



Research Paper

The interaction between moral and natural evil from the perspective of Allameh Tabatabai and Fakhr al-Din al-Razi, based on Al-Mizan and Al-Tafsir al-Kabir

Alireza Taheri Soudejani¹ , Amirabbas Alizamani² 

¹ Ph.D. Student in Tehran University, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran

² Associate Prof., Faculty of Theology and Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran



[10.22080/jre.2024.27969.1210](https://doi.org/10.22080/jre.2024.27969.1210)

Received:

August 1, 2024

Accepted:

November 2, 2024

Available online:

December 1, 2024

Keywords:

moral evil, natural evil, Allameh Tabatabai and Fakhr al-Din al-Razi

Abstract

The present research addresses the issue of what the views of Allameh Tabatabai and Fakhr al-Din al-Razi are regarding the relationship between moral evil and natural evil based on Al-Mizan and Al-Tafsir al-Kabir. How do these two types of evil affect each other? Can natural evil cause or prevent moral evil? Conversely, can moral evil lead to the occurrence of natural evil? In the history of philosophy, the nature of these two types of evil has addressed, and theistic philosophers have attempted to explain these evils. Allameh Tabatabai and Fakhr al-Din al-Razi have also discussed this issue in their commentaries. Therefore, we will first define evil, then identify the types of evil. In the final stage, we will examine the parallel or correlation between moral evil and natural evil from the perspective of Allameh Tabatabai and Fakhr al-Din al-Razi. These two thinkers, especially Allameh, assert a direct connection between moral evil and the occurrence of natural evil. According to the interpretations of these two thinkers regarding the verses of the Quran, natural evil may prevent the occurrence of moral evil. Additionally, while God is the efficient cause of natural evil, moral evil is one of the predisposing causes of natural evil and has a direct impact on the occurrence of natural evil, but it is not the only cause for the occurrence of natural evil.

***Corresponding Author:** Alireza Taheri Soudejani

Address: Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Tehran, Iran

Email: alireza_taheri@ut.ac.ir

Tel: 09138861173



Extended Abstract

1. Introduction

The problem of evil is an important topic in contemporary philosophy of religion that has received serious attention from researchers in this field. Philosophers have divided evil into two categories: moral evil and natural evil. Allameh Tabatabai and Fakhr al-Din al-Razi have addressed the issue of evil in their works, *Tafsir al-Mizan* and *Tafsir al-Kabir*, and they maintain a direct relationship between natural and moral evils in the world. This research examines the question of how, according to *Tafsir al-Mizan* and *Tafsir al-Kabir*, the mutual impact of natural and moral evil is viewed by Allameh Tabatabai and Fakhr al-Din al-Razi. What is the parallel or correlation between moral and natural evil?

2. Research Method

Qualitative method including comparison and philosophical analysis

3. Results

Based on the views of Allameh Tabatabai and Fakhr al-Din al-Razi in *Tafsir al-Mizan* and *Tafsir al-Kabir*, moral evils can be divided into two categories: doctrinal moral evil, which relates to human beliefs or mindset, and practical moral evil, which pertains to human behavior. Additionally, natural evils can also be categorized into two groups. One group consists of evils that have a corrective and punitive function, while the second group includes evils that have a retributive and destructive function.

Regarding the impact of natural evil on moral evil, both thinkers agree on the deterrent role of punitive natural evil for moral evil, but they specify that the deterrent effect of such evils is probabilistic and low. This is because both thinkers believe

that natural evil only has the potential to prevent moral evil. For this reason, their influence on the prevention or cessation of moral evil is merely probabilistic.

Regarding the impact of moral evil on natural evil, both thinkers emphasize the causal role of moral evil in the occurrence of natural evil and, based on the verses of The Holy Quran, believe that moral evils are undoubtedly the direct and immediate cause of natural evils. Two characteristics of moral evil influence the occurrence of natural evil: one is the nature and type of evil, and the other is the frequency and prevalence of evil. Concerning the type of evil, the result of this research is that the moral evils that influence the emergence of natural evil are different. Various types of evils, such as oppression or injustice, corruption, immorality, atheism, etc., each provoke specific instances of particular evils.

In addition to the type of moral evils, the scope and frequency or recurrence and duration of them also affect natural evils. Thus, the broader the scope of moral evils and the more individuals who commit them, especially the more frequent or longer-lasting the moral evils are, the greater the likelihood of the occurrence of natural evils of a punitive or destructive nature.

4. Conclusion

Based on the views of Allameh Tabatabai in *Al-Mizan* and Fakhr al-Din al-Razi in *Al-Tafsir al-Kabir*, the impact of natural evil on the occurrence of moral evil is assessed positively. This means that it is explicitly stated that there is a deterrent effect of natural evil on moral evil and a corrective influence on moral evil, but such an effect is merely probable and possible. Regarding the impact of moral evil on the occurrence of natural evil, both Allameh Tabatabai and



Fakhr al-Din al-Razi, with greater emphasis by Allameh, assert the direct influence of moral evil in the occurrence of natural evil and consider moral evil as one of its antecedent causes. Natural evil exists "potentially" and is "possible to occur," depending on conditions, one of which is intertwined with human life. This means that one of those conditions relates to human behavior.

Funding

There is no funding support

Authors' contribution

This article was written by Alireza Taheri Soudejani under the supervision of Dr. Amirabbas Alizamani

Conflict of interest

Authors declared no conflict of interest



References

Holy Quran. (2015), Translation by Ibrahim, Mohammad Hossein.

Fakhr al-Din al-Razi, Muhammad ibn Umar, Al-Tafsir al-Kabir. 32 Vols. Beirut - Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabī.

Tabatabai, Mohammad Hossein, (1973), Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. 20 Vols.

Al-Alami Foundation for Publications, Beirut, Lebanon.

Tabatabai, Mohammad Hossein, (1999), Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (Translation). 20 Vols. Translated by Mousavi Hamadani, Mohammad Baqir. Society of Teachers of Qom Seminary. Islamic Publications Office. Qom.



علمی

تاثیر متقابل شر اخلاقی و طبیعی بر یکدیگر از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی با تکیه بر تفسیر المیزان و تفسیر کبیر

علیرضا طاهری سودجانی ^۱ ID*، امیرعباس علیزمانی ^۲ ID

^۱ دانشجوی دکترا، فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران
^۲ دانشیار، فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

[10.22080/jre.2024.27969.1210](https://doi.org/10.22080/jre.2024.27969.1210)

چکیده

پژوهش حاضر به این مسئله می پردازد که بر اساس تفسیر المیزان و تفسیر کبیر دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی درباره نسبت شر اخلاقی و طبیعی چیست؟ تاثیر این دو نوع شر بر یکدیگر چگونه است؟ آیا شر طبیعی ممکن است باعث یا مانع شر اخلاقی شود؟ و بر عکس آیا شر اخلاقی ممکن است باعث وقوع شر طبیعی شود؟ در تاریخ فلسفه به ماهیت این دو نوع شر پرداخته شده و فلاسفه خداپاور سعی در تبیین این شرور داشتند. علامه طباطبایی و فخر رازی نیز در تفاسیر خود به این مسئله پرداخته اند. بنابراین ابتدا به تعریف شر می پردازیم سپس انواع شر را مشخص می کنیم. در مرحله نهایی به این مسئله می پردازیم که از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی شر اخلاقی و طبیعی چه رابطه ای با هم دارند. این دو اندیشمند و به ویژه علامه ارتباط مستقیمی بین شر اخلاقی و وقوع شر طبیعی قائلند. بر اساس تفسیر این دو اندیشمند از آیات قرآن شر طبیعی ممکن است مانع وقوع شر اخلاقی شود. همچنین در حالیکه خدا علت فاعلی شر طبیعی است ولی شر اخلاقی جزء علل معدّه شر طبیعی است و در وقوع شر طبیعی تاثیر مستقیم دارد اما علت تامه وقوع شر طبیعی نیست.

تاریخ دریافت:

۱۱ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۱۲ آبان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۱۱ آذر ۱۴۰۳

کلیدواژه ها:

شر اخلاقی، شر طبیعی، علامه طباطبایی، فخرالدین رازی

* نویسنده مسئول: علیرضا طاهری سودجانی

آدرس: دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

ایمیل: alireza_taheri@ut.ac.ir

تلفن: ۰۹۱۳۸۸۶۱۱۷۳



۱ مقدمه

مسئله شر یکی از موضوعات مهم در فلسفه دین معاصر است که مورد توجه جدی پژوهشگران این حوزه قرار دارد. این مسئله مهمترین حربه فیلسوفان ملحد علیه خدا باوری است. به همین دلیل فیلسوفان خدا باور تلاش کرده اند پاسخهای متعددی برای چرایی وجود شر ارائه شده است که به صورت تئودسیسه ها و دفاعیه ها ذکر شده اند. تئودسیسه ها عمدتاً به صورت دفاع بر مبنای یک «خیر برتر» شکل گرفته اند. به این معنا که هر یک خیر برتری را شرط لازم برای وجود شر در عالم می دانند و مدعی هستند که قادرند تبیینی قابل قبول از خیرات و شرور عالم ارائه دهند، در حالیکه دفاعیه ها با متزلزل دانستن موضع ملحدان در انکار وجود خدا بر اساس وجود شر، مسئله شر را امری ورای فهم بشری می دانند و پاسخ آنها بیشتر اثبات ضعف موضع مخالف است تا پاسخ به چرایی شر (تالیافرو، ۱۳۸۲، ۴۹۳). با در نظر گرفتن محدودیت شدید منظر انسانی، به نظر می رسد که دفاعیه ها موضع معقول تر و معتدل تری نسبت به تئودسیسه ها هستند زیرا اگر انسان بخواهد پاسخی قطعی برای مسئله شر فراهم کند باید از منظر الهی وجود شر را بفهمد و دستیابی به این منظر برای بشر مقدور نیست مگر از طریق وحی. بنابراین بدون رجوع به وحی نمی توان تئودسیسه ارائه داد. زیرا لازمه تئودسیسه نگرش به شر از منظر الهی است و بدون وحی بشر نمی تواند به چنین منظری دست یابد و از منظر خدا علت وجود شر در عالم را بفهمد. به همین دلیل به نظر می رسد به جای تلاش برای تبیین شر، بهتر است با پذیرش وجود شر به عنوان یک واقعیت مسلم به این مسئله بپردازیم که این شرور در عالم چه نسبتی با همدیگر دارند. البته بررسی این نکته می تواند به چرایی وجود شر نیز کمک کند. علامه طباطبایی و فخر رازی در تفسیر المیزان و تفسیر کبیر با الهام از قرآن به عنوان وحی الهی یعنی از منظری الهی به این مسئله پرداخته اند و رابطه مستقیمی بین شرور طبیعی و

اخلاقی در عالم قائل اند. بنابراین دیدگاه ایشان درباره مسئله شر در واقع نوعی تئودسیسه مبتنی بر وحی است. پژوهش حاضر به این مسئله می پردازد که بر اساس تفسیر المیزان و تفسیر کبیر نسبت شر طبیعی و اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی چیست؟ تاثیر این دو نوع شر بر یکدیگر چگونه است؟ آیا شر طبیعی ممکن است باعث یا مانع شر اخلاقی شود؟ و بر عکس آیا شر اخلاقی ممکن است باعث وقوع شر طبیعی شود؟ به عبارت دیگر شر در جهان چه ارتباطی با زندگی انسان دارد؟ ابتدا به ایضاح مفهومی شر و تعریف شر می پردازیم سپس انواع شر را مشخص می کنیم و دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی درباره شر را بر اساس تفسیر المیزان و تفسیر کبیر بیان می کنیم و در نهایت به این مسئله می پردازیم که از نگاه این دو اندیشمند شر اخلاقی و طبیعی چه رابطه ای با هم دارند. به عبارت دیگر بر اساس تفسیر این دو اندیشمند از قرآن آیا شر طبیعی ممکن است باعث به وجود آمدن یا برعکس مانع از وقوع شر اخلاقی شود؟ از طرف دیگر آیا شر اخلاقی می تواند موجب شر طبیعی شود. به عبارت دیگر آیا انسان در وقوع شر طبیعی نقش دارد؟

۲ تعریف شر

به نظر جان هیک و برخی فیلسوفان بهترین تعریف شر تعریف به مصداق است (هیک، ۱۳۹۰، ص ۹۵) پترسون ارائه تعریفی دقیق از شر را چالش برانگیز و قابل بحث می داند. عده ای شر را با تعبیر دینی گناه تعریف می کنند و عده ای آن را محرومیت یا محدودیت وجودی^۲ انسان تعریف می کنند. به عنوان مثال آگوستین و آکوئیناس شر را واقعیتی مستقل نمی دانند که خدا آنرا آفریده باشد. بلکه شر از نظر اینها نوعی نقص و محرومیت یا کمبود در امر موجود است (کاپلستون جلد ۲، ۳۷۱). لایبنیتس نیز شر را نقص یا محدودیت وجودی میداند. به خاطر این اختلافات در تعریف مفهومی پترسون نیز تعریف به

² Finitude

¹ sin



آن باشد. یعنی از نظر آکوئیناس خدا در وهله نخست جهان را اراده کرد که البته این جهان لازمه اش وجود **قابلیت** رنج است. بنظر وی خدا «برخی» شرور طبیعی را برای تمامیت جهان اراده کرده است اینها شر جدایی ناپذیر جهانند. اما بسیاری از شرور طبیعی لازمه جدایی ناپذیر جهان نیستند بلکه ناشی از شر اخلاقی اند. وی درباره شر اخلاقی معتقد است خدا به هیچ وجه شر اخلاقی را روا نمی دارد بلکه صرفا به خاطر خیر برتر که همان آزادی انسان است، امکان آن را روا داشته است (Copleston, ۱۹۵۷, 237).

لابینیتس علاوه بر این دو نوع شر، نوع سومی از شر را معرفی می کند که آنرا شر متافیزیکی می نامد. منظور وی از شر متافیزیکی نقص وجود متناهی^۳ است که این نقص علت امکان شر یا خطاست (Copleston, ۱۹۵۷, 327).

در فلسفه دین معاصر نیز همین تقسیم بندی سنتی در فلسفه پذیرفته شده است. پلنتینگا، وین رایت و هیک شر را به دو دسته شر طبیعی^۴ و اخلاقی تقسیم بندی می کند. بنظر پلنتینگا شر اخلاقی از فعل آزاد انسان ناشی می شوند اما بقیه شرور جزء شر طبیعی محسوب می شوند (Plantinga, 2002, 30)؛ (وین رایت، ۱۳۹۰، ۱۶۱)؛ (هیک ۱۳۹۰، ۹۰-۹۶). هیک در جای دیگری با ارائه تقسیم بندی مشابهی، بر اساس ارتباط شر با زندگی انسان آنرا به شر اخلاقی و نا اخلاقی^۵ تقسیم بندی می کند^۶. وی شر اخلاقی را ناشی از افکار و اعمال نادرست انسان مانند افکار و اعمال پلید یا ظالمانه می داند در حالیکه شر طبیعی مانند بیماریها، زلزله و مانند آن را مستقل از اعمال انسان می داند^۷.

درنده یا مرگ گیاهان یا ستارگان وغیره را مورد سوال می داند که آیا می توان شر دانست یا خیر.
^۷ سخن هیک در اینجا مبهم است. اگر منظور هیک این است که انسان علت فاعلی این نوع شر نیست، این سخن درست است اما اگر منظورش اینست که انسان تاثیری در وقوع این نوع شر ندارد، در ادامه خواهیم دید که بر اساس قرآن این

مصادق را پیشنهاد می کند. یعنی بنظر وی بهتر است شر را با مصادیق رایج و شناخته شده آن مانند درد و رنج های شدید، ناهنجاری های جسمی و روانی، نابودی نیکان و شکوفایی بدطینتان، زلزله، طوفان و غیره بشناسیم (Peterson, 1998, 10-11).

۳ انواع شر

در فلسفه شر را دو دسته میدانند:

از نظر آگوستین دو نوع شر وجود دارد: شر اخلاقی که ناشی از اراده آزاد انسان و سایر موجودات مختار است و آگوستین آن را گناه می نامد(هیک ۱۳۹۰، ۱۰۱). گرچه آگوستین شر اخلاقی را پذیرفته ولی شر اخلاقی را واقعیتی مستقل نمی داند که آنرا بتوان به خدا نسبت داد. از نظر وی خدا اراده را آفریده و این خیر است اما همین اراده وقتی در جای درست خود به برده نشود باعث شر اخلاقی میشود. بنظر وی این شر ناشی از اراده ای است که از خدا دور شده است. اراده ای است که استفاده نادرست از آن شده است (ایلخانی ۱۰۹-۱۱۰، Copleston, ۱۹۵۷, 84-85). نوع دوم شر طبیعی مانند بیماری، زلزله، طوفان و غیره که ناشی از گناه هستند. بنابراین از نظر وی شر یا گناه است یا نتیجه گناه (هیک، ۱۳۹۰، ۱۰۱).

آکوئیناس نیز همین دو دسته شر را نام می برد: شر فیزیکی^۱ و شر اخلاقی^۲. (کاپلستون جلد ۲، ۳۷۳).

آکوئیناس معتقد است شر فیزیکی را به نوعی خدا اراده کرده است اما نه به این معنا که آنرا فی نفسه اراده کرده بلکه به این معنا که خدا جهان را اراده کرد به نحوی که **امکان** نقص فیزیکی و رنج در

¹ physical evil

² moral evil

³ finite being

⁴ natural evil

⁵ non-moral evil

^۶ هیک درباره شر دانستن حوادثی که ارتباط مستقیمی با زندگی انسان ندارند مانند شکار حیوانات به وسیله حیوانات



زشتی شد. بنابراین از نظر علامه دو نوع شر در عالم هست: شر تکوینی و شر تشریحی. شر تکوینی همان عدم افاضه خیر است. مثل عدم ملک یا گرفتن ملک یا همان ذلت. از نظر ایشان این عدم را می توان به خدا نسبت داد زیرا تنها مالک خیر خدا است و اگر خیری به کسی افاضه نکرد و یا منع نمود، حقی ندارد و جای اعتراض ندارد تا ندادنش ظلم باشد، علاوه بر اینکه دادن یا ندادنش بر حسب مصلحتی است که با توجه به نظام عالم قابل توجیه است. شر نوع دوم تشریحی و قانونی است که همان کارهای زشت انسان است و صرفاً مستند به اختیار انسان است و به طور قطع نباید آن را به غیر خود انسان نسبت داد. زیرا اگر انسان از روی اختیار خود آنها را انجام نداده باشد سرزنش شود. بنابراین نمی توان عمل انسان را به خدا نسبت داد، مگر به این مقدار که عمل بدش « به ندادن توفیق » الهی است، که هر جا و به هر کس مصلحت بداند توفیق نمی دهد. بنابراین از نظر ایشان خیر مطلقاً در قدرت خداست و با همین خیر نظام عالمی که مشتمل بر خیر و شر است را پیش می برد (طباطبایی، جلد ۳، صفحه ۱۲۸؛ ۲۰۰).

در ادامه به این مطلب می پردازیم که بر اساس بینش علامه طباطبایی و فخر رازی تاثیر این دو نوع شر بر یکدیگر چگونه است. ابتدا به این مسئله می پردازیم که بر اساس بینش این دو اندیشمند در تفاسیر ایشان تاثیر شر طبیعی بر شر اخلاقی چیست. آیا شر طبیعی ممکن است باعث یا مانع شر اخلاقی شود؟

حَسَفَ تَا بِهٖ اَلْ اَرَّصَ وَّوَمِنْ هُمْ مَن اَغَرَقَ تَا وَّمَا كَانَ
اَللّٰهُ لِيُظَاهِرَهُمْ وَّلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظٰلِمُوْنَ (عنكبوت ۴۰).

(Hick, 1978, 12). تالیافرو تقریباً همین تقسیم بندی و توصیف هیک از شر اخلاقی و طبیعی را ذکر می کند. بنظر وی شر اخلاقی شری است که به طور مستقیم یا غیر مستقیم از رفتارهای ضد اخلاقی انسان ناشی می شود ولی شر طبیعی برعکس منشأ آن رفتار ضد اخلاقی انسانی نیست و به نوعی در جهان تعبیه شده اند (تالیافرو، ۱۳۸۲، ۴۹۴).

در قرآن نیز آیات زیادی هر دو نوع شر طبیعی و اخلاقی مطرح کرده اند و نمونه های زیادی از این دو نوع شر نام برده شده است که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و فخر رازی در تفسیر کبیر هر دو نوع شر و رابطه آن دو را بحث کرده اند. از آیاتی که در قرآن به این دور نوع شرور اشاره کرده اند برای نمونه می توان به آیه ۴۰ سوره عنکبوت اشاره کرد. در این آیه به زلزله، بارش سنگهای آسمانی، صداهای مهیب به عنوان نمونه هایی از شرور طبیعی و گناه و ظلم به عنوان نمونه هایی از شرور اخلاقی اشاره شده است.^۱

علامه طباطبایی شر را به دو دسته تکوینی و تشریحی تقسیم می کند:

ایشان برای بیان دیدگاه خود درباره شر ابتدا به بحث رابطه خیر با خدا می پردازند و سپس شر را از جهت نسبتی که با خیر دارد بیان می کند. از نظر ایشان بر اساس قرآن خیر از صفات خداست نه از اسماء او. خیر منحصر در خداست و همه خیرات به خدای تعالی منتهی می شود. یعنی خدا علت خیر است. به نظر ایشان شر چیزی به جز عدم خیر نیست. بنابراین همه محرومیت ها از خیر نیز به نحوی منتهی به او است. گرچه نباید صفاتی که در شأن خدا نیست مانند بدی های افعال انسان را به او نسبت داد، مگر اینکه به نحوی نسبت دهیم که سزاوار او باشد، مثل اینکه بگوئیم خدا به فلانی به خاطر نافرمانی توفیق اطاعت نداد، در نتیجه مرتکب

تقسیم بندی درست نیست زیرا بر اساس قرآن فعل انسان در وقوع شرور طبیعی تاثیر مستقیم دارد.

۱ فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنۢبِهِ فَمِنْ هُمْ مَن اَرۡسَلۡنَا عَلَیْهِ
خٰصِیًا وَّوَمِنْ هُمْ مَن اَخَذۡتَہُ الصَّیۡحَةُ وَّوَمِنْ هُمْ مَن



۴ نقش بازدارنگی شر طبیعی در شر اخلاقی

علامه طباطبایی و فخر رازی در تفسیر آیاتی از قرآن نقش بازدارنگی شر طبیعی برای شر اخلاقی بر اساس این آیات را نشان می دهند.

فخر رازی و علامه (ره) کلماتی مانند «بأساء» در قرآن را به شرور مختلفی مانند ناراحتی ها یا سختی های مالی از قبیل فقر، قحطی و ضررهای مالی و کلمه «ضراء» را به شروری مانند ناراحتی های جانی از قبیل بیماری، درد و نقص های بدنی و مانند آن تفسیر کرده اند (رازی، جلد ۱۴، ص ۳۲۰؛ جلد ۱۲، ص ۵۳۳؛ جلد ۲۷، ص ۶۳۶) (طباطبایی، جلد ۸ ص ۲۴۶؛ جلد ۱۸، ص ۱۶۳).

فخر رازی در تفسیر آیه ۱۳۰ اعراف^۱ و با استناد به آیات دیگری از قرآن معتقد است که چنین سختی ها و گرفتاری ها، که گرچه ناخوشایند اما قابل تحمل هستند، باعث نرمی و رقت قلب و روی آوردن انسان به خدا می شوند (رازی، جلد ۱۴، ص ۳۴۳).

فخر رازی در تفسیر آیه ۹۴ سوره اعراف^۲ معتقدند واژه «لعل» در این آیه بیانگر احتمال و شک در نزول بلا یا و شرور نیست بلکه بیانگر هدف است. لذا معتقد است خدا این مصیبت ها را نازل می کند «لکی يتضرعوا» یعنی وی معتقد است نزول عذاب و وقوع این سختی ها و رنج ها از سوی خداست و هدفش اینست که انسان در برابر خدا فروتن و فرمانبردار شود (رازی، جلد ۸، ص ۲۴۶؛ جلد ۱۲، ص ۵۳۳).

علامه معتقدند این شرور جانی و مالی از سنت های الهی است برای برگرداندن انسان به سوی خدا و اگر این سنت کارگر نشد خدا سنت مکر را به کار می گیرد و آنها را در نعمت فرو می برد تا کم کم بر

اساس سنت استدراج به کیفرشان نزدیک کند تا اینکه به صورت ناگهانی عذاب نابودگر بر آنها نازل شود (طباطبایی، جلد ۸ ص ۲۴۶؛ ۱۹۵). از این بیان علامه بدست می آید که ایشان نیز همچون فخر رازی «لعل» را در این آیه به معنای هدف گرفته است نه احتمال. اما در تفسیر آیه ۴۲ انعام^۳ وی صریحاً واژه «لعل» را به معنای امیدواری می گیرد و بر عنصر اختیار در بازگشت به سوی خدا در اثر این شرور تاکید می کند. ایشان معتقدند وقوع این شرور برای آنست که **شاید** دل انسان نرم شود و با اختیار خود به درگاه خدا سر فرود آورد. بنظر وی «لعل» در این آیه برای بیان امیدواری است. یعنی این محنتها و مصیبتها به حد اضطرار نیست و امیدواری به تضرع غیر از اجبار و اضطرار به آن است (طباطبایی، جلد ۷، ص ۱۲۶). بنابراین وی بر احتمالی بودن تاثیر شرور تصریح می کند.

در بررسی این دو معنا بنظر می رسد هرچند معنای نخست دور از ذهن نیست اما معنای دوم یعنی همان احتمال درست باشد. زیرا اگر هدف خدا این باشد که انسان فروتنی کند و به سوی خدا برگردد اما انسان چنین نکند، در اینصورت هدف خدا تحقق نمی یابد و این با قدرت خدا ناسازگار است زیرا هدفش محقق نشده است. علاوه بر این، تفسیر کلمه «لعل» به احتمال با اختیار انسان سازگار است. بنابراین، می توان گفت بر اساس این بیان تاثیر ناملایمات و سختی های بر تغییر رفتار انسان به سمت اصلاح و نیکی صرفاً احتمالی است. به همین دلیل حتی احتمال عکس این هدف نیز قابل تصور و ممکن است. این بینش برخلاف سنت استدراج است که علامه مطرح می کند. بعداً در بخش نتیجه این پژوهش دیدگاه علامه درباره سنت استدراج را نقد خواهیم نمود

^۳ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (انعام ۴۲).

^۱ وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصِ مِنَّا إِلَهُكُمْ فَتَلَاوَمَ لِعَلَّهُمْ يَدْعُونَ (اعراف ۱۳۰)

^۲ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ (اعراف ۹۴)



باعث نابودی وی شوند ولی باعث درد و رنجهایی می‌شوند که می‌توانند مانع از احساس سرخوشی یا شادکامی انسان در ارتکاب شر اخلاقی شوند. بنابراین، می‌توان گفت بر اساس دیدگاه این دو اندیشمند برخی شرور بلایایی هستند که صرفاً جنبه تنبیهی دارند. این قبیل شرور در پیشگیری از شر اخلاقی یا پایان دادن به آن تاثیر دارند اما صرفاً به صورت احتمالی. این نوع شرور شدت و حدت زیادی ندارند و شامل بلایایی که نابودگر و بلایای که آسیبهای جبران ناپذیر دارند، نمی‌شود. بنابراین، این نوع شر را می‌توان شر طبیعی تنبیهی نامید.

در ادامه دیدگاه این دو اندیشمند را درباره تاثیر شر اخلاقی در وقوع شر طبیعی می‌پردازیم. در واقع در اینجا نقش انسان به عنوان موجودی اخلاقی در وقوع شر طبیعی بررسی می‌شود. اما وقتی صحبت از نقش علی انسان در وقوع شر طبیعی می‌شود به صورت طبیعی این پرسش به ذهن می‌رسد که اگر انسان به عنوان موجود اخلاقی در وقوع شر طبیعی تاثیرگذار است اولاً نقش خدا در پیدایش و وقوع شر چیست؟ و ثانیاً نقش انسان در وقوع این پدیده چیست؟ بنابراین لازم است پیش از پرداختن به تاثیر شر اخلاقی در وقوع شر طبیعی ابتدا دیدگاه این دو اندیشمند را درباره نقش خدا در وجود شر و وقوع آن را روشن می‌کنیم و سپس دیدگاه آنها درباره نقش انسان به عنوان موجود اخلاقی در وقوع شر طبیعی را روشن می‌کنیم.

۵ نقش خدا در وجود شر و وقوع آن

علامه طباطبایی دیدگاههای متفاوتی درباره انتساب شر به خدا دارد. وی در جایی از تفسیر المیزان برای بیان دیدگاه خود درباره شر و رابطه آن با خدا ابتدا به بحث رابطه خیر با خدا می‌پردازد و سپس شر را از جهت نسبتی که با خیر دارد بیان می‌کند. از

فخر رازی و علامه هر دو درباره عذاب الهی عبارات متفاوتی برای بیان محتوای یکسانی به کار برده اند و معتقدند عذاب الهی با مصادیق مختلف از جمله بلاهای طبیعی مانند طوفان، قحطی، کمی ثمرات و آفات همه جنبه تنبیهی دارند. فخر رازی می‌فرماید عذاب برای بازگشت از کفر به ایمان است و منظور از بازگشت بر اساس آیاتی مانند آیه ۴۷ زخرف^۱ پذیرش رسالت الهی است. اما علامه می‌فرماید عذاب برای پایان دادن به سرکشی مردم است. هر دو دیدگاه در واقع به هم نزدیکند. زیرا کفر در واقع همان روی گردانی و سرکشی از خدا و ایمان نیز بنا بر ظاهر امر همان پذیرش رسالت است (رازی، جلد ۲۷، صفحه ۶۳۶)؛ (طباطبایی، جلد ۱۸، صفحه ۱۶۳).

با توجه به بیان علامه طباطبایی و فخر رازی در تفسیر ایشان از برخی آیات قرآن می‌توان در این بخش چنین برداشت نمود که از نظر هر دو اندیشمند شر طبیعی **قابلیت** پیشگیری یا، به عبارت دقیقتر، پایان دادن به شر اخلاقی را دارد اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا همه شرور قابلیت پیشگیری یا پایان دادن به شر اخلاقی را دارند یا فقط برخی از شرور چنین ویژگی را دارند. ایشان در این باره بر شر خاصی تصریح نکرده اند اما با توجه به تفسیر ایشان از برخی آیات یعنی آیاتی که در آنها مصادیق شر ذکر نشده و عباراتی کلی مانند «بأساء» و «ضراء» یا آیاتی که در آنها مصادیق نیز ذکر شده اند، بدست می‌آید که از نظر ایشان شرور طبیعی که صرفاً آسیبهای جانی یا جسمانی جبران پذیر یا قابل برگشت دارند یا آسیبهای مالی که انسان را در تنگنا قرار می‌دهند مانند کاهش محصولات که خوراک انسان از آنها تامین می‌شود، همه این شرور ممکن است ابزاری برای پایان دادن به شر اخلاقی باشند. بنظر می‌رسد این شرور برای انسان آنچنان شدید نیستند که

۱ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِّنْهَا يَصْحَكُونَ. وَمَا تُرِيهِمْ مِّنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتَيْهَا وَأَخَذْنَاهُم بِالْأَعْدَابِ لَعَلَّهُمْ يَرَجِعُونَ (زخرف ۴۷-۴۸).



العالم كالموت و المرض و الفقر و النقص و غير ذلك إنما هو شر بالنسبة إلى مورد، و أما بالنسبة إلى غيره و خاصة النظام العام الجاري في الكون فهو من الخير الذي لا مناص عنه في التدبير الكلي فما كان من الخير فهو مما تعلقت به بعينه العناية الإلهية و هو مراد بالذات، و ما كان من الشر فهو مما تعلقت به العناية لغيره و هو مقضي بالعرض.» (طباطبایی، جلد ۱۳، ص ۱۸۵).

«نمی توان آنچه‌ان که خیر یا نعمتی را به خدا نسبت می دهیم شر را به او نسبت داد. به این دلیل که اولاً خدا منزله از چنین نسبتی است و ثانیاً به خاطر اینکه شر امری نسبی است نه امر نفسی، یعنی همه شرور طبیعی از قبیل مرگ و فقر و نقص و امثال آن نسبت به آن موجودی که شر بر او واقع شده شر است. اما نسبت به سایر موجودات به ویژه نسبت به نظام کلی عالم خیر منحصر بفرد و جایگزین ناپذیر است. بنابراین از نظر ایشان هر خیری برای خداوند منظور بالذات است و هر شری برای موجود مبتلا شر است اما در این شر خدا «خیر غیر موردش را خواسته و عنایت الهی اولاً و بالذات متوجه غیر مورد شده، و قهراً نسبت به مورد باعث نقصان و یا مرگ و امثال آن شده است» (طباطبایی، جلد ۱۳، صص ۲۵۶؛ ۱۸۵).

علامه در توضیح دیدگاه خاص خود ضمن بیان نظر حکما مبنی بر بالعرض بودن شرور معتقدند شرور طبیعی با پدیده‌ها یا حوادث عالم ارتباط دارند و با آنها گره خورده اند. بنابراین نمی توان آنها را عدمهای مطلق دانست بلکه عدمهای نسبی‌اند ولی بالعرض داخل در قضای الهی هستند نه بالذات:

«إن الشرور التي في العالم لما كانت مرتبطة بالحوادث الواقعة مكتنفة بها كانت أعداماً مضافة لا عدماً مطلقاً فلها حظ من الوجود و الوقوع كأنواع الفقد و النقص و الموت و الفساد الواقعة في الخارج الداخلة في النظام العام الكوني، و لذلك كان لها مساس بالقضاء الإلهي الحاكم في الكون لكنها داخله في القضاء بالعرض لا بالذات.»

نظر ایشان بر اساس قرآن خیر از صفات خداست نه از اسماء او. خیر منحصر در خداست و همه خیرات به او برمی گردد. یعنی خدا علت خیر است. به نظر ایشان شر چیزی به جز عدم خیر نیست. بنابراین همه محرومیت‌های از خیر نیز به نحوی به خدا برمی گردد. اما معتقدند نباید صفاتی که در شأن خدا نیست مانند بدی های افعال انسان را به او نسبت داد. مگر اینکه این نسبت به نحوی باشد که سزاوار خدا است. مثل اینکه بگوئیم خدا به فلان توفیق اطاعت یا ترک گناه نداد چون نافرمانی کرد؛ در نتیجه مرتکب زشتی شد.

از نظر علامه دو نوع شر در عالم هست: شر تکوینی و شر تشریحی. شر تکوینی همان عدم افاضه خیر است. مثل عدم ملک یا گرفتن ملک یا ذلت. از نظر ایشان این شر را می توان به خدا نسبت داد زیرا تنها مالک خیر خدا است و اگر خیری به کسی افاضه نکرد و یا منع نمود، حقی ندارد و نمی تواند اعتراض کند پس ندادنش ظلم نیست، علاوه بر اینکه دادن یا ندادن خیرات بر حسب مصلحتی است که با توجه به نظام عالم قابل درک و توجیه است. شر نوع دوم تشریحی و قانونی است که همان کارهای زشت انسان است که صرفاً مستند به اختیار انسان است و به طور قطع نباید آن را به غیر خود انسان نسبت داد. زیرا اگر انسان از روی اختیار آنها را انجام نداده باشد نباید سرزنش شود. بنابراین به نظر وی نمی توان شرور اخلاقی انسان را به خدا نسبت داد، مگر به این مقدار که ارتکاب این شرور به خاطر «ندادن توفیق» الهی است، که هر جا و به هر کس مصلحت بداند توفیق نمی‌دهد. بنابراین از نظر ایشان خیر مطلقاً در قدرت خداست و با همین خیر نظام عالمی که مشتمل بر خیر و شر است را پیش می برد (طباطبایی، جلد ۳، صفحه ۱۲۸؛ ۲۰۰).

علامه همچنین در تفسیر آیه ۸۳ سوره الإسراء می فرمایند:

« لم ينسب الشر إليه تعالى كما نسب النعمة تنزيها له تعالى من أن يسند إليه الشر، و لأن وجود الشر أمر نسبي لا نفسي فما يتحقق من الشر في



فلیس إلا مستندا إلى عدم قابليته و قصور استعداده نعم ينسب إليه الجعل و الإفاضة بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه و بين الوجود الذي يقارنه هذا.»

یعنی از نظر علامه این شرور لازمه وجود موجودات امکانی هستند زیرا موجودات مادی استعداد محدود دارند و از این جهت قابل انتساب به خدا نیستند بلکه از جهت وجودشان که خیر است به خدا منتسب می شوند. یعنی در آفرینش موجودات مادی خیر کثیر ملازم ضروری با شر قلیل است و امکان آفرینشی غیر از این وجود ندارد زیرا موجودات مادی استعداد و قابلیتی بیش از این ندارند. پس این بیان علامه متفاوت از بیانی است که پیش از این درباره ماهیت شر داشت و آنرا نسبی می دانست. در واقع این نظریه با دیدگاه لایبنیتس درباره شر متافیزیکی و با اختلافاتی با دیدگاه آکوئیناس هم خوانی دارد^۱ بر اساس این بیان، مقداری از شر در آفرینش گریزناپذیر است اما این شر نیز مخلوق خدا نیست بلکه لازمه گریزناپذیر وجود موجودات محدود مادی است (همان).

اما در ارزیابی نظر علامه می توان گفت با فرض پذیرش هر دو تفسیر از شر، یعنی چه دیدگاهی که وی صریحا شر را نسبی یا عدمی می داند و چه دیدگاه دوم که بر اساس آن شر لازمه وجود محدود موجودات است و به نوعی برای آن وجود قائل است، می توان شر را نسبی دانست و در نتیجه آن را منتسب به خدا دانست. در مورد تفسیر نخست وی یعنی عدمی بودن شر (به معنای عدم خیر) و شر تکوینی خود صریحا اظهار می کند که این شر قابل انتساب به خداست. در مورد شرور اخلاقی وی انتساب آنها را به خدا نادرست می داند و کاملا بر حق است زیرا با اختیار انسان ناسازگار است. اما در مورد شر مضاف علامه صریحا می فرماید این شر قابل انتساب به خدا نیست بلکه منتسب به نقص یا قصور استعداد موجودات است. یعنی ایشان مشکل را به نحوه وجود موجودات بر می گرداند و

عالم را به اراده و خواست خدا می داند. اما همچون علامه مقداری از شر را ملازم آفرینش و گریزناپذیر می داند.

بنظر ایشان عدم یا عدم مطلق است که نقیض وجود مطلق است، یا عدم مضاف و منسوب به ملکه که همان عدم کمال وجودی برای موجودی که قابلیت آن کمال را دارد. علامه شرور طبیعی مانند انواع فسادها و نواقص و عیبه و آفات و امراض و دردها و ناگواریهایی که عارض بر چیزی می شود که شأن آن نداشتن این نواقص و داشتن کمال مقابل آن است را از نوع عدم ملکه یا مضاف می داند و بنظر وی این نوع عدم در موجودات مادی شر است و منشا آنها را نقصهایی با درجات متفاوت در استعداد امور مادی است (همان). با توجه به بیان علامه می توان این نوع شر را شر مضاف نامید یعنی شری که همراه با یا ملازم وجود موجودات است.

بنظر علامه این شر یا عدم نیز قابل انتساب به خدا نیست بر اساس اصل سنخیت علی علت عدم چیزی مانند خود آن است. اراده الهی در امور توأم با شر بر آن چیزی تعلق گرفته که استعداد و قابلیت گرفتن وجود را داشته و قضای الهی بر آن مقدار وجود رانده شده است. و اما عدمهای همراه آن موجود مستند به خدا نیست، بلکه مستند به نداشتن استعداد یا قابلیت بیشتر خود اوست، پس نمی توان عدمهای آمیخته و متحد به وجود را مخلوق دانست.

«العدم المضاف إلى الملكة فقدان أمر ما شيئاً من کمال وجوده الذي من شأنه أن يوجد له و يتصف به كأنواع الفساد العارضة للأشياء و النواقص و العيوب و العاهات و الأمراض و الأسقام و الآلام الطارئة عليها، و هذا القسم من الشرور إنما يتحقق في الأمور المادية و يستند إلى قصور الاستعدادات على اختلاف مراتبها لا إلى إفاضة مبدأ الوجود فإن علة العدم كما أن علة الوجود وجود. فالذي تعلقت به كلمة الإيجاد و الإرادة الإلهية و شمله القضاء بالذات في الأمور التي يقارنها شيء من الشر إنما هو القدر الذي تلبس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته و أما العدم الذي يقارنه

^۱ چنانکه گفته شد آکوئیناس از امکان یا قابلیت شر در آفرینش سخن می گوید و بر خلاف علامه وجود برخی شرور در



همانطور که در این بیان فخر روشن است، ایشان با تاکید زیاد معتقد است که شری که در ارتباط با زندگی انسان است به اراده مستقیم خداست و غیر خدا نه سلباً و نه ایجاباً قدرت بر انجام آن ندارد.

ایشان همچنین در تفسیر آیه ۱۰۷ سوره یونس می فرمایند:

«اعلم أنه سبحانه و تعالی قرر في آخر هذه السورة أن جميع الممكنات مستندة إليه و جميع الكائنات محتاجة إليه، و العقول والهة فيه، و الرحمة و الجود و الوجود فائض منه. و اعلم أن الشيء إما أن يكون ضاراً و إما أن يكون نافعاً، و إما أن يكون لا ضاراً و لا نافعاً، و هذان القسمان مشتركان في اسم الخير، و لما كان الضر أمراً وجودياً لا جرم قال فيه: وَ إِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ و لما كان الخير قد يكون وجودياً و قد يكون عدمياً، لا جرم لم يذكر لفظ الإمساس فيه بل قال: وَ إِنْ يُرْذَكْ بِخَيْرٍ و الآية دالة على أن الضر و الخير واقعان بقدرة الله تعالی و بقضائه فيدخل فيه الكفر و الإيمان و الطاعة و العصيان و السرور و الآفات و الخيرات و الآلام و اللذات و الراحة و الجراحات، فبين سبحانه و تعالی أنه إن قضى لأحد شراً فلا كاشف له إلا هو، و إن قضى لأحد خيراً فلا راد لفضله ألبتة ثم في الآية دقيقة أخرى، و هي أنه تعالی رجح جانب الخير على جانب الشر من ثلاثة أوجه: الأول: أنه تعالی لما ذكر إمساس الضر بين أنه لا كاشف له إلا هو، و ذلك يدل على أنه تعالی يزيل المضار، لأن الاستثناء من النفي إثبات، و لما ذكر الخير لم يقل بأنه يدفعه بل قال إنه لا راد لفضله، و ذلك يدل على أن الخير مطلوب بالذات، و أن الشر مطلوب بالعرض.»

در مورد نظر فخر رازی روشن است که وی صریحاً شر را امری نسبی می داند و همه چیز اعم از خیر و شر را منتسب به خدا می داند.

با توجه به ارزیابی ای که از دیدگاه علامه درباره انتساب شر به خدا انجام شد و به خاطر حساسیت موضوع انتساب شر به خدا بهتر است با تکیه بر

می فرمایند وجودشان به نحوی است که قابلیت بیش از این ندارند. در نقد دیدگاه ایشان می توان گفت این نکته کاملاً درست است که نحوه وجود آنها چنین شری را پدید آورده است. اما باید به این نکته توجه داشت که این قابلیت و این نحوه وجود به مقتضای اراده الهی است. پس اگر قصوری در استعداد آنهاست این نیز مستند به اراده الهی است و این اشکالی برای فاعلیت خدا برای این نوع شر ایجاد نمی کند زیرا این نوع شر نیز در واقع شری نسبی است به این معنا که وجود هر موجودی وقتی به تنهایی لحاظ شود وجودی خاص است و آنچه آن که شایسته بودنش است وجود دارد اما وقتی در نسبت با سایر موجودات قرار می گیرد به صورت «بالقوه» برای دیگری شر است نه بالفعل. مثلاً ممکن است برای موجودی خیر باشد و برای دیگری شر. بنابراین می توان شر موجودات را امری وجودی و در عین حال آن را نسبی دانست و آنرا به خدا منتسب کرد زیرا امری نسبی است. یعنی از منظر موجودات که وجود محدود دارند و در نسبت آنها با یکدیگر شر است اما از منظر خدا خیر است چون نوعی موجود است. در پایان این بخش دوباره به این بحث خواهیم پرداخت.

اما فخر رازی بینش متفاوتی درباره انتساب شر به خدا دارد. ایشان در تفسیر آیه ۱۳۱ اعراف چنین می فرمایند:

« و اعلم ان على كلا القولين المعنى: ان كل ما يصيبهم من خير او شر فهو بقضاء الله تعالی و بتقديره وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ان الكل من الله تعالی و ذلك لان اكثر الخلق يضيفون الحوادث الى الأسباب لمحسوسة و يقطعونها عن قضاء الله تعالی و تقديره و الحق ان الكل من الله لان كل موجود فهو اما واجب الوجود لذاته او ممكن لذاته و الواجب واحد و ما سواه ممكن لذاته و الممكن لذاته لا يوجد الا بإيجاد الواجب لذته و بهذا الطريق يكون الكل من الله فاسنادها الى غير الله يكون جهلاً بكمال الله تعالی.»



باشد حتی چیزهایی که به طور طبیعی برای زندگی انسان ضروری و مفید هستند.

همانطور که ذکر شد این آیه مهمترین آیه در موضوع شمول شر و تعبیه شر در آفرینش است و در بحث انتساب شر به خدا اهمیت اساسی دارد و جا دارد در این آیه موضوع انتساب شر به خدا به نحو تفصیلی مطرح شود اما علامه در تفسیر این آیه فقط یک جمله بیان می کنند^۱ و می فرمایند:

«قوله تعالی: « مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ » أي من شر من يحمل شرا من الإنس و الجن و الحيوانات و سائر ما له شر من الخلق فإن اشمال مطلق ما خلق علی الشر لا يستلزم الاستغراق.» (طباطبایی، جلد ۲۰، ۳۹۲)

بنابراین ایشان معتقدند واژه «ما» در عبارت «ما خلق» دلیل بر استغراق نیست و گویا ایشان با ذکر این مصادیق می خواهد بگوید که منظور از «خلق» در این آیه برخی موجودات مادی است که شری با خود دارند زیرا مصادیقی از آن را ذکر می کنند. برداشت دیگر از بیان ایشان اینست که گویا وی در اینجا موجودات مجرد را مستثنا می کند. اما در هر دو صورت می توان گفت نظر فخر رازی درست تر می نماید یعنی «ما» دلیل بر استغراق است. زیرا اگر شر را امری نسبی و در ارتباط با زندگی انسان بدانیم همه چیز حتی مجردات^۲ نیز بالقوه می توانند برای زندگی انسان شر باشند که توضیح آن در پایان این بخش خواهد آمد.

بر اساس این آیه می توان گفت خدا علت فاعلی شر است و به اراده خود و بنا به مصلحت انسان آن را طراحی و در آفرینش خود تعبیه کرده است. در ادامه توضیح خواهیم داد که وقتی آفریده های خدا را فی نفسه و به تنهایی در نظر بگیریم شری در آنها نیست و همانطور که علامه و فخر رازی نیز می

موثق ترین منبع دین یعنی قرآن دیدگاه علامه و فخر رازی را ارزیابی کنیم. بنابراین، در ادامه با استناد به برخی آیات قرآن نشان خواهیم داد که دیدگاه علامه مبنی بر عدم انتساب همه شرور به خدا جای اشکال دارد و در این مورد دیدگاه فخر رازی با آیات قرآن سازگارتر بنظر می رسد. بر اساس این آیات می توان گفت خدا علت آفرینش شر در آفریده های خود است و به خاطر مصلحت انسان شر را در موجودات روا داشته و طراح و تعبیه کننده شر در زندگی انسان است. یعنی بر اساس این آیات همه شرور با تغییر منظر از منظر بشری به منظر الهی قابل انتساب به خداست و شرور به اراده خدا و در جهت مصالح انسان طراحی و در آفرینش تعبیه شده اند.

اولین و مهمترین آیه مورد نظر آیه نخست سوره فلق است:

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ. [ای پیامبر، بگو: پناه می برم به پروردگار سپیده دم. از شر آنچه آفریده است. (فلق ۱-۲)].

فخر رازی در تفسیر آیه نخست سوره فلق اشاره ای دارد بر اینکه شر بودن آفرینش در اینجا به خاطر درد و رنجی است که انسان از موجودات دیگر تجربه می کند (فخر رازی، جلد ۳۲، صفحه ۳۷۲). از این سخن فخر این معنا استنباط می شود. که گویا وی «ما» را مای استغراق لحاظ کرده است. بنابراین می توان گفت از نظر ایشان شر پدیده ای نسبی است و وقتی آفریده ها را در نسبت با زندگی انسان در نظر بگیریم به تناسب رنجی که ممکن است برای انسان ایجاد کنند، وجودشان برای انسان شر است. به نظر می رسد نظر ایشان در اینجا درست باشد. در اینصورت این «ما» دلیل بر استغراق است. زیرا هر چیزی که به نوعی با زندگی انسان مرتبط است می تواند بالقوه برای او شر باشد و هر چیزی ممکن است به انسان آسیب وارد کند یا برای او زیان بخش

^۱ البته با توجه به اینکه بسیاری از آیات قرآن به همدیگر مرتبط هستند و تفسیر علامه درون متنی است یعنی تفسیر آیات با آیات است، از این جهت این احتمال وجود دارد که

^۲ درباره تاثیر مثبت یا منفی مجردات (فرشتگان) بر زندگی انسانها آیات قرآن مهمترین دلیل بر این ادعا هستند.

^۱ البته با توجه به اینکه بسیاری از آیات قرآن به همدیگر مرتبط هستند و تفسیر علامه درون متنی است یعنی تفسیر آیات با آیات است، از این جهت این احتمال وجود دارد که



خدا درباره شر نمی کنند. (طباطبایی، جلد ۱۹، صص ۱۶۶؛ ۲۹۳).

چنانکه روشن است این آیه تصریح می کند که هر آنچه از شر که بر انسان می رسد از پیش تعیین شده است بنابراین خدا این شرور را در ارتباط با زندگی انسان در جهان تعبیه کرده است و انسان ناگزیر از تجربه بلایا و مصیبت‌هایی است که در جهان هست و خدا آنها را به اراده خویش و بنا بر اهداف و نحوه آفرینش انسان، همچنین بنا بر مصلحت زندگی انسان در جهان تعبیه کرده است. یعنی آنچه انسان از منظر خود شر می داند از منظر خدا خیری است که لازمه وجود انسان در زندگی مادی است.^۱

با توجه به این دو آیه می توان گفت بر اساس قرآن خدا علت فاعلی شر طبیعی در کل آفرینش و به طور خاص در زندگی انسان است. شر در آفرینش خدا تعبیه شده است و بنابراین پدیده‌ای است که خدا آن را اراده نموده است. اما سوال این است که چرا و چگونه خدا شر را در آفرینش خود و زندگی انسان تعبیه کرده است؟ درباره پرسش از چرایی آفرینش شر باید گفت با اینکه هدف این پژوهش پاسخ به این پرسش نیست ولی در واقع به نوعی علت شر طبیعی را بیان می کند و آن شرارت بالقوه بشر^۲ در عالم است اما پاسخ کامل به این پرسش خود نیاز به پژوهشی مستقل دارد که در گنجایش این پژوهش نیست. درباره بخش دوم پرسش می توان گفت درست است که خدا طراح و تعبیه کننده شر است. اما باید به این نکته توجه داشت که این بدین معنا نیست که چون شر در آفرینش تعبیه شده است ضرورتاً به وقوع می پیوندد. در اینجا بینش آکوئیناس درباره وجود شر در نظام آفرینش سخن قابل قبولی است. به این معنا که شر به اراده خدا در خلقت جهان تعبیه شده است اما این شر به صورت «بالقوه» وجود دارد

گویند، مفهوم شر در آفرینش خدا پدیده ای نسبی و در ارتباط با زندگی انسان شر تلقی می شود. با این تحلیل نتیجه می شود که اطلاق شر در این آیه به «خلق» از منظر انسانی است نه از منظر الهی. به عبارت دیگر این آیه از منظر انسان درباره خلقت سخن می گوید نه از منظر خدا.

آیه مورد استناد دوم آیه ۲۲ حدید است که صریحاً خدا را طراح و تعبیه کننده شر در زمین و به طور خاص در زندگی انسان می داند:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي آلٍ أَرْضِي وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ دُلُكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. هیچ مصیبتی در زمین و یا در جان های شما به شما نمی رسد مگر پیش از آنکه ایجادش کنیم، در کتابی (لوح محفوظ)، ثبت است [و] بی گمان، این کار بر خدا آسان است. (حدید ۲۲)

علامه در تفسیر این آیه، که باز در اینجا نیز جا داشت درباره رابطه شر با خدا بحث کند، بیشتر به بررسی نحوی کلمات و توضیح ظاهر آیات می پردازند و می فرمایند منظور از «مصیبت در زمین» بلایای طبیعی مثل قحطی، آفات و زلزله و مانند آن است و منظور از مصیبت بر جان آدمی بلایایی است که بر خود انسان می رسد مثل انواع بیماریها، شکستن استخوان و امثال آن و نهایتاً مرگ. وی همچنین معتقدند منظور از «برء» که مصدر فعل "نبرأها" است خلق از عدم است. ایشان در تفسیر واژه «کتاب» ضمن رد تفسیر آن به علم الهی، می فرمایند منظور از کتاب لوحی است که در آن همه آنچه از اول بوده و تا قیامت خواهد بود نوشته شده است. وی آیات دیگر و روایات را موید این تفسیر می داند. ایشان در تفسیر جمله پایانی می فرمایند ختم آیه به آن بر این دلالت دارد که تقدیر حوادث قبل از وقوع آن، و انجام حتمی آنها بر خدا آسان است. اما ایشان در تفسیر این آیه بحثی درباره نقش فاعلیت

^۱ عسی ان تکرهوا شیئاً وهو خیر لکم.

^۲ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي آلِ أَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسِفِكُ الدِّمَاءَ ...



شرارت را در پیش گیرند، عذاب بر آنان فرستاده خواهد شد (طباطبایی، جلد ۷، صفحه ۱۳۵). یعنی امر در اینجا مشروط به فعل انسان است.

به نظر می رسد نظر علامه در این باره درست است. زیرا عذاب بدون استحقاق مصداق ظلم است که به خدا قابل اسناد نیست. بنابراین وقوع شر طبیعی بر اساس این آیه امری ممکن الوقوع و شرایطی دارد که یکی از آن شرایط مربوط به رفتار انسان است. درباره دو لفظ «بالا» یا «پایین» می توان گفت این دو لفظ دلالت بر شمول دارند به این معنا که عذاب می توانند از هر جهت و به هر صورت ممکن واقع شوند.

آیه مورد استناد سوم آیه ۴۰ سوره مائده است:

أَلَمْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ
وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. آیا ندانسته‌ای که خدا
است که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست،
هرکه را [طبق حکمت و عدلش] بخواهد عذاب
می‌کند و هرکه را بخواهد می‌آمرزد و خدا بر هر چیزی
تواناست (مائده ۴۰).

فخر رازی و علامه هر دو در تفسیر این آیه می
فرمایند خدا مالک همه چیز است و همه چیز
مایملک خداست، او می تواند اراده اش را هر چه
باشد آنگونه که می خواهد چه به صورت عذاب یا
رحمت، بر هر چیزی اعمال کند (رازی، جلد ۵،
صفحه ۵۳۹)؛ (طباطبایی، جلد ۷، صفحه ۱۳۵).

بنابراین همانطور که در این آیه نیز تصریح شده
است، وقوع عذاب و شر منوط به اراده خدا است و
اراده خدا نامشروط است. این روشنترین دلیل در
قرآن است که بر نقش فاعلیت خدا در وقوع شر
طبیعی تصریح می کند.

در اینجا به طور معقولی پرسش دیگری پیش می
آید و آن اینکه اگر خدا منشاء شر است این با خیر
مطلق بودن خدا در تناقض است. این تناقض چگونه
قابل رفع است؟ پاسخ کلی به این پاسخ با توجه به
مطالب گذشته اینست که شر پدیده ای مطلقاً

و «ممکن الوقوع» است و به شرایطی بستگی دارد
که آن شرایط با زندگی انسان نیز گره خورده است.
بالقوه بودن یا ممکن الوقوع بودن شر طبیعی را از
آیه زیر می توان استنباط نمود:

قُلْ هُوَ أَلْقَاذِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيَّ كُفْرًا
عَذَابًا مِّن قَوْمٍ قَوْمٌ أَوْفَىٰ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ
يَلْبَسَكُمْ شَيْعًا وَيَذِيقُ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ
أَنْظُرُ كَيْفَ نَصْرَفُ أَلْأَيْتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ.
بگو: او تواناست بر اینکه عذابی را از بالای سرتان
(بلای آسمانی) یا از زیر پایتان (بلای زمینی) بر شما
بفرستد، یا شما را گروه گروه نموده و بلای برخی از
شما را بر برخی دیگر بچشاند، بنگر چگونه آیات خود
را گوناگون می‌گردانیم باشد که به خوبی دریابند
(انعام ۶۵).

فخر رازی در تفسیر قادر بودن خدا می فرماید در
اینجا «القادر» دلالت بر حصر دارد یعنی غیر خدا بر
این کار توانا نیست. ایشان درباره معنای «عذاب از
بالا یا پایین» به دو معنای حقیقی و مجازی اشاره
نموده و می فرماید در معنای حقیقی «عذاب»
دلالت بر هر نوع عذاب ممکن از بالا یا پایین دارد.
در معنای مجازی منظور عذابی مربوط به رتبه
اجتماعی مانند پادشاه و رعیتی است (رازی، جلد ۱۳،
صفحه ۲۰).

علامه در تفسیر این آیه می فرماید:

«و القدرة على الشيء لا تستلزم فعله، وهو أعني
إثبات القدرة على الفعل الذي هو العذاب كاف في
الإخافة و الإنذار لكن المقام يعطي أن المراد ليس
هو إثبات مجرد القدرة بل لهم استحقاق لمثل هذا
العذاب، و في العذاب اقتضاء أن ينبعث عليهم إن لم
يجتمعوا على الإيمان بالله و آياته كما مر من استفادة
ذلك من معنى البعث» (طباطبایی، جلد ۷، ص ۱۹۲).

با توجه به این بیان، به نظر ایشان قدرت داشتن
خدا بر عذاب ضرورتاً به معنای به کار بردن قدرت
نیست. از نظر ایشان این آیه علاوه بر اثبات قدرت
خداوند، استحقاق عذاب را هم بیان می کند. یعنی
در اینجا به مردم هشدار می دهد که اگر راه کفر و



و نحوه نگرش انسان و تلقی وی از پدیده های طبیعی است. آیه دوم سوره فلق نیز صرفاً به این معنا از شر اشاره می کند. یعنی شر بودن موجودات در نسبت پدیده های طبیعی با زندگی انسان است و از این جهت هر چیزی می تواند برای انسان شر باشد حتی چیزهایی که برای زندگی مادی انسان مفید هستند مثل غذا، آب، هوا و غیره.

بنابراین همه پدیده هایی که در خلقت خدا شر خوانده شده اند صرفاً پدیده ای از پدیده های طبیعی همچون طلوع خورشید، گردش ماه و زمین و سایر سیارات آسمان هستند و از این جهت خیر هستند. ولی از آن جهت که «قابلیت» آسیب و زیان برای انسان و زندگی وی دارند و می توانند آسیب زا باشند، «شر بالقوه» هستند و از این جهت بین موجودات فرقی نیست زیرا همه آنها بالقوه شرند و ممکن است آسیب زا باشند حتی موجودات و پدیده های سودمند برای زندگی انسان. بنابراین در تفسیر این آیات می توان گفت شر بودن آفرینش صرفاً پدیده ای نسبی و در ارتباط با زندگی انسان است و نحوه نگرش انسان به پدیده های مادی است. اما اگر جدای از زندگی انسان در نظر گرفته شود یا از منظر الهی به آنها نگریسته شود، در آفرینش خدا هیچ شری وجود ندارد بلکه آنچه هست دگرگونی و تکامل دائم جهان مادی است. بنابراین لازم است انسان نگرگاه یا منظر انسانی خود را رها کند و از منظر الهی به پدیده ها یا موجودات و ارتباط آنها با زندگی خود بنگرد تا ببیند که هر چه هست خیر و زیبایی است. اما چون انسان قادر به دستیابی به چنین منظری نیست باید به خیر بودن فعل الهی «ایمان» داشته باشد و در جایی که تغییر ممکن نیست، تسلیم حوادث شود و آنها را برای تکامل خود خیر بداند.

۶ نقش علی شر اخلاقی در وقوع شر طبیعی

در قرآن آیاتی وجود دارند که بر نقش مجازات گری شر طبیعی تصریح می کنند. فخر رازی و علامه

نسبی و صرفاً در نسبت با زندگی انسان شر هستند و از سوی انسان شر «تلقی» می شوند. یعنی شر بودن آنها صرفاً از منظر انسانی است. توضیح مطلب اینکه بسیاری از حوادث طبیعی در نقاطی از آسمان و زمین روی می دهند که ارتباطی با زندگی انسان ندارند. پژوهش های علمی به خوبی نشان می دهد با توجه به ماهیت دگرگون شونده عالم این حوادث به صورت طبیعی همواره و به تعداد بسیار زیادی در جهان اتفاق می افتند. بنابراین صرف نظر از وجود انسان و زندگی او این وقایع پدیده های طبیعی هستند که مقتضای ماهیت جهان مادی هستند و از این جهت به هیچ وجه شر یا بد نیستند. یعنی نحوه وجود جهان مادی به گونه ایست که وقوع این پدیده ها لازم ذاتی آن است. بنابراین خدایی که این پدیده ها را ایجاد می کند، خدای خالق هستی است که مصداق آیه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» است. آیا در اینجا می توان گفت خدا علت شر است؟ خیر. خدا در اینجا علت فاعلی پدیده های جهان مادی است. ولی همین حوادث وقتی در ارتباط با زندگی انسان روی می دهند شر «تلقی» می شوند. بنابراین وقوع این حوادث وقتی در ارتباط با زندگی انسان نیست پدیده ای از پدیده های طبیعی است و نه تنها اشکال در آفرینش نیست بلکه نوعی تحول و تکامل در آفرینش است و صرفاً وقتی زندگی انسان را در خود می گیرند و به انسان آسیب وارد می کنند شر «محسوب» می شوند. بنابراین این امور و حوادث نحوه وجود جهان هستی است. این پدیده ها بخشی از ماهیت جهان هستند یعنی جهان به گونه ای است که این پدیده ها بخش طبیعی، نرمال و جدایی ناپذیر جهان هستند و مانند سایر پدیده های طبیعی دیگر همچون طلوع و غروب خورشید، گردش زمین و سیارات همواره روی می دهند. اما انسان طلوع خورشید و گردش زمین را خیر می داند چون در نسبت با زندگی مادی تاثیر مثبت بر زندگی وی دارند اما بخش دیگری از پدیده های طبیعی مانند طوفان و زلزله را شر می داند چون تاثیر منفی بر زندگی اش دارند. بنابراین شر پدیده ای نسبی و در ارتباط مستقیم با زندگی انسان



عملی علت ظهور فساد در زمین و وقوع شرور طبیعی است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه اعمال و اعتقادات انسانها از جمله شرک را علت مستقیم ظهور فساد و کلاً هر بلایی که نظم عالم را بر هم می‌زند مانند زلزله، خشکسالی، بیماریهای واگیردار، جنگ، غارتها، و سلب امنیت می‌داند. ایشان با استناد به آیات دیگری از قرآن^۵ می‌فرمایند: «بین أعمال الناس و الحوادث الكونية رابطة مستقيمة يتأثر إحداهما من صلاح الأخرى و فسادها» (طباطبایی، جلد ۱۶، ۲۹۲؛ ۱۹۵).^۶

علامه در تفسیر آیه ۳۰ شوری^۷ می‌فرمایند این آیه و آیات مشابه دیگر دلالت دارند بر اینکه: «أن بين أعمال الإنسان و بين النظام الكوني ارتباطا خاصا فلو جرى المجتمع الإنساني على ما يقتضيه الفطرة من الاعتقاد و العمل لنزلت عليه الخيرات و فتحت عليه البركات و لو أفسدوا أفسد عليهم.» (طباطبایی، جلد ۱۸، ۵۹)

بنابراین بنظر ایشان بین اعمال انسان و نظام عالم ارتباطی مستقیم وجود دارد به نحوی که اعمالی که موجب خیرات می‌شود با نظام عالم سازگار است و عمل به آنها باعث صلاح امور عالم می‌شود و ارتکاب شر اخلاقی موجب پیدایش شرور و فساد در جهان مادی می‌شود.

ایشان حتی از این هم فراتر می‌رود و نه تنها بر تاثیر مستقیم شر اخلاقی بر وقوع شر طبیعی تاکید

طباطبایی در تفسیر این آیات دیدگاه خود را درباره تاثیر شر اخلاقی در وقوع شر طبیعی بیان می‌فرماید. ایشان معتقدند شر اخلاقی نقش مستقیمی در وقوع شر طبیعی دارد.

فخر رازی در تفسیر کبیر درباره اینکه آیا مصیبتها و شرور طبیعی پیامد گناهان انسانهاست یا اینکه حوادث معمولی و مقتضای جهان مادی هستند یا نه دو دیدگاه مخالف را ذکر می‌کند. ایشان با استناد به برخی آیات معتقدند این مصیبتها مجازات گناه نیست زیرا اولاً روز جزا روز قیامت است و دوم اینکه بدکار و نیکوکار در مصیبت های دنیا شریکند و اگر مصیبت عذاب باشد مجازات نیکوکاران محال است. اینکه این بلاها بیشتر برای نیکوکاران اتفاق می‌افتد تا گناهکاران، باز تائیدی است بر این دیدگاه. در مقابل برخی با استناد به آیات دیگری مانند نساء ۱۶۰، الشوری ۲۳۴ معتقدند این مصیبتها مجازات گناهان انسانها هستند. (رازی، جلد ۲۷، صفحه ۶۰۰).

فخر رازی در تفسیر آیه ۴۱ سوره روم^۳ در تفسیر فساد در بَرّ و بحر معتقد است منظور از فساد خشکی چشمه هاست. یا بنا بر برخی تفاسیر مراد از بحر شهرهاست. در اینصورت فساد در شهر و آبادی ها روی می‌دهد^۴ (جلد ۲۵، صفحه ۱۰۴). وی با استناد به برخی آیات دیگر معتقد است باورها و اعتقادات نادرست انسانها در زندگی از جمله شرک

۱ قَبِظْلُمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيْبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَبِضَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا

۲ أَوْ يُؤْبِقُهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ

۳ ظَهَرَ أَلْ فِسَادُ فِي أَلْ بَرِّ وَالْ بَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْ دِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ نِعْمَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (روم ۴۱).

۴ بنظر می‌رسد در این آیه بهتر است معنای «بَرِّ» و «بحر» را

هم به معنای محیط طبیعی و هم محیط اجتماعی در نظر گرفت. زیرا این دو واژه دلالت بر شمول محیط زندگی دارند اعم از اینکه این محیط طبیعی باشد یا اجتماعی. در اینصورت دیدگاه علامه مبنی بر ظهور فساد در کل عالم ارجح است.

بنابراین، با توجه به محتوای این آیه می‌توان گفت شر اخلاقی هم تاثیر مخرب طبیعی دارد و هم اجتماعی.

۵ از جمله سوره اعراف آیه ۹۶

۶ در این آیه شریفه بر تاثیر شر اخلاقی بر خود طبیعت

تصریح شده است و نابودی منابع طبیعی را معلول اعمال

ناشایست انسانها معرفی می‌کند که البته این آسیب ممکن

است در کوتاه مدت تاثیر ناخوشایند شدیدی در زندگی

انسانها نداشته باشد ولی در بلند مدت می‌تواند زندگی آنها را

ناپود کند. شاید به همین خاطر آیه شریفه پیامد ظهور فساد

را تنبیهی معرفی می‌کند نه عذابی که باعث نابودی انسانهایی

که دچار آن فسادند، می‌شود.

۷ وَمَا أَصْبَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ قِيمًا كَسَبَتْ أَيْ دِيكُمْ وَيَعْفُؤُا

عَنْ كَثِيرٍ. (شوری ۳۰).



در آیات متعددی از قرآن بر نقش ظلم با مصادیق مختلف به عنوان شری اخلاقی در ظهور شر طبیعی تاکید شده است. بر اساس این آیات ظلم نسبت به سایر شرور اخلاقی در برانگیختن شرور طبیعی بیشتر مورد تاکید قرار گرفته و قطعاً باعث ظهور شر طبیعی نابودگر می شود. از این دسته آیات می توان به آیات عنکبوت ۱۴ و ۳۱، هود ۶۷ و ۹۴، حج ۴۵ و ۴۸، کهف ۵۹، قصص ۵۹ و مومنون ۴۱ اشاره نمود.

برای نمونه رازی در تفسیر آیه ۳۱ سوره عنکبوت^۱ ضمن اشاره به عدم تعلیل بشارت ولی تعلیل عذاب در این آیه می فرماید عدم تعلیل بشارت به خاطر اینست که بشارت فضل خداست اما عذاب نیاز به تعلیل دارد زیرا به دور از عدل است که کسی بدون جرمی مجازات شود و در تفسیر این آیه «اصرار» بر ظلم را علت وقوع شر طبیعی میدانند. (رازی جلد ۲۵، صفحه ۵۰).

علامه در تفسیر این آیه می فرمایند علت نزول عذاب ظلم قوم لوط است اما نه ظلم به معنای عام بلکه ظلمی که مختص این قوم بود یعنی از نظر ایشان در این آیه انحراف جنسی مصداق ظلم است (طباطبایی، جلد ۱۶، صفحه ۱۲۴؛ ۱۸۴).

نمونه دیگری از آیاتی که بر نقش مستقیم ظلم در وقوع شر طبیعی تصریح می کند آیه ۱۱۲ سوره نحل^۲ است علامه در تفسیر این آیه وجود پیامبر را نعمتی معنوی برای صلاح دنیا و آخرت می داند که کفران آن ظلمی است که سزاوار عذاب است (طباطبایی، جلد ۱۲، صفحه ۳۶۳).

در آیات دیگری از قرآن از جمله در آیه ۳۱ عنکبوت، آل عمران ۱۱، انفال ۵۲ و آیات دیگر^۳ «ذنب» عامل دیگری در برانگیختن شر طبیعی معرفی شده است. به لحاظ واژه شناسی «ذنب» عملی

می کند بلکه اصلاً معتقدند شرور طبیعی در حقیقت ماهیت قلب شده خود اعمال انسانهاست که به صورت عذابی دسته جمعی بر آنان بر می گردد (همان، جلد ۸، صفحه ۲۰۱).

بنابراین علامه طباطبایی و فخر رازی هر دو معتقدند با توجه به آیات به طور قطع شرور اخلاقی علت بی واسطه و مستقیم وقوع شرور طبیعی هستند. در اینجا به طور طبیعی این سوال پیش می آید که آیا نوع شر اخلاقی در وقوع شر طبیعی تاثیر دارد. به عبارت دقیق تر چه نوع شر اخلاقی در وقوع شر طبیعی تاثیر بیشتری دارد؟

ایشان با توجه به آیات قرآن شرور مختلف اخلاقی را نام می برند که تاثیر متفاوتی در وقوع شر طبیعی و دامنه وقوع آن دارند. دامنه شر طبیعی با توجه به شرایط فردی یا اجتماعی ممکن است محدود یا گسترده باشد که در ادامه به این موضوع خواهیم پرداخت. از جمله شرور اخلاقی بسیار مخربی که تاثیر زیادی در وقوع شرور طبیعی دارند و در قرآن ذکر شده و علامه و فخر رازی به آنها پرداخته اند می توان به شروری مثل ظلم، فسق، ذنب، جرم و فساد اشاره کرد که هر یک مفاهیم متفاوت هستند که مصادیق مختلفی برای آنها در قرآن ذکر شده است. در ادامه به نمونه هایی از آنها اشاره می کنیم.

پیش از پرداختن به آیات مربوط به تاثیر ظلم در وقوع شر طبیعی ابتدا به معناشناسی این واژه می پردازیم. «ظلم» در لغت به معنای وضع شیء در غیر موضع خود و ستم کردن آمده است (سیاح، احمد، ۱۳۳۰، ج ۳ و ۴، ص ۵۵، نقل از دانشنامه اسلامی) همچنین به معنای ۱. تاریکی و سیاهی ۲. چیزی را از روی ستم در غیر موضوع خود نهادن (قریب، محمد، ۱۳۶۶ ج ۱، ص ۷۱۳، نقل از دانشنامه اسلامی).

۱ كَذَّابٌ ءَالَ فِرْعَوْنَ ۙ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ (انفال ۵۲).

۲ كَذَّابٌ ءَالَ فِرْعَوْنَ ۙ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَاهْلَكَ نَتْمُ بِذُنُوبِهِمْ ۚ وَأَغْرَقْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ ۙ وَكُلُّ ۙ كَانُوا ظَالِمِينَ (انفال ۵۴).

۱ وَمَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا إِلَّا بِرُحْمٍ وَأَنَا مُصَدِّقٌ لِمَا نَكُودُ ۚ هَذِهِ آيَاتُ الْقُرْآنِ ۚ إِنَّا أَنزَلْنَاهَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا ۚ وَإِنَّا نَمُودُ ۚ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ الْعَذَابَ وَهُمْ ظَالِمُونَ.

۳ كَذَّابٌ ءَالَ فِرْعَوْنَ ۙ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ۗ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ (آل عمران ۱۱).



مرتکب شر می شوند، پیش از آگاهی بخشی، مورد تایید نیست^۱. همچنانکه در همین آیات نزول عذاب مسبوق به نزول آیات و نشانه ها برای هدایت است. آیات بعد و آیات بسیار دیگری همه موید این مطلب هستند که همه اقوامی که با شرور طبیعی نابود شده اند همه بعد از ارسال رسل و آیات هدایت، به این بلایا گرفتار شده اند. بنابراین برداشت کلی از آیات عذاب اینست که بیشتر، «تکرار» شرور اخلاقی و «شیوع» آنهاست که در مرتبه اول رسالت پیامبران را ضرورت بخشیده است و وقتی این راهکار به نتیجه نمی رسد در مرتبه دوم عذاب (شرور طبیعی) واقع می شد که باز در مرتبه نخست جنبه تنبیهی دارند و وقتی نتیجه بخش نبودند جنبه نابودگری به خود می گرفتند.

بر اساس دسته دیگری از آیات قرآن از جمله آیات ۳۷ سوره دخان، اعراف ۸۴ و ۱۳۲ و یونس ۲۱۳ ارتکاب «جرم» علت وقوع شر طبیعی است. بر اساس کتاب *قاموس قرآن* گناه «جرم» نامیده می شود به خاطر اینکه عملی را قطع می کند که مداومت آن ضروری است یا به خاطر اینکه انسان را از سعادت و رحمت خدا قطع می کند و گناهکار را مجرم می دانند از این جهت که عمل صالح را قطع می کند یا خود را از راه سعادت و رحمت قطع می کند (جلد ۲، ص ۲۸). بر اساس این آیات شرور اخلاقی جمعی مانند ظلم، کفر، سرکشی و تبهکاری از مصادیق جرم هستند که سبب شرور طبیعی می شوند که آسیبهای جمعی وارد می کنند.

دسته سوم آیات فساد با مصادیق مختلف را علت وقوع شر طبیعی می دانند از جمله این آیات می توان به آیات عنکبوت ۳۶-۳۷، اعراف ۸۶-۳ اشاره

است که عاقبتش وخیم است و مکافاتش به دنبالش می آید (قاموس قرآن، جلد ۳ ص ۲۴). دروغ شمردن آیات خدا، کفر و ظلم در این آیات از مصادیق شر اخلاقی «ذنب» هستند که سبب وقوع شرور طبیعی می شوند. این شرور اخلاقی جنبه دینی دارند. یعنی به خاطر کفر یا تکذیب خدا شر دانسته شده اند.

فخر رازی و علامه هر دو در تفسیر این آیات از جمله آل عمران ۱۱ درباره واژه «دأب» می فرمایند منظور عادت همیشگی قوم فرعون است. یعنی این قوم «همواره» آیات خدا را انکار می کردند. علامه می فرماید به خاطر همین «انکار همیشگی» عذاب الهی که در واقع همان گناهان و ظلم خودشان است، به آنها بر می گردد (طباطبایی جلد ۳، صفحه ۱۴۰).

با توجه به این گونه آیات می توان گفت اینگونه نیست که فقط ماهیت شر اخلاقی در وقوع شر طبیعی تاثیرگذار باشد بلکه علاوه بر این، تکرار و شیوع شر اخلاقی نیز تاثیر زیادی در وقوع شر طبیعی دارد. حتی می توان گفت صرف ارتکاب شر اخلاقی اگر تکرار نشود باعث وقوع شر طبیعی نیست بلکه شاید بیشتر تکرار و شیوع شر اخلاقی است که موجب بروز شر طبیعی می شود. چنانکه گذشت، فخر رازی در تفسیر آیه ۱۴ سوره عنکبوت نیز اصرار بر ظلم را علت نزول عذاب می داند نه صرف ارتکاب ظلم (رازی، جلد ۲۵، صفحه ۳۶). این بیان البته با «خطاکاری بالقوه» ماهیت بشری یا همان جایز الخطا بودن انسان سازگار است. زیرا با توجه به خطاکاری بالقوه انسان به خاطر رشد و کمال تدریجی در طول حیات، بر اساس قرآن نزول عذاب بر انسانهایی که نمی دانند و از روی نادانی

۱ ذَلِكْ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْفَرَىٰ بَطْلَمٍ وَأَهْلِهَا غَافِلُونَ (انعام ۱۳۱)
 ۲ أَهْمٌ خَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تُبْعَىٰ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ
 أَهْلِكَ نُهُمْ عَنْ كَانُوا مَجْرِمِينَ.
 وَأَمْ طَرَفًا عَلَيَّ هِمٌّ مَطْرًا فَأَنْظُرُ كَيْفَ كَانَ عِقَابُهُ
 أَلَمْ نَجْعَلِ رِيمِينَ.

وَلَقَدْ أَهَلَّكَ نَا أَلْفُ قُرُونٍ مِنْ قَبْلِكَ لَمَا ظَلَمُوا
 وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ
 نَجَّيْنَا أَلْفَ قَوْمٍ أَلَمْ نَجْعَلِ رِيمِينَ.
 ۳ وَالَّذِينَ مَدَّيْنِ أَخَاهُمْ شَعْيَ بَا فَقَالَ يَقَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ
 وَأَرْجُوا أَلْيَوْمِ أَلْأَخِرِ وَلَا تَعْبُدُوا فِي أَلْأَرْضِ
 مُفْسِدِينَ. فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي
 دَارِهِمْ جِثْمِينَ. وَالَّذِينَ مَدَّيْنِ أَخَاهُمْ شَعْيَ بَا قَالَ يَقَوْمِ
 أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّنْ



است. شاید به سختی بتوان گفت شر اخلاقی فردی منجر به شر طبیعی جمعی شود ولی شر اخلاقی جمعی شرور طبیعی فردی و جمعی هر دو را شامل می‌شود به این معنا که ممکن است در یک جامعه اکثر انسان‌ها فاسد باشند اما انسان‌های بی‌گناهی هم در آن جامعه باشند که به خاطر اینکه بیشتر افراد آن جامعه مرتکب شرور اخلاقی می‌شوند شر طبیعی دامنگیر آنها نیز بشود.^۱

بر اساس دیدگاه علامه در المیزان و فخر رازی در تفسیر کبیر می‌توان شرور اخلاقی را به دو دسته تقسیم نمود: شر اخلاقی اعتقادی که مربوط به باورها یا طرز فکر انسان است مانند کفر یا شرک و شر اخلاقی عملی مربوط به رفتار انسان است مانند رفتار قوم لوط یا قوم شعیب. همچنین بر اساس دیدگاه علامه و فخر رازی که در بخش ۳ و ۵ مورد بررسی قرار گرفت، می‌توان شرور طبیعی را دو دسته کرد. یک دسته شروری هستند که کارکرد تنبیهی و اصلاحگری دارند و دسته دوم شروری هستند که کارکرد توبیخی و نابودگری دارند. با توجه به نوع شرور اخلاقی، گستره و کثرت یا تکرار و دوام آنها شرور طبیعی نیز متفاوت هستند. به طوری که هرچه شرور اخلاقی گستره وسیعتری داشته باشند و افراد بیشتری مرتکب آنها شوند و به ویژه هر چه تکرار شرور اخلاقی بیشتر یا دوام آنها طولانی تر شود احتمال وقوع شر طبیعی از نوع توبیخی یا ویرانگر نیز بیشتر می‌شود.

بر اساس دیدگاه علامه در المیزان و فخر رازی در تفسیر کبیر که در بخش ۳ مورد بررسی قرار گرفت، این نتیجه بدست می‌آید که شر طبیعی ممکن است باعث پیشگیری از شر اخلاقی یا اصلاح آن شود اما باید به این نکته توجه داشت که مانع شدن از شر اخلاقی کارکرد حتمی این نوع شر نیست بلکه صرفاً امری احتمالی است و این احتمال نیز به میزان

کرد. راغب واژه «فساد» را به معنای خروج از اعتدال در ناحیه افراط یا تفریط در مسائل فردی یا اجتماعی همچنین به معنای هر کاری که ناقص باشد، می‌داند (راغب، المفردات)

علامه در تفسیر این آیات مصادیق مختلفی برای فساد نام می‌برد از جمله انواع مختلف فساد اقتصادی مانند کم فروشی، خیانت در کیل و وزن همچنین ناامنی های اجتماعی اعم از جانی و مالی مانند راهزنی، غارت، تجاوزهای جنسی، قتل و مانند آن می‌شود (طباطبایی جلد ۸، ۱۸۶؛ جلد ۱۶، صفحه ۱۲۶).

فخر رازی ضمن اشاره به این مصادیق انواع دیگری از مصادیق فساد را نام می‌برد که از جمله آنها می‌توان به غصب، دزدی، رشوه، بستن راه و کسب مال با حيله گری و مفاسد دینی مانند بازداشتن از ایمان به خدا است که مفاسد دنیوی را نیز در بر می‌گیرد (رازی، جلد ۱۴، ۳۱۲).

بنابراین بر اساس تفسیر علامه و فخر رازی از این آیات فساد از هر نوع آن چه مالی باشد یا دینی یا اخلاقی همه تاثیر مستقیم در وقوع شرور طبیعی مرگبار دارند و باعث آسیبهای جمعی جبران ناپذیر می‌شوند.

۷ نتیجه گیری

با توجه به دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی در تفسیر المیزان و تفسیر کبیر به نظر می‌رسد باید شاخه جدیدی به تقسیم بندی دوتایی شر اخلاقی و طبیعی افزود و هر دو نوع را به شر فردی و جمعی تقسیم نمود. بر این اساس شر اخلاقی فردی شریست که مرتکب شونده آن یک فرد و پیامد آن متوجه همان فرد است و شر اخلاقی جمعی شریست که مرتکب شونده آن بیشتر افراد یک گروه اجتماعی است و پیامد آن نیز به صورت جمعی

وَتَبَّعُونَهَا عِوَجًا وَأَدَّ كُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَتَرْتُمْ ۚ وَأَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَقِبَةُ آلِ مُفْسِدِينَ (اعراف ۸۵-۸۶).
 ۱ در این مورد توجه مکافات انسان‌های بی‌گناه را با مسئله عوض الهی در آخرت پاسخ داده اند (مرتضوی، ۱۳۸۶، ۱۴۲).

رَبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا آلَ كَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَفْسِدُوا فِي آلِ أَرْضٍ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۚ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ



متفاوت است. برای مثال ظلم با مصادیق متعدد آن تنها شر اخلاقی است که در دیدگاه ایشان بیشتر از سایر شرور اخلاقی دیگر در برانگیختن شرور طبیعی مورد تاکید قرار گرفته است و قطعاً باعث ظهور شر طبیعی نابودگر می شود. کفر، بی‌ایمانی و تکذیب آیات خدا باعث می‌شود که انسان دچار شرور طبیعی مهلك شود. فساد، ذنب، فسق، جرم با مصادیق مختلف خود همه شرور اخلاقی هستند که باعث وقوع حتمی شرور طبیعی می شوند و نقش انسان در وقوع آنها تصریح شده است.

بنابراین نتیجه نهایی این پژوهش اینست که بر اساس دیدگاه علامه در المیزان و فخر رازی در تفسیر کبیر تاثیر شر طبیعی بر وقوع شر اخلاقی مثبت ارزیابی شده است. یعنی بر تاثیر بازدارندگی آن بر شر اخلاقی و اصلاح شر اخلاقی تصریح شده است اما چنین تاثیری صرفاً امری احتمالی و ممکن است. درباره تاثیر شر اخلاقی بر وقوع شر طبیعی، علامه طباطبایی و فخر رازی هر دو و علامه با تاکید بیشتری به تاثیر مستقیم شر اخلاقی در وقوع شر طبیعی تصریح می کنند و شر اخلاقی را جزء علل معدّه آن می دانند.

تقدیر و تشکر

در نگارش این مقاله از منابع پایگاه جامع قرآن به آدرس quran.inoor.ir و کتابخانه مجازی به آدرس noorlib.ir و دانشنامه اسلامی به آدرس wiki.ahlolbait.com استفاده شده است. لذا لازم می دانیم از مسئولین این پایگاهها تشکر و قدردانی نماییم و ایشان را در حقوق معنوی این اثر شریک می دانیم.

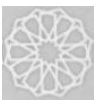
پایین است. اما درباره اینکه آیا شر طبیعی تاثیری بر گسترش شر اخلاقی دارد یا نه، با توجه به اینکه احتمال تاثیر مثبت شر طبیعی تنبیهی در ممانعت از شر اخلاقی کم است، بر اساس داده های تجربی و تاریخی می توان گفت ممکن است این نوع شر منجر به تشدید شر اخلاقی شود. مثلاً با گسترش قحطی می توان پیش بینی کرد که جنگ، دزدی و سایر شرور اخلاقی مرتبط با کمبود منابع غذایی افزایش می یابد. در نتیجه شاید بتوان گفت همین گسترش و تشدید شر اخلاقی است که وقوع شر طبیعی نابودگر را حتمی می کند. این نکته بر خلاف دیدگاه علامه است. چنانکه ذکر شد علامه می فرماید خدا بر اساس سنت مکر و استدراج یعنی با فراوانی نعمت انسانهای فاسد را به کیفر نزدیک می کند که به نظر ما در مواردی ممکن است درست باشد چرا که برخی از جوامع مرفه گرفتار بلایایی طبیعی می شوند اما در موارد بسیاری این شرور طبیعی تنبیهی مثل کمبود منابع خوراکی و آب به طور آشکاری سبب گسترش شرور اخلاقی می شوند. بنابراین می توان گفت شرور طبیعی تنبیهی ممکن است نتیجه معکوس داشته باشند و این خود می تواند روی دیگر سنت استدراج باشد که در آن خدا با نزول بلاهای تنبیهی، نه با رفاه و آسایش، انسان را به تدریج مستحق عذاب می کند.

بر اساس دیدگاه علامه در المیزان و فخر رازی در تفسیر کبیر که در بخش ۵ مورد بررسی قرار گرفت نتیجه می شود که شرور اخلاقی تاثیر مستقیمی در وقوع شرور طبیعی توبیخی و نابودگر دارند اما نوع شر اخلاقی که در برانگیختن شر طبیعی تاثیر دارد



منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۴)، ترجمه ابراهیمی، محمدحسین.
- ایلخانی، محمد، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- تالیافرو، چالرز؛ (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشالله رحمتی، نشر سهروردی.
- سیاح، احمد؛ فرهنگ جامع، تهران، کتابفروشی اسلام، ۱۳۳۰ ه.ش، ج ۳ و ۴، ص ۵۵.
- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). ۳۲ ج. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۵۲)، المیزان فی تفسیر القرآن. ۲۰ ج. مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه). ۲۰ ج. ترجمه موسوی همدانی، محمد باقر. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی. قم.
- قریب، محمد؛ (۱۳۶۶)، فرهنگ لغات قرآن، تهران، انتشارات بنیاد، ج ۱، ص ۷۱۳.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن جلد ۳.
- مرتضوی؛ سیدمحمد؛ (۲۰۰۷)، خلقت شرور در قرآن. آینه معرفت. 12(1), 131-154.
- وین رایت، ویلیام جی؛ (۱۳۹۰)، فلسفه دین، ترجمه علیرضا کرمانی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،
- هیگ، جان، (۱۳۹۰)، فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات الهدی
- مجتهدی، کریم، (۱۳۷۹)، فلسفه در قرون وسطی. انتشارات سپهر تهران.



Copleston, Frederick. S.J. (1993). *History of Philosophy* Volume 2, Medieval Philosophy. New York, DOUBLEDAY.

Copleston, Frederick. S.J. (1994). *History of Philosophy* Volume 4: Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz. New York, DOUBLEDAY.

Plantinga, A. (2002). *God, freedom, and evil*. United Kingdom: Eerdmans Publishing Company.

Peterson, M. L. (1998). *God and evil: an introduction to the issues*. Wcswicw Press.

Hick, J. (1978). *Evil and the God of Love*. Springer.