

وجود شرور در عالم از مسائل مهمی است که هم در فلسفه و هم در کلام و فلسفه دین و نیز در اخلاق بدان پرداخته شده است. تحقیق پیش‌رو، به بررسی مسئله شر از دیدگاه جان هیک به منزله فیلسوف دین مسیحی و دیدگاه خاص علامه طباطبائی به مثابه حکیم متأله و مفسر بزرگ قرآنی می‌پردازد.

مسئله وجود خدا از امور فطری است و به حکم فطرت، همه انسان‌ها خداشناس و خداگرا هستند؛ لیکن مسئله وجود شرور و کثرت آنها در عالم تا آنجا پیش رفته است که برخی به دلیل عدم توجه به همه جوانب مسئله و نیافتن راه‌حل مناسب، به ثنویت و یا الحاد گراییده‌اند و یا ذات بی‌کران الهی را متهم به محدودیت در صفت علم، قدرت و یا خیرخواهی کرده‌اند. تاریخچه شبهه شرور به یونان باز می‌گردد که اپیکور آن را به منزله محذور مطرح کرده است. تبیین مسئله چنین است: اگر خدا کاملاً خیر (خیر محض) است، باید بخواهد که به شر پایان دهد و شر را بردارد و اگر او قادر مطلق (نامحدود) است، باید قادر باشد تا شر را از میان بردارد؛ اما شر وجود دارد. بنابراین خدا یا خیر محض نیست و یا قادر مطلق نیست. شر در قرون اخیر به صورت مسئله منطقی (ادعای تناقض در مدعیات دینی) و مسئله قرینه‌ای (شر، قرینه‌ای علیه وجود خدا) مطرح شده و به آموزه‌های دینی جرح و نقد وارد کرده است.

به لحاظ اهمیتی که این مسئله دارد، فیلسوفان و متکلمان در صدد یافتن راه‌حل مسئله و پاسخ به پرسش‌های مطرح در این قلمرو برآمده‌اند تا بتوانند پیروان خود را از افتادن در دام ثنویت، شکاکیت و الحاد حفظ کنند. در میان فیلسوفان دین مغرب‌زمین، جان هیک به این مسئله توجه ویژه داشته و با تألیف کتاب *خدای عشق و مسئله شر* سعی در حل آن کوشیده است. همچنین حکیمان مسلمان به‌ویژه حکیمان حوزه حکمت متعالیه و به طور خاص علامه طباطبائی، با استفاده از قرآن به این مسئله پرداخته‌اند. حال این پرسش به ذهن می‌رسد که علامه طباطبائی و هیک با توجه به مبانی فلسفی و دینی خود، چگونه به این مسئله پاسخ داده‌اند؟

۲. پیشینه بحث

بحث مسئله شر در همه ادیان و مکاتب فلسفی به طریقی مطرح شده است و هر یک به تناسب جهان‌بینی خود در صدد پاسخ به آن برآمده‌اند. از فلاسفه قدیم یونان می‌توان به افلاطون و ارسطو و

مقایسه راه‌حل مسئله شر از دیدگاه جان هیک و علامه طباطبائی

m_vahidi147@yahoo.com

معصومه وحیدی / دکتری فلسفه کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اصفهان

مهدی دهباشی / استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

جعفر شانظری / دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۳/۰۵/۱۴

چکیده

شر در قرون اخیر به صورت منطقی و قرینه‌ای (علیه وجود خدا) مطرح و به منزله نقدی بر آموزه‌های دینی مطرح شده است. فیلسوفان و متکلمان راه‌حل‌های متنوعی ارائه داده‌اند که از جمله پاسخ‌ها، پاسخ هیک (فیلسوف و متکلم مسیحی) است که تئودیسسه پرورش روح است و نیز پاسخ علامه طباطبائی که قایل به عدمی بودن شر شده، آن را لازمه عالم مادی و اختیار انسان می‌داند. این دو نظریه عدل باور با وجود نقاط اشتراک، دارای تفاوت‌های بنیادین‌اند. در مقایسه و تطبیق دو نظریه، ابعاد مسئله روشن‌تر می‌شود و راه‌حل جدیدی به‌دست می‌آید. لذا مقاله حاضر به بررسی و تطبیق این راه‌حل‌ها می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: شر، خیر، تئودیسسه، پرورش روح، جان هیک، علامه طباطبائی.

رواقیون و افلوپین اشاره کرد که به طور مفصل به بحث شر پرداخته‌اند. شیخ اشراق، ابن‌سینا و ملاصدرا نیز مباحث شر را بیان کرده‌اند. علامه طباطبایی نیز در کتب فلسفه خود مانند *بدایه*، *نهایه*، *فلسفه و روش رئالیسم* و *تعلیقه بر اسفار* بدان پرداخته است.

در میان فیلسوفان و فیلسوفان دین مغرب زمین نیز افراد پرشماری به مسئله شر پرداخته‌اند. از جمله گنوسیان که هم‌زمان با ظهور عیسی مسیح علیه السلام ظهور یافتند و تا سده سوم میلادی دوران شکوفایی خود را ادامه بخشیدند.

از فیلسوفان نام‌دار دیگر مسیحی می‌توان آگوستین را نام برد. از ارکان نظریه آگوستین در مسئله شر این است که ماهیت شر امری عدمی است. از دیگر فلاسفه‌ای که در ضمن مسئله عدل الهی به مسئله شر نیز پرداخته است، لایب‌نیتس صاحب کتاب *تئودیهسه (عدل الهی)* است.

جان هیک نیز در کتب متعدد خود مانند، *شر و خدای عشق*، *فلسفه دین و این ایمان* و *شک به مسئله شر و پاسخ آن* پرداخته است.

همچنین در این زمینه پایان نامه‌هایی در مقطع کارشناسی ارشد نیز به ترتیب ذیل موجود است:

۱. بررسی شرور از دیدگاه حکمت متعالیه، صغری باباپور، با راهنمایی محمدجواد رضایی، ۱۳۸۴، دانشگاه تربیت معلم؛

۲. مسئله شر از دیدگاه جی. ال. مکی و نقد و بررسی آن از دیدگاه فلسفه اسلامی، حوران اکبرزاده، با راهنمایی علی افضلی، ۱۳۷۷، دانشگاه تربیت مدرس.

با این حال پایان‌نامه و یا کتابی با عنوان تطبیقی حاضر یافت نشد. البته کتابی با عنوان *خدا و مسئله شر* به قلم محمدحسن قدردان فراملکی، تألیف شده، ولی این کتاب نیز صرفاً به جمع‌آوری مطالبی کلی (فلسفی و کلامی) پرداخته است، و به نحو جزئی و دقیق و با دیدگاه خاص به بررسی مسئله شر نپرداخته است. نگارنده در نظر دارد منابع اسلامی را در مقایسه با منابع غربی و مسیحی ملاحظه کند و به امید حق به پاسخ صریح و روشنی در حل مسئله شرور دست یابد.

۳. اهمیت و ضرورت

بحث شرور از آن جهت دارای اهمیت است که عدم فهم صحیح آن با اصول اعتقادی هر موحدی، مانند توحید افعالی، عدل الهی، حکمت الهی و نظام احسن ناسازگار است. از سوی دیگر، بسیاری از عقاید شرک‌آلود و افکار انحرافی، مانند اعتقاد به یزدان و اهریمن و... برخاسته از تحلیل ناصحیح مسئله شر است.

در عصر حاضر نیز این مسئله و عدم پاسخ‌گویی صحیح به آن لطمات جبرانناپذیری به حیات فکری بشر وارد کرده است ولی تلاش حکما و فلاسفه اسلامی در این باره، خورشیدی است که هیچ‌کس نمی‌تواند فروغ آن را انکار کند. بنابراین استخراج این پاسخ‌ها از طریق مذاقه در حکمت متعالیه به جهت برخورداری از تفکر عقلانی برگرفته از قرآن و احادیث، دارای اهمیت است. لذا پرداختن به آن در شرایط فکری جدید ضروری می‌نماید.

مفهوم شر از دیدگاه جان هیک

هیک در طرح مسئله شر، نخست موضع خود را در باب وجودی دانستن شر اعلام می‌کند (هیک، ۱۹۶۳، ص ۳۹). از دیدگاه او شر عدمی نیست و ما نمی‌توانیم منکر وجود شروری شویم که در عالم به چشم خود مشاهده می‌کنیم. از این رو به جای ارائه تعریف مفهومی از شر، به تعریف مصداقی آن می‌پردازد. او می‌گوید:

به جای اینکه بگوئیم شر را بر اساس نوعی نظریه الهیاتی تعریف کنیم، بهتر است که بدون مجامله و پرده‌پوشی به تعریف آن بپردازیم؛ یعنی با نشان دادن آنچه این کلمه به آن دلالت دارد. شر به رنج و آلام جسمی و روحی و شرارت اخلاقی اطلاق می‌گردد (هیک، ۱۹۹۰، ص ۳۹).

۱-۴. اقسام شر

هیک در کتاب *خدای عشق و مسئله شر*، شرور را به دو دسته تقسیم می‌کند: بدی اخلاقی ناشی از شرارت، و بدی غیراخلاقی مانند بیماری و مصیبت طبیعی؛ سپس در تبیین این اقسام می‌گوید:

بدی اخلاقی، نوعی بدی است که ما اینای بشر موجب آنها می‌شویم: افکار و کردارهای ظالمانه، غیرعادلانه، بدطینت و گمراه، به عبارت دیگر شرور اخلاقی به آن دسته از شرور اطلاق می‌شود که عامل انسانی، در پدید آمدن آنها نقش مستقیم دارد. [در مقابل] بدی طبیعی، نوعی بدی است که مستقل از اعمال انسانی به وجود می‌آید: بیماری، سیل، زلزله‌ها، توفان‌ها، خشک‌سالی‌ها و گردبادها و غیره (هیک، ۲۰۱۰، ص ۱۳-۱۲).

۵. شر از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی شر را امری عدمی می‌نامد: «لکن لیس الشرّ الاعمدم الخیر» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۴). شر چیزی جز عدم خیر نیست. این با استقرای مواردی که آنها را شر می‌نامند تأیید می‌شود. مثلاً فردی با شیشه کشته می‌شود. در این صورت قدرت قاتل بر فعل قتل، شر نیست؛ زیرا قدرت، کمال فاعل

است. تیز و برنده بودن ابزار قتل مانند شمشیر تیز، شر به شمار نمی‌رود؛ زیرا برندگی و تیزی صفت کمال شیشه است. همچنین انفعال و تأثیرپذیر بودن کردن مقتول نیز شر نیست؛ زیرا این صفت کمال بدن است. بنابراین برای عنوان شر، مصداق دیگری جز باطل شدن حیات جسمانی مقتول به واسطه قتل وجود ندارد و بطلان حیات امر عدمی است. موارد دیگر شر نیز بر همین قیاس‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۱-۳۱۰).

۱-۵. اقسام شر از منظر علامه طباطبایی

از دیدگاه علامه طباطبایی شرور به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱. شرور تکوینی که در مقابل خیر تکوینی است و خود بر دو نوع است: یا امور عدمی است، مانند فقدان وجود و نبود فیض مثل فقر، جهل، عجز و... و یا امور وجودی است که بر اثر علل و عوامل خاص خود موجود شده است، مانند سیل، زلزله، جنگ و ...؛
۲. شرور تشریحی که در برابر خیر تشریحی است و عبارت است از آنچه مورد نهی خدای سبحان قرار گرفته (سیئه) و خیر عبارت است از آنچه خدای سبحان به آن امر کرده است (حسنه)؛ مثلاً خدا امر به نیکی کرده و از زشتی بازداشته است و این کراهت و نهی خدا از گناهان، تشریحی است. حسنه و سیئه (یا حسن و قبح) از نظام تکوین گرفته شده است. در نظام تکوین اگر ساختار درون موجودی هماهنگ و کامل باشد و برای رسیدن به هدف کمبودی نداشته باشد، آن موجود خوب و حسن است و اگر از درون یا بیرون نقصی بر آن وارد شده و انسجام اجزای خود را از دست داده باشد و نتواند به هدف آفرینش خود برسد، آن موجود بد و سیئه است. عدل و ظلم در نظام تکوین نیز به همین معناست. اگر درختی از رشد طبیعی برخوردار باشد و آفتی به آن نرسد و به موقع بارور شود، آن درخت معتدل است و اگر بر اثر از دست دادن تعادل اجزای درونی، آفت‌زده و کم‌ثمر شود، درخت ظالمی است.

عناوین حسنه و سیئه (عدل و ظلم) از نظام تکوین و واقعیت به نظام تشریح و اعتبار سرایت کرده‌اند. اگر کاری موافق با حکم شرعی باشد، نیک و حسنه است و اگر بر خلاف حکم شرعی باشد سیئه خوانده می‌شود. در نظام اجتماعی و عرفی نیز مسئله از همین قرار است؛ اگر کاری با نظام قانونمند حاکم بر جامعه که هدفش تأمین سعادت همگان است، هماهنگ باشد آن کار خوب است و اگر ناهماهنگ و متضاد باشد، سیئه و بد خواهد بود. رویدادهای جهان هستی گاه هماهنگ با سعادت

فردی و اجتماعی انسان و موجب رفاه و صحت و امیدند که انسان‌ها از چنین وقایع گوارایی، عنوان خیر را انتزاع می‌کنند و زمانی به‌عکس، آنچه رخ می‌دهد ناگوار و مخالف با خواسته‌های فردی و اجتماعی بشر است، که در این صورت، عنوان شر از آن انتزاع می‌شود (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۹-۱۶).

۶. تقریر نظریه تئودیسسه پرورش روح هیک

تئودیسسه، مرکب از دو کلمه یونانی «تئوس» (Theos) به معنای خدا و «دیک» (dike) به معنای عادل است. این کلمه ابداع لایب‌نیتس بوده، بیانی فنی است برای کوشش‌هایی که در جهت حل مشکل کلامی شر انجام می‌گیرد. در اصطلاح به معنای «اثبات عدالت خداوند» است و می‌کوشد تا پاسخ دینی صادق و معقولی برای تجویز شر از سوی خداوند عرضه کند. هیک برای ارائه تئودیسسه خود نخست به شر اخلاقی، و سپس به شرور طبیعی می‌پردازد.

۱-۶. شر اخلاقی

در دیدگاه هیک، میان واقعیت شر و قصد الهی از پرورش روح، ارتباط وجود دارد. او برای تبیین این ارتباط، شر را به دو نوع اخلاقی و طبیعی تقسیم، و بحث خود را با تعریف و توجیه شرور اخلاقی آغاز می‌کند. شرور اخلاقی به آن دسته از شروری گفته می‌شود که عامل انسانی در پدید آمدن آنها نقش مستقیم دارد.

او در تعریف خود شر اخلاقی را به صورت مفهوم دینی گناه در نظر می‌گیرد؛ بدین معنا که ایده-های اخلاقی بنیادین از عمل خطاکارانه و ویژگی اخلاقی بد به صورت رابطه غلط با خداوند تفسیر می‌شوند (هیک، ۲۰۱۰، ص ۲۶۲). با این فرضیه، همه شرور اخلاقی ناشی از گم‌گشتگی و خودخواهی نوع بشر است؛ گم‌گشتگی از سرمنشأ تعیین‌کننده زندگی او. شر اخلاقی که به منزله گناه در نظر گرفته می‌شود، قلب مشکل شر است، بنابراین هیک تئودیسسه خود را از این شرور آغاز می‌کند.

به نظر هیک یکی از عواملی که سبب بروز این شرور می‌شود، خودخواهی انسان است. وی عقیده دارد اگر انسان‌ها به این حقیقت وقوف داشته باشند که خداوند، پدر همه ابنای بشر و پادشاه کل تاریخ است، جنگ میان ملت‌ها برای کسب محبت و لطف الهی و رسیدن به خوش‌بختی و سعادت، بی‌وجه و بی‌دلیل می‌نماید و تنازع و کشمکش برای اثبات قرب و برتری فروکش خواهد کرد. آگاهی کاملاً

روشن ما از پروردگاران، به منزله عشق سرمدی، نگرانی‌ها را از بین می‌برد و آرامش و سکون حقیقی و ابدی را به همراه دارد (هیک، ۲۰۱۰، ص ۲۶۵-۲۶۲). گویی جهل انسان‌ها، سرمنشأ همه شرور اخلاقی است و در صورت رفع این نادانی، حس برتری‌طلبی از بین می‌رود. اگر انسان‌ها توجه داشته باشند که سعادت فردی آنها بخشی از خیر جامع و فراگیری است که ملکوت حامل و حاوی آن است و حقیقت سعادت و خیر و نهایت و غایت رستگاری و نجات در خداوند منظوم است، دیگر دست به اقدامات شرورانه نمی‌زنند.

هیک به منزله خداباوری که به صفات علم، قدرت و خیرخواهی مطلق الهی پایبند است، درصدد است توضیح دهد که چرا خداوند از بروز شرور اخلاقی جلوگیری نمی‌کند؛ و در همین راستا، به وجود پیوندی وثیق میان شر اخلاقی و اختیار انسان اشاره می‌کند و می‌کوشد شرور اخلاقی را از این طریق توجیه کند (امروزه از این مبحث با عنوان دفاع اختیارگرایانه یاد می‌کنند).

هیک ضمن تأیید این رویکرد، در پاسخ به شرور اخلاقی از آن بهره می‌گیرد. به عقیده او، این پاسخ مبتنی بر سه مرحله است: در مرحله اول، مفهوم قدرت مطلق را بررسی، و بیان می‌کند که قدرت مطلق الهی با چیزی که منطقاً غیرممکن است کاهش نمی‌یابد؛ یعنی او اموری را مقدور خداوند می‌داند که خود ممکن باشند و نه ممتنع و این امر به هیچ‌وجه مستلزم محدودیت قدرت الهی نیست. مثلاً دایره چهارگوش ذاتاً محال و ممتنع است و در دایره قدرت الهی جای نمی‌گیرد و این امر از قدرت او نمی‌کاهد؛ زیرا امری که تناقض درونی داشته باشد، منطقاً بی‌معناست (همان، ص ۲۶۵).

در مرحله دوم، او بر رابطه مستقیم اختیار و شخص آدمی و هویت انسانی‌اش تأکید می‌کند (همان، ص ۲۶۶-۲۶۵). به نظر هیک، برخورداری از هویت انسانی منوط به برخورداری از اختیار و آزادی است که عاملی اساسی و مهم در شکل‌گیری شخصیت آدمی و مقوم ذات اوست. اختیار، لازمه اندیشیدن، و اندیشه هم شالوده و قوام‌بخش هویت انسانی است. نکته‌ای که هیک بر آن تأکید می‌ورزد این است که این آزادی، باید مهارنشده و نامحدود باشد. به تعبیر دیگر، نعمت اختیار که خداوند به آدمی می‌بخشد، باید به دست آدمی سپرده شود و نظارت و مهارتی از سوی مرجعی دیگر بر آن اعمال نشود؛

مرحله سوم حاکی از این است که موهبت اختیار، از آنجاکه توسط مرجع دیگری غیر از انسان هدایت و مهار نمی‌شود، دو طرف و دو صورت فعل را دربرمی‌گیرد. انسان، هم در فعل طاعت و هم در فعل عصیان، با هیچ رادع و مانعی روبه‌رو نیست و این امر، بروز شرور اخلاقی را به دنبال دارد. از

دیدگاه هیک، «فعل مسئولانه و ارادی نیز نمی‌تواند غیرمعین و تصادفی باشد» (همان، ص ۲۷۵)، بلکه فاعلی می‌خواهد که از سر قصد و تصمیم به انجام آن مبادرت ورزد و بر اساس اصول اخلاقی عمل کند. از سوی دیگر، «فعل هنگامی ارادی است که پیش‌بینی‌ناپذیر باشد» (همان). اگر خداوند بشر را به گونه‌ای خلق کند که همیشه به خیر مایل باشد، افعال او پیش‌بینی‌پذیر خواهند بود و این در تضاد با معنای ارادی و اختیاری بودن فعل است. فعلی ارادی است که فاعل آن، در لحظه به انجام آن تصمیم می‌گیرد و در این صورت است که ایمان فرد، ایمان عاشقانه و عابدانه به شمار می‌رود.

برای اینکه انسان در رابطه متقابل با خدا آزاد باشد، تا حدی نیاز به جدایی اولیه و استقلال دارد؛ یعنی در خلقت اشخاص متناهی که خدا را دوست داشته باشند باید خدا نوعی استقلال به آنها داده باشد؛ ولی چگونه یک مخلوق متناهی که وابسته به خالق نامتناهی است، دارای اختیار در رابطه با خالق خویش است؟ در دیدگاه هیک تنها راه درک این موضوع، وجود فاصله‌ای میان انسان و خداست. خدا باید فاصله‌ای میان انسان و خودش ایجاد کند و سپس انسان به طور اختیاری به سوی خدا گام بردارد. کاملاً واضح است که این فاصله، فاصله معرفتی است. به عبارت دیگر، واقعیت و حضور خداوند نباید از طریق اجباری در انسان ظاهر شود و محیط طبیعی او را وادار به توجه کند. جهان باید برای انسان به گونه‌ای باشد که گویی خدا در آن وجود ندارد، و خدا تنها باید از طریق دانش اختیاری فهمیده شود (همان، ص ۲۸۰).

۲-۶. شر طبیعی

شر طبیعی که هیک، درد و رنج را نماد و شاخص آن می‌داند، عاملی برای حفظ و صیانت نوع بشر، و از سوی دیگر، سبب رشد و تعالی انسان است؛ چه در جهت علوم بشری و چه در جهت تعالی اخلاقی و معنوی (همان، ص ۲۹۵-۲۹۲). هیک، در پاسخ به ایرادات هیوم، عقیده دارد که اگر درد و رنج را از جهان حذف کنیم، علمی چون فیزیک، شیمی، پزشکی و دیگر شاخه‌های علوم، هیچ وجهی نخواهند داشت. در آن صورت، فعالیت‌ها و مبارزات بشری برای رفع رنج‌ها و بلایای طبیعی و فراگیری فنون و مهارت‌ها و خلق و گسترش تمدن و فرهنگ به افول خواهد گرایید و همکاری و همراهی متقابل، معنای خود را از دست خواهد داد.

«[در چنان وضعی] نژاد بشر برخوردار از آدم‌ها و حوایبی بی‌آزار و معصوم، اما بی‌اثر و تنبل و بی‌انگیزه خواهد شد؛ انسان‌هایی عاری از هویت و شخصیت و خالی از شرافت و بزرگی و برخورداری از مسئولیت-پذیری و منش انسانی؛ درون دنیایی رؤیایی، دل‌پذیر، بدون چالش، ساکت و آرام» (همان، ص ۳۰۷).

در توجیه شرور طبیعی، هیک وارد مبحث هدف از آفرینش جهان می‌شود و می‌کوشد این پرسش را پاسخ دهد که هدف خداوند از پدید آوردن جهانی با این حجم از شرور طبیعی چیست؟

۱-۲-۶. هدف آفرینش

با توجه به مباحث پیشین روشن می‌شود که معنای زندگی، لذت و کامیابی دنیایی نیست. انسان، برای بهره‌مندی صرف از لذت‌های مادی و سرخوشی در این جهان آفریده نشده و لذا نباید این دنیا را با بهشت همسان پنداشت. هیک بیان می‌کند که بنا بر نظریه عدل الهی ایرنائوسی، غایت خداوند ساختن بهشتی نبوده است که ساکنان آن، بیشترین لذت و کمترین رنج را ببرند. می‌توان این تلقی جهان را با استفاده از روش فرض خلاف واقع، تأیید و تقویت کرد. فرض خلاف واقع، فرض بهشتی است برای برآورده ساختن همه خواسته‌های نفسانی ما و نفی هر گونه درد و رنج. این فرضیه در صدد است تا عواقب زندگی در چنین اقلیمی را در دنیای خاکی بررسی کند؛ اما نتیجه این است که چنین جهانی، هرگز برای رشد و پرورش روح مناسب نیست. جان هیک، با ارائه مقایسه‌ای می‌کوشد بدینی هیوم را از ذهن‌ها بزدايد. هیوم می‌گوید:

اگر همه خیرات و خوبی‌های زندگی با هم جمع شوند، باز هم نمیتوانند انسانی را شاد سازند؛ اما تنها یک بدبختی، نه، بلکه تنها عدم وجود یک خیر، کافی است تا شرایط نامناسبی را در زندگی یک فرد پدید آورد (هیوم، ۱۹۸۹، ص ۱۹۶).

اما هیک معتقد است که هرچند دنیا می‌تواند گاهی تیره و خشن باشد، می‌تواند روشن و دل‌پذیر، زیبا و جذاب، فریبنده و دل‌ربا نیز باشد. دنیای اطراف ما مملو از خوش‌بختی‌ها و کامیابی‌هاست؛ عشق و دل‌دادگی، بهره‌مندی از موهبت‌های معنوی مانند وجود و حضور والدین، لذت زندگی خانوادگی، دوستی و وفاداری، همه از جلوه‌های روح‌بخش موجود در کره خاکی‌اند. همچنین در اهداف خداوند برای مخلوقاتش نیز وجود لذت و عدم درد، هدف عالی و فوق‌العاده‌ای نیست که جهان به سبب آن خلق شده باشد، بلکه این دنیا باید محل روح‌سازی باشد. ارزش این جهان به مقدار لذت و درد واقع شده در آن نیست، بلکه ارزشش با ملاک ثبات آن در هدف پرورش روح، مورد قضاوت قرار می‌گیرد.

در دیدگاه هیک، بر هم‌بستگی انسان و کل جهان طبیعت تأکید می‌شود؛ زیرا انسان نسبت به جهان حیوانی است که کل اعمال و افکار و تخیلات او در فضا و زمان قرار گرفته و جدای از طبیعت او به دنبال انسان بودن است. در دیدگاه او طبیعت همیشه اهمیت دارد؛ زیرا خداوند انسان را در محیطی

خلاقانه قرار داده و برآورده کردن نهایی طبیعت انسان در رابطه با خداوند نیز براساس، شکل یک زندگی مجسم‌شده در یک بهشت جدید و زمین نو را به خود می‌گیرد.

بر اساس این نظریه شرارت نیز باید به گونه‌ای بررسی شود که در استحکام ابدی انسان نقش داشته باشد و توجیه آن در کل فرآیند خوبی است که انسان به دنبال آن است؛ آن خوبی‌ای که کل بدی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

اگر چه هیک می‌کوشد بدینی هیوم را تا حدی برطرف سازد و نگاه مثبت و محبت‌آمیزی را نسبت به مجموعه حوادث جهان ارائه دهد، خودش متفطن است که این جهان، همچنان با رنج آمیخته و عجین است، و اگرچه گستره رضایتمندی و شادمانی و امیدواری بیرون از تصورات ماست، نمی‌توان پهنه رنج بشری را نادیده گرفت یا کوچک شمرد. هیک، باید به تحلیل و پاسخ این پرسش پردازد که چرا دنیا نباید بهشت باشد و هدف و غایت خداوند از پدید آوردن چنین جهانی چیست؟

از منظر او «بهشت، اگرچه می‌تواند از منظر آخرت‌شناسی بهترین جهان ممکن باشد، اما نمی‌تواند محلی برای پرورش روح باشد» (هیک، ۱۹۸۹، ص ۱۱۹). آن مقصدی که محور توجه حقیقت متعال بوده، غایتی است که گذر از دنیای مملو از رنج و درد، مقدمه و لازمه آن است و دنیای بهشت‌گونه که موطن تمامی خواسته‌های جسمی و روانی انسان است، نمی‌تواند هدف خداوند را محقق سازد. در دنیای بدون درد، فرهنگ، سازمان‌های اجتماعی، علم و تکنولوژی توسعه نخواهند داشت و یا اساساً به وجود نخواهند آمد. حتی به نظر هیک «در دنیای عاری از رنج و درد، چیزی بیش از فرهنگ و تمدن را از دست خواهیم داد» (همان، ص ۲۳۲). باید گفت که حق با هیک است؛ زیرا در این فضا، هیچ فعل قبیح و جرمی صورت نمی‌گیرد. در چنین جهانی، نه طریقی برای آسیب رساندن به دیگران وجود خواهد داشت و نه راهی برای منفعت‌رسانی؛ چراکه خطر و احتمال آن معنا ندارد؛ دنیایی است که فضایل اخلاقی از قبیل فداکاری، توجه به دیگران، منفعت‌رسانی به عموم مردم، شجاعت، پشتکار، صداقت، حزم و احتیاط، عشق و ایثار، تواضع و ملاحظت، تعهد نسبت به امور درست و حق، ایمان و دیگر مفاهیم اخلاقی که لازمه زندگی در یک محیط واقعی‌اند، کاربرد ندارند.

۲-۲-۶. رنج‌های بی‌غایت و گزاف

هیک، در توجیه شرور طبیعی، با گره ناگشوده‌ای به نام «رنج گزاف، بی‌وجه و بی‌غایت» برخورد می‌کند. منظور از رنج‌های گزاف و بی‌وجه، رنج‌هایی‌اند که به‌طور تصادفی و بی‌معنا و ظاهراً ناعادلانه،

زندگی برخی از انسان‌ها را به نابودی می‌کشاند و فراتر از حد قابل تصورند. نظریات سنتی مبنی بر مکافات گناهان فرد و مکافات گناهان والدین او و یا حضور وجود نیروهای اهریمنی و بدخواهی و سیطره شیطانی آنها بر دنیا نیز نمی‌تواند توجیه‌کننده معقول و مقبولی برای وجود و ضرورت این دست‌رنج‌ها باشد؛ مثلاً رنجی که برخی از کودکان و یا نوزادان بیمار متحمل می‌شوند، در حالی که این کودکان در سنینی نیستند که رنج و بیماری سبب رشد و تعالی آنها شود. همچنین است درباره افرادی که کل دوران زندگی خود را با زحمت و تلاش برای گذران زندگی سپری کرده‌اند و برای گذر از هر مرحله زندگی، با سختی‌های طاقت‌فرسایی روبه‌رو شده‌اند و سرانجام، با تحمل درد و رنج حاصل از یک بیماری سخت، تن به مرگ می‌دهند و جهان را ترک می‌کنند. همچنین گاه وقایع طبیعی مانند زلزله‌های شدید و طوفان‌های سهمگین نه تنها هیچ سازندگی‌ای در پی ندارند، بلکه سبب سلب ایمان و از بین رفتن ویژگی‌های برتر انسانی و اخلاقی می‌شوند. در طول تاریخ، میلیون‌ها انسان به واسطه سوء تغذیه و یا بیماری‌های ناشناخته جان خود را از دست داده‌اند و شمار بسیاری نیز در جنگ و یا کشتار جمعی، مظلومانه به قتل رسیده‌اند.

هیک، این دسته از رنج‌ها را رنج‌های گزاف و بی‌غایت می‌نامد و ضمن اینکه برای توجیه عقلانی آنها باز از ایده پرورش روح بهره می‌گیرد، به رازآلود بودن آنها نیز اذعان می‌کند. هیک، توضیحی در باب رازآلود بودن این امور نمی‌دهد. شاید همین باور او بر رازآلودگی است که وی را از توضیح بیشتر باز می‌دارد؛ و به نظر می‌رسد که پاسخ وی در این باره، حاکی از رویکرد ایمان‌گرایانه اوست. البته وی به‌رغم رازآلود دانستن این جنبه از شرور، مخالف تلاش و کوشش عقلانی برای توجیه آنها نیست و اساساً ارائه تئودسیسه پرورش روح هم کوششی در همین راستاست.

او، در بررسی این‌گونه شرور، نخست به پاسخ مسیحیت سنتی اشاره می‌کند و این پاسخ را «هبوط پیش از پیدایش جهان» می‌نامد و آن را نمی‌پذیرد (هیک، ۲۰۱۰، ص ۳۴۱-۳۴۰)؛ آن‌گاه پس از نفی این پاسخ، می‌کوشد ایده پرورش روح را درباره این‌گونه شرور نیز به کار گیرد و از منظری الهیاتی، مشکل مزبور را رفع کند؛ اما به اذعان خودش، راز رنج‌های گزاف و بی‌غایت، رازی واقعی است و با تحلیل عقلانی و منطقی نمی‌توان راهی به سوی آن گشود. بنابراین هرچند رنج‌های گزاف را برای ظهور خصلت‌های برجسته انسانی لازم بدانیم، در بسیاری از موارد، پرورش روح حاصل نمی‌شود و باید اعتراف کرد که این پاسخ ناکارآمد و نپذیرفتنی است. به همین دلیل، هیک مبنایی دیگر را، که در باورهای مسیحیت ریشه دارد، اساس کار خود قرار می‌دهد و بدان متوسل می‌شود: حیات پس از مرگ.

بر اساس نظریه ایرناوسی هیک، هدف غایی خداوند رستگاری همه انسان‌هاست و این فرایند از مرزهای حیات زمین می‌گذرد و تا عرصه حیات و پس از مرگ تداوم می‌یابد. انسان‌هایی هستند که حیات این جهانی را پشت سر می‌گذارند، اما به هر دلیل به بلوغ اخلاقی و کمال روحی کافی نمی‌رسند؛ لذا خداوند چنین انسان‌هایی را در حیات پس از مرگ به غایتی که برای انسان در نظر گرفته است، می‌رساند. خداوند در حیات پس از مرگ نیز به تلاش‌هایش ادامه می‌دهد؛ یعنی فرصت‌هایی برای عشق ورزیدن و اعتماد کردن فراهم می‌آورد تا همه انسان‌ها به ملکوت آسمانی وارد شوند.

۷. پاسخ علامه طباطبایی به مسئله شر

پاسخ علامه طباطبایی به مسئله شر بر چند وجه است.

۱-۷. عدمی بودن شر

متفکران بزرگ اسلامی، وجود را مساق خیر دانسته و بر این باورند که هر چه جامه هستی بر تن کند خیر است و تمام شرور، از نیستی‌ها و اعدام انتزاع می‌شوند و وجودی یافت نمی‌شود که بالذات شر باشد. بنابراین همه شرور عبارت از عدم وجودات و کمالات‌اند؛ مانند سایه که عبارت است از عدم روشنایی، نه اینکه سایه در مقابل نور و روشنایی، وجودی مستقل داشته باشد.

منظور از عدمی بودن شر، این نیست که آنچه «شر» است وجود ندارد؛ بلکه منظور این است که همه شرور در عالم از نوع عدمیات و فقدانیات‌اند و یا به عبارت دیگر، شرور در جهان هستی از تبار نیستی است مثلاً نابینایی، شیء خاص نیست که در چشم نابینا وجود داشته باشد؛ بلکه نابینایی همان فقدان و نبود «بینایی» است و خود واقعیت ویژه‌ای ندارد؛ یا مثلاً سیل‌ها و زلزله‌ها از آن جهت که منجر به تلفات می‌شوند بد هستند و آنچه ذاتاً بد است همان فقدان حیات است و اگر اینها موجب فقدان حیات نمی‌شدند، بد نبودند (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶).

۲-۷. نسبی بودن شر

علامه به پیروی از حکمای سلف معتقد است که وجودات ذاتاً متصف به خیریت‌اند و شر بالذات نیز همان عدم است که منظور عدم کمالاتی است که مقتضای نوع و طبیعت شیء است. وقتی شر ذات نداشته باشد پیوسته نیازمند موضوع و محلی است که خود را از خلال آن ظاهر کند. پس وجود شر تابع خیر است و بنابراین قول به شر مطلق رد می‌شود و هر شری، شر نسبی است و شر بالذات ذاتاً عدم است؛ مثلاً کوری وجود مستقلی نیست بلکه در چشم ظاهر می‌شود.

پس وجود اشیا بدون اضافه به غیر، خیر است و شر نیست؛ ولی اگر این موجود با چیزی دیگر ارتباط داشته باشد و بر اثر این ارتباط، نظامی از نظام‌های عادلانه را فاسد و مختل سازد و موجب شود که گروهی از موجودات از خیر و سعادت محروم شوند، شر در عالم حادث می‌شود (ر.ک: طباطبایی، بی تا، ج ۱۵، ص ۴۹). مثلاً مار یا عقرب، فی حد ذاته خیر هستند و منافعی دارند و در اضافه و ارتباطی که نسبت به انسان دارند، مضر به حال او هستند و موجب از بین رفتن سلامت انسان می‌شوند؛ لذا متصف به شریّت می‌گردند؛ یعنی اینها اموری وجودی‌اند که منشأ امور عدمی هستند و بدون شک بدی آنها نسبی است. برای نمونه، زهر مار برای مار بد نیست، لیکن برای انسان و دیگر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند، بد است.

۳-۷. تفکیک ناپذیری خیرات از شرور در عالم ماده

در این نظریه برای توجیه شرور عالم، نخست به تحلیل احتمالات تصورپذیر از موجودات عالم، و سپس به حکمت وجود پاره‌ای از این احتمالات پرداخته می‌شود. این احتمالات به حسب تقسیم عقلی و پیش از رجوع به برهان عبارت‌اند از: ۱. خیر محض؛ ۲. خیر و شر توأم که خیر غالب است؛ ۳. خیر و شر توأم که شر آن غالب است؛ ۴. خیر و شر توأم که نسبتشان برابر است؛ ۵. شر محض.

از میان اقسام یاد شده، سه قسم اخیر ممتنع هستند و حکمت الهی ایجاد آن را اقتضا نمی‌کند. پس در عالم فقط دو قسم نخست تحقق دارد: یعنی خیر محض که عقول مجرد هستند و خیر کثیر و شر قلیل که موجودات مادی و مادیات‌اند. قسم نخست که فعلیت محض است، صدورش از خدا واجب و ضروری است؛ اما قسم دوم که خیر توأم با شر است (موجودات مادی) نیز ایجادش از مبدأ کمالات واجب است و حکمت الهی وجود این قسم را ایجاب می‌کند و شایسته نیست جواد مطلق در انجام آن اهمال ورزد؛ زیرا ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل، خود مصداق شر کثیر خواهد بود.

علامه طباطبائی نیز به پیروی از فلاسفه ماقبل خود تقسیم یاد شده را ذکر و سپس بیان می‌کند که شر اندکی که همراه اشیاست لازمه خیر فراوان آنهاست که در فرض دوم (خیر غالب) که همان عالم ماده است تحقق دارد؛ از آنجاکه عالم ماده، عالم تضاد و تراحم اسباب مختلف و دار حرکت و تغیر از صورتی به صورت دیگر است، منفک از شرور نخواهد بود؛ یعنی اگر موجودی مادی باشد و سعته وجودی و ظرفیت آن در قلمرو حرکت از قوه به فعل باشد، تراحم و تصادم و در نتیجه شر قلیل برای آن ضروری و حتمی خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۳-۳۱۲).

۴-۷. دلیل وقوع شر در عالم ماده

از آنجایی که شر، چیزی جز عدم ذات یا عدم کمال نیست، پس باید ذاتی که عدم در آن راه می‌یابد، قابلیت پذیرش عدم را داشته باشد و این قابلیت، تنها در موجودات مادی است، و موجود مادی با از دست دادن صورت نوعیه خود که تمام فعلیت وجودش بدان مربوط است، عدم را می‌پذیرد. همچنین موجود پذیرنده نیستی در یکی از کمالات خود باید قابلیت فقدان را داشته باشد نه آنکه عدم همراه ذات او باشد، یعنی عدم باید لازمه ماهیت ممکن نباشد. بنابراین در عالم مجردات، شری وجود ندارد؛ زیرا در آن عدم راه ندارد و شرور از لوازم لاینفک ماده‌اند؛ یعنی عالم طبیعت مجموعه‌ای از قوه‌ها و فعلیت و تغیرات و دگرگونی‌هاست که خود منشأ تراحم و تضاد اشیا شده است و شرور طبیعی از همین جا نشئت می‌گیرند.

ممکن است در اینجا این پرسش به ذهن برسد که چرا عالم ماده به گونه‌ای آفریده نشده است که تضاد در آن راه نداشته باشد و شر قلیل هم در آن رخ ندهد؟

پاسخ این پرسش آن است که اگر عالم طبیعت به گونه‌ای می‌بود که هیچ‌گونه شری در آن نباشد، دیگر عالم طبیعت نمی‌بود؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، شر امری عدمی است و از تضاد قوای مختلف طبیعی و کون و فساد یا تبدل آنها ناشی می‌شود و همه این امور، ملازم با ماده و قوه و استعدادند. به عبارت دیگر، محدودیت و ضعف وجود در عالم ماده، منشأ تراحمات اشیا متضاد می‌شود و نتیجه این زدوخوردهای طبیعی، عارض شدن زوال و انهدام است که منشأ صدور شرور است.

علامه طباطبائی در پاسخ این اعتراض چنین گفته است:

معنای این سخن به حسب تحلیل این است که چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و طبیعت را لاماده و لاطبیعت قرار نداد؛ زیرا قیاس و امکان نام‌برده لازمه معنای ماده است و اگر موجودی امکان داشتن و نداشتن کمال را نداشته باشد، مادی نخواهد بود. اگر این جهان این خاصه را نداشت که هر یک از اجزای آن قابل تبدیل به دیگری است و با اجتماع شرایط و منافع وجودی خود را می‌یابد و بی آن، تهی دست و بدبخت می‌ماند، اساساً جهان ماده نبود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۵؛ مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۰۷۵).

پرسش دوم این است که اگر خیر محض شدن این قسم محال است و برطرف شدن شر قلیل آن نیز ممکن نیست، چرا اصلاً عالم ماده یافت شده است؟ چرا این عالم نیز مانند سه قسم دیگر معدوم نشد تا هیچ شری در عالم یافت نشود؟

پاسخ این است که اگر برای پرهیز از شر مغلوب، خیر کثیر ترک شود، همان محذور ترجیح

مرجوح به راجح پیش خواهد آمد که خود، شر غالب را دربردارد؛ زیرا چیزی که خیرش فراوان و شرش کم است، اگر وجود نیابد، خیر بی شماری فوت خواهد شد و همین زوال خیر فراوان، شر بی شمار است (همان؛ ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۱۰۸). بنابراین با تحلیل های عقلی و روش منطقی اصل مطلب اثبات، و آن گاه برای تأیید آن از استقرا کمک گرفته می شود. نکته دیگری که ضرورت تحقق موجودی که خیرش غالب است دربردارد، این است که اگر در عالم تصادم و برخوردی نبود و بر اثر این برخورد صورتی از ماده جدا نمی شد، باید فقط یک صورت در ماده مستقر می شد و ماده تنها با همان صورت می بود و دیگر تحول و تکاملی و یا تبدل صورت به صورت دیگر و پدید آمدن صورت جدید رخ نمی داد و در نتیجه، فیض منقطع می شد و تداوم نمی یافت.

۷-۵. شر لازمه اختیار

از ویژگی های مهم انسان، ویژگی آزادی و اختیار اوست که خود مشیتی از سوی خداوند به انسان است. انسان بر اثر سوء استفاده از این گوهر گران بهای الهی، برخی پیامدهای ناگوار به بار می آورد که می تواند بستر تحقق شرور اخلاقی و طبیعی شود. به عبارت دیگر، پاره ای از شرور عالم ناشی از سوء اختیار انسان ها و نتیجه اعمال آنهاست. معیار، مدار و اساس نزول نعمت و یا نعمت و بلا بر انسان این است که میان اعمال او و حوادث عالم، رابطه مستقیم برقرار است و هر یک متأثر از صلاح و فساد دیگری است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «ولو أن أهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء» (اعراف: ۹۵) می نویسد: به طور کلی همه اجزای عالم مانند اعضای یک بدن به یکدیگر متصل و مربوط اند؛ به گونه ای که صحت و سقم و استقامت و انحراف یک عضو در صدور افعال از دیگر اعضا تأثیر دارد و این تفاعل در خواص و آثار در همه اجزای اطراف آن جریان دارد. این اجزا همه به سوی خداوند سبحان و آن هدفی که خداوند برای آنها مقدر کرده است در حرکت اند. انحراف و اختلال حرکت یک جزء از اجزای آن مخصوصاً اگر از اجزای برجسته باشد، در سایر اجزا به طور نمایان اثر سوء باقی می گذارد و در نتیجه آثاری هم که سایر اجزای عالم در این جزء دارند فاسد می شود و فسادی که از جزء مزبور در سایر اجزاء راه یافته بود به خودش بازمی گردد (طباطبائی، بی تا، ج ۸).

ایشان این ترابط و تفاعل را یکی از سنت های الهی می داند که در همه اجزای عالم و از جمله انسان جریان دارد و نه تخلف بردار است و نه استثناپذیر (همان). وی به استناد آیاتی از

قرآن کریم (شورا: ۳۰؛ انفال: ۵۳؛ اعراف: ۹۵؛ روم: ۴۱) حدوث حوادث عالم در طبیعت را تا حدی تابع اعمال مردم می داند که اگر امتی از امت ها از راه فطرت منحرف شود و در نتیجه از راه سعادت انسانی که خداوند برایش مقرر کرده است باز بماند، اسباب طبیعی هم که محیط به آن و مربوط به اوست، اختلال می یابند و آثار سوء این اختلال به خود امت بازمی گردد. اختلالاتی از قبیل فساد اخلاق و قساوت قلب و از بین رفتن عواطف رقیقه، روابط عمومی را از بین می برد و هجوم بلاها و تراکم مصیبت ها تهدید به انقراضش می کند. آسمان از باراندن باران های فصلی و زمین از رویاندن زراعت و درختان دریغ می کند و در عوض باران های غیرفصلی، سیل، طوفان و صاعقه به راه می افتد و زمین با زلزله و خسوف آنان را در خود فرومی برد (طباطبائی، بی تا، ج ۲).

این سنت ها همان گونه که برای قوم، ملت و گروه جاری می شود، نسبت به افراد و اشخاص نیز جریان دارد. قرآن کریم برای نمونه از داستان سیل عرم، طوفان نوح و صاعقه عاد یاد می کند و درباره قارون می فرماید: «فخسفنا به و بداره الارض» (قصص: ۸۱)؛ او را با خانه اش در زمین فرو بردیم. نتیجه آنکه رویدادهای ناگواری که در زندگی فردی و اجتماعی انسان ها پیش می آیند گاه بر اثر سوء اختیار خود انسان هستند و گاه بر اثر حرکت سوء جامعه و یا علل دیگری دارد که مجال آن در گفتار نیست.

۸. مقایسه و تطبیق

از آنجایی که در مقایسه و تطبیق، ابعاد مختلف بحث روشن تر می شود و عمق بیشتری می یابد، در این مقاله به مقایسه میان آرای هیک و علامه طباطبایی می پردازیم. برای مقایسه و تطبیق لازم است تا موارد مشترک و وجوه امتیاز دو نظریه به طور کامل روشن شود. لذا ابتدا در این بحث وجوه امتیاز این دو نظر را می آوریم و سپس به وجوه مشترک آنها می پردازیم.

۸-۱. وجوه امتیاز

این دو نظریه به رغم نقاط مشترک، اختلافات اساسی با یکدیگر دارند که در ادامه آنها را بررسی می کنیم:

۸-۱-۱. اختلاف در مبانی

اگر بخواهیم به امتیاز دو نظریه به طور دقیق بپردازیم ابتدا باید به مبانی نظری هر یک توجه کنیم؛ زیرا تفاوت دو نظریه به مبنا و نگرش آنها باز می گردد.

اصلی‌ترین مبنای هر نظریه‌ای نگرش آن به جنبه وجودی جهان هستی و هستی‌شناسی است. هیک فیلسوف واقع‌گرای دینی است که برای خدا و مدعیات دینی قایل به وجودی مستقل است. او معتقد است که یک واقعیت مستقل بیشتر وجود ندارد و موجودات دیگر مخلوق آن واقعیت مستقل‌اند.

الف) اصالت وجود: از مبانی مهم و اساسی حکمت متعالیه، اصالت وجود است. بر اساس حکمت متعالیه وجود اصیل است و عالم را پر کرده است، و ماهیت تابع آن است. صدرا در کتاب **مشاعر هفت** دلیل درباره اصالت وجود ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۸).

علامه طباطبایی نیز بحث اصالت وجود را پایه و محور مباحث خود قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۹)؛ یعنی از منظر اصحاب حکمت متعالیه، وجود حقیقی است عینی و متحقق در خارج که اصل موجودیت هر چیز در خارج وجود آن است و ماهیت امری عرضی و تابع وجود است. بر اساس این مبنا، آنچه عالم را پر کرده است وجود است. وجود نیز مساوق با خیر است؛ به گونه‌ای که هر موجودی خیر و هر خیری نیز وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۶). بنابراین می‌توان مصادیق خیر را در خارج به منزله وجود یافت.

تشخص در هر چیزی: یعنی آنچه هر موجودی را از دیگر موجودات جدا و متمایز می‌کند، وجود خاص اوست. به طور کلی، وجود و تشخص در حقیقت، مصادق یک چیزند و تنها در مفهوم متغایزند (همان، ج ۳، ص ۱۰۴).

ب) تشکیک در وجود: بر اساس این اصل، وجود یک حقیقت واحد است که این حقیقت واحد، دارای مراتب و درجات متفاوتی است که همگی در وجود بودن مشترک‌اند و تفاوت آنها به شدت و ضعف و آثار وجود است؛ یعنی بر اساس اصالت وجود، چیزی غیر از وجود واقعیت ندارد. موجوداتی که وجود واقعی دارند، با یکدیگر تفاوت واقعی دارند و چون تنها وجود است که واقعیت دارد، پس این اختلافات به خود وجود بازمی‌گردد؛ مثلاً برخی از این موجودات مقدم و قوی‌تر و کامل‌تر از برخی دیگرند (همان، ج ۳، ص ۶۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۸۵).

بر اساس دو اصل یادشده هستی (وجود)، خیر است و مقدار خیر نیز به مقدار و مراتب هستی است و شر نبود وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۶؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۴).

ج) اصل حرکت جوهری: این اصل بدین معناست جواهر مادی، همان‌گونه که در اعراض متحول‌اند، در اصل ذاتشان نیز تحول می‌پذیرند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۶۴).

د) صورت، اصل و حقیقت موجود مادی: حقیقت هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است، به صورت اوست و ماده تنها حامل قوه و امکان شیء است. حتی اگر فرض شود که صورت شیء مرکبی بدون ماده بتواند تحقق داشته باشد، آن شیء به تمام حقیقتش می‌تواند موجود باشد. بر این مبنا انسانیت انسان به صورت انسان و در اصطلاح منطقی به فصل اخیر، یعنی نفس ناطقه اوست و دیگر فصول و اجناس از لوازم غیرمجموعول فصل اخیر هستند؛ یعنی آنچه متعلق جعل باری است، وجود است. پس فصل با صورت که اصل وجود و حقیقت هر چیزی هستند، متعلق جعل و آفرینش قرار می‌گیرند.

۱-۱-۲. معرفت‌شناسی

هیک فیلسوفی تحلیلی است که به مسئله عقلانیت اهتمام ورزیده است، اما دیدگاه‌های او تفاوت اساسی با فلسفه‌های سنتی عقل‌گرا دارد. فلسفه‌های سنتی عقل‌گرا مانند فلسفه اسلامی عمدتاً در پی اقامه برهان و اثبات منطقی دیدگاه‌ها هستند، اما با چرخشی که در فلسفه تحلیلی در چند سال اخیر روی داد، فلاسفه تحلیلی به دنبال اثبات منطقی نظریات خود نیستند، بلکه تلاش آنها بیشتر در جهت اثبات معقولیت است.

از آنجایی که هیک فردی تجربه‌گراست، در درک واقعیت اشیا به تجربه حسی استناد می‌کند و حتی درباره نظریه نیستی بودن شر، می‌گوید گرچه عدمی بودن شر از نظر فلسفی به معنای خاص و مشروط است، به منزله توصیف تجربی آن در تجربه انسانی صادق نیست و به شکل زیان‌بار در محدوده شخصی بر جنبه‌های درد و رنج واقعی که وقایع مثبتی هستند، اثر می‌گذارد.

او علاوه بر پذیرش تجربه حسی به تجربه دینی نیز قایل است. در دیدگاه او، منظور از تجربه دینی، آگاهی مستقیم از خدا یا آگاهی باطنی از مافوق بشر نیست؛ بلکه تجربه دینی شامل کل تجربه چندجانبه بشر به واسطه حضور و فعالیت خداست (هیک، ۱۹۷۱، ص ۱۱۱)؛ یعنی هر فردی از حضور خداوند تجربه‌ای بی‌واسطه دارد و نیاز به استدلال و اثبات وجود خدا نیست. او در تحلیل براهین اثبات وجود خدا غالب براهین را دقیق نمی‌داند. فلسفه دین را به صورت تحلیلی پیش می‌برد. در عوض تجربه دینی در منظر او مانند درک حسی واقعیت جهان خارجی، تردیدناپذیر است و خداشناسی استدلالی را به منزله فنی دفاعی به کار می‌گیرد؛ زیرا وقتی فردی به وجود خداوند بر اساس تجربه دینی ایمان دارد، اعتقاد وی، اعتقادی منطقی یا عقلانی است (هیک، ۱۹۸۹، ص ۲۲۱).

این در صورتی است که همه نحل‌های فلسفه اسلامی عقلانی‌اند و اثبات مدعیات خود را با برهان

و دلیل انجام می‌دهند. آنها گرچه از علوم تجربی تأثیر می‌پذیرند، مبتنی بر آنها نیستند و سیر عقلانی و ابزار منطقی برای اثبات مدعیات خود دارند و نحوه استدلال آنها نیز ارجاع نظری بر بدیهی است.

علامه مانند فلاسفه اسلامی پیش از خود معرفت حقیقی را علم و یقین مطابق با واقع می‌داند و یقین نام‌برده نیز یقینی ثابت و دایمی است. او حقیقی‌ترین معرفت را بدیهیات اولیه می‌داند که تصدیق آنها به چیزی جز تصور موضوع و محمول و نسبت‌سنجی بین آنها نیاز ندارد و حقیقی‌ترین بدیهیات را محال بودن اجتماع نقیضین و ارتفاع آن به شمار می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۹۰-۸۹؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۱-۲۷۰). علامه طباطبایی نیز وجود عالم را بدیهی، و در امور حسی، حس را اصل می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۵؛ مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۷۵).

در تفکر غرب آنچه از علم مورد نظر است همان علم حصولی است و کمتر به علم حضوری توجه شده است و با علم به منزله یک امری مفهومی برخورد می‌شود. هیک به تبع کانت آنجا که پدیدار را در نظر می‌گیرد، به دنبال تعیین کردن مفهوم است. علم در صدرا وجودی است.

وقتی حقیقت علم را نزد صدرا بررسی می‌کنیم، مشاهده می‌شود که در همه مراتب ادراک، نفس منفعل صرف نیست و در واقع معلوم از افعال نفس است و به نفس قیام صدوری دارد. در نظر صدرا در هیچ مرتبه‌ای نمی‌توان وجود را نادیده گرفت؛ زیرا مرتبه انسانیت انسان در توجه به وجود نهفته است. آنچه در بحث علم در نظر ملاصدرا واجد اهمیت است، این است که علم عین معلوم است و این امر با توجه به اتحاد میان عالم و معلوم انجام می‌پذیرد.

فلسفه کانت در معرفت‌شناسی تنها ظاهرشناسی و نمودشناسی است و به هیچ وجه از ظاهر فراتر نخواهد رفت؛ اما صدرا به حسب بحث وجودی خود از علم، می‌تواند از این ظاهر فراتر رود و به مراتبی عالی‌تر برسد.

۳-۱-۱-۸. انسان‌شناسی

طبق نظر هیک خلقت انسان، خلقتی دو مرحله‌ای است. این ایده در حالی که بر خلقت بدن انسان متمرکز است، هیک آن را به بعد روحانی انسان نیز تسری می‌دهد و بیان می‌کند که روح انسانی به منزله یکی از مخلوقات آسمانی خداوند و مستقل از بدن خلق شده است و طبق هدف الهی و پس از تکامل بدن و گذر از مراحل تکامل اولیه، به بدن تعلق گرفته و در آن ظهور کرده است (هیک، ۱۹۷۶، ص ۴۸).

در منظر او هویت انسان در گرو برخورداری از اختیار و آزادی است که عامل اساسی شکل‌گیری

شخصیت آدمی است؛ در صورتی که از منظر علامه انسان دارای نفس است و منشأ آن ویژگی‌ها و استعداد ماده و حرکت جوهری طبیعت آن است، تا آن‌گاه که طبیعت در جهت کمال به درجه و مرتبه نفس نایل شود. نفس پس از عروج، دیگر به این بدن باز نخواهد گشت، بلکه به بدن دیگر (اخروی) که متناسب با نشئه آخرت است تعلق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۷۳). نفس در بدن اگر چه جسمانی‌الحدوث است، ولی دو کینونت دارد: کینونت علقی که مربوط به وجود نفس قبل از تعلق به بدن است و کینونت نفسی که مربوط به تعلق بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۳).

انسان به دلیل برخورداری از نفس ناطقه ویژگی‌هایی دارد که بدین‌وسیله از دیگر موجودات طبیعت، به‌ویژه از حیوانات متمایز می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۶۰-۲۵۹).

نفس انسان دو رویه دارد: رویی به طرف بالا و جنبه عالی که بخش درونی آن است و به جهان ملکوت و عالم غیب راه دارد و رویی به طرف پایین و سافل که بخش بیرونی آن است. البته هر رویه نفس آثار ویژه خود را دارد (نصری، ۱۳۶۳، ص ۳۰۶).

بنابراین انسان موجودی دوبعدی است که خیر و شر در او آمیخته‌اند؛ نه خیر محض و فرشته‌وار است و نه شر محض و شیطان‌صفت. جنبه خیر مربوط به روح و نفس، و جنبه شر مربوط به طبیعت و شهوت اوست (همان، ص ۳۰۰). نفس انسان مقامات و نشانی دارد که عبارت‌اند از: نشئه حس، نشئه خیال و نشئه عقل (همان، ص ۳۰۷).

نخستین نشئه، حس است که مظهر آن حواس پنج‌گانه ظاهری است. مظهر نشئه خیالی یا مثالی نیز حواس باطنی است و مظهر نشئه عقلی قوه عاقله بوده، کمالش در عقل بالفعل شدن است. اگر نشئه حس، دار قوه و استعداد است، دو نشئه دیگر فعلیت و تحصیل ثمرات‌اند. نفس مبدأ همه افعال است؛ زیرا سنخ ملکوت است و وحدتی دارد به نام وحدت جمیع (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۵۱ و ۴۰۴). این وحدت در عین بساطت، جامع همه مراتب نباتی و حیوانی و عقلانی است. نفس در مرتبه ذات خود هم عاقل است، هم متخیل و حساس و هم قابل نمو و تحرک. ملاصدرا این مطلب را چنین تعیین می‌کند: «النفس فی وحدتها کل القوی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۳۱-۲۳۰). تقسیم دیگری نیز برای مراتب نفس وجود دارد: اماره (سوق دهنده به زشتی و بدی)، لوامه (سرزنشگر نسبت به زشتی‌ها)، مهمله (نفسی که می‌تواند حقایق عقلی و معارف الهی را مشاهده کند).

ذات انسان دارای دو صفت اولیت (دنیویت) و آخریت (اخرویت) است و وجودش مستمراً قوی

می‌شود و به واسطه حرکت جوهری در مراتب وجودی سیر استکمالی می‌یابد و همواره رو به آخرت دارد و مراتب گوناگونی دارد؛ مانند منازل سفر به سوی خداوند که برخی در دنیا (اختیاراً) و برخی در آخرت (اضطراراً) تحقق می‌یابد. مراتب عنصری و نباتی و حیوانی انسان مربوطاند به دنیا و منازل آن مانند قلب، روح، سر، خفی؛ و آنچه بعد از آن است همگی در آخرت‌اند.

۲-۸. وجوه مشترک

در تئودیسۀ هیک و همچنین در تئودیسۀ علامه طباطبایی به واقعیت داشتن وجود در خارج و وجود خداوند و امر مجرد انسانی توجه شده و اینها مبنا و اصل قرار گرفته‌اند. نوع انسان در عالم طبیعت مانند انواع موجودات دیگر خالی از حوادث جزئی نیست؛ حوادثی که نظام زندگی افراد را در زندگی شخصی‌اش مختل می‌سازند: بیمار می‌شود و یا ترس و گرسنگی و اندوه و محرومیت و مرگ زندگی‌اش را فرا می‌گیرد. اینها طبق آیه قرآن، سنتی است از خدا که همواره آن را در مخلوقات و بندگانش جاری ساخته است؛ زیرا طبیعت دار تراحم و نشئه تبدیل و تحول است.

اهل ایمان که در پرتو دین و مذهب به خدا ایمان دارند، با پاسخی اجمالی وجدان خود را قانع می‌سازند. با خود چنین می‌اندیشند که ادله قاطع، وجود خدای قادر علیم و حکیم را اثبات کرده است و دلیلی ندارد که خدای قادر علیم و حکیم ظلم کند. این گروه احیاناً اگر جریاناتی را مشاهده کنند که از نظر خودشان قابل توجیه نباشد، آن را با ارجاع به نوعی حکمت و مصلحت که بر ما مجهول است و فقط خدا از آن آگاه است توجیه می‌کنند. این طرز تفکر خود نوعی استدلال است.

از نظر فلاسفه اسلامی نیز انسان در بدو تولد به صورت بالفعل فاقد ماهیت انسانی است، اما انسانیت و ماهیت اصیل انسانی را به صورت بالقوه در درون خود دارد که باید در سایه تربیت صحیح این ماهیت در وجود او به فعلیت برسد؛ اما از منظر هیک انسان دارای صورت الهی است و این مرحله در او از بدو تولد به صورت بالفعل است و رسیدن به کمال در او امری بالقوه است که انسان با عبور از مقاطع و مراحل حیات و گذر از مسیر دشوار زندگی که مملو از آزمون و ابتلاست، این مرحله بالقوه را فعلیت می‌بخشد و انسان‌هایی که با تلاش و کوشش خود به کسب کمالات می‌پردازند از ارزش والایی برخوردارند (هیک، ۲۰۱۰، ص ۲۵۴).

۹. نقد و بررسی

هیک برای ارائه و توجیه شرور اخلاقی سرانجام به این سمت متمایل می‌شود که خدا نهایتاً مسئول شر

است. مسئولیت الهی که در عقیده هیک نسبت به شر دیده می‌شود این است شر عنصر ضروری عالم برای پرورش روح است؛ در صورتی که بر اساس مبانی علامه شر امری عدمی است و موجود واقعی و اصیل نیست و از سوی دیگر، شرور لازمه عالم مادی هستند؛ چراکه عالم ماده، قابل است.

در دیدگاه هیک بشر به سبب فاصله معرفتی از خداوند به شکل اجتناب‌ناپذیری گناه می‌کند (همان). این سخن متضمن ناسازگاری است؛ زیرا وقتی گفته می‌شود گناه آنان به سبب نقص در آفرینششان است پس آنها در حالت شرارت اخلاقی خلق شده‌اند و دیگر آزاد نیستند و مجبور خواهند بود؛ این در حالی است که هیک از فاصله معرفتی مدد گرفته تا ثابت کند که انسان‌ها آزادند تا به سمت خداوند بروند.

بر اساس معارف دین اسلام انسان‌ها موجودات دوساحتی هستند که ساحت‌های وجودیشان از دو پایه گوناگون خاکی و آسمانی نظام یافته است؛ معجون از جسم و روح. این موجود دوگانه در پذیرش و رشد جنبه‌های الهی و مادی نیز مختاری دوگانه است؛ ولی ساختار وجودی او به سوی خداگرایی شکل یافته است (روم: ۳۰).

در دیدگاه هیک، شر در عالم طبیعت به منزله ابزار ایجاد شرایط زیست‌محیطی پرورش روح و تحقق هدف خداوند و ایجاد خصوصیات اخلاقی انسان‌هاست و خدا مسئول آن است؛ در صورتی که بر مبنای حکمت متعالیه شرور طبیعی لازمه عالم مادی هستند و ضعف در عالم ماده به سبب مرتبه عالم ماده است و اگر عالم ماده این خصوصیت را نداشته باشد، دیگر ماده نخواهد بود.

البته در فوائد شرور آمده است که این شرور برای تکامل بشر ضرورت دارند و اگر این محنت‌ها و رنج‌ها نباشند، بشر تباه می‌شود. از سوی دیگر، سختی‌ها و گرفتاری‌ها موجب تربیت افراد است و انسان‌ها را مصم‌تر و فعال‌تر می‌کند.

بر اساس تئودیسۀ هیک، خدا از انسان به لحاظ معرفتی جداست و مکشوف انسان نیست و انسان تنها می‌تواند به وسیله ایمان او را بشناسد؛ در صورتی که بر مبنای حکمت متعالیه انسان بر اساس برهان عقلی می‌تواند وجود خدا و صفات او را ثابت می‌کند و معانی آن را دریابد، و حتی سرشت انسان مزین به فطرت خاص توحیدی است؛ فطرتی خاص که او را به سنتی ویژه یا راهی معین و هدف و غایتی مشخص هدایت می‌کند. البته انسان می‌تواند با قدرت اختیار خود، این موهبت الهی را تقویت کند و تا بالاترین حالات عرفانی در مسیر منزلت ایمانی و پرستش خدای پیش رود و یا بر اثر بی‌توجهی به این مسائل قلب خود را سیاه و سخت‌تر از سنگ کند.

موضوع دیگر هیک در تئودیسۀ خود، پذیرش تناسخ است؛ در صورتی که از منظر فلسفۀ اسلامی، تمام صور تناسخ با ادله رد شده است. صدرا پس از تأکید بر غامض بودن مسئله تناسخ و خطای عده-ای در فهم سخن سقراط و افلاطون، برهانی در مقام ابطال تناسخ اقامه می‌کند. مطابق این برهان، لازمه اینکه نفس پس از قطع عاقلانه از بدن خود به بدن دیگری تعلق بیابد، ترکیب امر بالفعل و امر بالقوه است و این امر به لحاظ فلسفی محال است؛ زیرا ترکیب نفس و بدن، ترکیب طبیعی اتحادی است و چنین ترکیبی میان دو امر بالفعل و بالقوه ممکن نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۹).

همچنین او در تئودیسۀ خود ملزم به نفی عذاب ابدی شده است؛ در صورتی که بر اساس حکمت اسلامی منشأ ثواب و عقاب در آخرت همان اعمال انسان در دنیا است که منشأ تنعم به نعم اخروی و یا عذاب در عالم دیگر است. اصل اعمال، مبدل به عذاب و عقاب و ثواب می‌شوند. انسانی که در این عالم صفات و ملکات حسنه نداشته و خلق و خوی حیوانی را بلکه خود ساخته است، بر اساس این صور برانگیخته می‌شود.

نتیجه‌گیری

از تحلیل و مقایسه آرای دو نحله فلسفی غربی و اسلامی، مطالب زیر حاصل می‌شود:

۱. هیک شر را به درد و رنج ارجاع داده است و ملاک شر را رنج انسان و موجودات حساس می‌داند.
۲. علامه بر مبنای اصالت وجود و خیر بودن آن، به ارائه ملاک عدمی بودن شر می‌پردازد و از طریق اثبات عدمی بودن آن، به عدم نیاز به فاعل و مبدأ برای شرور می‌رسد.
۳. هیک برای حل مسئله شر، تئودیسۀ پرورش روح را مطرح کرده است؛
۴. در دیدگاه او، شر عنصر ضروری پرورش روح، و از ضرورت‌های تحقق هدف الهی است؛
۵. علامه طباطبایی نیز با پذیرفتن این راه، آن را منحصر در شرور اخلاقی می‌داند و محدودیت عالم ماده و قوانین طبیعی را نیز در تبیین شرور دخیل می‌انگارد؛
۶. هر دو متفکر در کارکردهای مثبت برخی شرور هم‌رأی‌اند و قایل‌اند که شرور برای کسب فضایل اخلاقی لازم‌اند و اگر جهانی وجود داشته باشد که بدون درد و رنج باشد، چنین جهانی، جهان مناسب برای پرورش روح نیست و در نتیجه بهترین جهان ممکن نخواهد بود؛
۷. بنا بر هر دو دیدگاه، بخش عظیمی از درد و رنج، زاییده اختیار انسان و جدا شدن از نظم طبیعی عالم است، با این تفاوت که در دیدگاه هیک شر نتیجه بالضروره آزادی انسان است ولی در منظر علامه، شر تنها یک احتمال است.

۸. تئودیسۀ هیک مبتنی بر اصل هدف الهی است که هیک آن را کسب اختیاری فضایل اخلاقی می‌داند که انسان در یک نبرد طبیعی برای کسب این فضایل می‌کوشد.
۹. در دیدگاه هیک مسئولیت در قبال شر بین خدا و انسان به اشتراک گذارده شده است؛ زیرا گناهی که توسط افراد صورت می‌گیرد، کمتر از آن چیزی نیست که برای خدا گریزناپذیر است؛
۱۰. هیک شرور طبیعی را لازمه رشد و تعالی انسان و شباهت به خداوند می‌داند؛ در صورتی که بر اساس مبانی حکمت اسلامی، انسان‌ها در به وجود آمدن شرور طبیعی دخیل‌اند و پاره‌ای از شرور نیز برای آزمایش و بر اساس سنت الهی حاصل می‌شود.
۱۱. هیک در پاسخ به مسئله رنج‌های بی‌وجه و گراف می‌گوید در فراسوی این جهان مادی، خیر عظیم و خارج از فهمی است که در انتظار انسان بوده، جبران‌کننده رنج‌هایی است که انسان در این حیات خاکی متحمل شده است؛
۱۲. هیک رسیدن به آن حیات ابدی را پیمودن زندگی‌های متوالی (تناسخ) می‌داند؛
۱۳. تناسخ از دیدگاه حکمای اسلامی مردود است؛
۱۴. سرانجام در تئودیسۀ هیک، همه انسان‌ها به دعوت خدا داوطلبانه پاسخ می‌دهند و به هدف نهایی خداوند نایل می‌شوند. به این ترتیب، مفهوم جهنم ابدی نیز در تئودیسۀ او رنگ می‌بازد. پس از مقایسه این دو نظر و نقد راه‌حل هیک، بر راه‌حل علامه تأکید می‌شود.

منابع

- صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، *المبدأ و المعاد*، مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ۱۹۸۱م، *اسفار*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث.
- ۱۳۸۱، *المشاعر*، ترجمه و شرح بدیع‌الملک میرزا عماد الدوله، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۳۸۲، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، شرح و تعلیقه صدرا بر الهیات شفاء، تصحیح نجف قلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۶۲، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- بی تا، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، تهران، محمدی.
- ۱۳۸۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (مجموعه آثار)، چ دوازدهم، قم/تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (مجموعه آثار)، چ دوازدهم، قم/تهران، صدرا.
- ۱۳۸۶، *عدل الهی*، چ بیست و هشتم، قم/تهران، صدرا.
- نصری، عبدالله، ۱۳۶۳، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، تهران، جهاد دانشگاهی علامه طباطبایی.

- Hick, John, 2010, *Evil and The God of love*, macmilan, palgrave
- , 1990, *philosophy of Religion*, fourth Edition, New Jersey, Prentice-Hall.
- , 1976, *Death and Eternal life*, pelgrave macmillan.
- , 1971, *Arguments for The Existence of God*, New York, Herder & Herder.
- , 1989, *an Interpretation of Religion*, London, Macmillan.
- Hume, David, 1989, *Dialogues concerning Natural Religion*, New York, Prometheus Books.

