از جمله محدودیت عقل و ادراک آنهاست. انسان با نقص ادراکی که دارد نمی‌تواند از خطا مصون باشد و منشأ گناهان چیزی نیست جز نقص ذاتی در عقل و ادراک انسان. او تأکید می‌ورزد که مخلوق نمی‌تواند ناقص نباشد. البته وی این نقص ذاتی را متعلق فعل خداوند نمی‌داند، بلکه از نظر او این نقص، فقط معلوم خداوند است (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۱۷).

۴-۳. اقسام شر از نظر اسپینوزا

چنانکه گذشت، اسپینوزا بدون اینکه یک تعریف و تقسیم منطقی از شرور ارائه دهد، در کتاب /اخلاق فقط به ذکر مصادیق مختلفی از خیر و شر پرداخته که البته این مصادیق، تماماً در زمره شرور اخلاقی به شمار می‌آیند. او در بخش چهارم کتاب /اخلاق که عنوان آن در مورد بندگی یا قوت عواطف است، در قضیه ۲۷ می‌نویسد: «هیچ چیز نیست که ما به‌طور یقین بدانیم که خیر یا شر است، مگر آنچه واقعاً منتهی به فهم می‌شود یا از فهم جلوگیری می‌کند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۴۱). وی در قضیه ۲۸ نیز

آورده: «عالی‌ترین خیر نفس شناخت خداست و عالی‌ترین فضیلت نفس این است که خدا را بشناسد» (همانجا). همچنین در قضیه ۳۱ ویژگی اصلی خیر را در این می‌داند که موافق طبیعت بشری باشد؛ «یک شیء، از این حیث که موافق طبیعت ماست، بالضرورة خیر است» (همان: ۲۴۳). او در قضیه ۳۷ اضافه می‌کند: «اصحاب فضیلت خیری را که برای خود طلب می‌کنند، برای دیگران هم می‌خواهند و هر چه معرفت آنان به خدا بیشتر باشد، این امر (خیرخواهی نسبت به دیگران) بیشتر خواهد بود» (همان: ۲۴۹). اسپینوزا در قضیه ۴۱ می‌گوید: لذت هرگز بذاته شر نیست، بلکه خیر است. اما بر عکس، الم بذاته شر است. دلیل اسپینوزا نیز روشن است: «لذت عاطفه‌ای است که قدرت فعالیت بدن را می‌افزاید یا تقویت می‌کند. اما برعکس، الم عاطفه‌ای است که از قدرت فعالیت بدن می‌کاهد یا از آن جلوگیری می‌کند» (همان: ۲۵۶). او در قضیه ۴۲ نیز یادآور می‌شود که: «ممکن نیست نشاط افراطی باشد، بلکه همواره خیر است و بر عکس، افسردگی همواره شر است» (همانجا).

۵- بررسی پاسخ‌های ارائه‌شده به مسئله شرور

در پاسخ به مسئله شرور و در راستای تبیین آن، نظریات گوناگونی ارائه شده است؛ از آن جمله نظریه نیست‌انگارانه شر و نظریه تقسیم‌گرایانه وجودی شر.

۱-۵. نظریه نیستی‌انگارانه شر

۱-۱-۵. دیدگاه ابن‌سینا در مورد نیست‌انگاری شر

نظریه نیست‌انگارانه شر را به افلاطون نسبت می‌دهند، هر چند بعضی در آن تردید می‌کنند. اکثر فلاسفه اسلامی مانند فارابی، شیخ الرئیس، شیخ اشراق و حتی صدرالمتهلین، بدون انتساب آن به افلاطون به تبیین و تحلیل این نظریه پرداخته‌اند و برخی از حکمای اسلامی مانند میرداماد در قیاسات (۱۳۸۴: ۴۳۴)، حاج ملاهادی سبزواری در تعلیقات خود بر الشواهد الربوبیه (۱۳۶۰: ۵۹۷) و شرح الاسماء (۱۳۷۲: ۲۵۱ و ۳۴۳)، علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (۱۳۸۰: ۱۳ / ۱۸۷) انتساب این نظریه به افلاطون را نقل کرده‌اند.

ابن‌سینا همانند بسیاری از فلاسفه و حکمای اسلامی، بر این باور است که تمام شرور از نیستی‌ها و اعدام انتزاع می‌گردند. به عبارت دیگر، از نظر او وجودی یافت نمی‌شود که بالذات شر باشد، بنابراین همه شرور عدم وجودات و کمالات هستند؛ «والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال جوهر؛ شر ذاتی ندارد، بلکه عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهر است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۱). شیخ‌الرئیس مسئله شر را در الهیات کتاب الشفاء به دو گونه طرح می‌کند. او در تقسیم اول معتقد است: اموری که عرفاً متصف به شر و بدی می‌شوند، بر دو قسم‌اند: شرور و بدی‌هایی که خود امور عدمی هستند، مانند: نادانی و ناتوانی و نقص در خلقت؛ شرور و بدی‌هایی که خود امور وجودی هستند، اما از آن جهت شر

به‌شمار می‌روند که منشأ امور عدمی‌اند، مانند سیل، زلزله، گزنده، درنده و... قسم نخست، شر بالذات است، اما قسم دوم، شر بالعرض می‌باشد، زیرا شر بودن آن موجودات، از آن جهت است که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌گردند و شر بالذات در واقع همان امور عدمی است.

۲-۱-۵. دیدگاه لایب‌نیس در مورد نیست‌انگاری شر

لایب‌نیس نیز معتقد به عدمی بودن شر و محرومیت و فقدان آن است. نتیجه این سخن آن است که شر علت ندارد، زیرا از نظر وی علت در جایی به‌کار می‌رود که چیزی موجود باشد و برای وجود یافتن به علتی نیاز داشته باشد، درحالی‌که شر عدمی است. لایب‌نیس در این‌باره می‌گوید:

اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، ویژگی ظاهری شر این است که علت ندارد، زیرا شر فقدان و محرومیت است و علت مرجح سؤال از شیء موجود بودن است. شر شیء نیست، بلکه عدم شیء است. به همین جهت است که فیلسوفان مدرسی علت شر را نقص می‌دانستند. (Leibniz, 2005: 35)

ممکن است پرسیده شود: درست است که شر عدمی است و نیاز به علت ندارد، اما در هر صورت، شرور وجود دارند. پس ریشه این همه شرور در عالم چیست؟ از نظر لایب‌نیس:

محدودیت‌ها و نقص‌ها، از ذات خود عمل‌ها و ممکنات سرچشمه می‌گیرند؛ یعنی در ماهیت یک نقص ابتدایی وجود دارد، چرا که ماهیت‌ها محدود هستند و در نتیجه این محدودیت، در آگاهی نسبت به مسائل فریب می‌خورند و مرتکب شرور می‌گردند. (Ibid: 39)

پس می‌توان گفت از دیدگاه لایب‌نیس، شر ذاتی بشر است. از طرف دیگر، به عقیده او شر مابعدالطبیعی علت بعید شر اخلاقی و به تبع آن، شر طبیعی است. از دیدگاه لایب‌نیس، علت بعید شر مابعدالطبیعی همان نقض و فقدان کمالات محض است، اما او بر این باور است که همین فقدان، گاه منشأ عمل می‌گردد، یعنی این عدم باعث پیدایش شرور می‌گردد؛ اما این شرور و امور وجودی، ملازم آن فقدان‌اند.

۳-۱-۵. دیدگاه اسپینوزا در مورد نیست‌انگاری شر

از نگاه اسپینوزا شر امری عدمی است؛ بدین معنا که در عالم واقع و نفس‌الامر چیزی به‌عنوان شر وجود ندارد و منشأ اعتقاد و باور به شر، صرفاً جهل آدمی است. وی در رساله مختصره با انکار وجود شر مابعدالطبیعی و طبیعی، به‌طور ضمنی به شر اخلاقی پرداخته و با طرح این پرسش که «خدا که گفته شده علت یگانه و اعلی و اکمل همه اشیاء و سازمان بخشنده آنهاست، چرا انسان را طوری نیافریده که

قادر به گناه نباشد؟» چنین پاسخ داده است: «اموری که ما شر و گناه می‌نامیم، امور نسبی و از حالات فکر ماست، نه امور واقعی و اشیاء طبیعی» (Spinoza, 1958: part 1, chap. 6).

۲-۵. نظریه تقسیم‌گرایانه وجودی شر

پیشینه این دیدگاه در تاریخ به ارسطو می‌رسد، اما اینکه ارسطو خود مبتکر آن بوده یا آن را از جای دیگر گرفته، روشن نیست. در نظریه تقسیم‌گرایانه، بنا بر حصر عقلی موجودات و بر اساس چند منفصله حقیقی، هر موجودی به حسب احتمال اولی، یا خیر محض است یا شر محض، یا خیرش غالب بر شرش اوست یا بالعکس، یا نهایتاً خیر و شرش مساوی و برابر هم‌اند. با اثبات اینکه آفریدگار هستی حکیم است و منزله از گزاف، در نتیجه صدور چیزی که شر محض باشد یا شر آن غالب بر خیرش، یا شر و خیر آن برابر باشد، ممتنع و محال است، زیرا در فرض اول، ترجیح مرجوح بر راجح و در فرض دوم، ترجیح یکی از دو امر مساوی بر دیگری لازم می‌آید که هر دو محذور، محال‌اند. پس صدور این دو قسم از مبدأ حکیم ممتنع خواهد بود. شر محض نیز ذاتاً محال است، یعنی چیزی که ذاتاً شر بوده و حتی نسبت به خودش هم شر باشد، ممتنع است. دلیل امتناع آن هم این است که وجود یک شیء هرگز نه مقتضی عدم خودش بوده و نه عین عدم خود خواهد بود. بنابراین شر محض که هم نسبت به خودش و هم نسبت به علتش و همچنین نسبت به معلول خود ناسازگار بوده و شر باشد، محال و ممتنع خواهد بود. در نتیجه، با یک تحلیل عقلی و تشکیل چند قضیه منفصله حقیقی ثابت می‌گردد که تقسیم موجود به حسب احتمال اولی به بیش از پنج قسم محال است. البته از این پنج قسم، تحقق دو قسم از آنها ممکن است و تحقق سه قسم دیگر آن ممتنع. این دو قسم، یکی خیر محض است و دیگری موجودی که خیر آن بر شرش غالب باشد. حال ممکن است سؤال شود که چرا موجودی که خیر آن غالب و شر آن مغلوب است، مثل خیر محض نبوده و اصلاً بدون شر آفریده نشده است؟ و اگر خیر محض شدن این قسم محال است و برطرف شدن شر قلیل آن نیز ممکن نیست، چرا همانند سه قسم دیگر معدوم نشد تا در جهان هیچ شری وجود نداشته باشد؟ (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۸).

در پاسخ به قسمت اول این سؤال باید گفت: این قسم از موجودات در بخش حرکت و ماده قرار دارند و در قلمرو حرکت و ماده، برخورد و تضاد ضروری است و لازمه برخورد، آسیب‌رسانی است. پس خیر محض بودن این قسم از موجودات امکان ندارد، زیرا فقط موجودات مجرد محض در اثر منزله بودن از ماده و صیانت از حرکت و برخورد، خیر محض خواهند بود. در قسمت دوم سؤال نیز در صورت ترک خیر غالب برای اجتناب از شر مغلوب، همان محذور ترجیح مرجوح بر راجح پیش می‌آید که خود شر غالب را در بردارد، زیرا چیزی که خیرش فراوان و شرش اندک است، اگر وجود پیدا نکند، خیر فراوانی از دست خواهد رفت و از بین رفتن خیر فراوان، شر بیشتر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۶۴: ۲۳۸).

ابن سینا در نبط هفتم/ اشارات می گوید:

وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير كثير و لا يؤتى به
تحرزاً من شر قليل، شرّاً كثيراً؛ همچنين وجود قسم دوم نیز واجب است، چراکه
در اینجا موجود نشدن خیر فراوان به سبب شر اندک، شر فراوان است. (ابن سینا،
۱۳۷۵: ۱/ ۱۳۳)

در قسم دوم که مشتمل بر خیر فراوان و شر اندک است، مقتضای جود و حکمت واجب الوجود این است که این قسمت نیز از افاضه وجود بی بهره نماند، بلکه اگر وجود به آن افاضه نشود، خلاف جود و حکمت است، چراکه ترک خیر کثیر به سبب شر قلیل، شر کثیر است (همو، ۱۳۸۶: ۳۴۸). ابن سینا پس از بیان استدلال، به ذکر نمونه‌هایی چند برای تفهیم بهتر و عینی‌تر استدلال خود پرداخته است.

۶- تطبیق و جمع‌بندی

۱. ابن سینا بعد از تحلیل مسئله شر، دخول شرور در قضای حق تعالی را یک امر بالعرض می‌داند؛ به این معنی که این شرور لوازم خیرات فراوانی هستند و چون جدایی آنها از خیرات ممکن نیست، پس وجود شرور هم لازم می‌آید. به تعبیر بهتر، او در پاسخ این سؤال که آیا شرور در مشیت و رضای الهی داخلند یا نه؟ معتقد است: آری، آنها بالعرض مورد رضای حق تعالی بوده و تحت قضای او قرار می‌گیرند؛ «فالشر داخل فی القدر بالعرض کانه - مثلاً - مرضی به بالعرض» (همو، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۳۴). اما با توجه به اینکه اسپینوزا در رساله مختصره و اخلاق، نظریه خلق از عدم و حدوث زمانی جهان را نفی کرده و معتقد است تمامی اشیاء بالضروره از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۳۴)، باید بین آنچه ابن سینا مرضی رضای خالق می‌داند و آنچه اسپینوزا بر ضرورت آن تأکید می‌کند، تفاوت قائل شد؛ حت، اگر از آن تعبیر به تقدیر الهی نماید (همان: ۵۷).

۲. در دیدگاه ابن سینا، شر حقیقی نه بالذات داخل در نظام قضا و قدر است و نه بالعرض. شر نسبی نیز اگر داخل در نظام قدر الهی است، بالعرض داخل است نه بالذات (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۳۵۷). لایب‌نیس وجود شرور در نظام خلقت را ممکن به امکان عام می‌داند؛ یعنی ازلیت و ابدیت حقایق ضروری، امکان این شرور را فراهم می‌آورد، زیرا ضرورت مشمول امکان عام است. قلمرو حقایق ضروری چون بسیار وسیع است، حاوی کل امکانات قابل تصور، از جمله امکان شرور است (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۱۹). او شر و محدودیت را فقط معلوم خداوند می‌داند و متعلق اراده او (همان: ۴۱۷). اما اسپینوزا نه برای شر و نه برای خیر، حقیقتی نفس الامری قائل نیست و خیر و شر نامیدن اشیاء و حوادث را فقط در حوزه امور انسانی قابل قبول می‌داند. از نظر وی، رویکردهای تشبیهی و تلقی‌های انسان‌وارانگارانه از خدا، ثمره شناخت ناقص و خیالی از خدا و جهان است.

۳. شرور هر چند در ظاهر کثیر و زیادند، اما وقتی آنها را با کل خیرات عالم مادی قیاس کنیم، نسبت آن در حد بسیار پایین خواهد بود. از این رو است که فلاسفه از شر به «کثیر» تعبیر می‌کنند، نه «اکثری». شیخ‌الرئیس این نکته را در قالب بیان یک اشکال مطرح کرده و می‌گوید:

فان قال قائل: لیس الشر شيئاً نادراً أو اقلية، بل هو اکثری. فلیس هو كذلك، بل الشر کثیر و لیس باکثری، و فرق بین الکثیر و الاکثری؛ پس اگر مستشکلی بگوید: شر چیزی نیست که نادر یا اقلی باشد، بلکه اکثری است. چنین حرفی صحیح نیست، بلکه شر کثیر است نه اکثری، و کثیر و اکثری با هم فرق دارند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۹)

لایب‌نیتس واقعیت شر را پذیرفته، ولی استدلال می‌کند که شری که وجود دارد، شر حد اقلی است که برای وجود خیر، ضروری بوده و میزان آن به مراتب از خیر موجود، کمتر است. بنابراین، شر هزینه‌ای است که برای منافع فراوان حاصل از خیر، پرداخت می‌شود. او می‌گوید: «همان‌طور که شر کمتر حاوی بخشی از خیر است، خیر کمتر نیز حاوی بخشی از شر است» (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱: ۱۰۰). در نظر لایب‌نیتس، بهترین جهان ممکن، جهانی نیست که در آن بدی نباشد، چراکه بدی لازمه وجود خوبی است؛ بلکه بهترین جهان ممکن، جهانی است که در آن خوبی بر بدی چیرگی داشته باشد. از نگاه لایب‌نیتس در جهان خوبی بیشتر از بدی است، اما به دلایلی خاص، انسان‌ها برعکس می‌اندیشند و شرور را بیشتر از خیرات در نظر می‌گیرند. وی می‌گوید: «شر توجه ما را بیشتر از خیر جلب می‌کند و همین دلیل است که اثبات می‌کند شر نادرتر است». لایب‌نیتس حتی معتقد است این جهان با وجود بعضی شرور، از جهانی که می‌توانست بدون شر باشد، بهتر است، چراکه این شرور خود شرط حصول خیرهای بیشتر هستند. این در حالی است که از نظر اسپینوزا بحث از خیر و شر از آنجایی پدید می‌آید که انسان می‌پندارد همه چیز برای بشر آفریده شده و برای برآوردن احتیاجات اوست. از نگاه او، خدا ماورای خیر و شر حقیر انسان‌هاست. خیر و شر نسبت به انسان و حتی سلیقه‌ها و اغراض شخصی اوست و در ملاحظه و در نسبت به تمام عالم که در آن اشخاص و موجودات فانی و زودگذر هستند و سرنوشت نژادها و اقوام نقش بر آب است، خیر و شری وجود ندارد (دورانت، ۱۳۷۰: ۱۵۷).

۴. با توجه به اینکه وجودی بودن خیر و نیز خیر بودن وجود، به‌عنوان یک اصل بین یا مبین در فلسفه مطرح است، می‌توان عدمی بودن شر را نیز تا حدودی پذیرفت، زیرا اگر شر عدمی نباشد همه وجودها خیر نخواهند بود، بلکه برخی از وجودها خیر بوده و بعضی از آنها شر خواهند بود؛ در نتیجه، خیر بودن لازمه وجود نخواهد بود و هیچ‌گونه تساوی یا ملازمه‌ای بین آنها نیست، درحالی‌که خیر بودن وجود به‌عنوان یک اصل تقریباً بدیهی در فلسفه پذیرفته شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۴: ۲۴۳). پس هر وجودی خیر است،

همان‌گونه که هر خیری نیز وجودی است. یعنی آنچه خیر حقیقی و ذاتی است، وجودی است نه عدمی و هر آنچه وجود حقیقی دارد، از آن جهت که وجود است، خیر می‌باشد. بنابراین هرگز یک امر عدمی، خیر و یک امر وجودی، شر نخواهد بود.

با این تحلیل معلوم می‌شود که در مسئله شرور، مشرب افلاطون و مشرب ارسطو به یک اصل مهم برمی‌گردد؛ هر دو در حل مسئله شرور به این نکته معتقدند که وجود خیر است و هرگز وجود چیزی از آن جهت که وجود است، شر نمی‌باشد، نه آنکه افلاطون قائل به عدمی بودن شر باشد و ارسطو برخلاف آن، قائل به وجودی بودن شر. با این تحلیل، نه می‌توان وجودی بودن شر را پذیرفت و نه با وجودی بودن آن، مشکل شرور حل می‌شود، بلکه باید بحث درباره شرور را در دو مرحله مطرح کرد: مرحله اول اینکه شر عدمی است و نیازی به مبدأ حقیقی ندارد و در مرحله دوم اینکه شر گرچه عدمی است، لازمه یک سلسله امور وجودی است.

ابن سینا (۱۳۷۶: ۴۵۲) در عین حال که مسئله عدمی بودن شر را به‌عنوان یک امر قطعی پذیرفته، در عین حال، تقسیماتی را برای شرور بیان نموده و جهت شر بودن آنها را نیز تحلیل می‌نماید. در تحلیل شیخ این‌گونه امور خودشان بما هو شر نیستند، بلکه به‌اعتبار و به‌واسطه منشأ بودنشان برای یک عدم، شر به‌حساب می‌آیند. اما لایب‌نیس عدمی بودن شرور را فقط در شرور متافیزیکی می‌پذیرد و شرور متافیزیکی را ناشی از نقص و محدودیت ذاتی مخلوقات می‌داند. او انکار نمی‌کند که شر طبیعی و اخلاقی وجود دارند، اما آنها را نتیجه ظهور و بروز شرور متافیزیکی می‌داند (لایب‌نیس، ۱۳۸۱: ۴۱۶).

۵. هر سه فیلسوف در مورد مسئله شر از طریق برهان لمی وارد بحث می‌شوند و در صددند طبیعت‌شناسی خود را بر اساس خداشناسی بنا نهاده و ورود شرور در نظام طبیعت را با توجه به صفات باری تعالی تبیین نمایند. اما تفاوت آنها در این است که در نگاه ابن‌سینا وجود شرور در این نظام، امری ضروری محسوب می‌شود، درحالی‌که از نگاه لایب‌نیس خداوند وجود شرور را فقط تجویز می‌کند. برخلاف این‌دو، نتیجه‌گیری اسپینوزا نهایتاً به اینجا ختم می‌شود که خیر و شر نامیدن امور فقط ناشی از جهل ما به روابط علی است؛ اینکه گمان می‌کنیم طالب خیر هستیم و از شر گریزانیم، درحالی‌که با درک روابط علی، متوجه می‌شویم که خیر و شر نامیدن اشیاء و حوادث، تابع خواش‌های ماست. به عبارت دیگر، خواش ما نسبت به یک چیز باعث می‌شود که آن چیز را خیر بنامیم و نفرت ما از یک چیز، باعث می‌شود آن چیز را شر بنامیم.

نتیجه

با اینکه هیچ فیلسوفی نمی‌تواند در فلسفه خود، مسئله شر را نادیده بگیرد، ولی این مسئله برای همه آنها به یک اندازه حائز اهمیت نبوده است. فیلسوفی مانند ابن‌سینا گرچه اثری مستقل در این باره ندارد، اما در اکثر آثار حکمی خود به آن توجه نشان داده است. لایب‌نیس به تناسب مسائل مطرح‌شده در اروپای قرن هفدهم،

در کتابی تحت نام *عدل الهی*، به‌طور مبسوط و گسترده درباره‌ی شرور بحث کرده و البته همان‌طور که از نام کامل آن پیداست، بیشتر شرور طبیعی و اخلاقی را مورد بحث قرار داده است.

ابن سینا و لایب‌نیتس نهایتاً با توجه به این اصل مهم که وجود سراسر خیر است و اگر شری در پدیده‌ای مشاهده می‌شود، به‌دلیل این است که آن پدیده از ضعف وجودی برخوردار است، به این نتیجه می‌رسند که در کامل‌ترین موجود به هیچ‌وجه شر راه ندارد. در سلسله مراتب مخلوقات نیز هر موجودی که از مرتبه‌ی کمالی بالاتری برخوردار است، به‌همان اندازه از شر و در واقع از نقص کمتری برخوردار است. اما در مراتب پایین‌تر مخلوقات، به‌تناسب نقص و نیستی نهفته در آنها شر نیز راه پیدا می‌کند.

برخلاف این‌دو، اسپینوزا که جهان‌شناسی و خداشناسی کاملاً متفاوتی دارد، با مخالفت شدید با انسان‌وارانگاری خداوند و با نفی و رد نظریه‌ی حدوث زمانی و خدای خالق و همچنین با رد غایت‌مندی خالق و جهان هستی، به این نتیجه می‌رسد که دو صفت خیر و شر از صفات واقعی و نفس‌الامری اشیاء نیستند، بلکه فقط در عالم انسانی، آن‌هم در اذهان انسان‌هایی که به شناخت ناقص نسبت به جهان هستی و خداوند بسنده می‌کنند، مطرح می‌شود. او به کلی طرح مسئله‌ی شر به‌شیوه‌ی مرسوم را شیوه‌ای وارونه می‌داند؛ گویی در این شیوه، انسان‌ها ابتدا چیزی را خیر می‌دانند، سپس برای به دست آوردن آن تلاش می‌کنند، درحالی‌که درست برخلاف آن، ابتدا انسان‌ها برای به دست آوردن یک چیز کوشش می‌کنند، سپس برای اینکه این تلاش و کوشش خود را توجیه نمایند، آن را خیر می‌نامند. عکس این قضیه در مورد شر صادق است؛ انسان‌ها ابتدا از چیزی دوری می‌کنند، سپس برای توجیه این دوری کردن، آن را شر می‌نامند. به عبارت دیگر، او معتقد است منشأ قول به وجود شر، جهل آدمی است و در نفس الامر شری وجود ندارد. بدین ترتیب اسپینوزا طرح مسئله‌ی شرور را به‌صورت مرسوم (ناسازگاری وجود شرور با خالق خیرخواه) پذیرفته و گویی می‌خواهد صورت مسئله را پاک کند.

در واقع، ابن سینا و لایب‌نیتس با اینکه شر را عدمی می‌دانند، مسئله‌ی شر را یک مسئله‌ی جدی و قابل بحث می‌دانند و درصدد یافتن راه‌حلی برای توجیه آن هستند، اما اسپینوزا شیوه‌ای کاملاً متفاوت را در پیش گرفته و اساساً خیر و شر نامیدن حوادث و اتفاقات را به شناخت ناقص انسانی نسبت می‌دهد و بحث درباره‌ی شرور و رابطه‌ی آنها با مبدأ را بلاوجه می‌داند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*. قم: نشر البلاغه.

----- (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- (۱۳۸۶). اشارات و تنبیها (ترجمه و شرح نمط هفتم)، ترجمه و شرح احمد بهشتی، قم: بوستان کتاب.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسکروتن، راجر (۱۳۷۶). اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: طرح نو.
- اسکندری دامنه، حمیدرضا؛ نصری، عبدالله. (۱۳۹۳). «بررسی مسئله شر از دیدگاه لایب‌نیتس و سوئین‌برن»، الهیات تطبیقی، شماره ۱۲، ص ۲۷-۵۰.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- جوادی آملی. عبدالله (۱۳۶۴). مبدأ و معاد، تهران: الزهرا.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰). «حواشی و تعلیقات» در ملاصدرا، الشواهد الربوبیة تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۷۲). شرح الاسماء، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- صادقی، هادی (۱۳۸۲). کلام جدید، قم: طه.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۲). فلسفه لایب‌نیتس، تهران: ققنوس.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰). تفسیر میزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فتح‌طاهری، علی (۱۳۸۹). «بررسی مسئله شر در اندیشه لایب‌نیتس»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۱۶، ص ۱۰۵-۱۲۹.
- قدردان قراملکی، حسن (۱۳۷۷). مسئله شرور، قم: بوستان کتاب.
- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهم (۱۳۷۵). منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۸۱). گفتار در مابعدالطبیعه، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: حکمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰). آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴). القیساته تعلیق و تصحیح مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- نوروزی، ابوزر؛ برنجکار، رضا (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی مسئله شر در فلسفه ملاصدرا و لایب‌نیتس»، جستارهای فلسفه دین، شماره ۸، ص ۸۹-۱۰۹.
- هیگ، جان (۱۳۸۱). فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.
- وال، ژان (۱۳۷۵). بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.
- وین‌رایت، ویلیام جی. (۱۳۸۴). «مسئله شر»، مجموعه مقالات کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: صراط.

- Spinoza, B. (1958). *Short Treatise of God, Men and his well-being*. translated by A. Wolf. New York: Russell & Russel.
- Wolfson, H. A. (1935). *The Philosophy of Spinoza*. Harvard University Press.