



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.14, No. 27
Spring & Summer 2025

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Divine Agency in Confrontation with Natural Evils: The Perspectives of Mullā Ṣadrā and Process Theologians

Maryam Aqamohamadreza¹
MohammadJavad Rezaeirah²
Roohollah Sour³

Abstract

The problem of evil poses a significant challenge for monotheistic religions: If God possesses infinite knowledge, absolute power, and perfect goodness, why does He permit evil in creation? Process theologians attempt to resolve this by denying divine omnipotence, foreknowledge, and complete agency. They argue that while God is the most powerful being, He is not omnipotent. God's role is limited to providing possibilities and guiding creatures toward order, harmony, and divine ends. However, creatures, through their own creativity and free will, choose their paths, and God cannot compel them toward harmony. If their choices deviate from divine guidance, natural evils and disorder arise. Thus, God is not responsible for natural

¹. Part-time professor, Imam Sadiq University, corresponding author

m.aqamohamadreza@gmail.com

². Associate Professor, Kharazmi University

rezaeirah@khu.ac.ir

³. Assistant Professor, Kharazmi University

souri@khu.ac.ir

Received: 25/03/2025

Reviewed: 08/05/2025

Revised: 04/07/2025

Accepted: 10/07/2025

evils, and their existence does not contradict His goodness. In contrast, Mullā Ṣadrā, affirming divine foreknowledge and omnipotence, defends God's manifestational agency (*fi'liyyat bil-tajallī*), arguing that natural evils do not conflict with divine goodness or power. He maintains that existence is the sole object of divine creation, whereas evils—being privative (*'adami*)—are not directly willed by God. Moreover, he asserts that natural evils are inherent to the material world; their elimination would either entail a logical contradiction or require the nonexistence of the natural order itself. Thus, natural evils are necessary concomitants of material existence and do not undermine God's absolute agency or essential necessity. This paper employs a critical-analytical method to evaluate process theology's internal inconsistencies and contrast them with Ṣadrian metaphysics, concluding that Ṣadrā's solution remains philosophically coherent within his framework.

Keywords: Agency by Manifestation, Natural Evil, Process Theology, Mulla Sadra, Omnipotence.

Problem statement

One of the most persistent philosophical challenges in discussions of divine agency is reconciling God's absolute goodness and omnipotence with the existence of natural evils. The central question that emerges is: How can God, while possessing absolute knowledge, power, and benevolence, be considered the agent of evil?

A secondary question follows from this primary inquiry: Does the response offered by process theologians maintain fundamental and structural coherence when compared to Mullā Ṣadrā's perspective? Both Ṣadrā and process theologians have addressed this question, each according to their own philosophical foundations.

Method

This study employs a descriptive-analytical method to examine these competing theodicies.

Findings and Results

Process theologians, by denying God's creative agency and rejecting divine foreknowledge and absolute power, have attempted to define other beings as possessing creativity and free will independent of divine power. Consequently, beings choose their paths of change and movement according to their own volition, choice, and creativity, which leads to the emergence of natural evils in the world's system. Thus, the divine realm remains pure from any attribution of evil, and the cause of evils lies with other beings. In other words, although God loses His creative and absolute agency, and His power and will become limited, His essence remains uncontaminated by evil.

In contrast, Mullā Ṣadrā, through his theory of agency by manifestation (*fi'liyyat bil-tajallī*), considers God to possess absolute knowledge, absolute power, and absolute

perfection. That is, God's essential necessity (wujūb dhātī) requires that He necessarily possesses all perfections. He is the true cause and creative agent of all things, and all matters fall under His absolute power, with every action being attributed to Him.

In addressing the problem of reconciling divine agency with natural evils, Ṣadrā divides evils into intrinsic (bil-dhāt) and extrinsic (bil-'araḍ) based on his philosophical foundations. He states that intrinsic evils belong to the category of essential non-existence ('adam dhātī) and do not require a creator, since according to the primacy of existence (aṣālat al-wujūd), creation pertains to existence. Extrinsic evils, whose evil aspect stems from the necessary concomitants of quiddities, are also not objects of divine creation. This is because God creates the simple essence of things through His simple creative act (ja'ī basīṭ), while the necessary concomitants of things are not objects of divine creation. Thus, divine creation pertains neither to intrinsic nor extrinsic evils. Furthermore, he considers natural evils to result from matter (hayūlā), collisions (taṣādum), and change (taghayyur), which are inherent necessities of material existence, such that eliminating evils from the natural world would entail an impossibility or a contradiction. Ultimately, although Ṣadrā considers divine agency to be absolute, the existence of evils does not harm God's essential necessity and infinite attributes, and His absolute power, will, and knowledge ultimately lead to the establishment of the most perfect order (niẓām al-aḥsan).

The fundamental difference between process thought and Ṣadrā's position regarding divine agency can be seen in their denial or affirmation of God's essential necessity. Process theologians, by denying divine foreknowledge and absolute power, have attempted to solve theological problems such as not attributing evils to God, thereby denying divine essential necessity. In contrast, Ṣadrā, by affirming God's absolute perfections and essential necessity, seeks to address theological issues concerning divine agency, including natural evils, based on his philosophical principles. Comparing these two responses reveals that the position of process theology, while departing from established rational and religious principles, suffers from internal contradictions, whereas Ṣadrā's position is superior in both respects.

References

- Amuli, M. *Durar al-Fawa'id*. Qom: Esmaeilian; 1957. Arabic.
- Davies, B. *The Reality of God and the Problem of Evil*, London: Continuum; 2006.
- Griffin, D. R. *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*. Philadelphia: The Westminster Press; 1976.
- Meister, C. V. *Introducing Philosophy of Religion*. London: Routledge; 2009.
- Whitehead, A.N. *Process and Reality*. London: Macmillan Publishing Co; 1929.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.14, No. 27
Spring & Summer 2025



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال چهاردهم، شماره ۲۷
بهار و تابستان ۱۴۰۴
صفحات ۱-۲۸

فاعلیت الهی در رویارویی با شرور طبیعی، از دیدگاه ملاصدرا و الهی‌دانان پویشی

مریم آقامحمدرضا^۱
محمد جواد رضایی ره^۲
روح الله سوری^۳

چکیده

مسئله شرّ، کارزار مهمی برای ادیان توحیدی است. زیرا اگر خداوند علم بی‌کران، قدرت مطلق و خیرمحض است، چرا از پیدایش شرور در آفرینش خویش، جلوگیری نکرده است؟ الهی‌دانان پویشی با نفی فاعلیت تام، علم پیشین و قدرت مطلق الهی تلاش می‌کنند به این پرسش پاسخ دهند. به‌باور ایشان: گرچه خداوند نسبت به دیگر موجودات، قدرتمندترین است، اما قادر مطلق نیست. تنها فعل

m.aqamohamadreza@gmail.com
rezaeirah@khu.ac.ir
souri@khu.ac.ir

^۱. استاد حق‌التدریس دانشگاه امام صادق علیه السلام، نویسنده مسئول

^۲. دانشیار دانشگاه خوارزمی

^۳. استادیار دانشگاه خوارزمی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵

تاریخ داوری: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹

خداوند در عالم، قرارداد امکان‌ها در موجودات و هدایت‌گری آنها به سوی نظم و هماهنگی و اهداف الهی است. لکن موجودات بر پایه خلاقیت و اختیار خود، مسیر فعلیت‌شان را انتخاب می‌کنند و خداوند توانایی الزام آنها را در جهت نظم و هماهنگی ندارد. اکنون اگر انتخاب موجودات به سویی که خداوند به آن ترغیب می‌کند، نباشد، شرور طبیعی و بی‌نظمی در عالم به وجود می‌آید. از این رو مسئولیت شرور طبیعی در عالم به عهده خداوند نیست و شرور منافاتی با خیریت خداوند ندارد. اما ملاصدرا با فرض علم پیشین و قدرت مطلق الهی، فاعلیت بالتجلی خداوند را اثبات کرده است و شرور طبیعی را منافی خیریت و قدرت مطلق الهی نمی‌داند. او متعلق جعل را وجود دانسته است و در نتیجه شرور را که اموری عدمی‌اند، متعلق جعل الهی نمی‌داند. همچنین پیدایش شرور را لازمه ذاتی عالم طبیعت دانسته و بیان می‌کند نفی شرور از عالم طبیعت یا مستلزم اجتماع نقیضین است و یا مستلزم عدم عالم طبیعت. بنابراین شرور طبیعی لازمه عالم طبیعت است و منافاتی با فاعلیت تام و وجوب ذاتی خداوند ندارد. این نوشتار با روش تحلیلی-انتقادی دیدگاه الهی‌دانان پویشی را بر پایه ناسازگاری درونی آن و نیز دیدگاه‌های صدرا نقد کرده و پاسخ ملاصدرا را سازگار با مبانی فلسفی او می‌داند. کلمات کلیدی: فاعلیت بالتجلی، شرور طبیعی، الهیات پویشی، ملاصدرا، قدرت مطلق.

بیان مسأله

یکی از معضلات فلسفی در بحث فاعلیت الهی، مواجهه خیریت و قدرت مطلق الهی با مسأله شرور طبیعی است.

سؤال اصلی این است که چگونه می‌توان خداوند را در عین داشتن علم، قدرت و خیریت مطلق، فاعل شرور دانست؟

ذیل این سؤال، سؤال فرعی دیگری مطرح می‌شود که آیا پاسخ الهی‌دانان پویشی به این مسأله در مواجهه با دیدگاه ملاصدرا دارای سازگاری مبنایی و بنایی است یا نه؟ ملاصدرا و الهیدانان پویشی هر یک بنا بر مبانی خویش به سؤال پاسخ داده‌اند. الهی‌دانان پویشی با نفی خلق از عدم و قدرت مطلق الهی، می‌کوشند فاعلیت را به موجودات عالم نسبت دهند و شرور طبیعی را حاصل اختیار و خلاقیت موجودات عالم بدانند. ملاصدرا قرن‌ها پیش با فاعل بالتجلی دانستن خداوند، در عین حفظ فاعلیت تام الهی، به این پرسش پاسخی سنجیده می‌دهد. در مقام مقایسه این دو پاسخ در می‌یابیم که موضع الهیات پویشی، ضمن عدول از مسلمات عقلی و دینی دچار تعارض درونی است و موضع ملاصدرا از هر دو جهت برتری دارد.

پیشینه تحقیق

تلاش‌های نگارنده در جهت جستجوی پیشینه تحقیق در این بحث به یافتن موارد زیر منجر شد:

۱. مقاله «مسأله شر در الهیات پویشی و حکمت متعالیه» نوشته طیبه غلامی در این مقاله، دیدگاه الهی‌دانان پویشی درباره مسأله شر و نقد آن بر اساس اصول فکری ملاصدرا بررسی شده است. تفاوت آن با پژوهش حاضر در چند مورد است: این مقاله صرفاً به شرور طبیعی پرداخته و بر نقش خلاقیت و اختیار موجودات در بروز آنها تأکید کرده است. در بخش مربوط به ملاصدرا، مسأله شرور طبیعی بر اساس اصول فاعلیت الهی و نحوه جاعلیت خداوند تحلیل و دیدگاه الهی‌دانان پویشی نقد شده است. همچنین، ناسازگاری‌های درونی دیدگاه الهی‌دانان پویشی مورد توجه ویژه قرار گرفته است.

۲. مقاله «قدرت خدای پویشی، چالش الهیات پویشی در حل مسأله شر» نوشته محسن مقری

این مقاله با تبیین قدرت خدای پویشی، به حل مسأله شر پرداخته و آن را با دیدگاه الهیات خدای گشوده مقایسه می‌کند. اما در پژوهش حاضر، فاعلیت الهی در مواجهه با شرور طبیعی از منظر الهی‌دانان پویشی و ملاصدرا بررسی شده و دیدگاه الهی‌دانان پویشی هم از نظر سازگاری درونی و هم بر اساس اصول فلسفی ملاصدرا نقد شده است.

۳. مقاله «تبیین و نقد استدلال‌های گریفین در حل مسأله شر» نوشته یدالله رستمی در این مقاله، پس از تبیین دیدگاه گریفین به عنوان یکی از توسعه دهندگان الهیات پویشی در بحث فاعلیت الهی و شرور، به نقد دیدگاه او می‌پردازد. اما مقاله حاضر، علاوه بر بررسی دیدگاه الهی‌دانان پویشی در بحث فاعلیت الهی و شرور طبیعی، به دیدگاه ملاصدرا در مواجهه با این مسأله پرداخته و در نهایت، نظریه الهی‌دانان پویشی را از منظر سازگاری درونی و مبانی صدرایی نقد می‌کند.

۴. مقاله «بررسی و نقد مسأله شر از نظر الهیات پویشی با تأکید بر اندیشه هارتسهورن» نوشته یدالله رستمی

در این مقاله نیز دیدگاه یکی دیگر از الهی‌دانان پویشی نقد و بررسی شده است. اما رویکرد فلسفی ملاصدرا و مبانی فکری او در بحث فاعلیت الهی و شرور طبیعی مطرح نشده و در نتیجه، مقایسه‌ای بین این دو دیدگاه انجام نگرفته است.

۱. دیدگاه الهی‌دانان پویشی درباره فاعلیت الهی در رویارویی با شرور طبیعی

الهی‌دانان پویشی چون خداباورند برای حل مسأله شرور دیدگاه جدیدی مطرح کردند تا خدش‌های به خیریت خداوند وارد نشود. آنها به دو دلیل فاعلیت تام خداوند را نفی کردند: یکی ضرورت حفظ فاعلیت و خلاقیت و خودآفرینی و اختیار موجودات و دیگری منزّه دانستن خداوند از ایجاد شرور. به تعبیر مورفی: «خدا فاعل مستقیم رویدادها نیست. زیرا در این صورت مسئول شرور می‌شود. فعل خدا برای هر رویدادی شرط لازم است نه شرط کافی» (Nancy Murphy, 2000, 344).

این نظریه مبتنی بر سه اصل پویش و رابطه‌مندی و خلاقیت موجودات است. از این رو موضوع محوری، مفهوم تغییر، تکامل و تحول در همه موجودات و از جمله در خداست. در این تلقی خداوند دو ذات دارد. ذات اصلی خداوند، ثابت و نامتناهی است. اما طبیعت ثانوی او در واکنش به رویدادهای جهان، تغییر می‌کند. بنابراین رابطه دوسویه وجودی میان خدا و جهان، منجر به دیدگاه همه در خدا انگاری می‌شود. زیرا تجربه جهان در تجربه خدا قرار می‌گیرد (پترسون، ۲۰۱۸، ص ۱۳۱-۱۳۲).

خداوند جهان نیست. اما در جهان مشارکت دارد و بر جهان اثر می‌گذارد و از آن متأثر می‌شود. از این رو تجربه کلی خدا، پیوسته در حال افزایش است. بنابراین هیچ موجودی مستقل از موجودات دیگر نیست و هر موجود بالفعلی، موجود بالقوه‌ای است برای موجود دیگر. نتیجه این که دوگانه انگاری موجودات نفی شده و موجودات در اثر این اثرگذاری و اثرپذیری، در یکدیگر حلول می‌کنند. حاصل آن که بر اساس اصل پویش و حرکت و تکامل، هیچ موجود مطلق وجود ندارد و خداوند هم در حرکت و تکامل است (باربور، ۲۰۰۰، ص ۴۷۰).

در ادامه به بررسی دو مولفه اصلی در تفکر پویشی می‌پردازیم.

۱-۱. نفی علم پیشین خداوند

الهی‌دانان پویشی با انکار علم پیشین خداوند، شرور را به خداوند منتسب نمی‌کنند و آنها را ناشی از اختیار و خلاقیت موجودات می‌دانند. به اعتقاد آنان، علم پیشین، به دو دلیل مستلزم امر محال است:

اول اینکه علم امری اضافی است و نیازمند معلوم موجود است. اگر خداوند به اشیا پیش از ایجادشان علم داشته باشد به امر ناموجود علم دارد و از آنجا که علم به ناموجود، محال است، علم پیشین، مستلزم محال است. از این رو، نداشتن علم پیشین برای خداوند، نقصی نیست. زیرا همان طور که قدرت به امر ممکن تعلق می‌گیرد، علم نیز به امر ممکن تعلق می‌گیرد، نه امر محال است.

دوم این که علم پیشین منافی با خلاقیت موجودات است. اگر خداوند داری علم پیشین باشد، از همه اعمال موجودات با خبر و افعال آنها ضروری و جبری می‌شود. بنابراین علم پیشین الهی به موجودات، منجر به نفی اختیار و خلاقیت موجودات می‌شود. در نتیجه، خود خدا فاعل شرور و خیریت او نفی می‌شود. بنابراین، خداوند از آینده آگاه نیست. زیرا آینده نامتعیین و نامشخص است و ذاتاً نادانستنی است (Hasker, 2004, p 136؛ باربور، ۲۰۰۰، ص ۴۷۴).

۲-۱. نفی قدرت مطلق خداوند

الهی‌دانان پویشی قدرت خداوند را محدود می‌دانند. بر این اساس خداوند خالق موجودات نیست و به آنها افاضه وجود نمی‌کند. زیرا در آن صورت می‌تواند برپایه اراده آزادش در آنها مداخله آزادانه داشته باشد و این مخالف فاعلیت و اختیار موجودات دیگر است. پس عالم نه از عدم، بلکه از آشوب خلق شده است؛ بدین معنا که خلقت از امور متناهی ناپایدار و بدون صورت آغاز شده و این باعث شکل‌گیری نوعی آشوب است (گریفین، ۲۰۱۶، صص ۹۹-۱۲۶). حاصل آن که خداوند توان مداخله‌گری مستقیم در عالم را ندارد (Griffin, 2000, 135). از این رو، فاعلیت خداوند به حد قراردادن قوه راغب به اهداف الهی در موجودات، تقلیل می‌یابد. اما او قدرت الزام و اجبار موجودات را به سمت اهداف خود ندارد. زیرا منافی فاعلیت و اختیار و قدرت موجودات دیگر است. «خداوند صرفاً به این خاطر که

برای او بهتر است از ترغیب استفاده کند، از کنترل موجودات خودداری نمی‌کند، بلکه به این خاطر است که بنابر ضرورت، خداوند نمی‌تواند کاملاً مخلوقات خود را کنترل کند» (گریفین، ۲۰۱۶، ص ۶۲). از این رو قدرت خدا ضرورتاً محدودیت دارد.

حال از آنجا که همه موجودات از آگاهی و قدرت و اختیار برخوردارند، می‌توانند به سمت ترغیب‌گری خداوند حرکت و یا مسیر دیگری را اختیار کنند. موجودات در مسیر فعلیت خود، آزادی دارند. حال اگر موجودات قوای خود را در جهت اهداف الهی بالفعل نکرده و خیر و نظم را انتخاب نکنند، این امر منجر به ایجاد شرور طبیعی در عالم می‌شود. بنابراین خداوند مسئول شرور عالم نیست. زیرا علم و قدرتش محدود است و نمی‌تواند موجودات را مجبور به انتخاب خیر کند. از این رو، شرور به اختیار و اراده موجودات عالم باز می‌گردد (گریفین، ۲۰۱۶، ص ۶۱؛ هیک، ۲۰۱۱، ص ۱۱۲-۱۱۳).

بنابراین، وجود شرور ضروری و غیر قابل اجتناب است. زیرا ادراک و اختیار، ذاتی هر موجودی است و هر موجودی ممکن است بر اساس ادراک و اختیار خود، مسیری غیر از ترغیب‌گری خداوند را انتخاب کنند. از این رو، سؤال از این که چرا خداوند مانع شرور طبیعی در عالم نمی‌شود، مانند این سؤال است که چرا خداوند مربع گرد را نیافرید؟ (Griffin, 2000, P.136).

البته، هرچند موجودات بر اساس آگاهی و اختیار خود، به سمت فعلیت قوای خویش حرکت می‌کنند، اکثراً به سمت ترغیب‌گری الهی حرکت می‌کنند و به همین دلیل است که در نظام طبیعت نظم نسبی دیده می‌شود و خیرات بسیار بیشتر از شرور است و همین امر باعث می‌شود وجود شرور موجه باشد (هیک، ۲۰۱۱، ص ۱۰۹-۱۱۰). اما ممکن است موجودی در جهت ترغیب‌گری خداوند قوایش را بالفعل نکند و شرور طبیعی ایجاد شود. از این رو نظام عالم، ایمن، متعین و قطعی نیست و آینده پیش‌بینی ناپذیر است. خداوند در پروسه تکامل و پیشرفت است (پترسون، ۲۰۱۸، ص ۱۰۱).

با وجود اینکه شرور طبیعی در نظام عالم، موجب رنج و ناخوشایندی موجودات دیگر می‌شود. اما در این مسیر آنها از جهت علمی و اخلاقی رشد می‌کنند و از این رو جهان در حال تکامل است. لذا هر شری در عالم، در نهایت به رستگاری می‌انجامد. اما خداوند در رنج‌ها همراه ماست و برای رهایی ما از رنج‌ها تلاش می‌کند. او از رنج موجودات رنج

می‌کشد و موجودات را بر می‌انگیزاند که از شرور و رنج‌ها در جهت رسیدن به امور خیر تلاش کنند (باربور، ۲۰۱۳، ص ۷۱۳-۷۱۶).

پترسون که در زمینه مسئله شر دیدگاه مشترکی با الهی‌دانان پویشی دارد و معتقد است که در این راه وقتی تجربه‌های منفی و شرور رخ می‌دهد و هدف الهی به خطر می‌افتد، خداوند صرفاً امکانات جدیدی را عرضه می‌کند که جبران گذشته شود. دوباره موجودات آزادانه واکنش نشان می‌دهند و خداوند دوباره امکانات جدیدی عرضه می‌کند. تکامل جهان اینچنین ادامه می‌یابد و خدا از بی‌نظمی اولیه، نظم روز افزون ایجاد می‌کند (پترسون، ۲۰۱۸، ص ۱۳۳) و این سیر ایجاد امکانات و ترغیب‌گری موجودات به سمت اهداف الهی تا جایی پیش می‌رود که همه شرور طبیعی از بین رفته و نظام متعین، حاکم بر جهان می‌شود (Meister, 2009, p142).

۲. مسئله شر از دیدگاه ملاصدرا

در اینجا به بررسی دیدگاه صدرا درباره فاعلیت الهی در رویارویی با شرور طبیعی می‌پردازیم.

۲-۱. پاسخ‌های صدرا به مسئله شرور طبیعی در کنار فاعلیت مطلق الهی

صدرا بر اساس مبانی فلسفی خود، چند گونه به مسئله شرور پاسخ دهد.

۲-۱-۱. عدم‌انگاری شرور

گرچه عدمی بودن شرور، ریشه در تفکر حکمای یونان دارد (میرداماد، ۱۹۹۵، ص ۴۳۴). اکثر فلاسفه مسلمان، از جمله ملاصدرا این دیدگاه را در حل مسئله شر و ثنویت‌گرایی پذیرفته‌اند. این دیدگاه را به دو صورت می‌توان فهمید: ۱. شر عدم است و وجود ندارد. ۲. شر امر عدمی است.

قضیه اول هرگونه ثبوت و وجودی را از شر نفی می‌کند و می‌گوید در جهان هیچ شری نیست. اما معنای قضیه دوم این است که اموری مثل مرگ، فقر، جهل، بیماری، زلزله و... که متصف به شری هستند، واقعیت دارند. اما در تحلیل به امور عدمی باز می‌گردند و حقیقت آنها چیزی جز عدم امور وجودی نیست.

از این رو، مراد از عدمی بودن شرور، قضیه دوم است. زیرا در وجود و واقعیت داشتن شرور تردیدی نیست. مقصود حکما از عدمی بودن شرور، این نیست که چیزهایی که شر نامیده می‌شوند مانند موزیات، مصایب، ظلم، فقر، بیماری، و مرگ وجود ندارند و توهم ذهنی هستند. بی‌گمان همه اینها به نحوی تحقق دارند. بعضی از آنها موجودند به معنای اینکه منشأ انتزاع آنها موجود است و عالم خارج، ظرف اتصاف آنهاست نظیر فقر، کوری و غیره، و بعضی به معنی اینکه امر وجودی هستند که مستلزم عدمند؛ مانند ظلم که عملی وجودی است که به سلب کمال دیگری می‌انجامد.

لذا مقصود از عدمی بودن شرور این است که مناط اتصاف این امور به شریّت، جنبه عدمی آنهاست به گونه‌ای که اگر آن عدم در کار نباشد شریّتی نیست. به عبارت دیگر، راز شریّت آنها این است که یا خودشان گونه‌ای نیستی هستند و یا به نیستی می‌انجامند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۱).

صدرا با دو بیان به اثبات عدمی بودن شرّ می‌پردازد:

۲-۱-۱-۱. اثبات عدمی بودن شرّ با تقسیم شرّ به بالذات و بالعرض

ملاصدرا شرّ را عدم ذات یا عدم کمال ذات می‌داند. از این رو می‌توان شرور را به دو قسم تقسیم کرد. شرّ بالذات و شرّ بالعرض. شرّ بالذات از سنخ عدم محض است. اما شرّ بالعرض یک امر وجودی است که منتهی به عدم و نقصان می‌شود. مواردی مانند مرگ، جهل بسیط، فقر، ضعف، نقصان اعضا و قحطی از سنخ عدم محض است. اما درد، اندوه و جهل مرکب که در آنها نوعی مبدأ و ادراک فقدان وجود دارد، امری وجودی و از اقسام شرّ بالعرض است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۵۹).

شروری که از سنخ شرّ بالذات و اعدام و نارسایی‌ها هستند، به‌خاطر این نیست که فاعل، آن شرّ را انجام داده است، بلکه بدین خاطر شرّ هستند که فاعل، آنها را انجام نداده است. لذا این شرور در مقایسه با چیز دیگری، شرّ نیستند. زیرا عدم محض هستند و بنابراین از محور علیّت و معلولیت خارج‌اند و نیازمند علت و جاعل نیستند.

اما شرور بالعرض که از سنخ وجود هستند و جنبه شرّ بودن آنها بالقیاس با موجودی دیگر است، در نفس ذات خود، وجود و خیر هستند و از این جنبه، متعلق جعل جاعل قرار

می‌گیرند. اما در مقایسه با وجود دیگر شرّ هستند. ذواتی مانند آتش، آب، شمشیر و یا وجود صفاتی همچون غضب، شهوت و شیطنت و یا وجود افعالی مانند کتک زدن، کشتن، که منجر به شرور بالعرض می‌شوند، از این قبیل شرورند. از این رو، فاعل این اشیا، خود اشیا فی نفسه را جعل و ایجاد می‌کند و شرور آنها که جنبه وجود بالقیاس آنهاست، متعلق جعل جاعل قرار نمی‌گیرد. زیرا، شرور بالقیاس، لوازم ضروری اشیا هستند و لازم ضروری شیء، قابل جعل نیست. به عبارت دیگر، از دیدگاه صدرا، قضا و جعل بالذات الهی، به وجود اشیا تعلق می‌گیرد و شرور مقضی خداوند نیستند و متعلق جعل بالعرض و با واسطه خداوند قرار می‌گیرند. این قسم از شرور، مانند لوازم ماهیات، لازمه ایجاد ماهیات اشیا هستند و بالذات مورد جعل قرار نمی‌گیرند. هیولا و تضاد و حرکت که از لوازم ماهیات هستند، منجر به عدم ذات یا عدم کمالی از ذات می‌شوند. بنابراین شرور لازم لازم ماهیات هستند و با دو واسطه به ماهیت باز می‌گردند.

حال از آنجایی که جعل جاعل فقط به وجود شیء تعلق می‌گیرد نه به لوازم شیء، بنابراین اشیای عالم ماده با جعل بسیط الهی ایجاد می‌شوند. اما لوازم وجودی آنها که داشتن هیولا و تضاد با موجودات دیگر و حرکت است، منجر به شرّ بالعرض می‌شود. در حالی که لوازم اشیا (ماده و حرکت و تضاد) از لوازم ماهیاتند و همان‌گونه که لوازم وجود، متعلق جعل الهی نیستند، لوازم ماهیات هم بالتبع وجودشان، متعلق جعل الهی نیستند. پس این قسم از شرور طبیعی، حاصل لوازم اشیای طبیعی هستند و به جعل الهی منتسب نمی‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ۷۱-۷۲).

البته شرّ بالقیاس این موجودات حداقلی و خیر آنها حداکثری است. مثلاً کسانی که از آتش منتفع می‌شوند، بیش از کسانی هستند که از آن ضرر می‌بینند و ضرر یافتگان از آتش هم، در بیشتر زمان‌ها از آتش نفع برده‌اند و شرّ آتش برای آنها هم حداقلی است. لذا اراده ازل و عنایت اولی خداوند اقتضا نمی‌کند که منافع و خیرات بیشتر را به خاطر شرّ قلیل رها کند. پس خیر مقضی بالذات است و شرّ مقضی بالعرض (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ۷۴).

این قسم از شرّ که شرّ وجودی است، در عالم قضاء الهی که عبارت است از وجود تام اشیا به صورت عقلی‌شان، راه ندارد. زیرا اینگونه شرّ بر اثر تصادم و تزامم اشیا با یکدیگر رخ

می‌دهد و این حالت صرفاً مخصوص عالم ماده است. لذا در عالم قدر که تفصیل یافتن صورت‌های عالم قضاء و تجسم یافتن واندازه یافتن آنهاست، یافت می‌شود و وجود جسمانی دارای تضاد و تمانع است.

۲-۱-۱-۲. اثبات عدمی بودن شرّ با فرض وجودی بودن شرّ

بیان شد که شرّ یا نبود یک ذات است و یا نبود (فقدان) یکی از کمالات ذات. لذا امری عدمی است. اگر شرّ امری وجودی باشد، در این صورت یا باید برای خودش شرّ باشد و یا برای غیر خودش. در حالت اول، امکان ندارد امر وجودی برای خودش شرّ باشد. زیرا در اینصورت مقتضای عدم خودش و یا عدم یکی از کمالات خود است. در هر دو صورت این شرّ باعث نقصان وجودی شیء است و این امر با عنایت و حکمت الهی ناسازگار است. زیرا عنایت الهی اقتضا می‌کند که هر چیزی را به مسیر کمال خود برساند. لذا اگر شرّ امری وجودی باشد و اشیا خواهان آن باشند، در این صورت اشیا خواهان نقصان و عدم خویش هستند و این امر خلاف عنایت الهی است.

همچنین شرّ نمی‌تواند امری وجودی برای غیر خود باشد. زیرا اگر برای غیر خودش شرّ باشد، در اینصورت یا باعث عدم ذات و یا عدم یکی از کمالات ذات می‌شود که در اینصورت دیگر امر وجودی نیست. و یا شرّ، امر وجودی برای غیر خود است اما باعث عدم چیزی نمی‌شود که در این صورت دیگر شرّ نیست. از این‌رو شرّ اگر امری وجودی باشد و عدمی نباشد، بایست غیر شرّ باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۵۹-۵۸).

۲-۱-۲. مقتضای حکمت الهی ایجاد خیر کثیر در کنار شرّ قلیل

صدرا می‌گوید: عادت حکما بر این است که موجودات ممکن را به پنج قسم عقلی تقسیم می‌کنند. قسم اول موجودی است که تمامش خیر است و هیچ شرّی ندارد. این‌ها موجوداتی هستند که تمامشان خیر مطلق است و تام‌الوجودند. هر چیزی که به امکان عام برای آنها سزاوار باشد، دارا هستند و هر چیزی که به امکان عام شایسته آنها نباشد، از آنها سلب می‌شود. کلمات الله و عقول مقدس و نفوس آسمانی از این قسم‌اند. قسم دوم موجودی است که دارای خیر کثیر و شرّ قلیل است. این قسم از شرور اختصاص به عالم

طبیعت و موجودات عالم طبیعت دارد. زیرا موجودات طبیعی بر اثر مصادماتشان با موجودات طبیعی دیگر ممکن است شروری برایشان ایجاد شود. قسم سوم موجودی است که در آن خیر و شر مساوی یکدیگرند و قسم چهارم موجودی است که خیرش کمتر از شرش است و قسم پنجم شرّ مطلق است. از این پنج قسم فقط دو قسم اول موجود می‌شوند. قسم اول که خیر محض است و بایست ایجاد شود و قسم دوم که ایجاد نشدنش مستلزم شرّ کثیر است؛ لذا حکمت الهی اقتضا می‌کند که ایجاد شود. باتوجه به اقسام عقلی موجودات، فهمیده می‌شود که شرّ، تنها در عالم طبیعی موجود است و علت آن نیز تزامم موجودات است. ترک خیر کثیر به دلیل پیدایش شرّ قلیل، خود شرّ کثیر است. زیرا اگر خداوند عالم طبیعت را نمی‌آفرید، فی نفسه شرّ بود. زیرا نیافریدن عالم ممکن از طرف علت تامه، امری محال و مساوی با نبودن کل عالم است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ۱۲۱).

پرسشی که اکنون رخ می‌نماید این است که چگونه از خداوندی که خیر محض است، شرور صادر می‌شوند؟ صدرا پاسخ می‌دهد: جعل جاعل به وجود تعلق می‌گیرد. اما شروری که در عالم طبیعت ایجاد می‌شوند به دلیل متضاد بودن کیفیاتی مانند گرمی، رطوبت و خشکی ایجاد می‌شوند و تضاد و شرور برخاسته از آن، از لوازم ماهیات است. در حالی که لوازم ماهیات و لوازم وجود، بالذات قابل جعل نیستند. لذا ایجاد شرور که محصول لوازم اشیا است، متعلق جعل الهی نیستند و خداوند فاعل شرور نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ۷۱).

آنچه مجعول بالذات است، نفس وجود آنهاست نه نقائص و کمبودهای آنها. اینها از لوازم این وجودات هستند و متعلق جعل قرار نمی‌گیرند. به عبارت دیگر، همانگونه که امکان لازمه وجودی ماهیت است و نقائص و شرور از لوازم ماهیات ممکن هستند، برخی از شرور هم لازمه وجودی خیراتند و وقتی چیزی لازمه ضروری وجودی باشد، از محدوده علیت و معلولیت خارج است. شرّی که در پایین‌ترین مرتبه وجود عالم طبیعت تحقق دارد، لازمه نقص وجودی و دوری آنها از کمال اتم است. لذا شرور آن بالتبع در معرض جعل قرار می‌گیرد. اما شرور آن در قیاس با خیری که ملزوم آنهاست اندک است (جوادی آملی، ۲۰۱۴، ج ۱۴، ۵۰۰-۵۰۶).

بنابراین این سؤال که چرا خداوند عالم ماده را به نحوی خلق نکرد که در آن اصلاً شرّی وجود نداشته باشد و تمام موجودات خیرات محض باشند، به معنای عدم خلق عالم ماده است. زیرا ماده داشتن و تغییر و حرکت در عالم طبیعت، ذاتی اشیای مادی است و لازمه تغییر و حرکت نیز، برخورد و تصادم و تزامم اشیا و تعارض منافع آنها با یکدیگر است؛ لذا غیر شرّ بودن عالم طبیعت، بدین معنا است که شیء غیر از نفس خود باشد و عالم طبیعت، عالم طبیعت نباشد و مستلزم سلب شیء از نفس خودش و امر محال است. پس اگر فردی بگوید چرا خداوند آتش را به گونه‌ای پدید نیاورد که هیچ شرّی را لازم نیاورد، مانند این است که بگوید چرا خداوند آتش را آتش قرار نداد؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ۷۸).

خلق عالم طبیعت بدون وجود شرور طبیعی، ممتنع است. بنابراین پیدایش شرور در عالم طبیعی، نشانه محدودیت‌های عالم طبیعی است نه قدرت الهی. به دیگر سخن: پیراستن عالم طبیعی از شرّ قلیلی که برخاسته از مادیت اوست، اساساً محال است و قدرت الهی به چیزی که ذاتاً ناشدنی است، تعلق نمی‌گیرد. همان‌گونه که گنجاندن آسمان‌ها در سوراخ سوزنی ذاتاً محال است و ربطی به قدرت فاعل ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ۹۷). پس یا بایست عالم طبیعت وجود نداشته باشد که این امر مستلزم وقوف فیض الهی است و یا اینکه عالم طبیعت همراه شرّ قلیل موجود باشد.

۲-۱-۳. نداشتن نگاه انسان محورانه در مسأله شرّ

ملاصدرا نگرش جزئی و انسان‌گرایانه به حوادث نظام هستی را از دلایل شرّ دانستن برخی حوادث می‌داند. اگر همه هستی را برای انسان بدانیم، در این صورت اگر حادثه‌ای به ضرر انسان باشد، آن را شرّ و متناقض با صفات تام الهی می‌دانیم. در صورتی که این شرّ نسبت به نظام کلی عالم خیر است و فقط نسبت به اشخاص جزئی شرّ است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۱).

افزون بر اینکه ما افعال خداوند را مانند افعال انسان که دارای غرض و نفع شخصی است، دارای غرض دانسته و برایش اراده حادث قائلیم. اما اگر نظام خلقت را بر مبنای نظام علی و معلولی تبیین کنیم (نه اینکه نظامی که صرفاً در جهت اهداف و خیرات انسانی باشد) بسیاری از شرور، شرّ دانسته نمی‌شود و در سیر نظام علی و معلولی قابل تبیین است.

بسیاری از اموری که بشر آن را شرّ طبیعی می‌داند، در حقیقت نسبت به خودش آن را شرّ می‌داند. وگرنه آن امر وجودی و خیر است. انسان با وجود محدودش توان احاطه علمی به عالم را ندارد و نمی‌تواند درباره شرّ بودن عالم حکم کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۱۹). برای نمونه انسان با نگاه جزئی‌بین، سفیهانه و خودمحور نمی‌تواند هدفی برای زلزله در نظر گیرد و آن را شرّ می‌داند. اما اگر نگاه کلی و در نظام علی و معلولی باشد، این امر را نه تنها شرّ نمی‌داند، بلکه لازمه حیات عالم طبیعت می‌داند. در نهایت، صدرا شرّ دانستن امور طبیعی را ناشی از خودمحوری و جزئی‌نگری انسان می‌داند و بیان می‌کند اگر انسان نگاه انسان‌محورانه خود را کنار زند و هر حادثه و موجودی را با نظر به کل هستی بررسی کند، بسیاری از اموری را که شرّ می‌پنداشت، را شرّ نمی‌داند و به قضای الهی راضی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۲۰۱۳، ۴۶۷).

۲-۲. فاعلیت الهی در رویارویی با شرور طبیعی از دیدگاه ملاصدرا

نظریه ملاصدرا در باب فاعلیت الهی، که خود آن را فاعلیت بالتجلی می‌خواند بر اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و قاعده بسیطه الحقیقه استوار است. بر حسب اصالت و تشکیک وجود، حقیقت وجود بدون واسطه محقق و دارای مراتب طولی است. بالاترین مرتبه آن حق تعالی و پایین‌ترین مرتبه آن هیولای اولی است. ذات الهی، به دلیل بساطت، هیچ حد و نقصی ندارد. از این رو همه موجودات و کمال‌های آنها بدون تعیین و محدودیت‌هایشان در ذات الهی حاضرند. لذا خداوند دارای علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. بدین صورت که چون خداوند در عین وحدت ذاتش شامل همه موجودات بدون تقیدات و محدودیت‌هایشان است، پس علم به ذاتش، علم به همه موجودات عالم به نحو بسیط و اجمالی و انباشته و اندماجی است (آملی، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷).

با توجه به اصالت وجود و تعلق جعل به وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۵)، فهمیده می‌شود که ثبوت ذات و لوازم ضروری ذات، هیچ‌گاه متعلق جعل قرار نمی‌گیرد. زیرا بعد از اینکه اصل ذات، جعل بسیط شد، همه امور اعم از ذات و لوازم ذات ضروری می‌شوند و دیگر نیازی به جعل ندارند. اگر ذات به جعل بسیط ایجاد شود، لوازم و ضروریات

ذات به همان جعل، ایجاد می‌شود و اگر ذات جعل نشود، لوازم و ضروریات ذات هم ایجاد نمی‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۸). بنابراین جعل بسیط، ابتدا به ذاتیات و مقومات تعلق می‌گیرد و اصل ذات با آن ذاتیات ساخته می‌شود و لوازم مترتب بر ماهیت نیز همراه با ماهیت به نحو ضرورت و بدون اینکه نیازی به جعل جدا داشته باشد، محقق می‌گردد و ذات و ذاتیات و لوازم نیز از آن پس به نحو ضرورت بر ذات حمل می‌شود (جوادی آملی، ۲۰۱۴، ج ۵، صص ۳۰۸-۳۰۹).

بر این اساس جعل عالم طبیعت نیز، به جعل بسیط، همراه با جعل ضروریات و لوازم ذاتی آن است. حال از آنجا که مادی بودن و حرکت و تصادم و برخورد موجودات عالم طبیعت، لازمه ذاتی و ضروری عالم طبیعت است، پس جعل و ایجاد عالم طبیعت، همان جعل ماده و حرکت و برخورد آنها با یکدیگر است. خداوند با جعل بسیط، عالم طبیعت و لوازم آن را جعل می‌کند.

پس نیازی نیست که یک بار عالم طبیعت جعل شود و سپس با جعل تألیفی، حرکت و ماده و به طور کلی لوازم آن جعل شود. زیرا جعل تألیفی مخصوص اعراض مفارق است. در حالی که مادی بودن و حرکت اشیای طبیعی، ذاتی و ضروری آنهاست. از این رو، جعل عالم طبیعت همان جعل لوازم و ذاتیات آن است و لوازم عالم طبیعت، نیازی به جعل جدا ندارد.

اکنون باتوجه به این مبانی صدرایی در بحث فاعلیت الهی، لازم است به بررسی مسأله شرّ بپردازیم. طبق نظر صدرا شرّ مفهومی عدمی است، بدین معنا که امور موسوم به شرّ یا عدم بالذاتند و یا امری وجودی هستند که منجر به عدم ذات یا عدم کمال ذاتی می‌شوند. اما از آنجا که قسم اول از سنخ عدم است و جعل صرفاً به وجود تعلق می‌گیرد، پس متعلق جعل الهی نیستند و خیریت خداوند را خدشه‌دار نمی‌کنند.

قسم دوم که شرور بالعرض نامیده می‌شوند، صرفاً از جهت وجود فی نفسه شان، خیر و وجود هستند و متعلق جعل الهی قرار می‌گیرند. اما آن جنبه این شرور که منجر به امر عدمی می‌شود، لازمه ماهیات مادی آنهاست. بدین معنا که ماده و حرکت و تضاد از لوازم ذات این اشیا است که شرور ناشی از این امور است. حال همان‌گونه که بیان شد، طبق سخن صدرا لوازم ذات، متعلق جعل قرار نمی‌گیرند و خداوند با جعل بسیط موجودات را

ایجاد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۳، ص ۶۷). پس شرور بالعرض که حاصل مادی بودن و حرکت و تعارض منافع موجودات است، لازم ماهیاتند و متعلق جعل قرار نمی‌گیرند. از این رو بر اساس اصالت وجود و تعلق جعل به وجود و مساوقت وجود و خیر، آنچه خیر نیست (شرور بالذات)، عدم است و از آنجاکه جعل، به امر عدمی تعلق نمی‌گیرد، بالاصاله متعلق علم و اراده و قدرت الهی نیز قرار نمی‌گیرند و شرور تعارضی با علم و اراده و قدرت مطلق خداوند ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۲-۳۷۳).

همچنین فاعلیت بالتجلی اقتضای ایجاد خیر کثیر را دارد. بدین معنا که خیریت، علم، اراده و قدرت مطلق خداوند اقتضا می‌کند عالم طبیعت که مستلزم خیر کثیر و شرّ قلیل است، ایجاد شود. حال از آنجاکه شرور در عالم طبیعت حاصل ماده داشتن و تصادم است و مادی بودن ذاتی عالم طبیعت است، پس رفع شرور در عالم ماده به معنای سلب ذاتیات از ماده است و امری محال است. پس تعلق قدرت الهی به رفع شرور طبیعی، تعلق به امر محال است. زیرا مستلزم سلب شیء از خودش است.

بنابراین صدرا در حل تعارض مواجهه فاعلیت بالتجلی با شرور طبیعی عالم، از طرفی با عدمی دانستن و عدم تعلق جعل و فاعلیت الهی به شرور، تلاش می‌کند این مسأله را پاسخ دهد. از طرفی دیگر او شرور طبیعی را حاصل مادی بودن و حرکت و تصادم و تضاد منافع موجودات با یکدیگر می‌داند. لذا رفع شرور طبیعی را به معنای رفع لوازم ذاتی موجودات عالم طبیعت و در نتیجه عدم موجودات طبیعی می‌داند. در حالی که نبود عالم طبیعت مستلزم نفی خیر کثیر به خاطر شرّ قلیل است و این امر مخالف حکمت الهی است.

بنابراین خداوند فاعل شرور طبیعی نیست تا علم و قدرت و خیریت او خدشه‌دار شود. از طرف دیگر، نفی شرور طبیعی، به معنای عدم عالم طبیعت و مستلزم نفی حکمت الهی است. در نتیجه شرور طبیعی عالم، خدشهای به علم پیشین و قدرت مطلق و خیریت نامتناهی خداوند وارد نمی‌کند.

۳. نقد و بررسی دیدگاه الهیات پویشی

پس از تبیین دیدگاه الهی‌دانان پویشی و ملاصدرا در نحوه مواجهه فاعلیت الهی با شرور طبیعی، بررسی دیدگاه الهی‌دانان پویشی از دو منظر انسجام درونی و مقایسه با مبانی

صدراپی ضروری است. از این رو نخست سازگاری و انسجام درونی این دیدگاه مورد بررسی قرار گرفته است، سپس بر اساس مبانی صدرا در بحث فاعلیت بالتجلی، این تفکر مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۳-۱. ارزیابی سازگاری درونی دیدگاه الهی‌دانان پویشی

در دیدگاه الهیات پویشی به فاعلیت الهی و عدم انتساب شرور به خداوند، تعارضاتی وجود دارد که در این جا به چند مورد از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) تعارض نفی خالقیت خداوند با ایجاد بالقوگی

در تفکر پویشی، از طرفی خداوند خالق موجودات نیست و افاضه وجود نمی‌کند و از طرف دیگر، قوه و امکانات را در موجودات ایجاد می‌کند. از آنچه ایجاد قوه و امکان در چیزی، خود نوعی افاضه وجود است، تفوه به آن در عین نفی هرگونه افاضه وجود ناسازگاری روشنی است. برای توضیح بیشتر لازم است به تحلیل بالقوگی بپردازیم. بی تردید بالقوگی همان امکان و قوه شدن و صیوروت است. در اینجا دو احتمال متصور است:

یکم) بالقوگی و امکان موجودی واقعی و عینی است. در این صورت خداوند موجودی واقعی را افاضه کرده است و این با مدعای آنان، که نفی هرگونه آفرینش و خالقیت خداوند است، ناسازگار است.

دوم) بالقوگی موجودی واقعی نیست و از وضعیت امور و نسبت‌های اشیای واقعی انتزاع می‌شود. در واقع وصفی اضافی و نسبی است و متعلق جعل و ایجاد واقع نمی‌شود. در این صورت نیز، با مدعای دیگر آنها که خداوند را ایجاد کننده بالقوگی می‌دانند، ناسازگار است.

ب) تنافی ترغیب‌گری خداوند با تعیین عالم

در تفکر پویشی بیان می‌شود که وجود شرور در عالم، ناشی از اختیار و قدرت موجودات است. خداوند صرفاً موجودات را به سمت اهداف الهی ترغیب می‌کند تا شرور ایجاد نشود، اما اگر انتخاب موجودات منجر به شرور طبیعی در عالم شود، خداوند با قرار دادن امکانات و قوای جدید در آنها و ترغیب‌شان به سمت بالفعل کردن اهداف الهی، برای از بین بردن

شرور تلاش می‌کند. این سیر تا جایی ادامه می‌یابد که تمام شرور از بین می‌رود و نظام عالم متعین می‌شود.

در اینجا این پرسش مطرح است که ترغیب‌گری موجودات توسط خداوند که در نهایت منجر به رفع شرور در عالم می‌شود، به چه معناست؟ آیا خداوند معجزه‌وار، خرق عادت و در اشیا دخالت مستقیم می‌کند و آنها را به سمت خیرات می‌کشاند؟ قطعاً چنین معنایی مورد نظر آنها نیست. زیرا لازمهٔ این سخن، این است که خدا نظام عالم را ایجاد کرده باشد و بر قوانین عالم سیطره داشته باشد.

حالت دیگر این است که ترغیب‌گری خدا به معنای عدم الزام و اجبار است. در این صورت با ترغیب‌گری محض، عالم و موجودات به سمت خیر محض و نظم و تعین کامل نمی‌رسند. زیرا در کنار ترغیب‌گری موجودات، اختیار و ادراک موجودات تحقق دارد و تا وقتی که موجودات تحقق دارند می‌توانند مسیری غیر از تحقق خیر را انتخاب کنند. لذا الزامی ندارد که در نهایت همهٔ شرور از بین بروند.

ج) تعارض پیش‌بینی ناپذیری بودن عالم با قوانین عالم طبیعت

از دیدگاه متفکران پویشی، عالم، پیش‌بینی ناپذیر و نامتعین است و این امر نتیجهٔ فاعلیت، ادراک، خلاقیت و قدرت موجودات است. در این عالم امور خیر بیش از امور شرّ تحقق دارد. زیرا موجودات بیشتر به سمت بالفعل کردن اهداف الهی پیش می‌روند. این امر از لحاظ تجربی هم اثبات شده که امور منظم و متعین در عالم بسیار بیش از امور نامنظم و نامتعین و شرور است. برای نمونه میزان نوزادانی که سالم متولد می‌شوند بیش از نوزادانی است که دارای اختلالات و ناهنجاری‌ها هستند. لذا گرچه موجودات بر اساس خلاقیت و قدرت خود فاعلیت دارند و نظام عالم به صورت قطعی پیش‌بینی پذیر نیست، اما سیر تاریخ بیان‌گر نظم نسبی امور و خیرات کثیر در عالم است.

اشکال این سخن این است که دیدگاه آنان مبتنی بر پیش‌بینی ناپذیری و عدم تعین امور، مخالف نظامِ موجبیتی عالم است. به عبارت دیگر اگر سخنان آنها پذیرفته شود، قوانین علمی و موجبیتی معنایی ندارد و صرفاً به صورت احتمالی مطرح می‌شود. افزون بر اینکه روشن نیست چرا خلاقیت موجودات بیشتر به سمت ایجاد خیر و اهداف الهی می‌رود؟ شاید در آینده موجودات عالم، نحو دیگری اختیار کنند و این موجب شود شرور بیش از

خیرات باشد. بنابراین عدم فاعلیت و محدودیت قدرت خداوند در کنار فاعلیت و خلاقیت موجودات طبیعی، با تضمین به وجود خیر کثیر و قانونمندی عالم طبیعت منافات دارد.

د) خلط میان معانی ترغیب‌گری

طبق تفکر پویشی، ترغیب‌گری از لحاظ اخلاقی بهتر از اجبار است. از این رو، فعل خداوند برای موجودات صرفاً ترغیب‌گری است نه اجبار. اما آیا خداوند الزاما و به جبر ترغیب‌گر است و یا از سر اختیار ترغیب‌گری را بر اجبار ترجیح می‌دهد؟ طبق تفکر پویشی، خداوند، مجبور به ترغیب‌گری است و قدرت اجبار ندارد. در حالی که ترغیب‌گری در صورتی برای فاعل کمال است که آن را انتخاب کرده باشد، وگرنه ترغیب‌گری اجباری نقص است. بنابراین، لازم می‌آید که خداوند که اکمل موجودات و دارای بالاترین کمالات است، در این کمال از موجودات ناقص‌تر از خود که به نحو اختیاری ترغیب‌گر هستند، ناقص‌تر و فروتر باشد.

۲-۳. ارزیابی دیدگاه الهی‌دانان پویشی بر اساس دیدگاه‌های ملاصدرا

در ارزیابی دیدگاه الهی‌دانان پویشی، لازم است به تفاوت دو مفهوم علیت و جعل از دیدگاه ملاصدرا و الهی‌دانان پویشی اشاره کرد.

الف) ملاصدرا خداوند را علت حقیقی و موجد عالم می‌داند. فاعل الهی، موجود مطلق و نامتناهی و کمال محض است و متغیر و منفعل نمی‌شود. از این رو، فاعلیت خداوند، بدون حرکت و تغییر و انفعال است و هر موجود ممکن از او صادر می‌شود و در واقع رقیقه اوست. از این رو، معلول عین تعلق و وابستگی به فاعل خود است و از علت خود جدا نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۶).

اما از سخنان الهی‌دانان پویشی فهمیده می‌شود که آنان خداوند را در عرض دیگر موجودات و علت معده و فاعل طبیعی عالم می‌دانند. او مبدأ تغییر و حرکت موجودات است (البته نه تمام تغییرات، بنابراین که برخی را به خود اجزای طبیعت نسبت می‌دهند). بدین صورت که زمینه حرکت و تغییر و هیات جدید موجودات را فراهم می‌کند (گریفین، ۲۰۰۹، ص ۸۹-۸۸).

حال از آنجا که فاعل طبیعی، متغیر و انفعال پذیر است، پس خداوند نیز در فاعلیتش نه تنها دچار انفعال و تغییر می‌شود بلکه به خاطر منفعل و متغیر بودنش، نمی‌تواند علم و قدرت مطلق و نامحدود داشته باشد (Whitehead, 1929, p524). از این رو گرچه شرور خدشه‌ای به خیریت و قدرت الهی وارد نمی‌کنند. اما تعالی و وجوب ذاتی خداوند نفی می‌شود. زیرا چنان که در جای خود ثابت شده است، واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات است و اگر واجب تعالی یک وصف کمالی را به نحو امکانی داشته باشد، این امکان به ذات او هم سرایت می‌کند. زیرا لازم می‌آید که ذات او مرکب از حیثیت فقدان و حیثیت وجدان باشد، و مرکب نیازمند است و نیازمندی منافی با ضرورت ازلی است (طباطبایی، ۱۹۹۵، ص ۵۵-۵۶). پس مفهوم خداوند در تفکر پویشی هیچ سازگاری با خدای تعریف شده در تفکر صدرایی ندارد.

ب) بر مبنای اصالت وجود، صدرا متعلق جعل را وجود می‌داند. مجعول بالذات، حقیقت وجود است و انتساب جعل به هر چیزی غیر از وجود، انتساب بالعرض است. از این رو، خداوند با جعل بسیط، معلول را ایجاد می‌کند. حال از آنجا که متعلق جعل، وجود است، خداوند با جعل بسیط موجودات را ایجاد می‌کند. اما از آنجا که شرور، اموری عدمی هستند، متعلق جعل الهی قرار نمی‌گیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۶).

همچنین بر اساس مبانی صدرا، جعل الهی به لوازم اشیا تعلق نمی‌گیرد و خداوند با جعل بسیط، اشیا را ایجاد می‌کند. حال چون شرور طبیعی حاصل تغییر و تزاخم میان اشیا است و اینها از لوازم موجود مادی است، پس متعلق جعل الهی قرار نمی‌گیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۸).

بر این اساس، علم و قدرت خداوند نیز به امور وجودی تعلق می‌گیرند و از آنجایی که وجود، مساوق با خیر است، پس شرور متعلق علم و قدرت الهی قرار نمی‌گیرند و علم و قدرت و خیریت مطلق خداوند خدشه‌دار نمی‌شود.

اما با توجه به دیدگاه الهی‌دانان پویشی فاعلیت خداوند صرفاً نسبت دادن وصفی به موجودات است، نه ایجاد موجودات. از این رو، موجودات نه در ایجاد و نه در بقا به خداوند نیازمند نیستند. بلکه صرفاً یکی از علل مؤثر در تکامل آنها است.

این بدان معناست که فاعلیت و جاعلیت خداوند صرفاً جعل تألیفی است و او موصوف از پیش موجود را، متصف به وصفی می‌کند و به آن بالقوگی و امکانات حرکت به سمت اهداف الهی را اعطا می‌کند. اما در نهایت انتخاب موجودات است که منجر به ایجاد شرور طبیعی در عالم می‌شود. از این رو، خداوند که جاعل تألیفی است، موجودی را ایجاد نمی‌کند، بلکه صرفاً موجودی را به وصفی متصف می‌کند. این نظر علاوه بر آن مشکل ناسازگاری پیش‌گفته در قسمت «الف»، خدا را به مرتبه فاعل‌های طبیعی، از قبیل بنا و نجار تنزل می‌دهد که در آن صورت با قانون‌مند بودن نظام عالم و حتمیت آن ناسازگار می‌افتد. به بیان دیگر، خدای پویشی فاعل وجود نیست و صرفاً فاعل برخی از حرکات است. این در حالی است که عالم فاعل وجودی ندارد و این امر خلاف قانون علیت است.

۴. نتیجه‌گیری

الهی‌دانان پویشی با نفی خالقیت خداوند و نفی علم پیشین و قدرت مطلق الهی، تلاش کردند باقی موجودات را دارای خلاقیت و اختیاری مستقل از قدرت الهی تعریف کنند. از این رو، موجودات بنابر اختیار و انتخاب و خلاقیت خود مسیر تغییر و حرکت خود را انتخاب می‌کنند و این امر موجب پیدایش شرور طبیعی در نظام عالم می‌شود. بنابراین ساحت الهی منزله از انتساب شرور است و علت شرور موجودات دیگر هستند. به عبارت دیگر، گرچه خداوند فاعلیت ایجاد و مطلق خود را از دست می‌دهد و قدرت و اختیارش محدود می‌شود. اما در عوض ساحتش به شرور آلوده نمی‌شود.

اما صدرا با نظریه فاعلیت بالتجلی، خداوند را علم مطلق، قدرت مطلق و کمال مطلق می‌داند. به عبارت دیگر وجوب ذاتی خداوند اقتضا می‌کند تمام کمالات را به نحو ضرورت داشته باشد. او علت حقیقی و فاعل ایجاد همه اشیا است و همه امور تحت قدرت مطلق او قرار می‌گیرند و هر فعلی به او نسبت داده می‌شود.

صدرا در حل مسئله مواجهه فاعلیت الهی با شرور طبیعی عالم، با تقسیم شرور به بالذات و بالعرض، بر اساس مبانی فکری خود بیان می‌کند شرور بالذات از سنخ عدم ذات‌اند و نیاز به جاعل ندارند. زیرا بنابر اصالت وجود، جعل به وجود تعلق می‌گیرد. شرور بالعرض نیز که جنبه شر بودنشان، از لوازم ماهیات است، متعلق جعل قرار نمی‌گیرند. بنابراین خداوند

با جعل بسیط، ذات شیء را ایجاد می‌کند و لوازم شیء متعلق جعل الهی قرار نمی‌گیرد. پس جعل الهی نه به شرور بالذات تعلق می‌گیرد و نه به شرور بالعرض. همچنین او شرور طبیعی را حاصل هیولی، تصادم و تغییر که از لوازم ذاتی ماده است، می‌داند. به نحوی که نفی شرور از عالم طبیعت مستلزم امر محال و اجتماع نقیضین است. در نهایت ملاصدرا با وجود اینکه فاعلیت الهی را به نحو اطلاق در نظر می‌گیرد. اما وجود شرور آسیبی به وجوب ذاتی و صفات نامتناهی او وارد نمی‌کند و قدرت و اختیار و علم الهی در نهایت اطلاق باعث ایجاد نظام احسن می‌شود.

تفاوت اصلی تفکر پویشی و ملاصدرا را در بحث فاعلیت الهی می‌توان در نفی یا اثبات وجوب ذاتی خداوند دانست. الهی‌دانان پویشی با نفی علم پیشین و قدرت مطلق الهی، سعی در حل مشکلات الهیاتی از جمله عدم انتساب شرور به خداوند کرده‌اند و لذا وجوب ذاتی الهی را نفی کرده‌اند. اما صدرا با اثبات کمالات مطلق الهی و وجوب ذاتی خداوند، تلاش می‌کند بر اساس مبانی فلسفی خود مسائل کلامی در حوزه فاعلیت الهی از جمله شرور طبیعی عالم را پاسخ دهد.

در پایان این نکته گفتنی است که این تحلیل و داوری از زاویه سازگاری درونی این دو دیدگاه صورت گرفته است و به دیگر زوایای فلسفه صدرایی وارد نشده است. از این رو، در این مقام به سنجش و ارزیابی اصول و ارکان نظریه صدری در این مسأله نپرداخته است، همان‌طور که متعرض سایر اشکالات وارد بر دیدگاه پویشی‌ها نشده است.

مشارکت نویسندگان

این مقاله برگرفته از رساله دکتری خانم مریم آقامحمدرضا است و آقای دکتر محمدجواد رضایی‌ره استاد راهنما و آقای دکتر روح‌الله سوری استاد مشاور آن رساله بوده‌اند. در تولید و تنظیم مقاله نیز چگونگی تشریح مساعی به همین نسبت بوده است.

تشکر و قدردانی

با تشکر و قدردانی از دانشگاه خوارزمی که رساله دکتری با عنوان «فاعلیت بالتجلی در مواجهه با چالش‌های نظم طبیعی جهان، شرور طبیعی و اختیار انسان» در بستر آن نگاشته

شد و نیز با تشکر ویژه از دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی که همچون رساله دکتری، در مسیر این مقاله نیز مشاوره‌های سازنده داشتند.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- Amuli, M. *Durar al-Fawa'id*. Qom: Esmaeilian; 1957. Arabic.
- Barbour, I. *Science & Religion*. Translator: Baha'al-Din Khorramshahi. Tehran: University Publishing Center; 2000. Persian.
- . *Religion and Science*. Translator: Pirouz Fatourchi. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought; 2013. Persian.
- Davies, B. *The Reality of God and the Problem of Evil*, London: Continuum; 2006.
- Griffin, D. R. *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*. Philadelphia: The Westminster Press; 1976.
- . *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion (Cornell Studies in the Philosophy of Religion)*. New York: Cornell University Press; 2000.
- . *God and Religion in the Postmodern World*. Translated by: Hamidreza Ayatollahi. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies; 2009. Persian.
- . [Creation out of Nothing, Creation out of Chaos and the Problem of Evil". in: *Encountering Evil Live Options in Theodicy*]. Translated by: Mohammad Haqqani Fadl. Haft Aseman; 2016. Vol. 70. 99-126. Persian.
- Hasker, W. *Providence, Evil and the Openness of God*. London: Routledge; 2004.
- Hick, J. *Philosophy of Religion*. Translated by: Behzad Saleki. Tehran: Al-Hoda International; 2011. Persian.
- Javadi Amoli, A. Raheeq Maktum. Qom: Israa; 2014. Persian.
- Meister, C. V. *Introducing Philosophy of Religion*. London: Routledge; 2009.
- Mirdamad, M .B. *Al-Qabasat*. With the attention of Mahdi Mohaqeq. Tehran: University of Tehran; 1995. Arabic.
- Murphy, N. *Divine Action in the Natural Order*. Vatican: Observatory Publications; 2000.

Peterson, M. *God and Evil*. Translator: Hassan Qanbari. Qom: Taha Cultural Institute; 2018. Persian.

Sadr al-Din Shirazi, M. *Al-Shawahid al-Ruboobiyyah fi al-Manahij al-Saluqiyyah*. Edited by Seyyed Mustafa Mohaqeq Damad. Tehran: Sadra Islamic Hikmat Foundation; 2003. Arabic.

----- . *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Mola publication; 2013. Arabic.

----- . *Al-Hikmah al-Mutala'iyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*. Marginal: Allameh Tabatabayi. Vols. 1, 2, 3, 6 and 7. Beirut: Arab Heritage Revival House; 1981. Arabic.

Tabatabayi, S.M.H. *Nihayyah al-Hikmah*. Qom: Islamic Publishing Foundation affiliated with the Teachers' Association; 1995. Arabic.

Whitehead, A.N. *Process and Reality*. Landon: Macmillan Publishing Co; 1929.

معرفی نویسندگان



مریم آقامحمدضا استاد حق‌التدریس دانشگاه امام صادق علیه السلام است. وی کارشناسی را در رشته فلسفه دانشگاه تهران را در سال ۱۳۸۵ به پایان برد، پایان نامه کارشناسی ارشد خود در رشته فلسفه اسلامی را در سال ۱۳۹۱ دفاع کرد و در سال ۱۴۰۳ مدرک دکتری حکمت متعالیه را دریافت کرد.

Aqamohammadreza, M. Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran.

m.aqamohammadreza@gmail.com



محمدجواد رضایی‌ره با رتبه دانشیار، مدیر گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی است. وی در سال ۱۳۶۷ مدرک کارشناسی خود را از دانشگاه تهران دریافت کرد و کارشناسی ارشد رشته فلسفه اسلامی را تا سال ۱۳۷۱ در مدرسه عالی شهید مطهری ادامه داد. وی دکتری فلسفه خود را در سال ۱۳۷۸ از دانشگاه تربیت مدرس اخذ کرد و سوابق علمی و

اجرایی گوناگون همچون مدیرمسئولی و سردبیری مجلات علمی پژوهشی را در کارنامه دارد.

Rezaeirah, M. Associate Professor, Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran


rezaeirah@khu.ac.ir




روح‌الله سوری استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی و مدیر مسئول نشریه «پژوهش‌های مابعدالطبیعی» است. وی سطح سه (کارشناسی ارشد) فلسفه اسلامی و سطح چهار (دکتری) فقه و اصول را از حوزه علمیه قم دریافت کرد و دکتری فلسفه اسلامی از دانشگاه باقرالعلوم (ع) دارد.

Rezaeirah, M. Assistant Professor, Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran

souri@khu.ac.ir

<p>How to cite this paper:</p> <p>Maryam Aqamohamadreza, MohammadJavad Rezaeirah and Roohollah Souri (2025). Divine Agency in Confrontation with Natural Evils: The Perspectives of Mullā Ṣadrā and Process Theologians. <i>Journal of Ontological Researches</i>, 14 (27), 1-28 Persian.</p> <p>DOI: 10.22061/orj.2025.2382 URI: https://orj.sru.ac.ir/article_2382.html</p>	
---	---

	<p>Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.</p>
---	--