



Explicating a Composite Theodicy in the School of Mirza Mahdi Isfahani: The Case of Mohammad Hossein Assar

Mohammad-Hossein Kolahi¹ 

Submitted: 2025.05.18

Accepted: 2025.11.23

Abstract

This paper presents a critical exposition of the theodicy of natural evil as formulated by Mohammad Hossein Assar, a prominent contemporary thinker within the School of Mirza Mahdi Isfahani. Assar constructs a theological framework that deliberately eschews the ontological foundations of Sadrian philosophy. The cornerstone of his argument is a radical semantic and ontological redefinition of "natural" versus "moral" evil. He delineates a tripartite typology—purely natural, purely moral, and hybrid—whereby he defines purely natural evil as an axiologically neutral, ontic (*takwīnī*) event. This re-conceptualization allows him to assert that the divine creation of such phenomena is entirely consistent with God's benevolence. Assar's solution culminates in a composite theodicy integrating three distinct strands of thought. At its core is a "Hidden Reasons" theodicy, which posits that the ultimate divine wisdom (*ḥikma*) behind natural suffering remains largely inaccessible to human cognition, apart from that which God reveals. This foundation is augmented by, first, an extended Libertarian framework that uniquely implicates creaturely free will in the genesis of all natural evils, and second, a doctrine of "Conditional Divine Benevolence," which contends that God's goodwill is not universally or unconditionally bestowed upon all humankind.

Keywords

natural evil, theodicy, the problem of Evil, the school of Mirza Mahdi Isfahani, Mohammad Hossein Assar


© The Author(s) 2026.



1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (kolahi@irip.ac.ir)



واکاوی یک تئودیسۀ ترکیبی در مدرسه میرزای اصفهانی: مطالعه موردی محمدحسین عصار

محمدحسین کلاهی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸

چکیده

«تئودیسۀ» به نظریه‌ای گفته می‌شود که معتقد است وجود شر در عالم هیچ گونه ناسازگاری با قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند ندارد. اگر این نظریه تنها به سازگاری شرور طبیعی بپردازد، آن را «تئودیسۀ شرّ طبیعی» می‌نامند. نوشتار حاضر بر آن است تا تئودیسۀ شرّ طبیعی محمدحسین عصار را تقریر و ارزیابی کند که با یک واسطه شاگرد میرزا مهدی اصفهانی بوده و به دنبال تئودیسۀ شرّ طبیعی است که نیازی به مبانی وجودشناختی فلسفۀ صدرایی نداشته باشد. وی با بازتعریف شرّ «طبیعی» و «اخلاقی» و تأکید بر تفکیک معناشناختی و وجودشناختی میان آنها تلاش دارد تا نشان دهد که شرور بر سه قسم اند: فقط طبیعی، فقط اخلاقی، طبیعی و اخلاقی؛ به طوری که شرّ طبیعی صرفاً یک امر تکوینی و فاقد ارزش است. او سپس چنین قضاوت می‌کند که آفریدن قسم اول هیچ گونه مشکل اخلاقی و تنافی با خیرخواهی خداوند ندارد. تئودیسۀ او بیش از همه با نظریۀ «دلایل پنهان» تطبیق می‌کند، چرا که او معتقد است حکمت‌های خلقت شرّ طبیعی برای انسان قابل کشف نیست، مگر به مقداری که خدا برای او آشکار می‌سازد. به علاوه، دیدگاه او با عناصری از «اختیارگرایی» و نظریۀ «خیرخواهی مشروط الهی» تکمیل می‌شود. وی معتقد است اولاً تمام شرور طبیعی که به دست خدا آفریده می‌شود، ابتدای غیرمستقیم به فعل مخلوق مختار دارد و ثانیاً خدا در همه زمان‌ها برای همگان خیرخواه نیست.

کلیدواژه‌ها

شرّ طبیعی، تئودیسۀ، مسئله شر، مدرسه میرزا مهدی اصفهانی، محمدحسین عصار

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. (kolahi@irip.ac.ir)

۱. مقدمه

بدون شک، برخی پدیده‌ها خوشایند ما نیستند و ما را آزرده‌خاطر می‌سازند. رنج‌هایی که انسان‌ها می‌کشند، مانند فقر، بیماری، مرگ دوستان و آشنایان و حتی برخی اتفاقاتی که برای گیاهان و جانوران می‌افتد، ما را آزار می‌دهد. بالاتر از همه اینها، ظلم‌هایی است که به دست بشر اتفاق می‌افتد و گاهی آن قدر بزرگ می‌شوند که می‌توان آنها را «فجایع انسانی» نامید. متفکران همواره در مواجهه با این پدیده‌ها با این سؤال مواجه بوده‌اند که آیا پدید آمدن این پدیده‌ها با سایر باورهای ما قابل جمع است؟ برای نمونه، آیا رخ دادن این رخدادها با باور به گزاره‌هایی چون «خدا هست»، «خدا عالم مطلق است»، «خدا قادر مطلق است»، «خدا خیرخواه مطلق است» سازگارند؟ برخی خدا ناباوران بر این باورند که پاسخ به این سؤال منفی است و همین ناسازگاری می‌تواند به عنوان برهانی علیه خدا باوران استفاده شود. آنها این برهان را «شر منطقی» نامیده‌اند^۱ (Mackie 1955, 200؛ زاگزبسکی ۱۳۹۴، ۲۸۱-۲۸۲). پاسخ‌هایی به مسئله شر داده شده است:

۱) برخی با اتخاذ رویکردهای ضدواقعی‌گرایانه در اخلاق - که نمونه برجسته آن «نظریه خطا» از جی. ال. مکی (۱۹۷۷) است - اساساً وجود عینی «شر» را زیر سؤال برده و بدین وسیله مسئله را منحل می‌کنند^۲ (Mackie 1977, 30-42؛ زاگزبسکی ۱۳۹۴، ۲۹۵-۲۹۹).

۲) برخی تلاش کرده‌اند که عدم توفیق برهان شر را در نفی وجود خدا نشان دهند که پاسخ‌هایشان را «دفاع»^۳ نامیده‌اند. در واقع، دفاعیات بر این تمرکز دارند که نشان دهند وجود شر با وجود خداوند هیچ گونه سازگاری ذاتی ندارد، یعنی ممکن است خدا باشد و شرور هم باشند.

۳) برخی پاسخ‌ها نیز در راستای سازگاری وجود شر با قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند کوشیده‌اند که نظریاتشان تحت عنوان «تئودیسۀ»^۴ یا «دادباوری»^۵ شناخته می‌شود. تئودیسۀ‌ها تلاش دارند تا تبیین کنند که خداوند قادر و خیرخواه مطلق چرا و چگونه به تحقق شرور اذن داده و می‌دهد (زاگزبسکی ۱۳۹۴، ۲۸۷-۲۸۸؛ پترسون و دیگران ۱۳۹۳، ۱۹۰).

متفکران مسلمان نیز «انتساب شرور به خداوند» را با یک باور عقلی-دینی‌شان به شدت در تعارض می‌دیدند: «خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد» که در بسیاری از موارد، از آن به این شکل نیز تعبیر می‌شود: «خداوند عادل است.» خدا باوران مسلمان بر این باورند که «خداوند خالق همه چیز است» و تلاش دارند وجود شرور در این جهان را با خالقیت عام پروردگار سازگار سازند، به طوری که تنزیه خداوند نیز خدشه‌دار نشود. این دو گزاره با عبارات کتاب آسمانی مسلمانان - که همگی بر صحت آن اتفاق نظر دارند- صراحتاً پشتیبانی می‌شود. آیات «این الله پروردگار شماست؛ معبودی جز او نیست؛ آفریننده هر چیز است» (مائده ۱۰۲)؛ «بگو خداوند آفریننده هر چیز است» (رعد ۱۶) و «خداوند آفریننده هر چیز است» (زمر ۶۲) تنها نمونه‌هایی‌اند که خالق هر چیزی را خدا می‌دانند. در آیات دیگری نیز تصریح شده است که خداوند به کسی ظلم نمی‌کند، مانند: «و به هر کس آنچه را که کسب کرده است، تمام و کمال داده می‌شود و به [هیچ یک از] آنها ستم نمی‌شود» (آل عمران ۲۸)، «همانا خداوند به قدر سنگینی ذره‌ای ستم نمی‌کند» (نساء ۴۰) و «همانا خداوند هیچ ستمی بر مردم نمی‌کند» (یونس ۴۴).

سنت فکری صدرایی نیز - مانند سایر سنت‌های فکری در جهان اسلام - راه‌حلی‌هایی متافیزیکی را برای این معضل پیش‌بینی کرده است، از جمله: «عدمیت شر و استغنائی از علت»، که سعی در اثبات «عدم انتساب» شرور به

خداوند دارد.^۶ در مقابل، مدرسه میرزا مهدی اصفهانی (د. ۱۳۲۵ ش) که منتقد جدی فلسفه صدرایی به حساب می‌آید، با طرح و رد مبانی متافیزیکی این راه‌حل فلسفی، معتقد است که باید به فکر راه‌حل جایگزین دیگری بود. از جمله آثاری که تلاش کرده است تا دو بُعد سلبی و ایجابی قضیه را پرورد و به نظریه‌ای بدیل چارچوب بخشد، کتاب عالم تشریح، شرور و بلايا (از این پس: عالم تشریح) است که حاصل درس‌گفتارهای مرحوم محمدحسین عصار (د. ۱۳۸۸ ش) می‌باشد. وی با یک واسطه - شیخ محمود تولایی (د. ۱۳۷۶ ش) - شاگرد میرزای اصفهانی محسوب می‌شود و از اساتید برجسته مدرسه میرزا در تهران بود.^۷ بنابراین، کتاب یادشده اثری معتبر و مورد اعتماد برای فهم یکی از راه‌حل‌هایی است که در مدرسه میرزای اصفهانی برای مسئله «انتساب شرور به خداوند» مطرح شده است.

۲. بیان مسئله

همان‌طور که گفته شد، یکی از سؤالات اصلی مسلمانان در مواجهه با شرور موجود در عالم این است:

(۱) آیا شرور قابل انتساب به خداوندند؟

با تکیه بر تفکیک معناشناختی رایج در فلسفه دین معاصر میان «شر طبیعی» و «شر اخلاقی»، سؤال مذکور را می‌توان به دو زیرسؤال فروکاست:

(۱-۱) آیا شرور طبیعی قابل انتساب به خداوندند؟

(۲-۱) آیا شرور اخلاقی قابل انتساب به خداوندند؟

از طرفی، سؤال (۱-۱) و (۲-۱) تقریباً معادل این دو سؤال‌اند:

(۱-۱*) آیا شرور طبیعی با قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند سازگار است؟

(۲-۱*) آیا شرور اخلاقی با قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند سازگار است؟

که پاسخ مثبت به سؤال ۱-۱ و ۲-۱ به ترتیب عبارت‌اند از: «تئودیسۀ شر طبیعی» و «تئودیسۀ شر اخلاقی».

نوشتار حاضر بر آن است تا راه‌حل محمدحسین عصار را - به عنوان یکی از اساتید برجسته مدرسه میرزای اصفهانی - به دو سؤال (۱-۱) و (۲-۱) بررسی کند. همان‌طور که گفته شد، راه‌حل عصار دارای دو بُعد سلبی و ایجابی است؛ بدان معنا که وی راه‌حل متافیزیکی صدرائیان را نقد می‌کند (سلبی) و گزینه جایگزینی را سروسامان می‌دهد (ایجابی). بنابراین، دو زیرسؤال دیگر را ذیل سؤال (۱-۱) می‌توان مطرح کرد:

(۱-۱-۱) نقدهای عصار به پاسخ صدرایی به سؤال (۱-۱) چیست؟

(۲-۱-۱) راه‌حل جایگزین عصار به سؤال (۱-۱) چیست؟

بر این اساس، این مقاله مشخصاً بر پاسخ به سؤال (۲-۱-۱) تمرکز خواهد کرد، یعنی راهکار ایجابی و جایگزین محمدحسین عصار در تبیین شرور طبیعی را بررسی می‌کند و از ورود به بُعد سلبی دیدگاه او (نقد بر صدرائیان) پرهیز خواهد نمود.

۳. تقریر عصار از یک راه‌حل صدرایی

یکی از راه‌حل‌هایی که فلاسفه صدرایی برای این مسئله پیش‌بینی کرده‌اند «عدمیت شر و بی‌نیازی آن از علت است». عبارات عصار در باب تقریر این دلیل صدرائیان مندمج است. تقریر او از سخنان صدرائیان را به شکل زیر می‌توان صورت‌بندی کرد (عصار ۱۳۹۹، ۲۱۶):

- | | |
|---|--------------------|
| (۱) اگر شری در عالم باشد، علتی دارد. | مفروض (بدیهی عقلی) |
| (۲) علت با معلول سنخیت دارد. | اصل فلسفی |
| (۳) اگر شری در عالم باشد، علتش نیز شر است. | گزاره ۱ و ۲ |
| (۴) سلسله علل به علة العلل ختم می‌شود. | اصل فلسفی |
| (۵) اگر شری در عالم باشد، علة العلل نیز شر خواهد بود. | گزاره ۳ و ۴ |
| (۶) علة العلل وجود صرف است. | اصل فلسفی |
| (۷) وجود و خیر مساوق‌اند. | اصل فلسفی |
| (۸) علة العلل خیر محض است. | گزاره ۶ و ۷ |
| (۹) شری در عالم نیست. | گزاره ۵ و ۸ |

منبع اصلی عصار برای این تقریر، کتاب *عدل الهی* استاد مطهری بوده است. به همین جهت، وی پس از یک تقریر فشرده از راه‌حل فیلسوفان صدرایی، به عبارت مفصّلی از این کتاب استناد می‌کند (مطهری ۱۳۹۵، ۱۲۴-۱۲۸، عصار ۱۳۹۹، ۲۱۶-۲۲۰).

همان‌طور که از عبارات صورت‌بندی مشخص است، برخی گزاره‌ها در جای دیگر به اثبات رسیده و در بحث «خیر و شر» به عنوان *اصول فلسفی* - که در جای خود اثبات شده‌اند- استفاده می‌شود. گزاره‌هایی نظیر: «علت و معلول سنخیت دارند»، «وجود و خیر مساوق‌اند» و «علة العلل وجود صرف است».

مقدمات این تقریر در آثار صدرالمتألهین آمده است. برای نمونه، او در باب مساوقت خیر با وجود و ثمره آن در مساوقت شر و عدم می‌نویسد: «فالخیر بالحقیقة یرجع إلى حقیقة الوجود سواء كان مجرداً عن شوب الشریة ... أو لا یكون. فالشرّ مطلقاً عدمیّ ... فالشرّ لا ذات له أصلاً» (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۱: ۳۴۱). صدرا همچنین در مواضع مختلفی ثمره دیدگاه خود (گزاره نهایی دو استدلال) را صراحتاً بیان می‌کند، از جمله: «و الوجود خیر محض - کما علمت- و هو المجمعول و المفاض، و الشرور غیر مجعولة» (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۶: ۳۷۵). در جای دیگر، او شرور را داخل در مقدورات خداوند نمی‌داند^۹ و بدیهی است که وقتی چیزی متعلّق قدرت الهی قرار نگیرد، متعلّق اراده او نیز قرار نخواهد گرفت: «... فیکون الخیرات داخله فی قدرة الله بالأصالة و الشرور اللازمة للخیرات داخله فیها بالتبع» (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۶: ۳۷۲). وی همچنین دربارهٔ مجعول و مخلوق نبودن شر - که وی از آن به «غیر مقضی» تعبیر می‌کند- می‌نویسد: «فالشرّ الحقیقی غیر مقضیّ البتّة و الشرّ الغیر الحقیقی مقضیّ بالعرض لما هو خیر حقیقی و مقضیّ بالذات و هو الوجود بسنخه و طبیعته» (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۱: ۳۴۲). بنابراین، در نگاه صدرا، شرور نه به عنوان اموری دارای ذات مستقل و مخلوق بالأصالة، بلکه به عنوان اموری عدمی یا لوازم تبعی و بالعرض خیرات نگریسته می‌شوند، و از این رو مستقیماً به فاعل الهی منتسب نمی‌گردند. این خلاصه‌ای از یک برهان صدرائیان برای رفع انتساب شرور به خداوند است که در آن بر «عدمی بودن» و «معلول نبودن» شر تأکید شده است.

گزاره‌هایی که به عنوان پیش‌فرض در پاسخ و استدلال این فیلسوفان استفاده شده، در نظام معرفتی عصار - که مقتبس از آموزه‌های میرزای اصفهانی است- غیرقابل قبول است،^۹ و بالطبع استدلال‌ها و راه‌حل‌های مبتنی بر آنها نیز نامعتبر خواهد بود. از آنجا که نقدهای عصار به اصول فلسفی مذکور در این استدلال‌ها مفصّل‌اند، باید در مقاله‌ای جداگانه به آنها پرداخت. هدف از نقل این استدلال این بود که نشان داده شود عصار در مقام نقد این بافتار، ایده دیگری ارائه می‌دهد. ارزیابی پژوهش‌های آتی می‌تواند با کاوش در نقدهای عصار بر فلسفه صدرایی و مقایسه

تطبیقی دیدگاه او با سایر مکاتب کلامی، ابعاد این نظریه - به ویژه ابعاد سلبی آن (نقدهای عصار به مبانی و متن پاسخ صدرایی به مسئله شر) را بیش از پیش روشن سازد.

۴. راه حل بدیل عصار

۴-۱. مقدمه یکم: تفکیک معناشناختی

اولین تفاوت راه حل بدیل عصار با راه حل صدرائیان در رویکردی است که در دو استدلال به کار رفته است. تئودیسۀ عصار - برخلاف دادباوری صدرائیان که وجودشناختی بود - جنبه معناشناختی دارد. با مراجعه به عالم تشریح می‌یابیم که وی بر معناشناسی کلیدواژه «شر» و تفکیک میان دو مفهوم «شر» و «قبیح» تأکید فراوان دارد (عصار ۱۳۹۹، ۹۷-۱۰۰). برای نمونه می‌گوید:

نایب میان "شر" و "قبیح" خلط گردد و چنین پنداشت که این دو واژه به یک معنا هستند. ... یکی از مشکلاتی که فلاسفه [صدرایی] را وادار کرده تا از انتساب شر به خداوند سر باز زنند، آن است که آنها میان «شر» و «قبیح» تفکیک نکرده‌اند. (عصار ۱۳۹۹، ۹۷)

مراد وی نیز از «قبیح» کار ضد اخلاقی است (عصار ۱۳۹۹، ۹۹). به همین جهت است که وی کلمه «شر» را برای کار ضد اخلاقی استعمال نمی‌کند، بلکه برای رنج‌ها و سختی‌ها استفاده می‌کند و مثال‌های او عمدتاً متمرکز بر «فقر» و «بیماری» است (عصار ۱۳۹۹، ۹۹-۱۰۱).

عصار معتقد است:

(الف) موضوع حسن و قبیح، افعال اختیاری فاعل مختار است؛

(ب) همه رخدادهای جهان فعل فاعلی مختار هستند؛

(ج) فاعل مختار از دو حال خارج نیست: یا خدا یا مخلوق خدا (عصار ۱۴۰۱، ۵۷-۵۹)؛

و بنا بر سه گزاره مذکور ادعا می‌کند که تمام پدیده‌های جهان در یکی از چهار حالت ممکن زیر طبقه‌بندی می‌شوند:

(۱) خیر و حسن، مانند: احسان به دیگران؛

(۲) خیر و قبیح، مانند: اجیر کردن یک فرد برای کشتن بی‌گناه؛

(۳) شر و حسن، مانند: بیمار کردن مؤمن برای آموزش گناهان او؛

(۴) شر و قبیح، مانند: ظلم به دیگران.

دوگانه «شر-قبیح» عصار ما را به یاد دوگانه «شر طبیعی-شر اخلاقی» فیلسوفان دین/اخلاق می‌اندازد، ولی دقیقاً بر آن تطبیق نمی‌کند و یک تفاوت بنیادین دارد. *دانشنامه فلسفه استنفورد* ذیل مدخل «مفهوم شر» شر طبیعی و اخلاقی را این گونه تعریف کرده است:

برای جلوگیری از سردرگمی، توجه به این نکته مهم است که حداقل دو مفهوم از شر وجود دارد: یک مفهوم گسترده و یک مفهوم محدود. مفهوم گسترده، هر وضعیت بد، عمل نادرست یا نقص شخصیتی را در بر می‌گیرد. در معنای گسترده، رنج حاصل از دندان درد همان مقدار شر است که یک دروغ بی‌ضرر. شر در معنای گسترده آن به دو دسته تقسیم شده است: شر طبیعی و شر اخلاقی. شرور طبیعی، وضعیت‌های بدی‌اند که ناشی از نیت یا سهل‌انگاری عاملان اخلاقی نیستند. طوفان‌ها و دندان درد نمونه‌هایی از شرور طبیعی‌اند. در مقابل، شرور اخلاقی ناشی از نیت یا سهل‌انگاری عاملان اخلاقی‌اند. قتل و دروغ گفتن نمونه‌هایی از شرور اخلاقی‌اند. (Calder 2022)

در اینجا، ملاک طبیعی یا اخلاقی بودن یک شر، فاعل آن است، به طوری که فاعل شرّ اخلاقی انسان و فاعل شرّ طبیعی - در دیدگاه الهیاتی - خدا است. از دیدگاه عصار، اما، ملاک اخلاقی یا طبیعی بودن شر چیز دیگری است. او شرّ طبیعی را «منافرت با طبع» می‌داند و تفاوتی نمی‌کند که فاعلش خدا باشد یا بشر. شرّ اخلاقی را نیز یک کار ضدّ اخلاقی می‌داند، صرف نظر از اینکه چه کسی آن را انجام داده باشد (عصار ۱۳۹۹، ۹۹-۱۰۰، ۱۸۶). به عبارت دیگر، در تعریف مذکور، شرّ طبیعی و اخلاقی مشترک معنوی و دارای مقسم واحدی‌اند، ولی در دوگانه عصار، شر و قبیح قسیم یکدیگر نیستند.

می‌توان گفت که عصار شرّ طبیعی و اخلاقی را بازتعریف کرده است. به همین دلیل، مراد ما از «شرّ طبیعی» و «شرّ اخلاقی» از اینجا به بعد، دو مفهومی است که عصار تعریف کرده است، نه تعریف رایج در فلسفه دین و فرااخلاق (دقت شود). با این اوصاف، هر پدیده‌ای از چهار حال خارج نخواهد بود:

*۱) خیر طبیعی و خیر اخلاقی؛

*۲) خیر طبیعی و شرّ اخلاقی؛

*۳) شرّ طبیعی و خیر اخلاقی؛

*۴) شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی.

بنابراین، در مجموع، سه نوع پدیده وجود دارد که به یک معنا شرنند. من این سه نوع را این‌گونه نام‌گذاری می‌کنم:

*۲) شرّ فقط اخلاقی؛

*۳) شرّ فقط طبیعی؛

*۴) شرّ طبیعی و اخلاقی.

که در آن واژه «فقط» نشان می‌دهد که بُعد دیگر پدیده، از منظر ارزشی، «خیر» یا «حسن» محسوب می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که معناشناسی «شر» بحثی نیست که اختصاص به مدرسه میرزای اصفهانی داشته باشد. در میان متفکران مسلمان، فخرالدین رازی (د. ۶۰۶ ق) نقشی جدی در بازشناسی معنا و مفهوم «خیر» و «شر» داشته است. البته، وی به جای این دو کلمه، از دو کلیدواژه «حُسن» و «قبح» استفاده می‌کند. او سه معنا را برای حُسن و قبح (خوبی و بدی، زشتی و زیبایی) معرفی می‌کند: (۱) موافق طبع و مخالف آن، (۲) کمال و نقصان، (۳) صفتی برای فعل که موجب ثواب و عقاب یا ستایش و سرزنش [فاعل آن] شود:

گاهی مراد از «حسن» و «قبح» موافقت و مخالفت با طبع است؛ گاهی مراد کمال یا نقص بودن یک چیز است و این دو مفهوم به این دو معنا عقلی‌اند. گاهی هم مراد از آنها فعلی است که موجب پاداش یا مجازات یا ستایش یا نکوهش می‌گردد. (رازی ۱۴۱۱ ق، ۴۷۸-۴۷۹)

برخی متکلمان شیعه از همان ابتدا از معناشناسی او پیروی کردند که از آن جمله می‌توان ابن میثم بحرانی (د. ۶۷۹ یا ۶۹۹ ق) و فاضل مقداد سیوری (د. ۸۲۶ ق) را نام برد (بحرانی ۱۴۳۴ ق، ۲۵۷؛ سیوری ۱۴۰۵ ق، ۲۶). سپس این معناشناسی در آثار علمای شیعه دوره قاجار مانند شیخ انصاری (د. ۱۲۸۱ ق) راه یافته است (انصاری ۱۳۸۳، ۲: ۳۳۰).

میرزای اصفهانی نیز در دروس اصول فقه خود دو کلیدواژه «حُسن» و «قبح» را بازشناسی کرده است و بدون اینکه نامی از رازی برد، تفکیک معناشناختی او را تکرار می‌کند (اصفهانی بی‌تا، ۱).^۱ بنابراین، تفکیک معناشناختی

عصار متأثر از سنت اصولی‌ای است که به واسطه میرزای اصفهانی و شیخ محمود تولایی به او منتقل شده است.^{۱۱} در نتیجه، می‌توان دید که تعریف عصار از «شر طبیعی» (منافرت با طبع) مستقیماً با معنای اول «قبیح» نزد رازی (مخالفت با طبع) مطابقت دارد، و تعریف او از «قبیح» (فعل ضد اخلاقی) متناظر با معنای سوم رازی (فعلی که موجب نکوهش و عقاب می‌شود) است.

۲-۴. مقدمه دوم: تفکیک وجودشناختی

عصار «شر طبیعی» و «شر اخلاقی» را دو ویژگی^{۱۲} می‌داند که از لحاظ متافیزیکی به مقدار کافی نامشابه‌اند و می‌توانند در یک جوهر^{۱۳} جمع شوند. برای مثال، دو ویژگی «مثلث» و «دایره» را در نظر بگیرید. این دو ویژگی به مقدار کافی نامشابه نیستند و همین درجه از تشابه باعث می‌گردد تا ذیل حقیقت کلی‌تری به نام «شکل هندسی» مندرج گردند و «مانعة الجمع» شوند. اما نسبت دو وصف «مثلث» و «قرمز» این گونه نیست. آنها به مقدار کافی نامشابه‌اند و می‌توانند همزمان و توأمان ویژگی یک جوهر یکسان قرار بگیرند. به عبارت ساده‌تر، یک جسم نمی‌تواند همزمان هم مثلث باشد و هم دایره، ولی می‌تواند همزمان هم مثلث باشد و هم قرمز. از دیدگاه عصار، نسبت دو ویژگی شر طبیعی و شر اخلاقی متناظر با نسبت «مثلث» و «قرمز» است، نه «مثلث» و «دایره»؛ یعنی این دو آن قدر زیاد نامشابه‌اند که می‌توانند در یک جوهر جمع شوند و وصف موصوف واحدی قرار بگیرند. به همین جهت بود که وی قسم سومی از شر را قائل شد که هم طبیعی بود و هم اخلاقی.

به تعبیر متناظر فلسفی، عصار معتقد است «شر طبیعی» و «شر اخلاقی» ذیل یک «جنس» واحد قرار نمی‌گیرند تا دو «نوع» متقابل باشند، بلکه این دو، به دو مقوله کاملاً متمایز تعلق دارند: یکی به مقوله «نسبت پدیده با طبع موجودات» و دیگری به مقوله «ارزیابی افعال اختیاری». به همین دلیل، اجتماع آنها در یک موضوع واحد، محال نیست.

پس از ذکر این مقدمات، نوبت آن رسیده است که به این پرسش از دیدگاه عصار پاسخ دهیم: کدام یک از اقسام سه‌گانه شر، قابل انتساب به خداست؟

۳-۴. انتساب‌پذیری شرور به خدا

عصار قویاً معتقد است که خداوند مرتکب شر اخلاقی نمی‌شود. بنابراین، صدور گزینه‌های ۲* و ۴* از دیدگاه او منتفی است.^{۱۴} در نتیجه، هر گونه شری که آفریده خدا باشد یک حالت بیشتر نخواهد داشت: ۳* (شر فقط طبیعی (شر طبیعی و خیر اخلاقی)، مانند: بیمار کردن مؤمن برای آمرزش گناهان او. وی در جایی می‌گوید:

به عنوان مثال، فرض کنید که خداوند برای تطهیر گناهان یک مؤمن، او را به بیماری دچار کند. این فعل خداوند هم حسن (= اخلاقاً خیر) است و هم شر (= منافر با طبع). ... خداوند همیشه فعلش حکیمانه و حسن است، اما حسن بودن فعل خداوند به معنای خیر بودن آن نیست. گاهی فعل خداوند خیر است و گاهی شر. (عصار ۱۳۹۹، ۹۹-۱۰۰)

البته، این بدان معنا نیست که خداوند فاعل مباشر تمام شرور طبیعی عالم است. در دیدگاه عصار، منشأ شرور طبیعی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

دسته اول، شروری طبیعی اند که معلول مستقیم و نتیجه تکوینی افعال اختیاری مخلوقات هستند. برای مثال، زمانی که فردی با چاقو به دیگری ضربه می‌زند (شر اخلاقی)، «درد» ناشی از آن یک شر طبیعی است که فاعل آن مستقیماً همان انسان متجاوز است، نه خدا.

دسته دوم، و نکته کلیدی تئودیسۀ عصار، آن دسته از شرور طبیعی است که فاعل مباشرشان خداوند است. عصار معتقد است حتی این شرور نیز ابتدای غیرمستقیم بر شرور اخلاقی دارند که انسان (یا مخلوق مختار دیگر) پیش‌تر مرتکب شده است. به عبارت دیگر، فعل خداوند در اینجا پاسخی حکیمانه به افعال اختیاری مخلوقات است. این تأکید بر نقش محوری فعل اختیاری مخلوقات در پدید آمدن هر دو دسته از شرور طبیعی، همان عنصر «اختیارگرایی» در تئودیسۀ عصار است که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد.

در اینجا پیش‌فرضی در کلام موجود است که از چشم عصار هم پنهان نمانده است. زمانی می‌توان چنین ادعا کرد که معتقد به سنخیت میان خالق و مخلوق نبود. فلاسفه مسلمان با استناد بر اصل سنخیت میان علت و معلول در فلسفه که میان خدا و خلق نیز جاری است، ایا می‌کنند که شرور را به خدا نسبت دهند. لذا، تلاش می‌کنند که نشان دهند شرور مخلوقات خدا نیستند. در مقابل، عصار با تکیه بر اصل غیریت حقیقی و بینونت تام میان خالق و مخلوق ایایی از انتساب شرور طبیعی به خداوند ندارد:

ما قائل به سنخیت نیستیم و خداوند را مابین با خیرات و شرور می‌دانیم. ... اگر ما خداوند را خالق شر بدانیم، مشکلی پیش نمی‌آید، چرا که قائل به سنخیت نیستیم: «فکلُّ ما فی الخلقِ لا یوجدُ فی خالقِهِ وَ کُلُّ ما یمکنُ فیهِ یمتنعُ مِنْ صَانِعِهِ» (ابن بابویه ۱۴۰۴ ق، ۴۰). (عصار ۱۳۹۹، ۹۷-۹۸)^{۱۵}

۴-۴. تلفیق چند تئودیسۀ

یک) دلایل پنهانی. در ابتدا، شاید این طور به نظر بیاید که تئودیسۀ عصار یک نسخه ارتقایافته از نظریۀ «کیفر الهی» است، ولی می‌توان آن را مصداقی از نظریۀ «دلایل پنهانی»^{۱۶} دانست که در الهیات شکاکانه^{۱۷} مطرح می‌شود. مطابق این دیدگاه گفته می‌شود خداوند به دلایلی که ما نمی‌دانیم شرور را آفریده (مجاز کرده) است. این دلایل پنهان ممکن است ناشی از محدودیت معرفت/انسان یا ذات رمزآلود شرور باشد.

از عبارات عصار چنین به دست می‌آید که دلایل ایجاد شرور طبیعی به دست خداوند بر ما پوشیده است. از طرفی، خداوند برای اینکه انسان را دلگرم کند، حکمت ایجاد برخی از شرور را برای انسان آشکار کرده است، به طوری که او به طور اجمالی می‌داند که خداوند به جهاتی شر طبیعی را می‌آفریند، ولی تطبیق یکی از این جهات بر یک شر خاص نیز برای ما لزوماً امکان‌پذیر نیست. برای مثال، ما اجمالاً می‌دانیم که خداوند گاهی برای عقوبت گناهان و گاهی برای بیرون ساختن بنده از غفلت، او را گرفتار درد و رنج می‌کند. اکنون من مؤمنی را می‌بینم که مریض است. آیا می‌توانم درباره حکمت بیماری او قضاوت کنم؟ پاسخ عصار به این سؤال به شدت منفی است (عصار ۱۳۹۹، ۱۰۱-۱۰۰).

دو) اختیارگرایی. عصار تمام شرور طبیعی را ناشی از اختیار فاعل مختار می‌داند. دلیل او برای این ادعایش به شکل زیر قابل صورت‌بندی است:

- ۱) پدیده‌های جهان فعل اختیاری یک پدیدآورنده مختارند.
 - ۲) پدیدآورنده مختار یا خدا است یا مخلوق خدا.
- مفروض (بدیهی شهودی)
مفروض (اصل الهیاتی)

- ۳) پدیده‌های جهان یا فعل خدایند یا فعل مخلوق خدا.
 ۴) شرور طبیعی بخشی از پدیده‌های جهان‌اند.
 ۵) شرور طبیعی یا فعل خدایند یا فعل مخلوق خدا.
 ۶) پدید آوردن شرّ طبیعی به دست مخلوق ابتدای مستقیم بر اختیار او دارد.
 ۷) پدید آمدن شرّ طبیعی به دست خدا ابتدای غیرمستقیم بر اختیار انسان دارد.
 ۸) پدید آمدن شرّ طبیعی ابتدای مستقیم یا غیرمستقیم بر اختیار انسان دارد.
 بر اساس گزاره ۱ و ۲ مفروض (بدیهی شهودی)
 بر اساس گزاره ۳ و ۴ مفروض (بدیهی شهودی)
 مفروض (گواهی منابع نقلی)
 بر اساس گزاره‌های ۵ و ۶ و ۷
- مقدمه‌ای که در این استدلال نقش کلیدی دارد گزاره (۷) است. با مراجعه به عبارات عصار، دلیلی جز برخی نصوص دینی برای این گزاره نیافتیم که به عنوان نمونه می‌توان به این روایت اشاره کرد: «اگر همه مردم بر ولایت علی اتفاق نظر پیدا می‌کردند، آتش را خلق نمی‌کردم» (ابن بابویه ۱۴۰۰ ق، ۶۵۷). عصار در این باره می‌گوید:
- اگر گناهی نمی‌شد، خدا شرّی پدید نمی‌آورد. در برخی روایات این مطلب آمده است ... که اگر کسی گناه نمی‌کرد، خداوند جهنّم را خلق نمی‌کرد. ... استفاده سوء بندگان از اختیار خویش باعث می‌شود تا خداوند فعل شر خلق کند. (عصار ۱۳۹۹، ۱۰۲-۱۰۳)

در واقع، عصار در یک حرکت غیرمتعارف، دامنه تئودیسۀ اختیارگرایی را که معمولاً برای توجیه شرور اخلاقی به کار می‌رود، به حوزه شرور طبیعی نیز تسری می‌دهد، نکته‌ای که می‌تواند از ابداعات و مساهمت‌های وی محسوب شود.

سه) خیرخواهی مشروط^{۱۸} یا تخصیص در خیرخواهی. در این نگاه، صفت خیرخواهی در ذات الهی مطلق است، اما اعمال و تجلی آن برای بندگان، مشروط به پذیرش یا ردّ اختیارگونه آنهاست. بنابراین، این محدودیت در فعل خداست، نه در ذات او. عباراتی از عصار دلالت می‌کنند که وی خیرخواهی خدا را مطلق نمی‌داند. مثلاً، خداوند پیش از کفر کافر خیرخواه اوست و راه حق را به او ارائه می‌کند. حتی ممکن است پس از کفر کافر حجت‌هایی را برای او اقامه کند؛ اما از یک نقطه زمانی (مثل t) به بعد، اگر کافر بر کفر خود باقی بماند، خداوند دیگر خیرخواه او نیست. بنابراین، می‌توان برهه‌هایی از زمان را یافت (تعداد آنها کم نیست) که خداوند خیرخواه بنده‌اش نیست. او دو عذاب را ناشی از عدم خیرخواهی خدا برای کافران می‌داند: (۱) عذاب‌های دنیوی اقوام پیشین که منجر به هلاک آنها شده است؛ (۲) عذاب جهنّم. این دو دسته عذاب (الف) شرّ طبیعی‌اند؛ (ب) برای عذاب‌شوندگان شرّ محض‌اند؛ (ج) در عین حال، ضدّ اخلاقی نیستند، زیرا ثمره عدل خدایند و رفتار عادلانه اخلاقاً شر نیست (عصار ۱۳۹۹، ۱۸۳).

۵. ارزیابی

۵-۱. مساهمت عصار در معنائشناسی شر

وقتی به عبارات عصار مراجعه می‌کنیم، تبیین معنایی و وجودی خاصی را مشاهده می‌کنیم که به نوبه خود کم‌نظیر – شاید هم بی‌نظیر – است. می‌توان ادعا کرد که او شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی را مشترک لفظی می‌داند و اوصاف مختلفی را برای آنها قائل است، به طوری که شرّ اخلاقی به یک «ضدّ ارزش» دلالت می‌کند، ولی شرّ طبیعی این گونه نیست و فقط با طبع انسان سازگار نیست.

به علاوه، عصار بر خلاف برخی مانند آخوند خراسانی (د. ۱۳۲۹ ق) و آقا ضیاء عراقی (د. ۱۳۶۱ ق)، که حسن و قبح اخلاقی را موافقت و منافرت با عقل می‌دانند (خراسانی ۱۴۰۷ ق، ۱۲۳؛ نائینی ۱۳۷۶، ۴: ۴۵۳)،

حسن و قبح اخلاقی را از سنخ ملائمت و منافرت نمی‌داند. بر اساس این دیدگاه، خیر و شر مساوی با یک نوع موافقت و مخالفت خواهند بود که گاهی ملاک آن طبع است و گاهی عقل. در صورت اول، خیر و شر، طبیعی و در صورت دوم، اخلاقی خواهند بود. در عبارات عصار، اما، هیچ تفسیری از شرّ اخلاقی مبنی بر منافرت با عقل مطرح نیست.

۲-۵. نسبت وجودشناختی شرّ طبیعی و اخلاقی

بنا بر تعریف عصار از شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی، می‌توان ادعا کرد که در بسیاری از موارد، شرّ طبیعی به منزله معلول برای شرّ اخلاقی است. پیش‌تر، گزاره‌های زیر را از آثار عصار نشان دادیم:

(۱) شرّ طبیعی به عنوان پدیده‌ای حقیقی در این عالم هست و پدیده‌آورنده مختار دارد.

(۲) پدیده‌آورنده مختار یا خدا است یا مخلوق خدا (به نحو منفصله حقیقی).

در نتیجه،

(۳) پدیدآورنده شرّ طبیعی یا خدا است یا مخلوق خدا.

همچنین دیدیم که عصار قائل بود:

(۴) پدید آوردن شرّ طبیعی به دست خدا، خود، یک فعل اخلاقاً شرّ (قبیح) محسوب نمی‌شود، زیرا همواره

مبتهی بر حکمت و عدل الهی است.

اما درباره شرور طبیعی که به دست مخلوقات خدا پدید می‌آید چه باید گفت؟ عصار معتقد است که این دسته از شرور طبیعی گاهی اخلاقاً خیرند و گاهی اخلاقاً شرّ. مثلاً، «کشته شدن» یک شرّ طبیعی است. گاهی این شر به دست یک انسان عادل صورت می‌گیرد. در این صورت، اخلاقاً خیر خواهد بود. گاهی نیز انسانی آن را از سر ظلم انجام می‌دهد که اخلاقاً شر خواهد بود. در مورد اخیر، شرّ اخلاقی علتی برای شرّ طبیعی خواهد بود، بدان معنا که فعل ضدّ اخلاقی یک انسان (شرّ اخلاقی) باعث یک رنجی در مقتول و اطرافیان مقتول (شرّ طبیعی) شده است.

۳-۵. اشکال زاگزبسی

لیندا زاگزبسی (ز. ۱۹۴۶ م) نقیصه‌ای را برای پاسخ‌های موجود به مسئله شرّ برمی‌شمرد که نظریه عصار را نیز شامل می‌شود. او معتقد است که پاسخ‌های موجود به مسئله شرّ تنها به صورت کلی به این مسئله پاسخ می‌دهند و بر فرض توفیق آنها، نتیجه این خواهد شد که وجود شرور به دلایلی با اصل وجود خدا یا قدرت و خیرخواهی مطلق او تنافی ندارد. اما، هیچ کدام از این نظریه‌ها به ما نمی‌گویند که چرا ما باید با یک شرّ (رنج) خاص مواجه شویم؟ برای مثال، یک تئودیسۀ برای ما ثابت می‌کند که وجود نقص عضو در جهان با وجود خدا یا قدرت و خیرخواهی مطلق او تنافی ندارد. در اینجا سؤال دیگری مطرح می‌شود: «چرا من؟» این سؤال است که پاسخش در این نظریات مسکوت باقی می‌ماند (زاگزبسی ۱۳۹۴، ۲۸۹). به نظر می‌رسد این اشکال در تئودیسۀ «دلایل پنهان» تقویت می‌گردد، زیرا راه معرفت را در سؤال «چرا شر؟» بسته می‌داند، چه برسد به سؤال «چرا من؟»؛ و نظریه عصار نیز ذیل دیدگاه دلایل پنهان می‌گنجد.

در مقابل، شاید یک مدافع دیدگاه عصار، در مقام پاسخ به این سؤال، مدعی شود که پرسش «چرا من؟» خود ناشی از یک رویکرد معرفتی ناصواب و تلاش برای فهم اموری است که اساساً در حیطه دانش بشری قرار نمی‌گیرد و وظیفه انسان در چنین موقعیتی نه پرسشگری فلسفی، بلکه تسلیم در برابر حکمت الهی و صبر است.

۶. نتیجه گیری

چنان که بیان شد، تئودسیسه عصار که در کتاب *عالم تشریح* متبلور است، یک نظام فکری منسجم را نمایندگی می‌کند که نه بر مبانی هستی‌شناختی فلسفی، بلکه بر اصول کلامی و روایی نشئت‌گرفته از آموزه‌های میرزا مهدی اصفهانی استوار است. سنگ بنای نظریه عصار یک حرکت بنیادین معناشناختی است: تفکیک قاطع میان «شر طبیعی» و «شر اخلاقی» (قبیح). عصار این دو مفهوم را نه دو قسم از یک جنس واحد، بلکه دو مقوله کاملاً متمایز و به مثابه مشترک لفظی در نظر می‌گیرد. «شر طبیعی» صرفاً به معنای امری منافر با طبع است و فاقد بار ارزشی منفی در فاعل آن است، در حالی که «شر اخلاقی» یک فعل ضد ارزش و مستوجب نکوهش است. این تمایز مفهومی که ریشه در سنت کلامی-اصولی (از فخر رازی تا علمای شیعه) دارد، به عصار اجازه می‌دهد تا ضمن تنزیه مطلق خداوند از ارتکاب هر گونه «قبیح»، راه را برای انتساب آفرینش «شرور طبیعی» به خداوند، به عنوان فعلی حکیمانه و عادلانه، کاملاً باز بگذارد. این رویکرد در تضاد مستقیم با راه‌حل صدرایی قرار می‌گیرد که با «عدمی» دانستن شر، اساساً در صدد نفی انتساب آن به مبدأ هستی است. بر این شالوده معناشناختی، عصار یک تئودسیسه ترکیبی و چندوجهی بنا می‌کند که در این مقاله سه مؤلفه اصلی آن شناسایی شد:

۱. **دلایل پنهان:** در این دیدگاه، حکمت و علت غایی بسیاری از شرور طبیعی مانند بیماری‌ها و بلاها که فاعل مباشرشان خداست، بر عقل بشر پوشیده است. معرفت انسان به حکمت‌های کلی (مانند امتحان، تطهیر گناهان یا ترفیع درجه) به او اجازه نمی‌دهد که علت یک شر خاص را تشخیص دهد، و وظیفه او در این مقام، تسلیم در برابر علم مطلق الهی است.

۲. **اختیارگرایی تعمیم‌یافته:** در حرکتی بدیع، عصار دامنه تئودسیسه اختیار را که معمولاً برای توجیه شرور اخلاقی به کار می‌رود، به قلمرو شرور طبیعی نیز تسری می‌دهد. او معتقد است تمام شرور طبیعی یا معلول مستقیم افعال اختیاری مخلوقات اند (مانند درد ناشی از ظلم) یا پاسخی حکیمانه و غیرمستقیم از سوی خداوند به گناهان و انتخاب‌های نادرست انسان‌ها هستند (که مستند آن نصوص دینی است).

۳. **خیرخواهی مشروط:** سخت‌گیرانه‌ترین بخش نظریه عصار بازتعریف نحوه تجلی صفت خیرخواهی الهی است. او معتقد است اعمال خیرخواهی خداوند برای بندگان مشروط به انتخاب‌های آنهاست. در برابر کفر و عناد مستمر، خداوند دیگر خیرخواه بنده نیست و شروری مانند عذاب‌های استیصال دنیوی و دوزخ، نه تجلی خیرخواهی، بلکه تبلور عدالت مطلق او هستند و لذا قبیح محسوب نمی‌شوند.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که تئودسیسه عصار نمونه‌ای موفق از یک «عدل‌پژوهی کلامی» است که با کنار گذاشتن اصول فلسفی کلیدی مانند «مساوقت خیر با وجود» و «اصل سنخیت علت و معلول» از طرفی، و جایگزین کردن آن با اصل کلامی «بینونت ذاتی میان خالق و مخلوق» و «اختیارگرایی ناسازگارگرایانه» به نظامی جایگزین دست می‌یابد. اگرچه این نظریه، همانند دیگر تئودسیسه‌ها، در برابر نقد آگزیستانسیال «چرا من؟» (که توسط فیلسوفانی چون زاگزیسکی مطرح شده است) آسیب‌پذیر به نظر می‌رسد، اما به عنوان یک ساختار فکری منسجم و بدیل، اهمیت و پویایی مدرسه میرزای اصفهانی را در مواجهه با مسائل بنیادین الهیاتی به نمایش می‌گذارد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. ۱۴۰۰ ق. *الأمالی*. بیروت: الأعلمی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. ۱۴۰۴ ق. *التوحید*. تصحیح و تعلیق سید هاشم حسینی طهرانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- اصفهانی، مهدی. بی تا. *فی صورة عالم التشريع*. تقریرات دروس به قلم محمود تولایی. نسخه خطی. مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۴.
- انصاری، مرتضی. ۱۳۸۳. *مطارح الأنظار*. تقریرات دروس به قلم ابوالقاسم کلانتری. چاپ دوم. قم: مجمع الفکر الإسلامي.
- بحرانی، علی بن میثم. ۱۴۳۴ ق. *قواعد المرام فی علم الکلام*. کربلاء: العتبة الحسينية.
- پترسون، مایکل، و دیگران. ۱۳۹۰. *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*. چاپ هفتم. تهران: طرح نو.
- پورمحمدی، نعیمه، و دیگران. ۱۴۰۲. *درباره شر*. چاپ چهارم. قم: طه.
- خراسانی، محمدکاظم. ۱۴۰۷ ق. *فوائد الأصول*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۴۱۱ ق. *المحصل*. تحقیق حسین آتای. قاهره: مکتبه دار التراث.
- زاگزبسی، لیندا. ۱۳۹۴. *فلسفه دین: درآمدی تاریخی*. ترجمه شهابالدین عباسی. تهران: پارسه.
- سیوری، مقداد بن عبدالله. ۱۴۰۵ ق. *إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*. تحقیق سید مهدی رجائی. قم: انتشارات کتابخانه مرعشی.
- طبری، محمد بن ابوالقاسم. ۱۴۲۰ ق. *بشارة المصطفى لشيعته المرتضى*. تحقیق جواد قیومی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عصار، محمدحسین. ۱۳۹۹. *عالم تشريع، شرور و بلايا*. مقدمه حسن طارمی راد. تدوین و تحقیق محمدحسین کلاهی. تهران: نیا.
- عصار، محمدحسین. ۱۴۰۱. *اختيار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی*. تدوین و تحقیق محمدحسین کلاهی. تهران: نیا.
- عصار، محمدحسین. ۱۴۰۳. *سمات و صفات الهی*. تدوین و تحقیق محمدحسین کلاهی. تهران: نیا.
- عصار، محمدحسین. ۱۴۰۴. *غیریت حقیقی حق و خلق*. تدوین و تحقیق محمدحسین کلاهی. تهران: نیا.
- کشفی، عبدالرسول، و آرزو مشایخی. ۱۳۹۰. «بررسی نظریه دادباوری شرور طبیعی از منظر بروس رایشنباخ». *پژوهشنامه فلسفه دین*، ۹، شماره ۲: ۱۱۳-۱۳۳.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۵. *عدل الهی*. تهران: صدرا.
- ملاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). ۱۳۶۸. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*. تعلیق محمدحسین طباطبایی. قم: مکتبه المصطفوی.
- نائینی، محمدحسین. ۱۳۷۶. *فوائد الأصول*. تقریر محمدحسین کاظمینی. حاشیه آقا ضیاء عراقی. قم: جامعة المدرّسين.

Bibliography

The Holy Qur'an.

- Ansari, Morteza. 2004. *Matarih al-Anzar*. 2nd ed. Transcribed by Abolqasem Kalantari. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
- Assar, Mohammad Hossein. 2020. *The World of Legislation, Evils, and Calamities*. Introduction by Hasan Taromi Rad, compiled and researched by Mohammad Hossein Kolahi. Tehran: Naba'. [In Persian]
- Assar, Mohammad Hossein. 2022. *Human Free Will in Islamic Philosophy and Divine Teachings*. Compiled and researched by Mohammad Hossein Kolahi. Tehran: Naba'. [In Persian]

- Assar, Mohammad Hossein. 2024. *The Divine Signs and Attributes*. Compiled and researched by Mohammad Hossein Kolahi. Tehran: Naba'. [In Persian]
- Assar, Mohammad Hossein. 2025. *The True Otherness of Haqq (God) and Khalq (Creation)*. Compiled and researched by Mohammad Hossein Kolahi. Tehran: Naba'. [In Persian]
- Bahrani, 'Ali ibn Maytham. 2013. *Qawa'id al-Maram fi 'Ilm al-Kalam*. Karbala: al-'Ataba al-Husayniyya. [In Arabic]
- Calder, Todd. 2022. "The Concept of Evil." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil>.
- Ibn Babawayh (al-Saduq), Muhammad ibn 'Ali. 1980. *Al-Amali*. Beirut: al-A'lami. [In Arabic]
- Ibn Babawayh (al-Saduq), Muhammad ibn 'Ali. 1984. *Al-Tawhid*. Edited and annotated by Sayyid Hashim al-Husayni al-Tehrani. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Isfahani, Mahdi. n.d. *Fi Sura 'Alam al-Tashri'*. Transcribed by Mahmud Tavala'i. Mashhad: Kitabkhanh-yi Astan-i Quds-i Razavi, no. 12454. [In Persian]
- Kashfi, Abd-al-Rasoul, and Arezou Mashayekhi. 2011. "Critical Analysis of the Reichenbach's Theory of Natural Evils Theodicy." *Philosophy of Religion Research* 9, no. 2: 113–133. <https://doi.org/10.30497/prr.2012.1051>. [In Persian]
- Khurasani, Muhammad Kazim. 1987. *Fawa'id al-Usul*. Tehran: Vizarat-i Farhang va Irshad-i Islami. [In Arabic]
- Mackie, J. L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64, no. 254: 200–212.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Motahhari, Morteza. 2016. *Divine Justice*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mulla Sadra (Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim al-Shirazi). 1989. *Al- Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. Annotated by Muhammad Husayn Tabataba'i. Qom: Maktaba al-Mustafawi. [In Arabic]
- Naini, Muhammad Hossein. 1997. *Fawa'id al-Usul*. Transcribed by Mohammad Hossein Kazemeyni, marginal notes by Agha Zia'eddin Araghi. Qom: Jami'a al-Mudarrisin. [In Arabic]
- Peterson, Michael, et al. 2011. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. 7th ed. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Pourmohammadi, Naeimeh, et al. 2023. *On Evil*. 4th ed. Qom: Taha. [In Persian]
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn 'Umar. 1990. *Al-Muhassal*. Edited by Hüseyin Atay. Cairo: Maktaba Dar al-Turath. [In Arabic]
- Suyuri, Miqdad ibn 'Abd Allah. 1985. *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshidin*. Edited by Sayyid Mahdi Raja'i. Qom: Intisharat-i Ketabkhanh-yi Mar'ashi. [In Arabic]
- Tabari, Muhammad ibn Abolqasem. 1999. *Bisharat al-Mustafa li Shi'a al-Murtada*. Edited by Javad Qayyumi. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Zagzebski, Linda. 2015. *Philosophy of Religion: A Historical Introduction*. Translated by Shahab al-Din 'Abbasi. Tehran: Parsih. [In Persian]

یادداشت‌ها

- ^۱ برهان شر «منطقی» در برابر برهان شرّ «قرینه‌ای» مطرح می‌شود. البته، هر کدام از این دو نوع برهان شرّ تقریرهای گوناگونی دارند. برای اطلاع از صورت‌بندی‌های مختلف برهان شرّ، نک. پورمحمدی و دیگران ۱۴۰۲، ۱: ۱۱–۱۱۹.
- ^۲ جدا از اینکه چنین ادعایی فاصله زیادی با شهود انسان دارد، خودشکن است، چرا که همان توهم نیز منشأ شرّ دردناکی برای انسان است. به عبارت دیگر، باور به توهم بودن شرّ مستلزم توهم نبودن شرّ است (کشفی و مشایخی ۱۳۹۰، ۱۱۴).

³ defense

⁴ theodicy

^۵ البتّه «دادباوری» ترجمۀ دقیقی از تئودیسۀ نیست، چراکه تئودیسۀ معمولاً با پیش فرض های الهیاتی همراه است.

^۶ البتّه براهین دیگری را نیز در آثار صدرائیان می توان یافت، مانند بازگشت شرور به حیثیت ماهوی اشیا (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۶: ۳۷۵).

^۷ گفتنی است، طبقۀ نخست شاگردان میرزای اصفهانی در سه شهر مشهد، تهران و قم سکونت گزیده و آثار به جامانده از وی را تدریس می کردند. تنها شاگرد میرزا که ساکن تهران بود و عملاً شعبه ای از مدرسه میرزا را که در مشهد تأسیس شده بود، در تهران بنا نهاد، شیخ محمود تولایی بود که عصار از شاگردان شاخص و مورد تأیید وی به شمار می رود. حسن طارمی راد درباره نقش عصار در ترویج معارف میرزوی در تهران می نویسد: «عصار همراه با چند تن از دوستانشان از مرحوم آیت الله حلبی درخواست کردند تا یک دوره مباحث معارفی را بر پایه تقریراتی که خود از درس های مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی نوشته بودند، به این مشتاقان تدریس فرماید. ... باری، پس از چند سال تدرّس منضبط نزد مرحوم آقای حلبی، به توصیه و با اجازه آن عالم فداکار و جوانمرد، اصحاب درس به تعلیم آموخته های معارفی پرداختند ... در اینجا نیز عصار بار دیگر شمع انجمن شد» (عصار ۱۳۹۹، ۱۹-۲۰). ناگفته نماند که تدریس مرحوم عصار منحصر در تهران نبود، اگرچه بیشتر وقت خود را به تدریس در تهران گذراند. آقای طارمی در این باره می نویسد: «او با برگزاری جلسات متعدّد درسی در تهران و شهرهای دیگر، همه فرصت را در اختیار گذاشت و حتی سلامت خویش را نادیده گرفت» (عصار ۱۳۹۹، ۲۰). علیرضا رحیمیان که خود از شاگردان شیخ محمود تولایی است (عصار ۱۴۰۴، ۵) در مقدمۀ کتاب دیگری از عصار چنین می نویسد: «برادر گرامی و خدمت گزار آستان مهدوی مرحوم مهندس محمدحسین عصار از جمله افرادی بود که توفیق شاگردی مرحوم استاد آیت الله حاج شیخ محمود تولایی را یافت و از این طریق، توانست بهره های فراوان معارفی و اعتقادی ببرد. استعداد سرشار، حافظۀ قوی ... باعث شد تا ایشان طی سال های طولانی ملازمت با استاد، استفاده ای مضاعف ببرد و مورد توجّه خاصّ استاد باشد» (عصار ۱۴۰۴، ۶). همان طور که می بینیم، رحیمیان به جایگاه ویژه عصار نزد استادش تصریح کرده است.

^۸ تفسیر صحیح دیدگاه ملاصدرا این است: خدا اراده ایجاد شر نمی کند، یعنی منزّه است از آنکه شر ایجاد کند، نه آنکه توان ایجاد شر را ندارد.

^۹ برای ملاحظه نقدهای عصار به متافیزیک «شر» در فلسفۀ اسلامی، نک. عصار ۱۳۹۹، ۱۶۳-۲۴۵، و برای ملاحظه نقدهای وی به ضرورت علیّ فلسفی، نک. عصار ۱۴۰۱، ۵۰-۶۹.

^{۱۰} «الأمر الثاني: إنّ الحسن والقبح يطلقان على معان: منها: الملائم والمنافر ولو بحسب العقل. و هما نشان من الاتّحاد و البینونة و القرب و البعد، أى كلّ ما كان أكثر تفرّقا و أوفر تباعداً عن العقل، يكون متنافراً له و كلّ ما كان بالعكس، كان ملائماً له. و منها: الكمال و النقص الناشئ عن سعة الوجود و ضيقه، كما ذكره صاحب الحاشية و الكفاية في فوائده. فيكون الأوسع وجوداً، كاملاً و حسناً و الأضيق ناقصاً و قبيحاً. فلامحالة يكونان حينئذ إضافيين؛ إذ كلّ مرتبة من الوجود أضيق بالنسبة إلى فوفه. فيكون على هذا المشرب وجود الصادر الأوّل قبيحاً بالنسبة إلى البارئ تعالى. و هو كما ترى. و منها: المصالح و المفاسد الناشئة عن الأعراض. فكلّ ما كان محصلاً لغرض مطلوب، فهو ذو مصلحة و حسن و كلّ ما كان محصلاً لأمر مبعوض، فهو ذو مفسدة و قبيح. و يطلقان أيضاً على معنى رابع، و هو كون الشيء بعنوانه الأوّلي حسناً بحيث لا يكون له عنوان أوّلاً و بالذات إلاّ الحسن أو القبح و لا يكون له معرفّ أظهر منهما. و ذلك كشكر المنعم و كفره ...»

^{۱۱} بدیهی است که در این تقسیم بندی، ما پدیده ای را نخواهیم یافت که اخلاقاً یا طبیعتاً نه خیر باشد و نه شر.

¹² property

¹³ substance

^{۱۴} از آنجایی که موضوع این مقاله، شرّ اخلاقی نیست، این دیدگاه را نمی کاویم.

^{۱۵} برای مشاهده مباحث عصار درباره نسبت حق و خلق و نقد دیدگاه فلاسفه، نک. عصار ۱۴۰۳، ۱۹-۸۲. همچنین برای ملاحظه نقد وی به دیدگاه عرفا در این مسئله، نک. عصار ۱۴۰۳، ۱۲۱-۱۶۶.

¹⁶ Hidden Reasons

¹⁷ skeptical theism

¹⁸ conditional benevolence