

عدالت در آفرینش

«ارزیابی نظرات برخی از فیلسوفان دین غربی بر مبنای فلسفه اسلامی»^۱

دکتر فاطمه سلیمانی
استادیار دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

چکیده

یکی از بارزترین مصادیق عدالت، عدالت در تکوین جهان است. بر همین اساس موحدان عدالت را جزء صفات فعل خداوند می‌شمارند؛ به این معنا که ذات حکیم او، کل آفرینش را بر اساس عدالت آفریده است.

در بحث عدالت تکوینی خداوند، دو مسأله مهم وجود دارد: تبعیض‌ها و شرور. در پاسخ به این دو مسأله، جوابهای متعددی از طرف فلاسفه اسلامی و غربی ارائه شده است. ولی فیلسوفان غربی عمدتاً تنها از یک جنبه مسأله را بررسی کرده و به همین جهت قابل نقد هستند؛ اما فلاسفه اسلامی بخصوص در حکمت متعالیه سعی کرده‌اند مسأله را از جهات مختلف مورد بررسی قرار دهند، ولی به جهت پراکندگی مطالب بین بحث‌های مختلف فلسفی، غالباً هر کدام مسأله را تنها از یک جنبه مورد بررسی قرار داده‌اند و لذا پاسخ از انسجام و هماهنگی مناسبی برخوردار نیست. در این نوشتار ضمن بررسی و نقد دیدگاه‌های متکلمان و فیلسوفان دین مسیحی و مقایسه اقوال آنها با دیدگاه‌های اسلامی، به منظور ارائه یک تحلیل جامع و منسجم از پاسخ‌های مختلف فیلسوفان اسلامی، در مسأله تبعیض، ابتدا کیفیت آفرینش خداوند مورد بررسی قرار گرفته است و در پرتو تحلیل و تبیین چگونگی آفرینش خداوند، اثبات می‌شود که نظام هستی، یک نظام ذاتی و علی و معلولی است و در نتیجه تفاوت موجودات ذاتی آنهاست. و در مسأله شرور نیز، ضمن بررسی اقسام شر، آشکار می‌شود که هیچ کدام از آنها منافاتی با عدل خداوند ندارند.

واژگان کلیدی

عدل الهی، عدل تکوینی، تبعیض، شر حقیقی، شر نسبی، نظام احسن، نظام ذاتی.

۱- کار ارزیابی این مقاله در تاریخ آغاز ۸۵/۹/۲۰ و در تاریخ ۸۵/۱۰/۲ به اتمام رسید.

اندیشمندان برای عدالت معانی گوناگون، مانند «رعایت حق دیگران» یا «رعایت تساوی و دوری از تبعیض» برشمرده‌اند. اما گاهی عدالت در معنای جامع‌تری به کار می‌رود که شامل معانی یاد شده نیز می‌گردد:

«قراردادن هر چیز در جایگاه شایسته خود». این تعریف در کلام علی (علیه السلام) یافت می‌شود، آنجا که می‌فرماید «عدالت، هر چیزی را در جای خود می‌نهد»^۱ (دشتی، ۱۳۸۴، ح ۴۳۷، ص ۷۳۴).

بر اساس این تعریف در جهان تکوین و تشریح هر چیزی جایگاهی در خور خود دارد و عدل آن است که این تناسب مراعات گردد و هر چیز در جای مناسب خود قرار گیرد.

دینداران بر اساس تعالیم دینی خود اعتقاد دارند جهان آفرینش بر اساس عدالت بنا شده است و خداوند متصف به صفت عدل است. با توجه به گستردگی حوزه داورزی خداوند، عدل الهی را در سه شاخه اصلی می‌توان بررسی کرد:

۱- عدل تکوینی؛ خداوند جهان را بر اساس عدالت آفریده است؛ به این معنی که خداوند به هر موجودی به اندازه شایستگی‌هایش مواهب و نعمتهایی ارزانی داشته و هیچ استعداد و قابلیت را ضایع نمی‌کند. به عبارت دیگر، خداوند متعال به هر یک از مخلوقات خویش به اندازه ظرفیت وجودی آن موجود، افاضه وجود می‌کند و آنها را به قدر قابلیت و استعدادشان از کمالات بهره‌مند می‌سازد (سبحانی، ۱۴۲۰هـ ص ۱۶۴). در قرآن کریم عدل الهی عمدتاً در قالب «نفی ظلم» بیان شده است: «خداوند به هیچ وجه به مردم ستم نمی‌کند، لیکن خود مردم به خویشان ستم می‌کنند»^۲ (یونس، ۴۴). «خداوند هیچ ستمی بر جهانیان نمی‌کند» (آل عمران، ۱۰۸).

۱- «العدل یضع الأمور مواضعها...».

۲ «ان الله لا یظلم الناس شیئاً و لکن الناس انفسهم یظلمون».

۳- «وما الله یرید ظلماً للعالمین».

۲- عدل تشریحی؛ خداوند در وضع قوانین و احکام شرعی به عدالت رفتار کرده است؛ به این معنی که خداوند از یک سو در وضع تکالیف و جعل قوانینی که سعادت و کمال انسان در گرو آن است، کوتاهی نمی‌کند و از سوی دیگر، هیچ انسانی را به عملی که بیش از استطاعت و طاقت اوست مکلف نمی‌سازد؛ بنابراین، شریعت الهی به هر دو معنا عادلانه است (سیحانی، ۱۴۲۰هـ، ص ۱۶۴). «و هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم، و نزد ما کتابی است که به حق سخن می‌گوید و آنان مورد ستم قرار نخواهند گرفت» (مؤمنون، ۶۲).

۳- عدل جزایی؛ خداوند نظام جزا و پاداش خود را بر اساس عدالت بنا نهاده است؛ یعنی خداوند در مقام پاداش و کیفر بندگان خود، جزای هر انسانی را متناسب با اعمالش مقرر می‌کند. بر این اساس، خداوند نیکوکاران را پاداش و بدکاران را کیفر می‌دهد. همچنین عدل جزایی خداوند اقتضا دارد که هیچ انسانی به سبب تکلیفی که به او ابلاغ نشده است، مجازات نشود. بخشی از این پاداش و کیفر، در دنیا و بخش دیگری در آخرت واقع می‌شود. البته با توجه به حقیقت مجازات اخروی و رابطه تکوینی آن با اعمال، عدل جزایی در نهایت به عدل تکوینی خداوند باز می‌گردد. «و ترازوهای عدل را در روز رستخیز می‌نهم، پس هیچ کس ستمی نمی‌بیند»^۲ (انبیاء، ۴۷).

در این نوشتار از میان اقسام سه‌گانه عدل الهی، عدل تکوینی مورد بررسی و تحقیق قرار خواهد گرفت، و در این ارتباط به طرح اشکالات و انتقادات وارده از طرف منکران و تبیین و توضیح پاسخ‌های ارائه شده توسط متکلمان و فلاسفه می‌پردازیم.

عدل الهی و تفاوت در موجودات

گاهی پنداشته می‌شود وجود تفاوت در بین موجودات با اعتقاد به عدالت خدا

۱- «و لا تكلف نفساً الا وسعها و لدينا كتاب ينطق بالحق و هم يظلمون».

۲- «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً».

در تکوین سازگار نیست. این انتقاد گاه به تفاوت در بین انواع مختلف موجودات بر می‌گردد برای مثال گفته می‌شود چرا خداوند موجودی را به صورت انسان و دیگری را به صورت حیوان یا گیاه آفریده است و چرا حیوانات و گیاهان و جمادات را از موهبت انسان بودن محروم ساخته است؟ گاه نیز بر تفاوت میان افراد مختلف یک نوع اعتراض می‌شود چرا برخی انسان‌ها هوشمند و عاقل و برخی کم‌هوش هستند؟ چرا یکی سیاه و دیگری سفید است؟

البته لازم به تذکر است که در بین متکلمان مسیحی و فیلسوفان غربی چنین پرسش‌هایی در زمینه تفاوت بین موجودات تحت عنوان قرینه‌ای علیه عدل خداوند یا خیر محض بودن او به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد در نگاه آنها مسأله تبعیض در آفرینش، یکی از مصادیق شر محسوب می‌شود که باید در بحث شر طبیعی بدان پرداخته شود؛ هر چند در طرح نمونه‌های شر طبیعی، بطور مشخص به این مسأله اشاره نمی‌کنند و نمونه‌های بارزتری از شر را طرح نموده و پاسخ خود را بر روی آنها متمرکز می‌نمایند. ولی در بین متکلمان و فیلسوفان اسلامی همواره مسأله تبعیض به عنوان یکی از اشکالات بحث عدل الهی مطرح بوده است و پاسخ‌هایی نیز به آن داده‌اند. در اینجا بر مبنای حکمت متعالیه پاسخی فلسفی که مورد اتفاق متکلمان شیعی نیز هست، ارائه می‌شود:

آنچه در خلقت وجود دارد «تفاوت» است نه «تبعیض». تبعیض آن است که در شرایط مساوی و استحقاق‌های همسان بین اشیا فرق گذاشته شود، ولی تفاوت آن است که در شرایط نامساوی فرق گذاشته شود به عبارت دیگر تبعیض، از ناحیه دهنده و تفاوت، مربوط به گیرنده است.

در نظام آفرینش تفاوت در موجودات، ذاتی آنهاست و لازمه نظام علی و معلولی است. برای توضیح و تبیین این مطلب باید کیفیت صدور موجودات از ذات باری تعالی را مورد بررسی قرار دهیم. فیلسوفان اسلامی بر اساس قواعد عقلی و براهین فلسفی و همچنین شواهد قرآنی نظریه‌ای را ارائه داده‌اند که به موجب آن، همه عالم از آغاز تا انجام با یک اراده واحد توسط خداوند به نحو «کن فیکون» به

وجود می‌آید. یعنی تمام موجودات با یک اراده بسیط در یک چشم بر هم زدن به وجود می‌آیند، چنان که قرآن کریم می‌فرماید «ما همه چیز را با اندازه و قدر مشخص آفریده‌ایم و کار ما جز یکی بیش نیست، هم چون چشم بر هم زدن»^۱ (قمر، ۴۹-۵۰).

به موجب این عقیده، بر طبق قاعده فلسفی «الواحد»^۲، خداوند با یک اراده واحد بسیط که عین ذات اوست، تنها صادر اول را آفریده است و تحقق صادر اول مطابق با اصل ضرورت علی و معلولی باعث پیدایش صادر دوم و تحقق صادر دوم، وجود صادر سوم را ضروری می‌سازد و همین طور تمام موجوداتی که امکان تحقق دارند، در یک نظام طولی علی و معلولی تا آخرین مرحله که مرتبه عالم ماده (طبیعت) است، از خداوند متعال صادر می‌شوند. به این ترتیب هستی در یک نظام خاص و ترتیب معینی یعنی نظام علی و معلولی یا اسباب و مسبباتی شکل می‌گیرد. در چنین نظامی اراده خداوند به وجود اشیا، عین اراده نظام است. در واقع نظام آفرینش یک نظام ذاتی است نه یک نظام اعتباری و قراردادی؛ یعنی این گونه نیست که خداوند عالم را در دو مرحله خلق کرده باشد، در یک مرحله موجودات را آفریده باشد و در مرحله دیگر جایگاه آنها را در نظام هستی مشخص ساخته و آنها را در یک نظام و ترتیب خاصی قرار داده باشد، بر خداوند اعتراض شود که چرا موجودات را متفاوت آفریده است و به آنها مقام و جایگاه متفاوتی بخشیده است؟

به این ترتیب در یک نظام ذاتی هویت هر موجودی عین جایگاه و مرتبه وجودی آن در نظام هستی است، چون در یک نظام ذاتی به جهت حاکمیت اصل علیت، دو اصل ضرورت و سنخیت نیز حضور خواهند داشت. بر اساس اصل ضرورت، با وجود علل و شرایط ایجادکننده یک موجود، وجود آن ضرورت می‌یابد، و بر اساس اصل «سنخیت» هر معلولی، علت خاص و هر علتی، معلول

۱- «انا کل شیء خلقناه بقدر و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر».

۲- «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد».

معینی دارد. در واقع مطابق با این اصل ویژگی‌ها و خصوصیات هر موجودی توسط علل و شرایط ایجاد کننده آن تعیین می‌شود. در حقیقت هر موجودی در نظام ذاتی جای مشخص و مقامی معلوم دارد؛ یعنی آن معلول، معلول شیء معین است؛ این همان مفهوم «*اذا كل شيء خلقناه بقدر*» است. و بر طبق اصل امتناع تسلسل علل، این سلسله علی و معلولی از ذات الهی ناشی می‌شود.

«آنچه در لسان دین، به عنوان ملائکه و جنود و رسل الهی (رسل تکوینی نه رسل تشریحی) و مدبرات امر آمده است و مفاهیمی مانند عرش، کرسی، لوح و قلم، که وجود یک سلسله تشکیلات معنوی و الهی را برای خدا معرفی می‌کند، همه برای تفهیم همین حقیقت است که خدای متعال آفرینش را با نظامی خاص و ترتیبی مشخص اراده و اجرا می‌کند. در این نظام، ذات حق در رأس همه موجودات قرار دارد و ملائکه مجریان فرمان او هستند، بین خود ملائکه نیز سلسله مراتب محقق است؛ یعنی ریاست و فرماندهی دارند و بعضی از اعوان و انصار به شمار می‌روند. بنابراین هر ملکی، پستی مشخص و جایی معین دارد. (هر یک از ما فرشتگان مقام معینی داریم)»^۱ (مطهری، ۱۳۱۰، ص ۱۰۵).

حاصل آنکه وجود تفاوت تکوینی در میان مخلوقات خداوند، از لوازم لاینفک قوانینی است که تغییر یا جدایی آنها از جهان ممکن نیست. به این ترتیب روشن می‌شود که به کار بردن لفظ تبعیض درباره چنین تفاوت‌هایی صحیح نیست. تبعیض در جایی است که دو شیء دارای قابلیت دریافت بهره یکسانی باشند، ولی آن بهره تنها به یکی از آن دو داده شود؛ اما در نظام آفرینش هر موجودی بر اساس اینکه از چه علل و شرایطی ایجاد می‌شود، کمالات خاصی را خواهد داشت، در واقع علل و اسباب ایجاد کننده آن شیء، قابلیت و استعداد دریافت کمالات آن شیء را تعیین می‌کنند و نرسیدن موجودات به برخی کمالات از آن روست که به دلیل قوانین حاکم بر هستی، اساساً قابلیت دریافت چنین کمالاتی را ندارند. به دیگر سخن، فیض خداوند نامحدود است، ولی ظرفیت و قابلیت دریافت فیض الهی

۱- «و ما من الا اله مقام معلوم» (صفات، ۱۶۴).

از طرف مخلوقات، محدود است؛ و این محدودیت نیز از ویژگی‌های لاینفک عالم به شمار می‌آید. بنابراین، تفاوت موجودات به هیچ وجه با عدل الهی منافات ندارد؛ چرا که عدل در خداوند به معنای افاضه وجود به هر موجودی است که امکان وجود دارد و افاضه کمال به هر موجودی که قابلیت و استعداد دریافت آن کمال را دارد.

عدل الهی و وجود شرور در عالم

وجود شر در جهان انکارناپذیر است: رنج انسان‌های بی‌گناه، بلایای طبیعی، معلولیت‌های جسمی، اختلالات روانی و شخصیتی، دردهای طاقت‌فرسا، بی‌عدالتی‌های اجتماعی. بسیاری از اندیشمندان معتقدند که دینداران تنها در صورتی عقلاً مجازند به خداوند اعتقاد بورزند که بتوانند اعتقاد خود را با وجود شر وفق دهند. در واقع مسأله شر جدی‌ترین نقد عقلانی بر اعتقاد به وجود خداوند است تا آنجا که هانس کونگ^۱ (۱۹۲۲م)، این مسأله را «پناهگاه الحاد» معرفی می‌کند (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۱۷۷).

ارائه تعریف دقیقی از شر امکان ندارد. عده‌ای شر را از مقوله دینی «گناه» می‌دانند و کسانی دیگر شر را نوعی «محدودیت» یا «نقص» به شمار می‌آورند. به هر حال فیلسوفان کما بیش بر سر مصداق و اثره شر اجماع دارند، اما در مورد معنا و تعریف شر اختلاف‌نظرهای فراوانی وجود دارد. چه بسا بتوان حداقل در یک بیان توصیفی شر آن را پدیده‌ای منفی یا تخریبی دانست (همو، ص ۱۷۸). با این حال می‌توان شرور را به دو طبقه کلی تقسیم کرد: شرور اخلاقی و شرور طبیعی. شرور اخلاقی عبارتند از خصایص ناپسند اخلاقی و افعال قبیحی که از انسان مختار سر می‌زند. خصایصی نظیر عدم صداقت، طمع، قتل، دروغ‌گویی، دزدی. در این قبیل امور، می‌توان انسان را اخلاقاً مسؤول شمرد. دردها و رنج‌های جسمانی که ناشی از عوامل طبیعی یا افعال انسانی هستند، در طبقه شرور طبیعی

متأله آلمانی Hans Kung - 1

قرار می‌گیرند. از میان شرور طبیعی می‌توان به این موارد اشاره کرد: رنج شدید یا مرگی که ناشی از حوادثی نظیر سیل، آتش‌سوزی و قحطی است یا به دنبال بیماری‌هایی نظیر سرطان، کزاز و ایدز یا رنج‌هایی که در اثر نقصها و معلولیت‌هایی نظیر نابینایی، ناشنوایی و جنون پدید می‌آید.

منتقدان مدعی هستند که میان شر و پاره‌ای از مدعیات دینی درباره خداوند ناسازگاری منطقی وجود دارد. فرد دیندار از یک سو معتقد است که خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق وجود دارد و از سوی دیگر می‌پذیرد که در جهان شر وجود دارد. همان طور که مشاهده می‌شود دو جمله فوق با یکدیگر ناسازگارند یعنی هر دو نمی‌توانند همزمان صادق باشند. اگر خدا علم، تمایل و قدرت لازم را برای از میان برداشتن شر دارد و اگر شر منطقی ضرورت ندارد، پس نباید شری وجود داشته باشد.

البته برخی کثرت شرور در عالم را با وجود چنان خدایی ناسازگار می‌دانند و وجود شر اندک را روا می‌دانند و برخی نیز وجود شر طبیعی را با وجود عدالت خداوند ناسازگار می‌دانند و معتقدند وجود شر اخلاقی که از انسان مختار سر می‌زند، به عدل خداوند خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.

در میان فیلسوفان معاصر غربی، الوین پلنتینجا^۱ (۱۹۳۲م) برای دفع اتهام این ناسازگاری کوشیده است. او در پاسخ خود (موسوم به دفاع مبتنی بر اختیار) به شیوه‌ای خاص نشان می‌دهد مدعیات دینی مورد بحث با یکدیگر سازگارند. او می‌گوید: گزاره‌های «خدا وجود دارد» و «شر وجود دارد» می‌توانند توأمأً صادق باشند؛ لزومی ندارد که صدق این دو گزاره اثبات شود. شیوه کلی برای اثبات سازگاری میان دو گزاره این است که گزاره سوم با این خصوصیات بیابیم:

- ۱- محتمل الصدق باشد؛ ۲- با گزاره اول سازگار باشد؛ ۳- ترکیب عطفی آن با گزاره اول، مستلزم گزاره دوم باشد. البته لازم نیست که گزاره سوم صادق باشد یا ما به صدق آن علم داشته باشیم، حتی لازم نیست که این گزاره «باور کردنی»

1 - Alvin Plantinga

باشد. این گزاره صرفاً باید ممکن باشد (پترسون، ۱۲۷۶، ص ۱۸۰).

مدعای اصلی پلنتینجا از این قرار است «این امر ممکن (یا ممکن الصدق) است که خداوند جهانی واجد مخلوقات مختاری بیافریند که ارتکاب شر را بر می‌گزینند. به عبارت دیگر، اگر خداوند جهانی واجد مخلوقات مختار بیافریند، نمی‌تواند مانع خطا کردن آن مخلوقات حقیقتاً مختار شود. این گزاره به انضمام گزاره «خدا وجود دارد» مستلزم وجود شر است. به این ترتیب آشکار می‌شود که وجود توأمان خدا و شر، «ممکن» است. بنابراین، مدعای منتقدان (مبنی بر آنکه وجود توأمان خدا و شر، ناممکن است) باطل است» (ممو).

جان مکی^۱ (۱۹۱۷-۱۹۸۱م) و آنتونی فلو^۲ (۱۹۲۳م) و سایر منتقدان، نقدی قوی بر ادعای پلنتینجا وارد کرده‌اند. استدلال آنها از این قرار است؛ وجود داشتن جهانی که مخلوقات حقیقتاً مختارش، همیشه بر طریق صواب عمل کنند، منطقاً ممکن است. خداوند که قادر مطلق است، می‌تواند امور منطقاً ممکن را محقق کند. مکی می‌پرسد: چرا خدا نتواند آدمیان را چنان بیافریند که همواره مختارانه خیر را بر گزینند؟ به هر حال خدا قادر مطلق است (ممو، ص ۱۸۲).

پاسخ پلنتینجا به انتقاد مکی متضمن استدلالی پیچیده درباره منطق قدرت مطلق و اختیار است. بسیاری از متفکران (اعم از دینداران و منتقدانشان) این تعریف استاندارد را از قدرت مطلق می‌پذیرند که قدرت مطلق به هیچ حدی جز حدود منطقی محدود نیست. این فیلسوفان معتقدند که خدا می‌تواند جمیع وضعیت‌های امور فی‌نفسه ممکن را محقق کند.

پلنتینجا مفهوم قدرت مطلق را مورد تجدید نظر قرار می‌دهد و مدعی می‌شود پاره‌ای وضعیت‌های امور وجود دارند که فی‌نفسه ممکن هستند (یعنی تناقض درونی ندارند) اما تحقق بخشیدن به آنها برای خداوند ناممکن است. برای فهم این نکته باید از «منطق اختیار» درک درستی داشته باشیم. اگر شخصی در نسبت با

1 - John Mackie

2- Anthony Flew

فعل خاصی مختار باشد، آن گاه انجام یا ترک آن فعل بستگی به او دارد نه به خدا. جهانی که در آن همه افراد، همواره مختارانه بر طریق صواب باشند، بدون شک «ممکن» است، اما خلق چنین وضعیت اموری در ید قدرت خداوند نیست؛ در واقع مخلوقات مختار چنین جهانی، با انتخاب‌های مختارانه خود به تحقق آن جهان مدد می‌رسانند. قائلان به دفاع مبتنی بر اختیار تأکید می‌ورزند که خداوند نمی‌تواند افعال اشخاص مختار را تعیین ببخشد.

ضرورت علی و معلولی که مکی و فلو پاسخ داده‌اند که مبتنی بر دیدگاه قائل به ناسازگاری است (یعنی دیدگاهی که اختیار و موجبیت یا ضرورت علی و معلولی را منطقاً ناسازگار می‌داند) اما آنها خود معتقدند اختیار و موجبیت فیزیکی یا الهی منطقاً سازگارند. اما در هر حال، فرد مختار هر تصمیمی که اتخاذ کند دقیقاً تعیین یافته است.

به این ترتیب او می‌توانسته است مخلوقاتی را آفریده باشد که مختارند آنچه را که خطاست انجام دهند و با این حال، صرفاً با توجه به اینکه به نحو علی مجبور بودند تنها به آنچه که صواب است عمل کنند، از ارتکاب هر عمل خطایی از سوی آنان جلوگیری نماید (پلتنینجا، ۱۳۷۶، ص ۷۴-۷۵).

در حالی که قائلان به ناسازگاری معتقدند اگر شخصی در انجام عمل مفروضی مختار باشد، آن گاه او آزاد است که آن عمل را انجام دهد و آزاد است که از انجام آن خودداری کند به هیچ شرط پیشینی یا قوانین علی تعیین نمی‌کند که او عمل مذکور را انجام خواهد داد یا خیر. در زمان مورد بحث، این در حیطه قدرت اوست که به آن عمل بپردازد یا از آن سرباز زند. البته چنین اختیاری را نباید با غیرقابل پیش‌بینی بودن خلط کرد. شاید شما بتوانید آنچه را که می‌خواهید در موقعیت مفروضی انجام دهید، پیش‌بینی کنید، حتی اگر مختار باشید که در آن موقعیت کار دیگری انجام دهید. اگر ما شما را به خوبی بشناسیم، شاید بتوانیم پیش‌بینی کنیم که در واکنش نسبت به مجموعه معینی از شرایط چه موضعی اتخاذ خواهید کرد. اما از این مطلب نتیجه نمی‌شود که شما به لحاظ آن عمل

مختار نباشید (پلنتینجا، ۱۳۷۶، ص ۷۲). در جای دیگر در ادامه مطلب قبل می‌گوید «گفتن اینکه جرج در یک مورد مفروض مختارانه عمل می‌کند، مساوی است با گفتن اینکه اگر جرج انجام کار دیگری را برگزیده بود، آن کار دیگر را انجام می‌داد. حال عمل جرج، به نحو علی متعین می‌شود هرگاه واقعه‌ای هم چون «E» (واقعی خارج از کنترل او) اتفاق افتاده باشد به صورتی که حالت مشتمل بر «وقوع E به همراه خودداری به جرج از انجام A» به نحو علی ممتنع باشد. در این صورت می‌توان به دور از تناقض معتقد شد که هم تمام اعمال انسان به نحو علی متعین می‌شوند و هم برخی از آنها به معنای بالا اختیاری‌اند» (همو، ص ۷۵).

از بررسی و تحلیل قول پلنتینجا آشکار می‌شود که او همانند متکلمان اسلامی معتقد است که اختیار با هیچ شکلی از موجبیت سازگار نیست. او معتقد است که خداوند، آفرینش جهانی واجد مخلوقات حقیقتاً مختار را می‌پسندیده است؛ مخلوقاتی که همانند خالق خود منشأ افعال خلاقانه باشند. بنابراین از نظر پلنتینجا خداوند نمی‌توانسته است هر جهانی را که بخواهد، بیافریند، چرا که بخشی از پدیده‌های این جهان توسط انسان‌های مختار بوجود می‌آید؛ به عبارت دیگر او در ظاهر قدرت خداوند را محدود می‌سازد. متکلمان اسلامی در حل این مسأله، اصل موجبیت (یا ضرورت علی و معلولی) را بطور کلی نفی کرده و قائل به اولویت می‌شوند. آنها معتقدند که هیچ علتی وجود معلول را ضرورت نمی‌بخشد بلکه با تحقق علت، وجود معلول اولویت (ترجیح) می‌یابد و بدین ترتیب علل و شرایط یک فعل آن را متعین نمی‌سازند بلکه وقوع فعل را اولی و برتر می‌سازند و انسان را در انجام فعل یا عدم انجام آن مختار می‌سازند.

پلنتینجا نیز در وقوع فعل انسان، موجبیت علل و شرایط را انکار می‌نماید. او مفهوم «اختیار واقعی» را چنین تعریف می‌کند: «هر فرد فقط هنگامی در نسبت با فعل A در زمان t، مختار است که هیچ گونه قانون علی یا شرط مقدمی، انجام یا عدم انجام فعل A در زمان t توسط وی، تعین نبخشد» (همو، ص ۱۷۰-۱۷۱). در واقع او حداقل در مورد افعال انسانی موجبیت و ضرورت بخشی علل و شرایط را

نمی‌پذیرد و معتقد است اختیار در انسان اقتضا می‌کند که فعل او در اثر علل و شرایط تعیین نیابد.

اما در نظر فیلسوفان اسلامی اختیار انسان هیچ‌گونه تعارضی با اصل موجبیت ندارد، بلکه اختیار با همان معنای دقیق و واقعی خود با موجبیت علل سازگار است. به این ترتیب می‌توان جهانی را تصور کرد که در عین اینکه از طریق یک نظام علی و معلولی توسط خداوند تدبیر می‌شود و هر «آن» فیض وجود خود را از فیاض علی‌الاطلاق دریافت می‌نماید، در بین موجودات آن، موجود مختاری هست که اختیار و انتخاب او جزئی از علل و شرایط تحقق فعل است؛ به عبارت دیگر، اختیار و انتخاب انسان نیز جزئی از نظام علی و معلولی و منطبق با اصل موجبیت (ضرورت علی و معلولی) است. بر همین اساس افعال انسان هم اختیاری است و هم توسط علل و عوامل مؤثر در فعل، تعیین می‌یابد زیرا اختیار و انتخاب انسان به عنوان آخرین جزء علت تامه، در وقوع فعل مؤثر است. در نتیجه فیلسوفان اسلامی نیز معتقدند که فرد مختار هر فعلی را که برگزیند همان فعل تعیین می‌یابد ولی منظور از این کلام این نیست که فعل توسط خداوند یا نظام علی و معلولی قبلاً تعیین یافته و انتخاب فرد در واقع در اینجا هیچ نقشی ندارد و تنها صورتی (ظاهری) است. در حالی که وقتی فلو و مکی (قائلان به سازگاری) می‌گویند فرد مختار هر تصمیمی که اتخاذ کند، دقیقاً تعیین یافته است معتقدند که خداوند واقعاً می‌توانست جهانی واجد خیر اخلاقی و فاقد شر اخلاقی خلق کند، که در این جهان افراد فقط افعال صواب را انتخاب می‌کنند هر چند همه انتخاب‌هایشان قبلاً تعیین یافته است، در واقع این تفسیر در جمع بین اصل موجبیت و مختار بودن انسان موجب بی‌معنا شدن اختیار در انسان می‌شود چون در نظر این گروه فعل انسان پیش از انتخاب او توسط علل و عوامل مختلف تعیین یافته است.

حاصل آنکه در فلسفه اسلامی نظر پلنتینجا پذیرفته نمی‌شود چون اصل ضرورت علی و معلولی را در افعال انسان قبول ندارد و معتقد به ناسازگاری بین

اصل موجبیت و اختیار انسان است و همچنین دیدگاه فلو و مکی نیز مورد قبول نیست، چرا که آنها نیز در ایجاد سازگاری بین اصل موجبیت و اختیار انسان، تفسیری صحیح و واقعی از اختیار ارائه نمی‌دهند و در واقع به این ترتیب منکر وجود اختیار در انسان شده‌اند. در حالی که از نظر فیلسوفان اسلامی خداوند اراده کرده است که انسان‌ها بر اساس اختیار در یک نظام علی و معلولی عمل کنند بطوری که انتخاب و اختیار انسان بخشی از علل و شرایط تحقق فعل محسوب می‌شود و به عنوان آخرین جزء علت تامه وقوع فعل را تعیین می‌بخشد. به این ترتیب هر انسانی باید بر اساس آگاهی و اختیار خود، حقیقت وجودی خویش را شکل دهد و این گونه نیست که حقیقت انسان از قبل توسط خداوند تعیین یافته باشد بلکه انسان‌ها با انتخاب‌های خود ویژگی‌ها و خصایص شخصی و رفتاری خود را شکل می‌دهند و در نظام علی و معلولی که مجرای تحقق اراده الهی است، تعیین می‌بخشند.

بررسی و تحلیل نظریه‌های عدل الهی

به منظور تبیین و توجیه عدل الهی و پاسخ به اشکالات وارده بر آن نظریه‌های مختلفی ارائه شده است. برخی از این نظریات با تکیه بر یک معنای کلی و عام از شر یا بیان کیفیت خاصی از جهان، توانسته است توجه گروه کثیری از دین‌داران را به خود جلب نماید. برخی دیگر با نگاهی جزئی‌تر و از جهات متعدد به بررسی مسأله شر می‌پردازد. اینک به بررسی و تحلیل این دو دسته نظریات می‌پردازیم.

الف - نظریه‌های عام عدل الهی

دینداران برای پاسخ به مسأله شر نظریه‌های گوناگونی از عدل الهی مطرح کرده‌اند. در این نظریه‌ها شیوه مرسوم آن بوده است که مفهوم کلاسیک خداوند را با وجود شر یا گستردگی شر موافق سازند. بعضی از این پاسخ‌ها، تبیین‌های جامع برای مسأله شر هستند و بعضی دیگر، عناصر و اجزای تبیین‌های جامع

محسوب می‌شوند.

یک پاسخ رایج این است که شر بالضروره متضاد خیر است. و ما یک شیء را از طریق شناخت امر متضاد آن می‌شناسیم؛ به همین دلیل ما با تجربه کردن شر، ماهیت خیر را در می‌یابیم و قدر آن را کاملاً می‌شناسیم. این پاسخ به نکته صحیحی اشاره می‌کند. اما در مقام تبیین جامع شر با مشکلاتی جدی مواجه می‌شود. به نظر می‌رسد وجود شر، آن هم بسیار کمتر از آنچه در حال حاضر در جهان وجود دارد کافی بود تا ما بتوانیم خیر را درک کنیم.

عده‌ای از مؤمنان شر را تنبیهی برای خطاکاری به شمار می‌آورند و در واقع آن را یک نوع مکافات یا مجازات برای عمل ناشایست می‌دانند. آنها به این اصل معتقدند که خداوند، صالحان را با سلامتی و ثروت مأمور می‌دارد و گناهکاران را با بیماری و فلاکت تنبیه می‌سازد. مطابق این اعتقاد انگیزه‌های یک مؤمن از انجام تکالیف الهی صرفاً مادی خواهد بود، در حالی که حقیقت ایمان و روح عبودیت با این اصل منافات دارد. به علاوه این نظریه چگونه می‌تواند شروری را که کاملاً گزاف و بی‌هدف به نظر می‌رسند (نظیر مرگ یا نقص عضو نوزادان بی‌گناه یا مرگ مصیبت‌بار همه ساکنان یک روستا) توجیه کند.

یک پاسخ بسیار جالب اما پیچیده به مسأله شر، این است که این جهان، بهترین جهان ممکن است. لایب نیتس^۱ (۱۶۴۶-۱۷۱۶م) در سده هجدهم چنین استدلال کرد: یک خدای کامل، قادر است هر جهان ممکن را بیافریند؛ خداوند به دلیل کمالش، بهترین جهان ممکن را خلق می‌کند؛ هیچ مخلوقی نمی‌تواند واجد کمال تام و تمام باشد و لذا واجد شروری خواهد بود؛ بنابراین، خداوند جهانی خلق کرده است که در آن حداکثر توازن میان خیر و شر وجود دارد. پیدایش پاره‌ای از خیرها فقط با حضور شر ممکن است (مثلاً همدردی هنگامی میسر است که دردی وجود داشته باشد و شکیبایی هنگامی ممکن است که رنجی در کار باشد). لذا خداوند ارزش کلی همه جهان‌های ممکن را سنجیده و جهانی را آفریده است که

1 - Leibniz

در آن جهان، شرور به تحقق بهترین جهان مدد می‌رسانند (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷).
به نظریه «بهترین جهان ممکن» انتقاداتی وارد شده است: اولاً - شاید مفهوم
بهترین جهان ممکن (همانند مفهوم بزرگترین عدد صحیح) به لحاظ منطقی واجد
ناسازگاری باشد. مجموعه اعداد صحیح بی‌پایان است، بر همین قیاس چرا ما باید
بپذیریم که بهترین جهان ممکن وجود دارد؟

ثانیاً - به نظر می‌رسد لازمه رویکرد لایب نیتس این است که جهان ما قابلیت
بهبود و تکامل ندارد و البته این لازمه با داوریه‌های اخلاقی متعارف ما ناسازگار
است.

ثالثاً - چرا اصلاً خداوند رضایت داد جهانی بیافریند که در آن، ناگزیر این همه
درد و رنج وجود دارد. به عبارت دیگر، اگر خدا نمی‌توانست جهانی بهتر از این
بیافریند، اصلاً چرا آن را آفرید؟

نظریه «بهترین جهان ممکن» لایب‌نیتز با تعبیر «نظام احسن» در نزد فیلسوفان
اسلامی ظاهراً شباهت دارد ولی با توجه به اختلافی که جهان‌شناسی لایب‌نیتز با
جهان‌شناسی فیلسوفان اسلامی دارد، این دو نظریه یکی نیستند. فیلسوفان
اسلامی معتقد هستند که خداوند عالم را با نظام احسن خلق کرده است؛ یعنی
بهترین نظامی که امکان تحقق دارد. معنای این سخن آن نیست که این جهان
بهترین جهانی است که خداوند قدرت خلق آن را دارد یعنی این تعبیر حکایت از
محدودیت قدرت خداوند نمی‌کند بلکه نشان می‌دهد که این جهان، بهترین و
نیکوترین جهانی است که امکان تحقق دارد. به عبارت دیگر، فرض جهانی منهای
این کمبودها و نقص‌هایی که در جهان کنونی وجود دارد، امکان تحقق خارجی
ندارد و از وقوع آن تناقض لازم می‌آید. تعبیر نظام احسن حکایت از این واقعیت
می‌کند که این جهان بر اساس نظامی متقن و استوار دارای هدف و غایت بنا
گذاشته شده است و لازمه چنین نظامی وجود ضروری حداقلی در پایین‌ترین و
ضعیف‌ترین مرتبه این عالم (یعنی مرتبه عالم ماده یا طبیعت) است.

راه‌حل دیگری که دینداران برای مسأله شر پیشنهاد می‌کنند مبتنی بر هماهنگی

نهایی است. این راهحل به جهت ابهامی که دارد، دو تقریر متفاوت از آن می‌توان ارائه داد: ۱- از منظر خداوند، هر چه در جهان هست نیکوست؛ ۲- همه چیز در نهایت، نیکوست.

دیدگاه نخست که همه چیز را از نظر خداوند نیکو می‌شمارد، مبتنی بر مفهوم «علم مطلق» خداوند است. علم خداوند به عالم کامل است در حالی که علم انسان، ناقص و جزئی است، به همین جهت فقط داوری خداوند درباره امور عالم معتبر است. بر همین قیاس، تنها خداوند می‌تواند دریابد که امور عالم چگونه به نحو مطلوبی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد و یک کل هماهنگ می‌سازد. اما ما انسان‌های ناتوان، قادر به درک این نکته نیستیم (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۱۹۸).

این رویکرد داوری‌های اخلاقی انسان را نیز جداً متزلزل و بی‌اعتبار می‌کند، چرا که گویی انسان‌ها همواره با دیدی محدود درباره امور داوری می‌کنند. در حالی که این نتیجه با تعالیم تاریخی و دینی سازگار نیست زیرا بنابراین تعالیم، انسان‌ها علی‌رغم محدودیت‌هایشان مظهر خداوند و لذا داوری‌های اخلاقی‌شان تا حد زیادی قابل اعتماد است (همو).

هر چند در تاریخ کلام اسلامی ما با گروهی به نام اشاعره برخورد می‌کنیم که ملاک خوبی و بدی افعال را امری ذاتی در خود آنها نمی‌دانند و توان تشخیص آن را به عقل نمی‌دهند، بلکه ملاک خوبی و بدی افعال را وضع و اعتبار خداوند می‌دانند و معتقدند خیر و شر پدیده‌ها توسط خداوند تعیین می‌شود و در واقع حسن و قبح افعال را شرعی و اعتباری می‌دانند نه ذاتی و واقعی؛ بنابراین برای داوری‌های انسان هیچ ارزشی قائل نیستند، بلکه تنها خداوند را سزاوار داوری کردن می‌دانند.

این رأی در افراطی‌ترین حالت به این نتیجه می‌رسد که افعال خداوند چندان برتر از افعال ما است که داوری‌های اخلاقی ما را بی‌اعتبار می‌کند. مطابق این نظر تمام داوری‌های ما به نحو نظام‌مندی خطا هستند و ملاک‌های خیر و شر از نظر خداوند با عمیق‌ترین باورهای اخلاقی ما کاملاً در تضاد است (همو، ص ۱۹۹). البته

یک دیندار هوشمند می‌تواند نشان دهد که میان معیارهای اخلاقی خداوند و معیارهای اخلاقی انسان، افتراق و جدایی کامل وجود ندارد بلکه اخلاق خداوند کامل و اخلاق انسان ناقص است. به این ترتیب در صورت معتبر بودن داوری‌های اخلاقی انسان، در مسأله شر دیگر نمی‌توان ادعا کرد که همه چیز از منظر خداوند نیکوست چرا که از منظر انسان برخی پدیده‌ها نیکو نیست (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۱۹۹).

دیدگاه دوم همه چیز را نیکو می‌داند چون مدعی است که همه چیز در نهایت به خیر منتهی می‌شود. این دیدگاه با دیدگاه نخست متفاوت است. دیدگاه دوم مدعی نیست که هر یک از شرور در حال حاضر با چیزهایی برتر مرتبط است، بلکه می‌گوید همه شرور نهایتاً در آینده (در حیات دنیا یا آخرت) به چیزهایی مهمتر منجر می‌شوند. بسیاری از انتقاداتی که درباره دیدگاه اول بیان کردیم، درباره دیدگاه دوم نیز صادق است، اما راجع به دیدگاه دوم باید به نکات دیگری نیز اشاره کرد. اولاً - روشن نیست که خیرهای آینده چگونه می‌توانند وقوع شرور را در حال حاضر توجیه کنند؛ ثانیاً - در این دیدگاه از مفهوم خیری که برتر از شر مربوطه است، به مفهوم «خیری که جبران‌کننده شر مربوطه است» جست زده‌اند و از این مفهوم نیز با جستی بزرگ به مفهوم «خیری که توجیه‌کننده وجود شر مربوطه است» رسیده‌اند. طرفداران دیدگاه دوم پس از مواجهه با این مشکلات می‌گویند که ما با این توانایی‌های محدودمان نمی‌دانیم که خیرهای آینده چگونه شرور موجود را جبران می‌کنند، تنها عقل نامحدود خداوند از این امر آگاه است (همو، ص ۲۰۰).

ب - نظریه‌های خاص عدل الهی

نظریه اگوستین^۱ - موضع فلسفی اگوستین در مسأله شر مبتنی بر ماهیت عدمی شر است. او معتقد است که عالم خیر است؛ یعنی اینکه عالم، آفرینش خدایی

1 - Augustine

نیکوکار (خیر) برای غایتی خیر است. هر چیزی که از هستی برخوردار است، بهره‌ای از خیر دارد، مگر آنکه به تباهی یا فساد دچار شده باشد. شر را خداوند در عالم ایجاد نکرده بلکه شر از به انحراف گرائیدن چیزی که ذاتاً خیر است، به وجود می‌آید نابینایی یک امر وجودی نیست، تنها چیزی که وجود دارد چشم است که فی نفسه خیر است. نابینایی در اینجا فقدان کارکرد صحیح چشم است. با تعمیم دادن این اصل اگوستین بر این اعتقاد است که شر پیوسته عبارت است از سوء عمل چیزی که فی نفسه خیر است.

عالم آن گاه که در آغاز از ید قدرت خداوند هستی یافت، از هماهنگی کامل برخوردار بود که بیانگر قصد و التفات خلاق الهی است. عالم سلسله مراتب متشکلی از صورت‌های عالی‌تر و دانی‌تر وجود بود که هر یک در جای خود نیکو بود. پس شر چگونه پدید آمد؟ شر در آغاز در سطوحی از عالم پدید آمد که متضمن اختیار است، یعنی در سطوح فرشتگان و نوع بشر. برخی فرشتگان از خیر مطلق که خداوند است روی بر تافته و به خیرهای کوچکتر روی آوردند و در نتیجه در برابر آفریننده خود عصیان ورزیدند سپس آنان به اغوای نخستین زن و مرد پرداختند و سبب هبوط آنان شدند، سقوط فرشتگان و انسان منشأ شر اخلاقی یا گناه بود. شروری چون بیماری طبیعی، یا زلزله، توفان و غیر آن در واقع کیفر گناهان هستند. بنابراین از نظر اوگوستین شرور یا گناه هستند یا کیفر گناه (هیک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۱-۱۰۲).

مطابق این دیدگاه شر از کاربرد نادرست و خطاکارانه آزادی مخلوقانه در یک عمل تراژیک که اهمیت کیهانی دارد، یعنی در دوره ما قبل تاریخ نوع بشر به وجود می‌آید.

این نظریه عدل الهی در دوره جدید مورد انتقاد قرار گرفته و یکی از مهمترین ناقدان آن متکلم آلمانی شلایرماخر^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) است. انتقاد اساسی او متوجه این تصور است که عالمی که خداوند با قدرت مطلقه خود آفریده، دقیقاً همان

1 - Schleiermacher

چیزی است که او می‌خواسته و شامل هیچ نوع شری نیست، با وجود این، چنین عالمی به انحراف گرائیده است. گرچه آفریدگان آزاد که جزئی از عالم هستند، می‌توانند که گناه کنند، ولی چون آنان در حد خود از کمال برخوردارند و اثر و نشانه‌ای از شر در آنها نیست، نیز در محیطی که از نوعی کمال برخوردار است، زیست می‌کنند، در واقع هرگز مرتکب گناه نخواهند شد. از این رو گفته شده است که همین تصور به خطا رفتن خلقت کامل به طور خود به خودی و بدون علت، خود نوعی تناقض است. این به معنای خود آفرینی شر از عدم است (هیک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۳-۱۰۴).

بنابراین انتقاد اساسی این است که یک آفرینش بی‌عیب هرگز به انحراف نخواهد گرایید و اگر در واقع آفرینش به انحراف میل کند مسؤولیت نهایی آن به دوش آفریننده آن خواهد بود.

انتقاد دوم که در پرتو علم جدید مطرح گردیده این است که ما امروزه از روی واقع‌بینی نمی‌توانیم بیندیشیم که نوع انسان زمانی از لحاظ اخلاقی و روحی کامل بوده و سپس از این حالت به خود بنیادی مزمونی سقوط کرده که در حال حاضر دچار آن است. همچنین شرور طبیعی نظیر بیماری، زلزله و مشابه آن را می‌توان به عنوان کفاره گناهان یا نتیجه هبوط انسان تلقی کرد. زیرا اکنون می‌دانیم که این شرور و بلاها بسیار پیش از آنکه بشر پا به عرصه هستی بگذارد، وجود داشتند (همو، ص ۱۰۴-۱۰۵).

نظریه ایرنائوس^۱ - قدیس ایرنائوس (۱۲۵-۲۰۲م) در آفرینش نوع بشر به دو مرحله قائل بود. در مرحله نخست افراد بشر به عنوان حیوانات هوشمند که دارای استعداد تکامل اخلاقی و روحی فراوان هستند، پا به عرصه هستی می‌گذارند. آنان آدم و حوای کامل پیش از هبوط نبودند، بلکه موجودات نابالغ و کمال نیافته‌ای بودند که در آغاز یک فرآیند طولانی رشد و تکامل قرار داشتند. در مرحله دوم خلقت که هم اکنون هم در جریان است، آنان به تدریج از طریق پاسخ‌های آگاهانه

1 - Irenaeus

خود از حیوانات انسان‌نما به «فرزندان خداوند» استحاله می‌یابند (هیک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۶).

بنابر نظریه ایرنائوسی، آدم و مخلوقات نخستین، معصوم و نابالغ بودند و این امتیاز را داشتند که از طریق عشق به خداوند به یکباره، کمال یابند. اما نباید تصور کرد که معصومیت نخستین، مساوی با کمال است. هیچ معلوم نیست که خداوند بتواند به یکباره اشخاصی را بیافریند که به لحاظ اخلاقی بالغ باشند چرا که تقریباً شک نیست که بلوغ اخلاقی مستلزم تجربه «وسوسه شدن» و (به نظر عده‌ای) مشارکت عملی در شر است.

بنابراین، نباید شر را نوعی انحطاط از حالت خلوص و خیریت به شمار آورد بلکه باید آن را مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر در مسیر تکامل و تنازع نوع بشر دانست.

جان هیک^۱، این نظریه را نظریه «عدل الهی پرورش روح» می‌نامد چرا که این نظریه حاکی از برنامه عظیم خداوند برای یاری رساندن به انسان‌هاست تا بلوغ اخلاقی و روحی بیابند. بر طبق این نظریه، برای پرورش روح، زندگی کردن در محیطی خاص ضرورت دارد. محیطی می‌تواند موجب بلوغ روحی و اخلاقی انسان شود که در آن چالش‌ها و فرصت‌های واقعی برای بروز فضیلت اخلاقی و امکانات واقعی جهت ظهور ایمان به خداوند وجود داشته باشد. یکی از مؤلفه‌های اساسی این محیط عبارتست از جامعه‌ای متشکل از فاعلان اخلاقی که به نحوی خاص با یکدیگر در تعامل‌اند و نیز نظامی طبیعی که بر اعیان نامتشخص حاکم است و مستقل از اراده ما عمل می‌کند. روشن است که در چنین شرایطی، واقعاً خطر بروز شر (یعنی شکست، ویرانی، رنج و بی‌عدالتی) وجود دارد. جالب است که به نظر هیک حتی لازم است جهان به گونه‌ای به نظر برسد که گویی خدا وجود ندارد و برای القای چنین گمانی، بدون شک، شر، نقش مهمی ایفا می‌کند^۲ (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۰۶-۲۰۵).

1 - John Hick

۲- ر.ک به: (هیک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹-۱۱۲)

روایت هیک از نظریه ایرنائوسی واجد عناصری از نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار؛ نظریه عدل الهی مبتنی بر قانون طبیعت، و نظریه عدل الهی مبتنی بر پرورش شخصیت است. با وجود این، نظریه او از جنبه‌های مختلف مورد انتقاد قرار گرفته است. مثلاً یک انتقاد این است که فاصله معرفتی‌ای که هیک میان انسان و خدا می‌افکند تا جایی برای ایمان باز کند، چندان قابل دفاع نیست. به نظر می‌رسد شرور طبیعی و اخلاقی طاقت‌فرسا برای آنکه وجود خداوند را ثابت نماید، ضرورت نداشته باشد؛ زیرا بدون شک راه‌های دیگری هم وجود دارد که خداوند بتواند حضور خود را اثبات کند (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۰۶).

انتقاد دیگری که بر دیدگاه هیک وارد شده این است که اساسی‌ترین ادعای او (یعنی این ادعا که در جهان برنامه پرورش روح در حال پیاده شدن است) فاقد پشتوانه تجربی است. در زندگی این جهانی ما، آنقدر ناکامی و شکست وجود دارد که شک عمیق ما را نسبت به وجود چنان برنامه‌ای برانگیزد. مطمئناً تعداد انسان‌هایی که شخصیت‌شان بلوغ و کمال نیافته بلکه از رشد باز مانده یا کاملاً ویران شده، به اندازه‌ای زیاد است که منتقدان حق دارند درباره کارآیی و حتی وجود برنامه پرورش روح تردید کنند. به علاوه حتی اگر برنامه پرورش روح تا حد زیادی به هدف خود می‌رسید باز هم بسیاری از منتقدان می‌پرسیدند آیا هدف این برنامه می‌تواند راه‌های حصول آن (نظیر رنج و مصیبت و مشقت) را توجیه کند (همو، ص ۲۰۶-۲۰۷).

نظریه فلاسفه اسلامی

صدرالمتألهین بر مبنای اصل «اصالت وجود»، وجود را مساوق و مرادف با «خیر محض» و دارای مراتب تشکیکی می‌داند، به همین جهت هستی دارای مراتب طولی است که سر سلسله آن را مبدأ خیرات (حقیقت وجود) و نهایت قوس نزول را هیولای اولی تشکیل می‌دهد. این هیولای اولی که قوه صرف است، جایگاه و محل ظهور شر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۴۱). بنابراین خاستگاه شر

در نظام هستی در آخرین مرتبه از مراتب وجود است که به جهت ضعف وجودی، موجودات در آن مرتبه دارای ماده (هیولی) یا قابلیت تبدیل شدن هستند و همواره در حال تغییر و تحول می‌باشند. در واقع وجود هیولی در موجودات باعث ایجاد تغییر و تحول در آنها می‌شود و تغییر و تحول بستری برای پیدایش پدیده‌های شر می‌شود.

صدرا در جای دیگر، وجود را به دو گونه تقسیم می‌کند: ۱- وجودی که به طور مطلق خیر است (هم بالذات، هم بالقیاس و هم بالعرض)؛ ۲- وجودی که بالذات خیر است و گاهی بالعرض موصوف به شریعت می‌شود؛ چون هر آنچه غیر اوست خالی از نقص و فقر نیست و هیچ یک از معلولات خیر محض نیست بلکه در آن شائبه شریعت به قدر نقصان درجه‌اش از درجه خیر مطلق وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۵). قدر مسلم، این شریعت در عالم ماده به اوج خود می‌رسد به طوری که عنوان پدیده‌های شر تنها به برخی از پدیده‌های این عالم اطلاق می‌شود. بنابراین در نظر فیلسوفان اسلامی شر بر دو نوع است: شر حقیقی؛ شر نسبی.

شر حقیقی امری عدمی است؛ البته نه به این معنا که شر وجود ندارد بلکه شر از سنخ عدم است: عدم ذات یا عدم کمالی برای ذات (همو، ص ۵۸)؛ البته عدم ذات وقتی شر محسوب می‌شود که آن را در مقایسه با چیز دیگری لحاظ کنیم، مثلاً عدم زید موجود را تصور کنیم یعنی او را بعد از آنکه موجود شده، معدوم فرض کنیم، چنین عدمی شر محسوب می‌شود؛ اما قسم دوم عدم عبارت است از فقدان و نبود کمال در موجودی که شأن آن، داشتن آن کمال مثل جهل، عجز و غیره است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۳، ص ۳۱۲-۳۱۳). به عبارت دیگر، این موجود به لحاظ نوع یا جنسش استعداد داشتن آن کمال را دارد ولی این فرد خاص به جهت وجود تضاد و تزامم در علل و عوامل مادی، استعداد و قابلیت داشتن این کمال را از دست داده است. بنابراین، منشأ پیدایش این گونه فقدان‌ها و نقص‌ها ذات باری تعالی و منع فیض از طرف فیاض علی‌الاطلاق نیست، چرا که عدم، نتیجه عدم خلق است و

خداوند علت وجود است نه علت عدم. در واقع شرور حقیقی (شرور بالذات) اموری عدمی‌اند که مقصود خداوند نبوده و جعل خداوند به آنها تعلق نمی‌گیرد، زیرا امور عدمی مبدأ نمی‌خواهند. از طرف دیگر همان طور که قبلاً در تعریف عدل تکوینی بیان شد، عدل در خداوند عبارت است از افاضه وجود به هر موجودی که امکان وجود دارد و افاضه کمال به هر موجودی که استعداد و قابلیت داشتن آن کمال را دارد؛ در صورتی که در شر حقیقی، فقدان کمال در موجود به جهت نداشتن قابلیت و استعداد آن است. بنابراین وجود این نوع شرور هیچ منافاتی با عدل الهی ندارد و در واقع، وقوع شرور لازمه جهان مادی و به تبع خیرات فراوانی است که در این عالم وجود دارد؛ به قول فلاسفه اسلامی «شرور، مجعول بالذات نیستند بلکه مجعول بالعرضند» (مطهری، ۱۳۱۰، ص ۱۲۹).

شر نسبی امری وجودی است که منجر به امری عدمی در موجود دیگر می‌شود. امر وجودی «فی نفسه» خیر است یعنی موجود به لحاظ بهره‌ای که از هستی دارد، خیر است؛ ولی گاهی اوقات وجهه «لغیره» آن یعنی تأثیری که بر غیرخودش می‌گذارد، باعث پیدایش امری عدمی (یعنی فقدان کمالی یا ایجاد نقصی) در غیر می‌شود؛ در واقع منجر به پدید آمدن شر نوع اول (شر حقیقی) در غیر خود می‌شود.

شهید مطهری در این مورد چنین می‌گوید «وجود هر چیزی دو اعتبار دارد: اعتبار لنفسه و اعتبار لغیره. اشیا از آن نظر که خودشان برای خودشان وجود دارند، حقیقی هستند و از این نظر شر نیستند. اگر این موجود بد است برای چیز دیگر بد است. پس شر بودن یک موجود در وجود لنفسه آن نیست بلکه در وجود بالاضافه آن است» (ممو، ص ۱۳۷). به همین جهت شر بودن این امور نسبی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۵۹-۶۰؛ ابن‌سینا، ۱۹۹۳ م، ج ۳، ص ۳۰۵). چون اطلاق شر به آنها در اثر مقایسه آنها با موجودات دیگر و به خاطر تأثیری است که آنها در موجودات دیگر می‌گذارند و باعث از بین رفتن آنها یا ایجاد نقصی در آنها می‌شوند؛ مانند سیل، زلزله، طوفان، میکروب، حیوانات درنده و غیره. به عنوان

مثال عقرب که نیش می‌زند به دلیل اینکه وجود او و نیش زدن او منجر به مرگ یا سلب سلامتی می‌شود، متصف به شریت می‌گردد. یعنی مفهوم شر در حقیقت از آن امر عدمی انتزاع می‌شود؛ و گرنه وجود عقرب و یا نیش زدن او که یک وسیله دفاعی برای او محسوب می‌شود، هر دو کمال وجودی بوده و منشأ انتزاع خیر هستند و اگر وجود عقرب به گونه‌ای بود که زندگی یا سلامت دیگری را در معرض زوال قرار نمی‌داد هرگز شر به آن اسناد داده نمی‌شد. لذا اسناد شر به منشأ حقیقی انتزاع آن (یعنی عدم ذات یا عدم کمالی در ذات)، اسنادی حقیقی است و اسناد آن به امور وجودی مثل عقرب، مجازی است.

نهایت اینکه وجود حقیقی هر چیز که خلق و ایجاد به آن تعلق می‌گیرد و متعلق جعل خداوند قرار می‌گیرد، وجود آن چیز برای خود است (اعتبار لنفسه) نه وجود آن برای اشیا دیگر (اعتبار لغيره) چون وجود هر چیز برای شیء یا اشیا دیگر، وجود اعتباری و غیر حقیقی است و جعل و خلق به آن تعلق نمی‌گیرد. می‌توان گفت جعل خداوند بنحو عرضی به آنها تعلق گرفته است. در واقع شرور مجعول بالذات خداوند نیستند بلکه مجعول بالعرضند. بنابراین وجود این نوع شرور نیز به عدل الهی خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.

همان طور که آشکار شد شرور در امور مادی پیدا می‌شوند و منشأ آن نیز به ویژگی خاص موجودات مادی بر می‌گردد؛ یعنی موجودات مادی به جهت داشتن کمیت و کیفیت خاص و تغییر و تحول، دچار تضاد و تزامم شده و نتیجه این تغییر و تحول اکثر اوقات وقوع پدیده‌های خیر و نیک است ولی گاهی اوقات تضاد بین آنها منجر به پیدایش فساد و پدیده‌های شر می‌شود. بنابراین وقوع شرور در عالم طبیعت اجتناب‌ناپذیر است و شر لازمه جهان مادی است. ممکن است این سؤال مطرح شود که چرا خداوند موجودات مادی را با این ویژگی خلق کرد تا باعث وقوع شرور شوند؟ در پاسخ باید گفت عالم ماده پایین‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه هستی است. علت تغییر و تحول در این عالم نیز همین ضعف وجودی است؛ یعنی، عالم ماده به جهت ضعف وجودی که دارد ثبات ندارد و دائماً در حال تغییر و

تحول است و به تعبیر صدرا موجودات عالم ماده «دائم الحركة» هستند و به جهت وجود حرکت جوهری در این موجودات است که آنها زمانمند و مکانمند هستند. بنابراین وجود این خصوصیت برای این مرتبه هستی، ذاتی و اجتناب‌ناپذیر است. اما در پاسخ این سؤال که چرا خداوند چنین مرتبه‌ای از هستی را خلق کرد، می‌توان گفت بر اساس اصل ضرورت علی و معلولی، با وجود علت تحقق چنین مرتبه‌ای از هستی، وقوع آن ضروری و حتمی است؛ در واقع چون چنین عالمی امکان وجود دارد، خداوند از افاضه وجود به چنین عالمی خودداری نمی‌کند. علاوه بر این، بنابر قول ابن‌سینا چون در این عالم وجود خیر بیشتر از شر است و شر در اقلیت به سر می‌برد، عدم خلق این عالم به منزله حذف خیر کثیر به جهت وجود شر قلیل است و این امر خود شر کثیر است و ذات خداوند منزله است از اینکه شر کثیر بیافریند (ابن‌سینا، ۱۹۹۳م، ج ۳، ص ۲۹۹-۳۰۰).

علامه طباطبایی در حاشیه بر «اسفار» در پاسخ این سؤال که چرا خداوند سبحان به عالم مجرد اکتفا نکرد و چرا اساساً عالم ماده را که همراه شر است آفرید. می‌گوید «جواب آن است که در این خلق، خیر کثیر است و اگر شقاوت و ضرر و معصیت و عقاب و ... تحقق نیابد، سعادت و نفع و طاعت و ثواب و مانند آن تحقق نخواهد یافت (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۷۸).

از آنچه گفته شد تا حد زیادی روشن می‌شود که شرور از خیرات غیرقابل تفکیک هستند زیرا شروری که از نوع فقدان‌ها و اعدام هستند تا آنجا که به نظام تکوین ارتباط دارد از قبیل عدم قابلیت و ظرفیت هستند. یعنی در نظام تکوین که یک نظام ذاتی و اسباب و مسببات است، برای هر موجودی توسط اسباب و علل آن ظرفیت و قابلیت خاصی تعیین می‌گردد. بنابراین هر درجه نقص که در موجود هست به علت نقصان قابلیت قابل است نه امساک فیض فاعل تا ظلم یا تبعیض تلقی شود. البته برخی از فقدان‌ها مربوط به عدم قابلیت ظرفها و نقصان امکانات نیست، بلکه موجود استعداد داشتن و قابلیت آن کمال را دارد ولی تحقق این کمالات در حوزه اختیار و مسئولیت بشر قرار می‌گیرد و انسان به حکم اینکه

موجودی مختار است و مسؤول ساختن حقیقت خود و جامعه خویش باید آنها را ایجاد کند و خلأها را پر کند؛ معنای خلیفه اللهی انسان نیز همین است و وجود چنین مسؤولیتی برای انسان جزئی از طرح نظام احسن است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰).

البته باید توجه داشت که وجود اختیار در انسان در عین اینکه باعث پدید آمدن مسؤولیت سازندگی و شکل‌دهی حقیقت انسانی می‌شود، موجب ایجاد شرور اخلاقی و نیز باعث دامن زدن به پیدایش شرور طبیعی می‌شود. هر چند که انسان با توجه به توانمندی علمی و اختیاری که دارد، می‌تواند جلوی بسیاری از تضاد و تزاخم‌های عالم ماده را بگیرد و مانع پیدایش فساد در عالم شود؛ چون هر چه علم و دانش بشر نسبت به طبیعت افزایش یابد و با کشف قوانین علمی و کسب تکنولوژی و ساختن ابزارهای علمی احاطه و تسلط او بر عالم طبیعت بیشتر شود، می‌تواند مانع وقوع بسیاری از شرور طبیعی شود؛ هر چند که گاهی اوقات به جهت سوء استفاده از پیشرفت‌های علمی باعث پیدایش شرور و آفات و بلایای طبیعی می‌شود. به هر حال وجود ویژگی آگاهی و اختیار در انسان هم می‌تواند زمینه پیدایش شرور طبیعی و اخلاقی شود و هم می‌تواند مانع پیدایش شرور طبیعی شود. بنابراین به گفته فلاسفه اسلامی «شر لازمه جهان اما مقهور خیر است» (ابن‌سینا، ۱۹۹۳ م، ج ۳، ص ۳۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۶۱-۶۲؛ میرداماد، ۱۳۵۵، ص ۴۳۰-۴۳۵).

فواید شرور

از آنچه گذشت آشکار گردید که وقوع شرور در این عالم اجتناب‌ناپذیر است ولی این شرور بی‌فایده نیستند، بلکه می‌توان آثار تربیتی و شناختی فراوانی برای آنها ذکر کرد؛ هر چند بیان این فواید هرگز به منزله بیان فلسفه وجودی این شرور نیست؛ یعنی این فواید و آثار علت وقوع شرور در عالم و هدف خداوند از ایجاد شرور محسوب نمی‌شوند، بلکه صرفاً بیان آثار و تبعات است که وجود

شرور برای زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد، در حالی که چنانچه اشاره شد
تئوری ایرنائوسی به وضوح درصدد معرفی نقش تربیتی شرور در پرورش روح
به عنوان فلسفه وجود شرور است.

البته باید دانست مواردی که به عنوان فواید شرور ذکر می‌شود، اولاً - تمامی
فواید و اسرار موجود در شرور نیست بلکه چه بسا بتوان با تأمل و تدبیر بیشتر
به اسرار فراوان دیگری در این زمینه دست یافت؛ ثانیاً - ممکن است ما نتوانیم در
مورد یکایک شروری که با آن مواجهیم، همه فواید و حکمت‌ها را دریابیم.

۱- شکوفا شدن استعدادها

خلقت انسان و وضعیت عمومی جهان طبیعت به گونه‌ای است که بسیاری از
استعدادهای مادی و معنوی انسان جز در سایه مواجهه با سختی‌ها و مشکلات
شکوفا نمی‌گردد. همان گونه که عضلات بدن یک ورزشکار تنها از طریق
تمرین‌های سخت و طاقت‌فرسا ورزیده می‌گردد، پاره‌ای از قابلیت‌های روحی و
معنوی انسان نیز در برخورد با بلایا و مصائب به فعلیت می‌رسد. برای مثال
ملاحظه می‌کنیم که بسیاری از اکتشافات و اختراعات علمی، تحت تأثیر نیاز جدی
انسان، در برخورد با مشکلات حیات فردی و جمعی خود رخ داده است (سبحانی،
۱۴۲۰ هـ ص ۱۷۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷؛ سعیدی مهر، ۱۳۸۳، ص ۳۰۷-۳۰۸). قرآن
کریم در اشاره به این واقعیت بیان می‌کند که در دامان هر سختی و مصیبتی،
آسانی و سهولتی نهفته است^۱ (انشرح، ۵- ۶).

۲- هشدار و بیدارگری

یکی از فواید عمده بلایا و مصایب آن است که انسان را از خواب غفلتی که بر
اثر فرو غلطیدن در لذات و شهوات دنیوی بدان دچار شده است، بیدار می‌کند و
مسئولیت‌های خطیر او را در برابر خدای خویش یادآور می‌شود و استکبارش را

۱- فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً

به تواضع و خضوع مبدل می‌سازد و زمینه مناسبی برای بازگشت او به مسیر حق آماده می‌کند (سعیدی مهر، ۱۳۸۳، ص ۳۰۹؛ سبحانی، ۱۴۲۰هـ، ص ۱۷۹). قرآن در آیات متعددی به این فلسفه اساسی اشاره می‌کند «و قطعاً غیر از عذاب بزرگتر (عذاب آخرت) از عذاب نزدیکتر (عذاب دنیا) به آنان می‌چشائیم به امید آنکه (به سوی خدا) بازگردند»^۱ (سجده، ۱۲۱).

۳- قدرشناسی نعمت‌های الهی

از دیگر فواید حوادث ناگوار آن است که انسان اهمیت نعمت‌های الهی را دریابد و قدر آنها را بداند و از این روست که گفته‌اند «قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی دچار آید». قرآن نیز برای یادآوری نعمت‌های الهی، انسان‌ها را به یاد موقعیت‌هایی می‌اندازد که از آن نعمت‌ها محروم بودند؛ گویا سلب نعمت، مقتضی قدرشناسی بهتر از آن است (سعیدی مهر، ۱۳۸۳، ص ۳۱۰).

«و نعمت خدا را بر خود یاد کنید آن گاه که دشمنان (یکدیگر) بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت تا به لطف او برادران هم شوید»^۲ (آل عمران، ۱۰۳). البته بسیاری از انسان‌ها در مقابل سختی‌ها و گرفتاری‌ها واکنش مناسبی از خود نشان نمی‌دهند و به جای تذکر و هدایت به غفلت و سرکشی خود ادامه می‌دهند:

«به راستی ایشان را به عذاب گرفتار کردیم؛ اما برای پروردگارشان فروتنی نکردند و به زاری در نیامدند»^۳ (مؤمنون، ۷۶). بنابراین وجود هر شری زمینه مناسب جهت رشد و تعالی روح و بیداری انسان را فراهم نمی‌سازد بلکه با توجه به عکس‌العملی که انسان‌ها در مقابل سختی‌ها و بلاها از خود نشان می‌دهند این رشد و سازندگی برای آنها امکان دارد.

۱- «و لنذیقنهم من العذاب الادی دون العذاب الاکبر لعلهم یرجعون».

۲- «و اذکروا نعمت الله علیکم إذ کنتم اعداء فألف بین قلوبکم فأصبحتم بنعمته اخواناً».

۳- «و لقد اخذناهم بالعذاب فما استکانوا لربهم و ما ینضرعون».

نتیجه‌گیری

آنچه در نزد فیلسوفان غربی تحت عنوان عدل الهی مطرح است، توجیه مسأله شر از طریق جمع بین اختیار انسان و وقوع شرور اخلاقی و طبیعی است؛ البته و گاهی وجود شرور را زمینه پرورش روحی انسان می‌دانند. هر چند اختیار انسان می‌تواند علت بخشی از شرور (شرور اخلاقی) باشد ولی نمی‌تواند به عنوان دلیل، تبیین جامعی از مسأله شر ارائه نماید. بلکه تبیین‌ها همواره یا ناظر به بخشی از شرور و یا یک بعدی و بدون در نظر گرفتن تمام جوانب هستی است. در تفکر اسلامی با توجه به نظام ذاتی و علی و معلولی هستی و چگونگی آفرینش خداوند وجود تفاوت‌ها اجتناب‌ناپذیر و مبتنی بر تفاوت ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها است. همچنین شرور لازمه نظام خلقت به خصوص جهان مادی است. در واقع وقوع شرور به جهت ویژگی تغییر و تحول در عالم طبیعت و مربوط به مرتبه وجودی این عالم است. و از آنجایی که سریان وجود از ذات باری تعالی تا آخرین مرحله‌ای که امکان وقوع دارد، صورت می‌گیرد؛ بنابراین وجود این مرتبه از هستی (عالم طبیعت) و شرور حاصل از آن اجتناب‌ناپذیر است. هر چند که انسان با توجه به آگاهی و اختیاری که دارد می‌تواند از وقوع بسیاری از شرور جلوگیری نماید؛ در واقع با افزایش علم و دانش بشر، امکان احاطه بر طبیعت و تدبیر آگاهانه آن در راستای حذف یا کنترل شرور وجود دارد. همچنین انسان در مواجهه با شرور می‌تواند با برخوردی مدبرانه زمینه رشد استعدادهای روحی و جسمی خود را فراهم سازد و به این ترتیب از آثار و فواید تربیتی شرور در سازندگی روحی خود بهره‌مند شود.

پروژه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- ✓ القرآن الکریم
- ✓ ابن سینا، *الإشارات و التنبیہات*، تحقیق: دکتر سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۹۹۳م
- ✓ پلنتینجا، آلوین، *فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)*، ترجمه: محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶
- ✓ پترسون، مایکل، هاسکو، ویلیام، رایشنباخ، بروس، بازینجر، دیوید، *عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶
- ✓ دشتی، محمد، *ترجمه نهج البلاغه*، بوشهر، مؤسسه انتشاراتی موعود اسلام، چاپ هفتم، ۱۳۸۴
- ✓ سبحانی، سید جعفر، *محاضرات فی الالهیات*، قم، مؤسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۰ھ
- ✓ سعیدی مهر، محمد، *آموزش کلام اسلامی*، قم، کتاب طه، ۱۳۸۳
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م
- ✓ طباطبایی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، مرکز نشر فرهنگی رجاء ۱۳۷۰
- ✓ همو، *حاشیه بر اسفار اربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م
- ✓ همو، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲
- ✓ مصباح یزدی، محمد تقی، *اصول عقاید*، قم، مؤسسه انتشارات دارالثقلین، ۱۳۷۸
- ✓ مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰

بازبینی هیأت تحریریه ۸۵/۱۱/۲۸
سرکار خانم مهدیه مهدوی

- ✓ میرداماد، محمد باقر بن محمد، *قبسات*، تحقیق: مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۵۵
- ✓ هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶

