

راه حل معضل شر

از دیدگاه حکما و متکلمان مسلمان

اکبر فایدئی* مربی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
معروف‌علی احمدوند، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

چکیده

مسائل مربوط به مسئله شر – همچون فلسفه وجودی شرور، افعال قبیح و فاعل حقیقی آنها – یکی از مهمترین مسائل فلسفی و کلامی است که از دیرباز اندیشه آدمیان را به خود مشغول داشته و زمینه پیدایش پرسشها و شبهه‌هایی را درباره بنیادیترین آموزه‌های ادیان آسمانی همچون حکمت، عدالت، قدرت، خیرخواهی و عنایت الهی فراهم آورده است، تا آنجا که به توهم برخی، اصل وجود خدا یا مطلق بودن صفاتی چون علم، قدرت و خیرخواهی او را به چالش میکشاند. از اینرو متفکران مسلمان در طول تاریخ تلاش کرده‌اند راه‌حلهایی برای پاسخ به شبهات و حل معضل شر بیابند. نوشتار حاضر به معرفی و ارزیابی مهمترین رهیافتهای متکلمان و فلاسفه اسلامی برای گشودن معمای شر، تبیین راه حل اساسی مشکل شر در فلسفه و کلام اسلامی و سازگاری آن با وجود و صفات کمال واجب تعالی میپردازد.

کلیدواژگان

خیر و شر
شر بالذات
شر بالعرض
حکمای مسلمان
متکلمان مسلمان

بیان مسئله

ما بر اساس آموزه‌های دینی به خدای عالم مطلق، قادر مطلق، عادل، مهربان و خیرخواه معتقدیم. از طرف دیگر، در این عالم با انواع شرور و بلاهای انسانی و اخلاقی نظیر قتل، غارت، جنگ، جنایت، خیانت، ظلم و دزدی و همچنین شرور و بلاهای طبیعی نظیر مرگ، زلزله، سیل و آتشفشان مواجه هستیم. در نگاه اول به نظر می‌آید، این شرور، اعم از اخلاقی و طبیعی، نوعی به خدا منتسب است؛ چراکه خدا انسان را با ویژگیها و صفاتی همچون؛ خوی حب مال و جاه آفریده که بخاطر دست‌یافتن به مال و مقام، به قتل و غارت و دزدی دست می‌زنند. شرور طبیعی نیز مستقیماً فعل خداست؛ زیرا خداست که طبیعت و قوانین حاکم بر آن را ایجاد کرده است. مسئله این است که از یکسو افعال قبیح از بُعد وجودی به خدا منسوب است؛ چون خدا علت حقیقی تمامی افعال است، و از سوی دیگر صدور فعل قبیح از خداوند با حکمت و عدالت او ناسازگار است.

بنابراین سؤالهای مهمی به ذهن آدمی خطور میکند، از جمله اینکه اگر حق تعالی فاعل شرور و

(نویسنده مسئول) Email: Faydei@yahoo.com*

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۴/۸/۳۰

کارهای زشت نیست پس چه کسی منشأ آنهاست؟ آیا خداوند نمیتواند از شرور جلوگیری کند؟ اگر انسان فاعل کارهای قبیح است، چرا خدا دست انسان را این قدر باز گذاشته و از ظلم و بیعدالتی او جلوگیری نمیکند؟ چرا خداوند عالم را آمیخته از خیرات و شرور طبیعی آفریده است؟ این همه شرور، قبیح و بلایی گوناگون با اعتقاد به وجود خالق حکیم، قادر مطلق، عادل و خیرخواه چگونه سازگاری پیدا میکند؟ برخی از افعال انسان، متصف به حُسن و برخی دیگر متصف به قبح و زشتی و شایسته سرزنش است؛ اگر هر فعلی که از ما سر میزند فعل خداست، پس آیا این قبیح نیز به خدا منتسب است؟ در حالیکه میدانیم خداوند از هر عیب و نقصی مبرا است.

چرا خدا شرور را آفریده است؟ آیا امکان نداشت که جهان آفریده‌ها صرفاً پُر از خیرات و زیباییها بوده و اثری از زشتی و شر در آن نباشد؟ اگر وجود شرور و کاستیها و کژیها لازمه وجودی جهان طبیعت است، چرا نعمتهای الهی بطور مساوی بین انسانها تقسیم نشده است، و برخی از مردم، بیمار و ناقص الخلقه متولد شده و دست به گریبان درد و رنجند؟ چگونه خداوند قادر مطلق و خیرخواه محض به وجود ناملازمات، بدرفتاریها، ظلم و بلایی همچون زلزله، آتشفشان و اسباب دیگر مصائب رضایت میدهد؟ خدا باوران پاسخهای گوناگونی به این پرسشها داده‌اند؛ مهمترین رهیافتهای متکلمان و فلاسفه مسلمان و راه حل اساسی مشکل شر در فلسفه و کلام اسلامی، موضوع بحث این مقاله است.

رهیافتهای اندیشمندان مسلمان برای حل معمای

شر

متکلمان، عرفا و فلاسفه مسلمان برای حل معمای

شر، راه‌حلهای مختلفی ارائه داده‌اند که هر کدام بتنهایی برای حل مسئله درباره بعضی شرور کارساز است و مجموع این رهیافتهای میتواند راه حل اساسی مسئله شر از دیدگاه اندیشمندان مسلمان باشد.

۱. راه حل نیستی انگارانه شر

اکثریت قریب به اتفاق حکمای مسلمان، شر حقیقی و بالذات را از سنخ نیستی دانسته و آن را به عدم وجود یا عدم کمال وجود تعریف کرده‌اند. آنها معتقدند هر آنچه شر خوانده میشود از دو حال خارج نیست یا امر عدمی است، مثل مرگ، فقر و جهل بسیط، یا امر وجودی است که به امر عدمی باز میگردد، مثل درد، حزن، جهل مرکب و زلزله مخرب. پس شر در واقع فقدان ذات یا فقدان کمال لایق برای طبیعت شیء است که هر دو از امور عدمی و از نوع عدم ملکه است. مفهوم شر از جهات عدمی که قابلیت کمال مقابل آن را دارد، انتزاع میشود. شر بالذات، عدم فعلیت ملکه خیر است و شر بالعرض، امر وجودیت که مقتضی فقدان شیء یا عدم حالی از احوال شیء دیگر میشود و امور عدمی محتاج به جاعل و خالق نیستند.^۱

ابن سینا میگوید: «فالوجود خیر محض و کمال محض... و الشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح لحال الجوهر»^۲؛ وجود خیر محض و کمال محض است ولی شر عدم ذات یا عدم کمال ذات است. هر وجود و اثر وجودی از آن جهت که موجود است، خیر است و هیچ امر وجودی در حد ذات خود

۱. فارابی، رسائل فلسفی فارابی، ص ۱۸۰؛ ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۰؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۸۵ و ۸۶.

۲. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ج ۱، ص ۳۵۵.

شر نیست بلکه شر یک امر عدمی است. بنابراین، کل هستی خیر محض و مجعول حق تعالی است و شرور امور عدمی هستند و اعدام متعلق جعل قرار نمیگیرند. شر مستند به عدم علت وجود خیر است. وقتی علت فاعلی، سبب پیدایش خیر نشود، عدم وجود خیر، همان شر خواهد بود.^۳

درست است که خداوند علت وجود خیر و فیاض مطلق است و از ایجاد خیر باز نمیماند و ذات حق تعالی بدون هیچ بخل و حسادت، مبدأ فیاض اسباب خیر و کمال است، اما آفریده‌های خداوند ظرفیت وجودی لازم را برای بهرمندی همیشگی از اسباب خیر ندارند، از اینرو گاه اسباب خیر برای آنها فراهم نمی‌آید.

هرکاری که شدنی است، خداوند بر انجام آن تواناست؛ با این همه، از قدرت بر یک کار نمیتوان ضرورت تحقق آن را نتیجه گرفت. اراده خداوند از روی حکمت و تابع وجود مصلحت است، چه بسا جهان فاقد شرور نتواند آدمیان را به کمالاتی که برای آنان متصور است، برساند.

عبد الرزاق لاهیجی در تبیین شر میگوید: «بدان که شر اطلاق نشود مگر بر عدم وجودی، مانند موت و فقر، یا بر عدم کمال وجودی، مانند جهل و عمی، یا بر وجود از این جهت که مؤدی است به عدم وجودی، مانند برودت مفرطه و حرارت شدید»^۴.

برخی از حکما، درباره مسئله «خیریت وجود» و «شریت عدم» ادعای بداهت کرده و از باب تنبیه و دفع شبهه از برخی اذهان، برای عدمی بودن شر، علاوه بر دلیل استقرایی و بازگرداندن مصادیق شر به اعدام و نیستی^۵، برهان خلف هم آورده‌اند: اگر شر امر وجودی باشد، یا برای خود شر خواهد بود یا برای غیر خود. جایز نیست که برای خود شر باشد وگرنه

■ درست است که همه افعال مشمول اراده و قدرت لایزال الهی هستند، ولی بلحاظ جهات خیرشان، مقصود بالذات و بلحاظ جهات شرشان، مقصود بالعرض هستند. شرور بالذات اموری عدمی بوده و مبدأ نمیخواهند، از اینرو متعلق قضای خداوند قرار نگرفته‌اند اما شرور بالعرض که امور وجودیند، مقضی بالعرض هستند.

♦

مقتضی «عدم» ذات خود یا عدم کمال خود خواهد بود، که در این صورت نمیتواند موجود باشد و اگر فرضاً عدم برخی از کمالات خود را اقتضا کند، هر آینه «شر» عدم خواهد بود، نه وجود؛ چگونه ممکن است چیزی عدم کمال خود را اقتضا کند و حال آنکه هر ممکنی، بر طلب کمال خود مفتور است؟ اگر برای غیر خود شر باشد، در مقام تصور از سه حال خارج نیست: یا باید معدوم‌کننده ذات آن غیر باشد، یا معدوم‌کننده صفات آن یا اینکه نه معدوم‌کننده ذات غیر باشد و نه معدوم‌کننده صفات غیر. بنا بر دو شق اول، «شر» تنها عبارت از عدم ذات یا عدم کمال ذات خواهد بود، نه امر وجودی و بنا بر شق اخیر، «شر» بحساب نمی‌آید. پس شر امر وجودی نیست بلکه عدم ذات شیء یا عدم کمالی از کمالات شیء است.^۶

۳. ملاصدرا، رساله خلق الأعمال، ص ۳۱۳-۳۱۲.

۴. لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۳۲۳.

۵. طباطبایی، تعلیقات اسفار، ج ۷، ص ۵۹ و ۶۲؛ لاهیجی، سوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۲۵.

۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷،

ص ۹۰؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۹۶-

۴۹۷؛ همو، درة التاج، ص ۸۷۷.

از منظر خواجه طوسی، وجود، خیر بالذات و خیر محض است و عدم وجود یا عدم کمال لایق یک شیء، شر بالذات است. حکم به خیریت وجود و شریّت عدم، امری بدیهی و آشکار است و کسی که حقایق وجودی را شر بالذات بداند، از درک ماهیت خیر و شر غافل است. خدا خیر محض و مبدأ خیرات است. موجودات از آن جهت که موجودند، شر نیستند بلکه موجودی که مقتضی نیستی کمال یا ذات اشیاء دیگر شود، بالعرض متصف به شر میشود.^۷

بسیاری از حکما و متکلمان، بدلیل بداهت خیریت وجود، آن را بنیاز از اثبات دانسته و به استقراء ناقص و ذکر مثال اکتفا کرده‌اند، برخی آن را صرفاً برای تنبیه و دفع اشتباه برخی از اذهان میدانند^۸، و برخی دیگر آن را دلیل اقتناعی بشمار آورده‌اند^۹، از جمله اینکه گفته‌اند: عقلا که قتل را شر قلمداد کرده‌اند، شریّت قتل، بخاطر ازاله حیات مقتول است و قدرت قاتل، تیزی چاقو، نرمی گردن مقتول و اثرپذیری آن، خیر و کمال است نه شر^{۱۰}.

معضل شر ادراکی

مسئله شر ادراکی مانع بزرگی برای نظریه عدمی بودن شر بحساب می‌آید؛ از اینرو بسیاری از حکما و متکلمان برای حل این معضل از هیچ تلاشی دریغ نکرده‌اند. معضل اینست که اگر شر ماهیت عدمی دارد، چگونه منشأ رنج و ناراحتی انسان میشود؟ درد و آلم که شر ادراکی است، امری وجودی است که آدمی را می‌آزارد، زیرا عدم نمیتواند منشأ اثر باشد^{۱۱}. این در حالی است که در مورد وجودی بودن درد و آلم بعنوان شر ادراکی، ادعای بداهت شده است^{۱۲}.

هر درد و آلمی توأم با ادراک امر منافی است و اگر ادراکی در بین نباشد، درد و رنجی نیز نخواهد بود،

و ادراک امر منافی طبع که یک نوع علم است، امری وجودی است^{۱۳}؛ پس شر ادراکی یک امر وجودی و شر بالذات است در حالیکه قائلین به نظریه نیستی انگارانه شر، شر بالذات را منحصر در امور عدمی دانسته‌اند.

قائلین به نظریه نیستی انگارانه شر در پاسخ به این اشکال، متمسک به تفسیر و توجیه «ادراک آلم» شده‌اند. برخی از آنها خود ادراک الم را امر وجودی دانسته و شریّت آن را به امور عدمی برمیگردانند^{۱۴}، چنانکه ابن سینا میگوید: شر ادراکی بر دو نوع است؛ نوع اول ادراک امور عدمی از قبیل جهل، ضعف، کوری، درد و غم است، نوع دوم ادراک امور وجودی از قبیل آتش سوزی بی که موجب انفصال عضوی از بدن است؛ نوع دوم شر بالذات نیست بلکه از بُعد وجودش خیر است و در قیاس با متألم شر قلمداد میشود^{۱۵}.

خواجه نصیر در شرح اشارات مینویسد: آلام، از حیث ادراک امور منافی با طبع که یک نوع علم است، شر نیستند و خود آن امور هم از بعد وجودی و از حیث صدورشان از ناحیه علل خود، شر نیستند، بلکه این آلام نسبت به متألم از آن حیث که فاقد

۷. طوسی، شرح الاشارات والتنبيهات، ص ۳۲۱-۳۲۰.

۸. اصفهانی، تسدید القواعد، ص ۱۳؛ لاهیجی، شوارق الالهام، ص ۲۲۹.

۹. جرجانی، حاشیه شرح قدیم تجرید، ص ۳۴؛ قوشچی، شرح تجرید الکلام، ص ۱۳.

۱۰. حلی، کشف المراد، ص ۱۲.

۱۱. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۵۱۵.

۱۲. همو، کتاب المحصل، ج ۲، ص ۸۰.

۱۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ حلی، نهایی المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۶.

۱۴. میرداماد، القبسات، ص ۴۳۲.

۱۵. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ج ۱، ص ۴۱۶-۴۱۵.

کمال لایق خود شده است، شر میباشند^{۱۶}.

ملاصدرا در پاسخ معضل شر ادراکی میگوید: «حضور ذلک المنافی العدمی هو الألم بعینه - و این کان نوعاً من الإدراک - لکنه من افراد العدم فیکون شرّاً بالذات و هو - و این کان نحواً من العدم - لکن له ثبوت اعدام الملكات»^{۱۷}؛ امر منافی عدمی که برای نفس حاضر است، هرچند نوعی ادراک محسوب میشود، اما از مصادیق عدم است، چون عدمی بودن حضور امر منافی با طبع، که نوعی ادراک و معلوم به علم حضوری است، عدم مطلق نیست بلکه از یک نحوه ثبوت برخوردار است؛ بدین معنی که عدم ملکه است نه عدم محض، یعنی عدم صفتی است از چیزی که قابلیت و شایستگی داشتن آن را دارد^{۱۸}. وجود درد و الم از باب وجود عدم ملکه است و وجود عدم، همان عدم است. از طرف دیگر، چون متعلق ادراک انسان متألم، امر عدمی نظیر فقدان اتصال بدن است، بخاطر اتحاد عالم و معلوم، ادراک درد هم عین امر عدمی خواهد بود^{۱۹}.

ملاصدرا در برخی از آثار خود از نظریه نیستی انگارانه شر دفاع نموده و برای اثبات آن، برهان قطب‌الدین شیرازی را تکرار کرده است^{۲۰}. اما علامه طباطبایی و حاج ملاهادی سبزواری قائل به وجودی بودن ادراک امر منافی و آلم هستند ولی درد و رنج ناشی از آن را امر عدمی میدانند. بهمین دلیل، برهان ملاصدرا را مخدوش دانسته و تلاش کرده‌اند مسئله شر ادراکی را از راه انکار شریعت آن توجیه نمایند^{۲۱}. ملاصدرا در این دلیل، تنها به ادراک حسی، مانند قطع عضو بدن، نظر دارد اما اصل اشکال در شر ادراکی، اعم از ادراک حسی و غیر حسی است؛ مانند انفصال بدنی خود انسان متألم، ادراک قطع عضو بدن انسان دیگر، درد حاصل از ادراک موت دوستان

و نزدیکان و شنیدن اخبار ناگوار دیگر. در تمامی این موارد نمیتوان ادعای علم حضوری کرد^{۲۲}.

ناگفته نماند که ملاصدرا در برخی از عبارات خود در بخش دیگری از کتاب شرح اصول کافی از نظریه عدمی بودن شر ادراکی عدول کرده است. او در شرح حدیثی مبنی بر اینکه «خیر» وزیر عقل و «شر» وزیر جهل است، ابتدا از عدمی بودن شر حمایت میکند و سپس به وجود داشتن شر ادراکی تصریح نموده و به شر بالذات بودن آن تأکید میورزد. از اینرو برای پاسخ شبهه کیفیت ارتباط شرور و جودی با صفات کمال الهی، به نظریه تقسیم‌گرانه ارسطویی متوسل شده و شرور و جودی را از لوازم خیر کثیر عالم شمرده^{۲۳} و میگوید: بر اساس اعتقاد به اصالت وجود، «وجود» مساوق با «خیر محض» و دارای حقیقت تشکیکی است؛ اعلی مرتبه آن مبدأ خیرات است و ادنی مرتبه آن را هیولای اولی تشکیل میدهد که جایگاه ظهور شر است^{۲۴}. از نظر او، خیر محض همان وجود محض و حقیقت صرف هستی است که هیچ عدمی در آن راه ندارد.

۱۶. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ص ۳۲۱.

۱۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۹۲-۹۱.

۱۸. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۵۹-۱۹. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴۲.

۲۰. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۸۴-۹۴؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، تعلیقات مولی علی نوری، ج ۶، ص ۵۳.

۲۱. سبزواری، تعلیقات اسفار، ج ۷، ص ۴۳۹، ش ۷۳؛ طباطبایی، تعلیقات اسفار، ج ۷، ص ۶۳؛ سبزواری، شرح الاسماء، ص ۶۸۴.

۲۲. طباطبائی، تعلیقات اسفار، ج ۷، ص ۶۳.

۲۳. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۱ و ۳۹۵-۳۹۷.

۲۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

ادراک آلم یک امر وجودی و نوعی فزونی، خیر و کمال برای مدرک است و شر ادراکی، شر بالعرض است نه شر بالذات^{۲۵}. خود درد و رنج از حیث صدورش از ناحیه علل و امر وجودی و ادراکی بودنش، خیر و کمال است، لکن از آن جهت که سبب آن (فقدان اتصال عضوی از بدن یا ضعف و انفعال انسان و از دست دادن آرامش روحی و روانی) امری عدمی است، شر بالعرض میباشد^{۲۶}. پس شر ادراکی قادر به نقض نظریه عدمی بودن شر نیست، منتها نظریه نیستی انگارانه شر در پاسخ ثنویه مؤثر است و بتنهایی اشکال حکمت بالغه و شبهه عدل الهی را برطرف نمیسازد^{۲۷}.

دغدغه اصلی حکیمان در بحث خیر و شر، پاسخ به ایرادهای ثنویان بوده است. ثنویه معتقدند عالم پر از خیرات و شرور است و از خیر محض، جز نکویی صادر نمیشود. پس، خیرات همه از نور یا «یزدان» صادر شده است و ظلمت یا «اهرم» مبدأ شرور است^{۲۸}! منشأ این اعتقاد نادرست این بوده است که شرور را امری وجودی و متضاد خیر می‌انگاشتند. حکیمان در رد شبهه ثنویه می‌گویند: شر که امر عدمی است مبدأ پیدایش نمی‌طلبد، بنابراین، جهان خلقت به آفریدگاری جز خدا نیاز ندارد؛ آنچه او می‌آفریند خیر است و شرور از نیستیها انتزاع میشوند و خود، واقعیهایی در کنار خیرات نیستند^{۲۹}.

۲. راه حل نسبی و مقضی بالعرض بودن شر

بسیاری از حکما به وجود خیر و شر در عالم معترفند؛ چنانکه فارابی میگوید: «إن امور العالم و احوال الإنسان فيه كثرة، و هي مختلفة، و منها خیر و منها شر»^{۳۰}. ابن سینا نیز ضمن اعتراف به وجود شر قلیل

طبیعی و اخلاقی و متافیزیکی، شر را لازمه وجودی طبایع جسمانی و معلول امکان ممکنات و مقصود بالعرض میدانند^{۳۱} و میگوید: حصول خیر برای همه چیز و زوال شر از آنها، مقصود اصلی و مراد حق تعالی است^{۳۲}. البته پذیرش این راه حل با فرض عدم پذیرش راه حل نیستی انگارانه شر، میتواند توجیه عقلانی داشته باشد، زیرا کسی که شر را امری عدمی میدانند، نمیتواند به وجودی و نسبی بودن آن اعتراف نماید. حکیمان بر این باورند که رحمت و فیض الهی واسع و گسترده است و آنچه که قضای الهی به آن تعلق میگیرد، در واقع خیر و کمال است. شرور جزئی واقع در دنیا و آخرت، مقضی بالعرضند^{۳۳}. وجود اشیاء که خیر بالذات است، متعلق قضای الهی است و هر موجودی برای خود و همچنین برای اشیاء سازگار با آن خیر است^{۳۴}؛ منتها اگر موجودی معدوم کننده ذات یا معدوم کننده کمال ذات شیء دیگر گردد، نسبت به آن شیء شر بحساب می‌آید^{۳۵}.

از دیدگاه بسیاری از متکلمان نیز، شرور متعلق اراده خدا نیستند؛ چنانکه در نهایت الاقدام شهرستانی آمده است: «هیچ شری در افعال خداوند نیست.

۲۵. حائری یزدی، علم کلی، ص ۵۵.

۲۶. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۲۱.

۲۷. مطهری، عدل الهی، ص ۱۴۷.

۲۸. آمدی، غایة المرام فی علم الکلام، ص ۲۰۹.

۲۹. سبزواری، شرح المنظومه، ص ۱۵۵.

۳۰. فارابی، رسالة فی فضیلة العلوم و الصناعات، ص ۱۰، بنقل از ابوزید، مفهوم الخیر و الشر فی الفلسفة الإسلامية، ص ۱۱.

۳۱. ابن سینا، التعليقات، ص ۲۱.

۳۲. همو، الشفاء (الالهیات)، ج ۱، ص ۲۹۸.

۳۳. فارابی، رسائل فلسفی فارابی، ص ۱۳۱؛ ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۲۲.

۳۴. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۴، ص ۱۱۱۲.

۳۵. همو، مفاتیح الغیب، تعلیق مولی علی نوری، ص ۲۹۶.

پس اگر در افعال الهی شری یافت شود، امری نسبی و مقایسه‌یی میان یک شیء با شیء دیگر است. شر تنها به افعال اختیاری انسان مربوط است و آن هم از حیث استنادش به باری تعالی خیر است و از حیث استنادش به اکتساب عبد است که عنوان شر را پیدا میکند»^{۳۶}.

شر بالذات به جهات عدمی (عدم ذات و عدم کمال ذات) بر میگردد و شر بودن برخی از امور وجودی، یک امر نسبی است که شر بالعرض است نه شر بالذات^{۳۷}. مار در حد ذات خود و از برای خود خیر است، زهر آن هم منافع زیادی دارد که در علم پزشکی مورد استفاده قرار میگیرد، منتها گاهی موجب هلاک جاندار دیگر میشود که از این جهت شر بالعرض خوانده میشود. شرور وجودی دیگر نیز از همین قبیل است. حتی اخلاق و اعمال زشت ذاتاً شر نیستند، بلکه آنها کمال قوه غضبیه و شهویه، و شر بالعرضند^{۳۸}. این دو امر وجودی شهوت و غضب، بلحاظ حیثیات عدمی خود مجعول بالعرضند و از حیثیت خیریتشان که موجب بقای نوع و نسل و دفع اضدادند، مجعول بالذاتند^{۳۹}.

داوری

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، میتوان بر «شبهه ثنویت» فائق آمد. بر اساس نظریه نیستی‌انگاران شر و اعتقاد به نسبی و مجعول بالعرض بودن شرور وجودی، هیچ موجودی بالذات شر نیست و صدور تمامی موجودات بدون واسطه یا با واسطه از مبدأ واحد امکانپذیر است. صادر از مبدأ خیر، اولاً و بالذات خیر است. جهان پر از خیرات است و شرور بالذات عالم، امری عدمی و فاقد ذات یا فاقد کمال ذاتند که به آن شیء اختصاص دارد و امر عدمی نیاز

به جاعل و خالق ندارد^{۴۰}. اما جای این سؤال باقی است که چرا خدا جهان را بگونه‌یی نیافرید که حتی شرور نسبی هم در آن نباشد؟ بنابراین، راه‌حلهای نیستی‌انگاران شر و نسبی بودن آن نمیتوانند پاسخهای کاملی برای مشکل شر باشند.

۰۳. راه‌حل جبران از طریق إعواض و إنتصاف

بسیاری از متکلمان اسلامی با پذیرش وجود پاره‌یی از شرور، از جمله ألمها و انواع ضرر و زیانهای مالی و جانی در کره خاکی، با بهره‌گیری قاعده لطف و مصلحت و دو اصل عوض و انتصاف، تلاش کرده‌اند سازگاری شرور را با عدالت و حکمت بالغه الهی اثبات کنند؛ با این تفاوت که امامیه و معتزله ایصال إعواض آلام و مشقتها به بندگان را بر خدا واجب میدانند اما اشاعره به چنین وجوبی قائل نیستند^{۴۱}.

جمهور متکلمان معتقدند خداوند بخاطر تمکین آلام و دردهایی که افراد رنج دیده متحمل آن شده‌اند، عوض خواهد داد، و به افراد رنج دیده به اندازه‌یی پاداش و جزا خواهد داد که انسانهای مظلوم و رنجور، در جهان آخرت به آنچه از آلام در دنیا بر آنها واقع شده، راضی و خشنود گردند^{۴۲}. مصائب و سختیهای زندگی که شر محسوب میشوند، در واقع دارای حکمت و خیر و مصلحتند^{۴۳}، هرچند گاهی ما از

۳۶. شهرستانی، نهاية الاقدام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۵۲.

۳۷. ابن‌سینا، النجاة، ص ۶۷۱؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی،

ج ۱، ص ۳۴۴.

۳۸. ابن‌سینا، النجاة، ص ۶۷۶.

۳۹. ملاصدرا، مبدأ و معاد، ج ۱، ص ۳۵۰.

۴۰. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۱۵.

۴۱. طوسی، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه،

ص ۱۹۰-۱۸۹.

۴۲. حلی، کشف المراد، ص ۲۶۷.

۴۳. حمصی رازی، المنتقد من التقلید، ج ۱، ص ۳۲۹.

حکمت وجود آن غافلیم. خداوند در مقابل درد، رنج، فقر و انواع بیماریهای طبیعی و آلام آدمیان، در این دنیا یا در آخرت عوض مضاعف میپردازد^{۴۳}؛ بگونه‌یی که خود آنها نیز عوض را بر فقدان آلام ترجیح میدهند و حق تعالی بخاطر تمکین و اعطای قدرت به ظالم ضامن انتصاف است^{۴۵}؛ بدین معنی که داد مظلوم را از ظالم در دنیا یا آخرت میستاند؛ چون تضييع حق مظلوم قبح عقلی دارد که لایق به جناب حق تعالی نیست^{۴۶}.

درباره آلمها و مصیبتهایی که پیامد قوانین طبیعت و بدون واسطه مستند به خداوند است، متکلمان اسلامی بطریق اولی قائل به جبران هستند و معتقدند خداوند باید در مقابل این همه دردها و آلامی که متوجه انسانها میشود، در دنیا یا آخرت به اندازه‌یی جزا و پاداش دهد تا آلام جبران گردد^{۴۷}.

اشاعره که منکر حسن و قبح عقلیند، هرگونه آلم و فعل خداوند نسبت به مخلوقات خود را عین صواب دانسته و قائل به عدم وجوب عوض بر خداوند هستند، زیرا خداوند هر گونه بخواهد در ملک خود تصرف میکند؛ عوض بر کسی واجب است که در ملک غیر تصرف کند. منتها عادت خداوند به این تعلق گرفته است که گناهان شخص متالم را ببخشد و آلم را کفاره گناهان قرار دهد و اگر گناهی نداشته باشد به او پاداش دهد^{۴۸}.

برخی از متکلمان امامیه، با تقسیم آلام به استحقاقی و ابتدایی میگویند: «و الألم المبتدأ منه سبحانه فی المكلف و غیره من غیر علقه العبد علیه عوضه؛ و كذلك الآلام الواقعة بأمره و إباحته مع عدم الإستحقاق كفعله»^{۴۹}؛ المی که خداوند در حق انسان روا میدارد، اگر بر وجه انتقام و استحقاق باشد، در آن عوضی نیست، زیرا پاره‌یی از مصیبتها و رنجها، نتایج

سوء اعمال زشت انسانها و وسیله‌یی برای کیفر اعمال انسانها و انتقام و قهر الهی است^{۵۰}؛ مانند نزول عذاب الهی بر قوم عاد، لوط، فرعون، اصحاب ایکه و...^{۵۱}، اما اگر آلم بصورت ابتدایی و غیر استحقاقی باشد، متصف به عبث نیست بلکه مشتمل بر یک نوع مصلحت و لطف است و دارای عوضی مضاعف میباشد^{۵۲}.

داوری

شواهد بسیار زیادی از آیات و روایات، بر مقبولیت این رهیافت کلامی برای حل مسئله شر آمده است^{۵۳}. متکلمان ضمن پذیرش وجود برخی کژیها و ناملایمات در جهان طبیعت، چنین به توجیه آن میپردازند که چون پایان این آلام و غمها به خیر و نفع انسانی تمام میشود، در حقیقت نمیتوان به این امور شر واقعی اطلاق کرد، بلکه آنها صرف ناملایمات و ضررهایی هستند که پل ترقی و نیل انسان به سعادت و کامروایی است. ولی بنظر می‌آید نظریه جبران متکلمان برای اثبات سازگاری وجود شرور در عالم با صفات کمال الهی همچون عدالت، حکمت و خیرخواهی با این اشکال مواجه باشد که چرا خداوند از ابتدا اجازه میدهد این شرور در این جهان وجود

۴۴. طوسی، تمهید الاصول فی علم الکلام، ص ۲۳۷-۲۳۶.

۴۵. ابن نوبخت، الیاقوت فی علم الکلام، ص ۴۹.

۴۶. اصفهانی، تسدید القواعد، ص ۲۵۰.

۴۷. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۴۸۹.

۴۸. مظفر، دلائل الصدق، ج ۱، ص ۴۴۰-۴۳۹.

۴۹. حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۲۸.

۵۰. شوری، ۳۰.

۵۱. اعراف، ۱۳۶؛ هود، ۸۲؛ فیل، ۴.

۵۲. مظفر، دلائل الصدق، ص ۴۳۹.

۵۳. اعراف، ۱۳۶؛ مجلسی، بحار الانوار، ص ۷۱؛ کلینی،

اصول کافی، ج ۳، ص ۳۶۵-۳۵۱.

داشته باشد تا لازم باشد بر اساس حکمت و عدالت اقدام به اعواض و انتصاف نماید؟ ممکن است در پاسخ به این ایراد گفته شود: شرور لازمه جدایی ناپذیر عالم طبیعت هستند و امکان نداشت خداوند عالم طبیعت را بدون این نواقص بیافریند، اما چون شرور موجب ضرر و زیان عده‌یی از انسانها شده‌اند، بر خداوند لازم است که جبران نماید.

۴. غلبه خیرات بر شرور عالم

چنانکه گفته شد، بیشتر حکیمان اسلامی معتقدند شر بالذات، امری عدمی است و وجود، خیر بالذات است؛ گرچه برخی شرور وجودی نسبی و بالعرض نیز وجود دارند اما شرور بالعرض موجود در عالم نسبت به خیرات آن بسیار اندک است.^{۵۴}

بر اساس نظریه تقسیم‌گرانه ارسطویی، شیء در مقام تصور، پنج قسم است: یا خیر محض است، یا شر محض، یا خیر کثیر، یا شر کثیر، یا خیر و شر مساوی.^{۵۵} «خیر محض» وجود دارد، مثل خدا - جلّ جلاله -، عقول کلی، مجردات تام و نفوس فلکی. «شر محض» که عدم محض است، «وجود» ندارد.^{۵۶} «خیر کثیر» - مثل برخی از موجودات جهان طبیعت - نیز موجود است که به اعتبار وجود خودش که طرد عدم از ماهیتش کرده، به اعتبار نسبتش به مافوقش، به اعتبار ملایمتش با علتش و نسبتش به منتفعان به آن از موجودات سلسله عرضی زمانی، «خیر» است، ولی گاه، بندرت، به دیگری ضرر میرساند، مثل آتشی که عضو یا مال کسی را میسوزاند، زیرا شرور قلیل دنیا لازمه خیرات کثیرند و ترک «خیر کثیر» - بجهت شر قلیل - ارتکاب «شر کثیر» است.^{۵۷} «شر کثیر» و «خیر و شر مساوی» اساساً موجود نیست^{۵۸}؛ چراکه وجود اولی مستلزم ترجیح

مرجوح بر راجح و دومی مستلزم ترجیح بلا مرجح است.^{۵۹}

خواججه‌نصیر در پاسخ به سؤال بهاء‌الدین میاوی درباره وجودی یا عدمی بودن شرور، میگوید: وجود، خیر محض است و شر محض عبارت از عدم است، اما حقایق وجودی عالم از خیریت مساوی برخوردار نیستند. حکیمان که خیر را به وجود تفسیر کرده‌اند، مقصودشان وجود تام و قائم بالذات است. خیر بر دو نوع است: حقیقی و اضافی. خیر حقیقی تنها عبارت از وجود حق تعالی است که از تمامیت و قوام ذاتی برخوردار است. ماسوای حق تعالی از نظر کمال و خیریت، از درجات مختلف برخوردارند، موجودی که کمالات بالفعل و خیریتش بیشتر از کمالات و خیریت موجود دیگر باشد، نسبت به آن از اولویت وجود برخوردار است.^{۶۰}

داوری

این راه‌حل بتنهایی نمیتواند مشکل عاطفی بشر با خداوند را به علت وجود شرور حل کند. حال این سؤال پیش می‌آید که چرا این کاستیها و شرور اندک عالم و سختیهای آن، تنها قسمت برخی از انسانها شده است؟ چرا برخی باید شر را بخاطر خیر دیگران تحمل نمایند؟ و این ادعا که ترک خیر کثیر بخاطر شر قلیل، خود شر کثیر است، ثابت نشده و دلیلی بر آن نیآورده‌اند.

۵۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۵.

۵۵. سبزواری، اسرار الحكم، ص ۱۳۰.

۵۶. همانجا.

۵۷. ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ج ۱، ص ۴۱۸.

۵۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶،

ص ۳۸۱.

۵۹. همان، ج ۷، ص ۹۵.

۶۰. طوسی، اجوبة المسائل النصیریة، ص ۲۰.

■ بسیاری از

متکلمان امامیه، در عین

باور به قادریت خداوند بر همه

افعال، انجام فعل قبیح و ترک واجب

را از خدا سلب کرده و افعال قبیح

آدمیان را مراد و مرضی خدا

نمیدانند.

۵. راه حل فلسفه وجودی شرور

از سوی متألهان اسلامی برای فلسفه وجودی شرور در عالم، غایتها و انگیزه‌های مختلفی بیان شده است:

(الف) شرور طبیعی لازمه عالم طبیعت است

از نظر فلاسفه اسلامی، بخشی از شرور طبیعی عالم لازمه مادی بودن آن است.^{۶۱} عالم مجردات تام، همه کمالات لایق مرتبه وجودی خود را بالفعل داراست؛ از اینرو فاقد قوه و استعداد حرکت و در نتیجه خالی از شر است. شرور وجودی نسبی و بالعرض در عالم قدر و طبیعت که عالم حرکت، تراحم و تضاد است، نمود پیدا میکند.^{۶۲} شر لازمه تضاد و تضاد لازمه حرکت حاکم بر جهان طبیعت است.^{۶۳} مثلاً وجود آتش و آب که هیچکس در خیر و منافع بیشمار آن تردیدی به خود راه نمیدهد، در برخی مواقع موجب تحقق آلام و مصائب و شرور میشود. چنانکه در اثر آتش یا آب کسی میسوزد یا غرق و خفه میشود یا منافع عظیمی بخاطر آتش سوزی یا سیل از دست انسان می‌رود؛ با وجود این، انسان در آفرینش آن به خداوند اعتراض نمیکند؛ چرا که بدیهی است وجود دو نعمت بسیار مفید آتش و آب با خطرات اندک و نادری که در آن دو نهفته است، همراه می‌باشد.

ابن سینا میگوید: شرور طبیعی یا نتیجه نقص و قصور از مجرای طبیعی است، مثل مرگ و ذبول یا نتیجه زیادت مواد طبیعی است، مانند سیل ویرانگر حاصل از بارش بیش از اندازه باران، که بندرت رخ میدهد.^{۶۴} موجودات مادامیکه در عالم قضای الهی قرار دارند، چون آن عالم عاری از ماده و نقایص آن است، خیر محض هستند؛ شرها در عالم قدر آمیخته به ماده و هیولای مظلم^{۶۵} که تفصیل صور موجود در عالم قضا است، نمود پیدا میکنند.^{۶۶}

شر قلیل موجود در دنیای مادی بتبع خیر کثیر است که بخاطر تضاد و برخورد اسباب و علل قسری و اتفافی بندرت رخ میدهد. این نوع شرور از لوازم خیرات کثیر عالم مادی است و بتبع ملازمت با خیر کثیر، متعلق قضای الهی واقع شده‌اند و ترک خیر کثیر، بخاطر پرهیز از شر قلیل، خود شر کثیر است که بر خلاف حکمت الهی و نقض غرض است.^{۶۷}

(ب) شرور اخلاقی و صدور قبايح از ناحیه انسان، لازمه اختیار و نتیجه طبیعی اعمال بندگان است

دیدگاه متکلمان اسلامی درباره رابطه قدرت مطلقه خدا با افعال قبیح و شرور اخلاقی انسان، متفاوت است. جهیم بن صفوان و پیروانش بر اساس باورشان

۶۱. احزاب، ۶۲؛ ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۲۲؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۷۰.

۶۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۵.

۶۳. میرداماد، القیسات، ص ۴۳۱.

۶۴. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱، ص ۷۳-۷۲.

۶۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۸۲-۱۸۱.

۶۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۰۳.

۶۷. همو، رساله الحشریه، ص ۲۴۸.

به جبر مطلق، تنها خدا را فاعل همه افعال دانسته و حتی افعال قبیح یا کفر و ایمان آدمیان را هم تنها به اراده خدا نسبت می‌دهند^{۶۸}؛ آنها معتقدند هر فعلی تنها با قدرت و اراده خدا تحقق می‌یابد و بنده هیچ دخالتی در تحقق فعلش ندارد^{۶۹}.

معتزله با استناد به برخی از آیات شریفه قرآن که در آنها فعل به عبد نسبت داده شده^{۷۰}، بمنظور نفی انتساب افعال قبیح به خدا، حفاظت بر صحت تکلیف و مسئله ثواب و عقاب، به تفویض مطلق معتقد شده‌اند. بر اساس نظریه تفویض معتزله، فعل اختیاری انسان تنها توسط خود او پدید می‌آید و مخلوق خداوند نیست^{۷۱}. آنها معتقدند انسان گاهی مرتکب شرور و قبیح و ظلم و ستم میشود، چگونه میتوان اینگونه افعال را به خدا نسبت داد^{۷۲}؛ خداوند که خیر محض است، مبدأ خیرات است نه شرور^{۷۳}.

«صدور فعل قبیح از ناحیه خداوند قدیم و ازلی، جایز نیست... خداوند قدیم، بر قبح فعل قبیح آگاه است و نیازی به انجام قبیح ندارد، از اینرو جایز نیست که فعل قبیح را اختیار نماید»^{۷۴}. اما اشاعره با استناد به آیاتی که نشانگر قدرت مطلقه خدا و توحید در خالقیتند^{۷۵}، در برابر جهیمیه و مکتب تفویض موضع گرفته و خواستند راه میانه‌یی را در پیش گیرند ولی خود نیز گرفتار جبر شدند. بعقیده اشاعره انسان در افعال خود قادر به کسب است و قدرتش مؤثر در پیدایش مقذور نیست و هر فعلی تنها با اراده و قدرت خدا تحقق می‌یابد. خدا مالک مطلق است و جایز است به هرگونه که بخواهد در ملک خود تصرف نماید و چون حسن و قبح افعال، شرعی است نه ذاتی و عقلی، هر آنچه خدا انجام دهد حسن است و هیچیک از افعال الهی برای خدا قبیح نیست^{۷۶}.

آنها بر اساس اعتقاد به توحید افعالی، تمامی

مقدورات و اعمال انسان اعم از ایمان، کفر، طاعت و عصیان او را هم مخلوق خدا و متعلق قدرت الهی میدانند و بر این باورند که همه کائنات با قدرت حق تعالی حاصل شده و مراد اوست و اراده قبیح برای خداوند جایز است؛ منتها فعل خدا متصف به قبح نیست^{۷۷}.

آنها می‌گویند: همه افعال آدمیان اعم از زشت و زیبا در اصل مخلوق خداست و قدرت بنده نقشی در تحقق فعل ندارد. طاعات و معاصی بندگان، همه با قدرت و اراده خدا تحقق می‌یابد و خدا برای مؤمنان، مرید طاعات است و برای کافران، مرید معاصی. آنها برای تصحیح «تکلیف»، «ثواب» و «عقاب» به نظریه «کسب» قائل شده^{۷۸} و گفته‌اند: نسبت دادن مقدورات به انسان بعنوان فعل و کسب، با نسبت دادن آنها به خداوند بعنوان مشیت و خلق، منافاتی ندارد. خدا خالق و مرید و موجد حقیقی این افعال است و انسان، فاعل و کاسب آنها^{۷۹}. جایز است که مقذور واحد، متعلق قدرت دو قادر متغایر باشد

۶۸. طبری، التبصیر فی معالم الدین، ص ۱۷۴-۱۷۳.
 ۶۹. اشعری قمی، تاریخ عقاید و مذاهب شیعه، ص ۲۲۱.
 ۷۰. نجم، ۳۹؛ سجده، ۱۷؛ رعد، ۲۹؛ هود، ۷؛ کهف، ۱۰۳؛ بقره، ۷۹ و ۲۱۵؛ نساء، ۶۶ و ۱۲۲؛ طور، ۲۱؛ فصلت، ۴۰.
 ۷۱. ایجی، المواقف، ج ۸، ص ۱۴۶.
 ۷۲. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۳۴۵.
 ۷۳. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۵.
 ۷۴. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ص ۱۶.
 ۷۵. انعام، ۱۰۱ و ۱۰۲؛ طلاق، ۱۲؛ صافات، ۹۶؛ ابراهیم، ۲۷؛ رعد، ۱۶؛ زمر، ۶۲؛ فرقان، ۲۵؛ قمر، ۴۹؛ دهر، ۳۰.
 ۷۶. فخررازی، القضاء و القدر، ص ۱۱۹-۱۱۸.
 ۷۷. اشعری، اللمع فی رد علی اهل الزيغ و البدع، ص ۴۷، ۵۱، ۶۹ و ۷۲-۷۱.
 ۷۸. فخررازی، کتاب المحصل، ص ۴۵۵.
 ۷۹. ابن‌القیم الجوزی، شفاء العلیل، ص ۱۲۳.

که یکی دارای قدرت خلق و ایجاد است و دیگری دارای قدرت اکتساب^{۸۰}.

قولی که امامیه و محققان به آن معتقدند و از ائمه اطهار (ع) منقول است، به «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین»^{۸۱} مشهور است. در این قول میان آن دو دسته از آیات جمع شده است و بیانش این است که: هر موجود ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است، از اینرو یک وجه بسوی خدا و وجهی دیگر بسوی ماهیت امکانی دارد. همچنین هر وجودی مبدأ اثر است و «اثر» نیز همانند مبدا اثر دارای دو جهت است: جهت نورانی و جهت ظلمانی؛ جهت نورانی اثر مستند است به «وجه الله» در مبدأ اثر و جهت ظلمانی اثر مستند به «وجه الی الماهیه» در مبدأ اثر است؛ «العالی للعالی و الدانی للدانی»^{۸۲}.

بسیاری از اندیشمندان امامیه بر این باورند که فاعلیت خداوند نسبت به افعال انسان بالتسبیب است و فاعلیت انسان بالمباشر؛ به این بیان که خداوند وجود، حیات، علم و قدرت را در اختیار بندگان قرار داده است و انسانها هرگونه که خود بخواهند در سرمایه‌های وجودی که خدا به آنها داده است تصرف میکنند. از سوی دیگر، چون واجب تعالی این مبادی فعل را در اختیار بندگان قرار داده، فعل انسان به خدا نیز منتسب است^{۸۳}.

امامیه معتقدند خداوند بر همه ممکنات قادر است؛ از سوی دیگر، علت و ملاک مقدوریت، امکان است و وصف امکان میان تمامی ممکنات عالم مشترک است، بنابراین، ذات خدا که مجرد است، نسبتش به همه مقدورات یکسان است. اختصاص قدرت خداوند تنها به برخی از مقدورات، مستلزم ترجیح بلا مرجح و باطل است^{۸۴} اما تنها حسنات مراد و مرضی خداوند است؛ چگونه ممکن است ظلم

ظالم، کفر کافر، و عسر و حرج مردم، مورد رضای خدا باشد؟ چنانکه در قرآن آمده است: «و ما الله یرید ظلماً للعباد»^{۸۵}، «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر»^{۸۶}، «و لا یرضی لعباده الکفر»^{۸۷}. آنها بر این باورند که انسان، فاعل افعال خودش است و این مطلب را امری بدیهی تلقی میکنند؛ «الضرورة قاضية بإستناد أفعالنا إلینا»^{۸۸}. قدرت انجام کارها را خدا در اختیار انسان قرار داده و انسان با اختیار خود مرتکب فعل حسن یا قبیح میشود؛ منتها کارهای زشت و معاصی بندگان مراد و مرضی خداوند نیست^{۸۹}.

دلیل عدم اراده فعل قبیح از سوی خداوند اینست که: اراده فعل قبیح، قبیح است و ترک اراده فعل حسن نیز قبیح است، پس هیچکدام از ناحیه خداوند متعال صادر نمیشود. از آنجا که خداوند متعال عالم و حکیم است، حکمتش داعی بر طاعات و بازدارنده از معاصی است. پس خداوند قبیح را اراده نمیکند بلکه طاعات را اراده میکند. دلیل دیگر اینکه، خداوند به طاعات امر فرموده و از معاصی نهی کرده است؛ امر خدا نشانه اراده طاعت و نهی خدا مستلزم کراهت از معصیت است. اراده تشریعی خداوند، امر به طاعات و حسنات و نهی از معاصی و سیئات است و اراده

۸۰. نسفی، شرح العمده فی عقیده اهل السنة و الجماعة، ص ۲۹۵.

۸۱. صدوق، الاعتقادات، ص ۲۹.

۸۲. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۳۷.

۸۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۷۷؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۰۰.

۸۴. مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۲۳.

۸۵. مؤمن، ص ۳۱.

۸۶. بقره، ۱۸۶.

۸۷. زمر، ۷.

۸۸. حلی، کشف المراد، ص ۲۳۹.

۸۹. ابن نوبخت، الیاقوت فی علم الکلام، ص ۴۷-۴۶.

تکوینی الهی بر این تعلق گرفته است که فعل اختیاری از انسان سر بزند.^{۹۰}

امامیه و اکثر معتزلیان، بجز ابراهیم نظام^{۹۱}، خدا را قادر بر انجام فعل قبیح میدانند ولی افعال قبیح را به خدا نسبت نمیدهند؛ آنها معتقدند صدور فعل قبیح از حق تعالی بلحاظ قادریتش ممکن است و علت عدم صدور فعل قبیح از حق تعالی ناتوانی او نیست اما از این لحاظ که خداوند حکیم و بینای هیچ داعی و انگیزه‌یی بر انجام فعل قبیح ندارد، محال است فعل قبیح از او صادر شود؛ زیرا علم خدا به قباحت فعل، مانع انجام آن فعل است و از سوی دیگر مقتضی و انگیزه‌یی هم برای انجام آن فعل در میان نیست.^{۹۲}

علامه حلی درباره دلیل امتناع ترک واجب و امتناع صدور قبايح از ناحیه خداوند میگوید:

خداوند متعال مرتکب قبايح نمیشود و واجب را ترک نمیگوید، زیرا خدایی که قادر بر انجام قبیح و ترک واجب است، صارف از فعل قبیح و داعی بر فعل حسن دارد. خدا به قبیح فعل قبیح عالم است و نیازی به انجام فعل قبیح ندارد که همین علم و استغناي الهی موجب عدم صدور فعل قبیح از ناحیه حق تعالی است. حُسن ذاتی فعلی که خالی از مفسده باشد، برای فراهم آمدن داعی بر اراده انجام فعل حَسَن کافی است^{۹۳}؛ و امتناع صدور فعل قبیح از ناحیه خداوند، موجب زوال قدرت الهی نیست، چون امتناع صدور فعل قبیح از حق تعالی به اقتضای حکمت خداوند است.^{۹۴}

شیخ طوسی نیز با یک استدلال منطقی از نوع شکل اول قیاس اقترانی حملی، میگوید:

واجب تعالی به همه جزئیات افعال قبیح و

ترک واجبات عالم و قادر است و هیچ نیازی به انجام فعل قبیح و ترک واجب ندارد ... هر کسی که از این چنین شأنی برخوردار باشد، ضرورتاً محال است که مرتکب فعل قبیح شود یا ترک واجب نماید؛ پس واجب تعالی فعل قبیح انجام نمیدهد و واجب را ترک نمیگوید.^{۹۵} در آموزه‌های قرآنی، تحقق افعال به قضا و قدر الهی نسبت داده شده است و قضای الهی به سه معنا بکار رفته است: خلق و ایجاد، حکم و ایجاب و اعلام و اخبار. مراد از قدر، کتابت و بیان است.^{۹۶} افعالی که از خدا صادر میشود، همه مقضی و مرضی خداست. افعال زشت و زیبای بندگان همه متعلق قضا و قدر الهی است، ولی نه به این معنا که مخلوق خداوند سبحان باشد^{۹۷}، بلکه معنایش اینست که خداوند پاداش نیکبها و کیفر گناهان را برای بندگان خود اعلام و بیان کرده است. قضا و قدر الهی در مورد افعال بندگان بمعنای اعلام و اخبار و کتابت و بیان است،^{۹۸} حلی، مناهج الیقین فی اصول دین، ص ۳۲۸-۳۲۷.

۹۱. نظام معتزلی میگوید: خدا به انجام فعل قبیح قادر نیست، چون مرتکب فعل قبیح، یا جاهل است یا محتاج؛ در حالیکه جهل و احتیاج با علم مطلق و غنای حق تعالی ناسازگار است، پس صدور فعل قبیح از ناحیه حقتعالی، محال ذاتی است (حلی، کشف المراد، ص ۲۳۸). اما امامیه و دیگر معتزلیان معتقدند صدور فعل قبیح از خداوند امتناع وقوعی دارد نه امتناع ذاتی؛ با اینکه خداوند قادر بر قبیح است، بدلیل علم و حکمت و بینایش، مرتکب آن نمیشود.

۹۲. همان، ص ۲۳۸-۲۳۷؛ ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۱.

۹۳. همو، مناهج الیقین فی اصول دین، ص ۳۲۷.

۹۴. همو، نهایة الوصول الی علم الاصول، ص ۱۳۳.

۹۵. طوسی، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول التصریه، ص ۱۲۷.

۹۶. سیوری الحلی، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، ص ۲۱۵.

۹۷. مفید، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۴۲.

نه به معنای خلق و ایجاد^{۹۸}؛ چنانکه در آیه شریفه «و قضیناهم الی بنی اسرائیل فی الکتاب»^{۹۹}، قضای الهی به معنای اعلام و اخبار آمده است.

بسیاری از متکلمان گمان کرده‌اند یک فعل اختیاری نمیتواند دو فاعل مختار داشته باشد، از اینرو جهیمه قائل به جبر مطلق شده و همه افعال حتی افعال قبیح انسان را هم صرفاً فعل خدا دانسته‌اند، معتزله قائل به تفویض شده و انسان را در برخی از افعال خود فاعل مستقل میدانند و اشاعره نیز با نظریه کسب به تعبیر دیگری از جبر رسیده‌اند. اگر قدرت و اختیار انسان تأثیری در تحقق فعل نداشته باشد، مسئله تکلیف و ثواب و عقاب اخروی و اصل عدل الهی و مسئولیت انسان قابل توجیه نخواهد بود^{۱۰۰}.

ولی از منظر مکتب تشیع، حق اینست که تعلق اراده دو فاعل مختار در طول یکدیگر بر یک فعل اختیاری، امکانپذیر است و لذا متکلمان امامیه و اکثر فلاسفه اسلامی به نظریه امر بین الامرین معتقدند و در عین حال، افعال قبیح انسان را هم به خدا نسبت نمیدهند بلکه آن را لازمه اختیار انسان و نتیجه طبیعی اعمال بندگان دانسته‌اند.

حقیقت توحید در خالقیت اینست که خدا خالق مستقل است که در خلقت خود محتاج به اذن موجود دیگر نیست؛ از اینرو جایز است انسان با اذن خدا و در چارچوب قوانین الهی منشأ خلق و ایجاد باشد؛ بدین معنی که فعل و ایجاد انسان در طول فاعلیت خداست. اجتماع دو مؤثر متغایر بر اثر واحد، در طول یکدیگر امکانپذیر است. اراده انسان در طول اراده خداست نه در عرض آن. فعل انسان با قید اختیار متعلق علم و اراده خداوند است^{۱۰۱}. از سوی دیگر، مصلحت فعل و امر خدا به انجام آن، علت مخصص و مرجح انجام فعل است و مفسده فعل و نهی خداوند،

علت مرجح ترک آن فعل است؛ پس قدرت انسان بر انجام و ترک فعل، مستلزم ترجیح بلامرجح نیست بلکه پیدایش داعی و انگیزه در نفس انسان، مرجح آن است.

شروع اخلاقی همچون بدخواهی، بیرحمی، بیعاطفگی و ... از لوازم اختیار انسان است^{۱۰۲}. اختیار و آزادی انسان در انتخاب امور، برای او خیر و مایه سیر به کمال است. گاهی انسان در انتخاب امور، شروع را اختیار کرده و مرتکب معصیت میشود؛ از اینرو انتقام و قهر الهی گریبان او را میگیرد و گرفتار برخی مصائب، آلام و عذاب الهی شده و به کیفر اعمال خود میرسد^{۱۰۳}. از آنجایی که اختیار خیر است، شری هم که لازمه این اختیار است، تحقق می‌یابد. شری اخروی نیز معلول کفر و عصیان انسان در کره خاکی است^{۱۰۴}.

ممکن است بنظر آید که بین فاعل مختار بودن انسان و صدور شر اخلاقی از او ملازمه عقلی نباشد، بلکه همین که امکان صدور شر از انسان باشد، برای مختار بودن او کافی است. پس خداوند میتواند انسان را مختار بیافریند، بدون اینکه از او شر صادر شود؛ مانند انسانهای معصوم که با وجود امکان صدور شر، از آنها شر صادر نمیشود.

در پاسخ به این اشکال گفته شده است: انسان در انجام کارهای خویش متأثر از عالم طبیعت است و نمیتواند این تأثیرپذیری را از خود خلع نماید.

۹۸. محقق حلی، المسلك فی اصول الدین، ص ۹۱-۹۰.

۹۹. اسراء، ۴.

۱۰۰. لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۶۵.

۱۰۱. طباطبایی، نهایة الحکمه، ص ۳۰۳.

۱۰۲. شوری، ۳۰.

۱۰۳. اعراف، ۱۳۶؛ هود، ۸۲؛ فیل، ۴.

۱۰۴. ملاصدرا، رساله الحشریه، ص ۲۴۸.

عصمت معصومان به این معنا نیست که در آنان هیچگونه زمینه و امکان گناه وجود ندارد بلکه آنها انسانهای وارسته‌یی بودند که با تقویت اراده خود از راه‌های گوناگون، توانستند به مقام رفیع عصمت نائل آیند. نسبت بین گناه و اختیار، عموم و خصوص من وجه است؛ پس میتوان گفت همان طوری که «منطقاً محال نیست که انسانها همواره به اختیار خویش خیر را برگزینند»، بهمین نحو «منطقاً محال نیست که انسانها همواره یا در برخی اوقات به اختیار خویش شر را برگزینند»^{۱۵}. این پاسخ در صورتی قانع کننده است که عصمت امام را اکتسابی بدانیم؛ ولی بیشتر اندیشمندان مسلمان آن را موهبتی از سوی خدا میدانند^{۱۶}.

توقف معاصی است که سبب تنبه انسان و بیدار شدن از خواب غفلت^{۱۷}، عامل تذکر و بازگشت بسوی خدا و توبه از گناهان و تطهیر انسان است^{۱۸}.

ه) شر امتحان و آزمایش الهی است

یکی از حکمت‌های شرور، امتحان و آزمایش انسانها، از جمله پیامبران است که در برابر آن اعواضی عظیم قرارداد شده است^{۱۹}. بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی، بسیاری از مشکلات و بلاها امتحان و آزمایش است^{۲۰} و انسان در اثر پیروزی در امتحان الهی و تحمل مصائب و سختیهای زندگی، اراده و ایمانش افزونتر و محکمتر میشود و به مقام و منزلتی والاتر نزد حق تعالی دست می‌یابد^{۲۱}.

ج) شرور لازمه پرورش و تعالی روح انسان است

هدف اصلی از خلقت انسان، پرورش و تعالی روح او و استکمال و نیل به سعادت واقعی است. این هدف متعالی بدون گذر از جاده پر فراز و نشیب زندگی و چشیدن مصائب و سختیها امکانپذیر نیست^{۲۲}. ابتلای به مصیبتها و سختیها برای تکامل انسان لازم است^{۲۳}؛ از اینرو لطف و حکمت الهی اقتضا میکند برای رسیدن انسان به کمالات اخلاقی و دستیابی او به خیرات برتر، این مصائب و سختیها را در مسیر زندگی او قرار دهد^{۲۴}.

داوری

اغلب غایات و انگیزه‌های فوق که برای فلسفه وجودی شرور بیان شد، با آموزه‌های قرآنی و روایی مطابقت دارد.

۱۰۵. قدردان قراملکی، خدا و مسئله شر، ص ۲۲۳.

۱۰۶. حلی، مناهج الیقین فی اصول دین، ص ۳۶۲؛ سیوری الحلی، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۳۱۰.

۱۰۷. مطهری، عدل الهی، ص ۱۷۸.

۱۰۸. همان، ص ۱۷۶.

۱۰۹. قزوینی رازی، نقض بعضی مثالب النواصب فی نقض

«بعض فضائح الروافض»، ج ۱، ص ۴۰۸.

۱۱۰. همان، ص ۱۸۱.

۱۱۱. انعام، ۴۲؛ زمر، ۸؛ سجده، ۲۱؛ ابن بابویه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۱۹۴-۱۹۲.

۱۱۲. جرجانی، جلاء الأذهان و جلاء الأحران، ج ۶، ص ۱۴۶.

۱۱۳. انبیاء، ۳۵؛ بقره، ۱۵۵؛ اعراف، ۱۳۰؛ ملک، ۱ و ۲؛

ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن،

ج ۱۶، ص ۱۲۷؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۴، ص ۱۰۸۶.

۱۱۴. مطهری، عدل الهی، ص ۱۸۱؛ همو، توحید، ص ۳۳۲-۳۳۵.

د) شرور موجب تنبه و تذکر و بازگشت بسوی خدا است

زندگی در ناز و نعمت و ثروت کلان، آدمی را سرگرم مطامع مادی نموده و از یاد خدا غافل میسازد، بگونه‌یی که انسان از درگاه خدا دور مانده و مرتکب معاصی میشود؛ بلا و مصیبت بهترین وسیله برای

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

متکلمان و عرفا و فیلسوفان اسلامی برای حل معمای شر، راه‌حلهای گوناگونی ارائه کرده‌اند که هر کدام بتنهایی برای حل مسئله در برخی از انواع شرور کارساز است. بیشتر شرور از سنخ نیستی هستند که شر بالذاتند و پاره‌یی از امور وجودی که شر بحساب می‌آیند، شر نسبی و بالعرضند. درست است که همهٔ افعال مشمول اراده و قدرت لایزال الهی هستند، ولی بلحاظ جهات خیرشان، مقصود بالذات و بلحاظ جهات شرشان، مقصود بالعرض هستند. شرور بالذات اموری عدمی بوده و مبدأ نمی‌خواهند، از اینرو متعلق قضای خداوند قرار نگرفته‌اند اما شرور بالعرض که امور وجودی، مقضی بالعرض هستند. ادراک آلم یک امر وجودی و یک نوع فزونی، خیر و کمال برای مدرک است؛ شر ادراکی، شر بالعرض است نه شر بالذات. خود در درونج از حیث صدورش از ناحیهٔ علل و امر وجودی و ادراکی بودنش، خیر و کمال است اما از آن جهت که متعلق آن (فقدان اتصال عضوی از بدن یا ضعف و انفعال انسان و از دست دادن آرامش روحی و روانی) امری عدمی است، شر بالعرض میباشد. پس شر ادراکی قادر به نقض نظریهٔ عدمی بودن شر نیست؛ منتها نظریهٔ نیستی انگارانهٔ شر در پاسخ ثنویه مؤثر است و بتنهایی شبههٔ عدل الهی را برطرف نمیسازد. هیچ مصیبتی بدون حکمت و خیرخواهی الهی واقع نمیشود. در مسئلهٔ شر، فیلسوفان بیشتر به حداقلی بودن شرور یا عدمی بودن آنها قائل هستند ولی بیشتر متکلمان به وجودی بودن شرور قائلند. از نظر اندیشمندان مکتب تشیع، وجود شرور در عالم کاملاً قابل توجیه است و هیچ‌گونه لطمه‌یی به حکمت بالغهٔ باری تعالی نمیرساند. بسیاری از متکلمان امامیه، در عین باور به قادریت خداوند بر همهٔ افعال، انجام فعل قبیح و ترک واجب را از خدا سلب کرده و افعال قبیح آدمیان را مراد و مرضی خدا

نمیدانند.

افعال قبیح انسان دارای دو بُعد است: یکی بُعد وجودی و دیگری بُعد عدمی. هر فعلی از بُعد وجودیش در سلسلهٔ علل به خدا منسوب است، زیرا غیر خدا، همه فاعلهای بالتسخیرند؛ منتها اینگونه افعال بخاطر بُعد عدمی که دارند و موجب انعدام کمالات انسانی میشوند، مراد و مرضی خدا نیستند، بطوری که خدا از آنها نهی کرده است. مرتکب افعال قبیح، از امر و نهی الهی عصیان و نافرمانی کرده است که بهمین دلیل سزاوار سرزنش و کیفر الهی است. اغلب رهیافتهای فلاسفه نمیتواند مشکل عاطفی بشر با خداوند را بعلت وجود شرور حل کند و نظریهٔ جبران متکلمان در این زمینه کارسازتر است، اما هیچ‌یک از راه‌حلهای فوق بتنهایی نمیتواند پاس‌خگوی معضل عمومی شر باشد. راه حل اساسی معضل شر و پذیرفته‌ترین راه حل، راه حل ترکیبی و استفاده از مجموع این رهیافتهاست.

منابع

- قرآن کریم، ترجمهٔ الهی قمشه‌ای.
 آمدی، علی بن محمد، غایة المرام فی علم الکلام، تحقیق احمد عبدالرحیم السایح، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، ۲۰۰۸م.
 ابن بابویه، محمد بن علی، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، مقدمهٔ محمد مهدی خراسان، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۴.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیر طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
 — — — —، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
 — — — —، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید، مقدمهٔ ابراهیم مدکور، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
 — — — —، الشفاء (الالهیات)، تحقیق الاب قنواتی، مقدمهٔ ابراهیم مدکور، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
 — — — —، المبدأ و المعاد، به‌اهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.

----- ، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح و
مقدمة محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

ابن القيم الجوزی، محمد بن ابی بکر، شفاء العلیل فی مسائل
القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل، تعلیق ابو مازن المصری و
کمال سعید فهمی، بی جا، مکتبة التوفیقیة، بی تا.

ابن میثم، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق
احمد حسینی اشکور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، بی تا.

ابن نوبخت، ابو اسحاق اسماعیل، الیاقوت فی علم الکلام،
تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۳ق.

ابو زید، منی احمد محمد، مفهوم الخیر و الشر فی الفلسفة
الإسلامیة، بیروت، مؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و
التوزیع، ۱۹۹۱م.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان
فی تفسیر القرآن، تصحیح محمدجعفر یاحقی، مشهد، بنیاد
پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.

أشعری، علی بن اسماعیل، اللمع فی رد علی اهل الزيغ و
البدع، تصحیح حموده غرابه، قاهره، شركة مساهمة مصریه،
۱۹۵۵م.

اشعری قمی، سعدین عبدالله، تاریخ عقاید و مذاهب شیعه
(المقالات و الفرق)، تصحیح و تعلیق محمد جواد مشکور،
ترجمه یوسف فناپی، تهران، عطائی، ۱۳۷۱.

اصفهانى، شمس الدین محمود، تسدید القواعد فی شرح
تجريد العقاید یاشرح قدیم تجريد خواجه نصیر، مشهد، کتابخانه
مرکزی آستان قدس رضوی، نسخه خطی به شماره ۱۷۸۳۵،
تحریر قرن ۱۲ هجری.

ایجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف، بهمه شرح علی بن
محمد جرجانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰.

جرجانی، حسین بن حسن، جلاء الأذهان و جلاء الأحران
(تفسیر گازر)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

جرجانی، میر سید شریف، حاشیه شرح قدیم تجريد
شمس الدین محمود اصفهانى، تهران، کتابخانه مجلس شورای
اسلامی، نسخه خطی به شماره ۳۱۶۱۷.

حائری یزدی، مهدی، علم کلی، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ق.

حلی، حسن بن یوسف، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت،
تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم، بیدار، ۱۳۶۳.

----- ، کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، قم،
مؤسسة مطبوعات دینی، ۱۳۶۶.

----- ، مناهج البقین فی اصول دین، تحقیق محمد
رضا انصاری قمی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.

----- ، نهاية المرام فی علم الکلام، تحقیق فاضل
عرفان، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۰ق.

----- ، نهاية الوصول الى علم الاصول، تحقیق ابراهیم
بهادری، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، بی تا.

حمصی رازی، محمود بن علی، المنفذ من التقليد، قم،
مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۱.

سیزوری، ملاهادی شرح المنظومه، چاپ سنگی، قم،
مصطفوی، بی تا.

----- ، اسرار الحکم، مقدمه توشیهیکو ایزوتسو،
بکوشش ح. م. فرزاد، تهران، مولی، ۱۳۶۱.

----- ، شرح الاسماء، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران،
دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

----- ، تعليقات اسفار، در ملاصدرا، الحکمة
المتعالیه فی الأسفار الأربعة، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا،
۱۳۸۰.

سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق،
تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگي، ۱۳۷۲.

سیوری الحلی، مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبین الى نهج
المسترشدين، تحقیق مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله
مرعشی نجفی، بی تا.

----- ، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق
سید محمد علی قاضی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن احمد، الملل و النحل،
تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

----- ، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تحقیق احمد
فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۳م.

صدوق، محمد بن علی، الاعتقادات، تحقیق عصام
عبدالسید، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۳۷۱.

طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رفالیسم،
مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی،
بی تا.

----- ، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه
الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

----- ، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی،
۱۳۶۲.

طبری، محمد بن جریر، التبصیر فی معالم الدین، تحقیق
علی بن عبد العزیز، ریاض، دار العاصمه، ۱۹۹۶م.

طوسی، خواجه نصیر، اجوبه المسائل النصیریة، به اهتمام
عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی، ۱۳۸۳.

----- ، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة،
شرح فاضل مقداد سیوری، تحقیق علی حاجی آبادی، مشهد،

مجمع البحوث الإسلامية، ۱۳۷۸.

--- تمهید الاصول فی علم الکلام، تصحیح و مقدمة عبدالمحسن مشکوةالدينی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲. فارابی، ابونصر، رساله فی فضیلة العلوم و الصناعات، حیدرآباد دکن، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۴۰ق.

--- رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعیدرحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

فخررازی، محمد بن عمر، القضاء و القدر، تصحیح و تعليق محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۱۴ق.

--- المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبيعیات، تحقیق و تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، بیروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۱۰ق.

--- كتاب المحصل، (محصل افكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلمين)، تحقیق حسین آتای، قاهره، مكتبة دار التراث، ۱۴۱۱ق.

قاضی عبدالجبار، احمد بن خليل، شرح الاصول الخمسه، تحقیق و مقدمة عبدالکريم عثمان، قاهره، مكتبة وهبه، ۲۰۰۶م.

--- المعنى فی ابواب التوحيد و العدل، تحقیق ابوالعلاء عفيفی، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۳۸۲ق.

قدردان قراملکی، محمد حسن، خدا و مسئله شر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض بعض مطالب النواسب فی نقض «بعض فضائح الروافض»، تصحیح جلال الدین محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، درة التاج، تصحیح سید محمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

--- شرح حکمة الاشراق، به اهتمام مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

قوشچی، علی بن محمد، شرح تجرید الکلام المحقق الطوسی، قاهره، مكتبة المصطفى، بی تا.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران، گلگشت، ۱۳۷۵.

لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان در اصول و اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

--- شوارق الالهام، تحقیق اکبر اسد علی زاده، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۸ق.

--- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، مقدمه و اشراق جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسد علی زاده، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۵ق.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، المسلك فی اصول الدین،

تحقیق رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۳۷۹.

مطهری، مرتضی، توحید، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.

--- عدل الهی، تهران، صدرا، بی تا.

مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، ترجمه محمد سپهری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴.

مفید، محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الإمامیه، تحقیق حسین درگاهی، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۳۷۱.

--- النکت الاعتقادیه، تحقیق رضا مختاری، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، بهمراه تعلیقات مولی علی نوری، قم، بیدار، ۱۳۶۱.

--- الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

--- الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳: تصحیح، تحقیق و مقدمة مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

--- الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶: تصحیح، تحقیق و مقدمة احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

--- الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷: تصحیح، تحقیق و مقدمة مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

--- شرح اصول کافی، ج ۱: تصحیح و تحقیق رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴.

--- شرح اصول کافی، ج ۴: تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵.

--- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

--- مبدأ و معاد، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

--- مفاتیح الغیب، بهمراه تعليق مولی علی نوری، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

میرداماد، محمد باقر، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

نسفی، عبدالله بن احمد، شرح العمده فی عقیده اهل السنة و الجماعة (المسمى بالإعتقاد لأبی البرکات النسفی، تحقیق عبدالله محمد عبدالله اسماعیل)، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث، ۲۰۱۲م.