

تحلیل مسأله شر با تأکید بر آرای فلسفی و کلامی امام خمینی(ره)

مسلم محمدی □

چکیده:

با بررسی آرای کلامی و فلسفی امام خمینی(ره) در مسأله شر به دست می آید که در عالم هستی، شر محض یا کثیرالشر، محقق و مجعول بالذات نیست و برخی از این شبهات، ناشی از عدم تفکیک صحیح شر ذاتی از عرضی است. ایشان ضمن تقسیمی نو از مسأله شر معتقد است هر موجودی را می توان با سه دسته از موجودات مقایسه نمود: علل، معالیل و موجودات هم عرض آن. دو دسته اول به علت تلائم کامل میان آنها نمی توانند به یکدیگر شر برسانند و مضر باشند. تنها در موجودات هم عرض است که اضرار یا تنقیص یکدیگر ممکن است؛ اما اینکه این دو موجود، ضرر و شرشان به موجودات مساوی و هم عرض خویش، بیش از نفع آنها باشد، مردود است. ایشان با اشاره به اقسام متصور شر، که نخستین بار ارسطو آن را ارائه کرد و میرداماد تکمیل نمود، اقسام دیگری را به آن افزوده اند. سپس با اقامه دلیل عقلی، عدم امکان وجود شر واقعی را اثبات می نمایند. هم چنین نظریه علامه مجلسی در بحث مخلوق بودن خیر و شر را تفصیلاً به چالش می کشند.

واژگان کلیدی: شر، خیر، شر بالذات، شر بالعرض، فلسفه شرور، امام خمینی(ره).

□ دانش آموخته سطح چهار رشته تخصصی کلام اسلامی حوزه علمیه قم.

تاریخ تأیید: ۸۷/۱۱/۱۲

تاریخ دریافت: ۸۷/۶/۱۵

طرح مسأله

یکی از مباحث مهم و دیرینه در الاهیات، بحث شرور می‌باشد که از پرچالش‌ترین مسائل اعتقادی در تاریخ ادیان آسمانی است و هم در کلام سنتی و قدیم مورد توجه بوده است و هم در کلام جدید.

تیین ماهیت شر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و به‌همان نسبت، عدم فهم صحیح آن، شبهاتی را در میان متکلمان پدید آورده است. نه تنها هیچ‌گاه میان آنها توافقی در این زمینه حاصل نشده است، اختلاف‌نظرهایی نیز در این‌باره به‌چشم می‌خورد.

مخالفان اندیشه‌های دینی نیز با مطرح کردن شبهه شر، به‌دنبال اثبات ناسازگاری وجود شر با وجود خدا هستند؛ به‌زعم ایشان یا باید خدایی باشد یا جهانی خالی از شر یا اگر شری در جهان هست - که هست - دلیل بر عدم وجود خداست و یا اینکه ناملازمات موجود در این عالم با قدرت، عدالت و خیرخواهی خدا ناسازگار است.^۱

مسأله توحید در خالقیت، یکی دیگر از این شبهات است؛ زیرا دوگانه‌پرستان بنابر مقتضای قاعده سنخیت، به دو آفریدگار عقیده دارند؛ یکی آفریدگار خیر و دیگری آفریدگار شر.

سخن بر این است که چگونه می‌توان وجود شرور و نارسایی‌های طبیعی و اخلاقی عالم کنونی را توجیه نمود که در عین حال، خللی در اعتقادات بنیادین به‌ویژه توحید در ذات و صفات را در پی نداشته باشد؟

اما آنچه بیش از همه، انگیزه پژوهش در بحث شرور را مضاعف می‌نماید، این است که اعتقاد به عدالت‌ورزی خداوند در منظومه باورهای دینی، از جمله ارکان

۱. دو کتاب *خدا و مسأله شرّ و عقل و اعتقاد دینی*، به‌ترتیب، نظریات فیلسوفان و متکلمان و مسیحی را گردآوری و بررسی کرده‌اند.

برجسته خدامحوری و خداباوری است؛ به گونه‌ای که اختلاف نظر در رد یا قبول آن، دست‌مایه تحولات اساسی در نگرش‌های اعتقادی مسلمانان گردیده است. از این رو مسأله شر و رابطه آن با عدالت‌ورزی خداوند، همواره در کتب کلامی و فلسفی کانون بحث و توجه فراوان بوده است. به این ترتیب، روزه‌ای برای طرح مسأله شر، به‌مثابه یک مسأله کلامی باز شده است و هر کدام از اندیشمندان و عالمان کوشیده‌اند به‌نحوی به مسأله تعارض شرور با دادورزی خداوند پاسخ گویند.^۱

شر از دیدگاه قرآن

کلمه شر که در قرآن به‌معنای ناملایمت و ضرر و زیان آمده، بیش از سی‌بار تکرار شده است: در برخی آیات به این نکته اشاره شده است که بشر به‌محض گرفتاری به شرور و ناملایمت‌ها بی‌تاب شده، شکوه به درگاه خداوند می‌برد. (اسراء، ۸۳؛ فصلت، ۴۹ و ۵۱؛ معارج، ۲۴۹)

در برخی از آیات دیگر، خداوند متعال انگیزه برخی شرور و حوادث ناگوار، مانند قحطی، انواع بیماری‌ها و بلایای مالی و جانی را امتحان و آزمایش انسان‌ها ذکر می‌کند. (اعراف، ۱۳۰؛ انبیاء، ۳۵؛ بقره، ۱۵۵)

برخی آیات دیگر، بعضی بلایا و آلام را کیفر اعمال انسان‌ها و قهر الاهی ذکر می‌کند که در طول تاریخ، برخی امت‌های گذشته مانند اقوام عاد، لوط، فرعون و حجر گرفتار آن شدند. (حجر، ۷۴؛ اعراف، ۱۳۶)

۱. مباحث مربوط به عدل الاهی نه‌تنها در میان مسلمانان مطرح بوده است، همواره از قرون وسطا تا کنون با توجه به شرور اخلاقی و طبیعی میان مادیون و متألهان از مسیحیت، مناقشات فراوانی را در پی داشته است. (ر. ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۵۷-۲۱۸)

دیدگاه اشاعره درباره مسأله شر

بحث رابطه شر و عدل الهی را به نحو دیگر در نزد اشعریان نیز مشاهده می‌کنیم. هر چند متکلمان اشعری، عدل الهی را یکسره نفی نمی‌کنند، معنا و محتوای آن، چنان متحول می‌شود که با وجود آنچه ما آن را شر می‌نامیم، سازگار می‌افتد. یکی از ارکان اعتقادات اشعریان، انکار چارچوب اخلاقی پیشین و حسن و قبح ذاتی برای افعال الهی است؛ به تعبیر دیگر، عقل نمی‌تواند براساس حسن و قبحی که درک می‌کند، محدوده‌ای برای افعال خدا ترسیم نماید و صرف‌نظر از امر و نهی الهی، امکان فهم حسن و قبح اشیا را ندارد و برای مثال، نمی‌تواند ثواب مؤمنان و عقاب کافران را بر او واجب کند؛ بلکه خداوند هرچه را اراده کند، انجام می‌دهد. چنین نیست که خداوند تنها آنچه را ما عادلانه و نیک می‌دانیم، اراده کند؛ بلکه هرچه خدا انجام دهد، نیک و عادلانه است. به قول آن مثال معروف «هرچه آن خسرو کند، شیرین بود».

در نتیجه هیچ کاری به خودی خود، خوب یا بد نیست و خوب و بد و حسن و قبح افعال، تابع اوامر و نواهی الهی است. بدین ترتیب، امر و نهی خداوند، تنها معیار و یگانه دلیل خوبی‌ها و بدی‌ها و باید‌ها و نبایدهاست. (اشعری، بی تا: ۱۱۶)

بنابراین وجود شرور با عدل الهی به معنای مورد نظر اشعریان، سازگار خواهد بود؛ چراکه هرچه او بخواهد، خیر و عدل است؛ هر چند از نظر دیگران شر باشد. اشاعره برخلاف امامیه و معتزله معتقدند تمام افعال الهی، حکمت و صواب نیست؛ زیرا قبائح نیز از خدا ناشی می‌شود و لازم نیست همه افعال خدا مبتنی بر اغراض و مصالح باشند. (حلی، ۱۴۲۳: ۲، ۳۳۴ و ۳۴۵)

سؤالات اساسی

بنابراین چند سؤال اساسی در بحث شرور مطرح است که باید در این جستار، طرح شده، سپس به آنها پاسخ داده شود:

۱. آیا شر امر عدمی است یا امر وجودی؟ اگر شر عدمی است، چرا تعدد و تمایز در آنها وجود دارد؟
۲. چگونه ممکن است خداوند منشأ خیرات، منشأ شرور و مضرات نیز باشد؟ آیا این باعث ترکیب در ذات واجب‌الوجود نیست؟
۳. فرض عدمی بودن شرور، باعث تغایر میان دو صفت علم و اراده خدا نخواهد شد؟
۴. محتوای برخی آیات و روایات که حاکی از خلقت شر به‌دست خداست، چگونه توجیه می‌گردد؟
۵. جمع میان عدالت خداوند با این همه کژی و کاستی در عالم چگونه ممکن است؟

اینها اهم سؤالاتی است که این تحقیق، پیگیر بررسی و تحلیل آنهاست. با توجه به نکات پیش‌گفته، برآنیم تا پس از کاوش در نظریات امام خمینی(ره) از مطاوی آثار کلامی و فلسفی ایشان، راه‌کارهای علمی و منطقی ایشان در مسأله شر را به‌بحث بکشانیم؛ زیرا ایشان علاوه بر اینکه راه‌حل‌های فیلسوفان و متکلمان پیش از خود را مورد توجه و پردازشی نو قرار می‌دهد، با تعمق در جوانب موضوع و شبهات واردشده، راه‌حل‌هایی را نیز ارائه می‌نمایند.

بیان شبهه

استاد مطهری در کتاب *عدل الهی شبهه شرور* را در بیانی جامع، این‌گونه تقریر می‌نمایند:

چرا نقص و کاستی و فنا و نیستی در نظام هستی راه یافته است؟ چرا یکی کور و دیگری کر و سومی ناقص‌الخلقه است؟ عدمی بودن کوری و کری و سایر نقصانات برای حل اشکال کافی نیست؛ زیرا سؤال باقی است که چرا جای این

عدم را وجود نگرفته است؟ آیا این نوعی منع فیض نیست؟ و آیا منع فیض نوعی ظلم نیست؟ در جهان، خلأهایی وجود دارد که همان‌ها ناراحتی‌های این جهان است. عدل الهی ایجاب می‌کند که این خلأها پر شود. یک سلسله امور وجودی نیز هستند که زائیده نیستی‌هایی از قبیل جهل و عجز و فقرند و به نوبه خود، همان‌ها سبب یک سلسله نقص‌ها و کاستی‌ها و فناها و نیستی‌ها می‌شوند. بیماری‌ها و طوفان‌ها و حریق‌ها و زلزله‌ها از این قبیل است. عدل الهی ایجاب می‌کند که این امور نیز نباشند تا آثار آنها که همان نقص‌ها و کاستی‌ها است، نیز نباشد. (۱۳۷۲: ۱۲۸)

عدمی بودن شر

نظریه عدمی بودن شر از مباحث دیرینه فلسفی و کلامی است که آن را به صورت آشکار و برجسته در آثار افلاطون و سپس ارسطو می‌بینیم که در شبهه ثنویه بیشتر به آن خواهیم پرداخت. امام خمینی (ره) ابتدا به این نظریه ملاصدرا اشاره می‌نماید که اگر اصل طبیعت محقق نشود، نقایص و شرور به وجود نمی‌آید؛ زیرا این قبیل از اعدام، اعدام مطلق نیستند؛ بلکه اعدام مضاف می‌باشند که به تبع ملکات، وجودی عرضی می‌یابند و قضیه منعقدشده از آنها از نوع قضیه معدوله یا موجبه سالبه‌المحمول (شر در جهان از تبار نیستی است) خواهد بود، نه سالبه محصله (شر در جهان نیست).^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۷، ۵۸-۶۲)

ایشان سپس می‌فرماید:

۱. علاوه بر ملاصدرا اکثر حکما و فیلسوفان مسلمان مانند فارابی، بهمنیار، شیخ اشراق، فخررازی، شیخ طوسی، سبزواری و لاهیجی نیز شر را از سنخ عدم می‌دانند. در فصل دوم کتاب خدا و مسأله شر به تفصیل این دیدگاه‌ها در کنار نظریات برخی دانشمندان غربی که شر را امر عدمی می‌دانند طرح شده است.

آنچه بالذات متعلق خلقت و مورد جعل الهی است، خیرات و کمال است؛ اما شرور و مضرات در قضای الهی به تبعیت و انجرار است: اشاره به مقام اول، فرموده آیه شریفه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» و به مقام دوم در آیه شریفه «قل كل من عند الله». (۱۳۸۰: ۶۴۴)

خدا چون صرف کمال است، آنچه نیز از ناحیه او باشد، کمال و خیر است، ... و آنچه رذیله و شر است، به عدم تعین راجع و از لوازم ماهیت است که متعلق جعل و مفاض از حق نیست؛ بلکه شروری که در عالم طبیعت و نشئه تنگ ملک می باشد، از تضاد بین موجودات و تنگنایی عالم دنیا است و تضاد بین آنها متعلق جعل نیست.^۱ (همان، ۶۰۰)

به دیگر بیان، خداوند چون صرف الوجود است، صرف هر کمال و جمالی نیز هست، ... و نمی تواند چیزی جز وجود و کمال باشد. (۱۳۶۲: ۷۹)

از این رو آنچه از خداوند صادر می شود خیر و سعادت است و خیر و سعادت مساوق وجودند، [زیرا] ماهیت های اعتباری و ذات های اختراعی خیری ندارند. (الف: ۱، ۷۶ و ۷۷)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بنا بر مشرب تفسیر قرآن به قرآن، با کنار هم قرار دادن آیه های «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد، ۱۶؛ زمر، ۶۲) و «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده، ۷) می فرماید:

۱. جان هیک، فیلسوف معاصر مشهور آمریکایی، نیز می گوید: «سوء عمل چیزی که فی نفسه خیر است، شر می باشد. شر به انحراف گراییدن چیزی است که ذاتاً خیر است. شر بودن نایبایی، فقدان کارکرد صحیح چشم است.» (۱۳۷۲: ۹۴)

از نتیجه این دو آیه، چنین برمی آید که هر آنچه جز خدا اسم شیء بر آن صدق می کند، مخلوق خداست و حسن است، پس مخلوق بودن و حسن بودن، متلازم در وجودند؛ اما اگر قبیحی عارض آن گردد، به علت نسبت‌ها و اضافات ثانوی و خارجی است. (۱۳۹۰: ۷، ۲۹۶)

امام نیز می فرماید:

نه تنها سعادت در مقام تکوین چنین است، بلکه در مقام نیت و اراده نیز این گونه است که سعادت انسان پیرو معرفت و نسبت دادن اثرها و کمالات وجود به حق و نفی آن از غیر خداست. (۱۴۱۰: ۱۳۷)

ایشان در جواب به این شبهه که گفته می شود سعادت و شقاوت، متعلق جعل جاعل نیست؛ بلکه ذاتی اشیاست جواب می دهند:

این سخن در جانب سعادت بی اصل است؛ چون مجعول و مفاض از جانب حق است؛ ولی در جانب شقاوت صحیح است؛ زیرا که شقاوت به ماهیت راجع و غیر مجعول است؛ برای آنکه دون مرتبه جعل است. (۱۳۸۰: ۶۰۰)

و در توضیح این حدیث قدسی که می فرماید: «ای پسر آدم! من اولی به حسنات تو هستم از تو؛ و تو اولی به سیئات خود هستی از من» می گویند:

نسبت دادن خیرات و شرور به خلق و حق هر دو صحیح است؛ خیرات منتسب به حق تعالی است بالذات و به عباد و موجودات بالعرض، و شرور به عکس آن است؛ به موجودات دیگر منسوب بالذات است و به حق تعالی منسوب بالعرض. (همان: ۶۴۷)

اطلاق داشتن و ذاتی بودن علم و اراده خدا

برخی ادعا نموده‌اند این سخن که آنچه از ناحیه خدا باشد، کمال و خیر و نیز آنچه رذیله و شر است، از موجودات است و اینکه خدا اولی به حسنات بندگان و ایشان اولی به سیئات خود هستند، مظنه شبهه جبر درباره خدا نسبت به خیرات و تفویض بندگان نسبت به شرور است که هر دو از نظر امامیه مردودند.

جواب این است که نسبت خیرات به خدا، نسبت بالذات است؛ زیرا خیر ذاتی وجود است که در واجب، عین ذات و در ممکن به جعل و افاضه است؛ اما در سیئات و شرور برعکس است؛ زیرا لازمه خیرات، تخلل شرور است؛ پس بالعرض منتسب به خداست و بالذات از نقصان ذوات و قصور ماهیات است. علم و اراده خدا به معنای عام، هم در خیرات و هم در شرور جاری است، با این تفاوت که در یکی بالذات و در دیگری بالعرض. در دو آیه پیش گفته نیز هر دوی آنها مورد توجه قرار گرفته است، آیه شریفه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء، ۷۱) به مقام اول و آیه شریفه «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» به مقام دوم اشاره دارند. (۱۳۸۰: ۶۰۰)

یکی دیگر از شبهات این است که اراده خدا عین علم او نیست؛ زیرا خداوند همه چیز را می‌داند؛ ولی زشتی‌ها و بدی‌ها را اراده نمی‌کند. پس علم حق به همه چیز تعلق می‌گیرد؛ ولی اراده‌اش نه. بنابراین علم او غیر از اراده او و در عین حال عین ذات اوست. پس به ناچار اراده‌اش غیر ذاتی است. پس با اراده غیر ذاتی اراده می‌کند، ولی به علم ذاتی عالم است!

امام پس از طرح این پرسش می‌فرماید:

جواب فلاسفه به این شبهه این است که افاضه خیرات به جهت ذات خداوند است که همان معنای اراده اوست و نسبت اراده تعلق گرفته به خیرات به علم، همان نسبت سمع و بصر است و این دو عین ذات حق تعالی هستند. با اینکه

این دو صفت به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها تعلق می‌گیرد، پس ذات حق تعالی علم است به هر معلوم و سمع است به هر شنیدنی و بصر است به هر دیدنی. به این ترتیب، اراده حق تعالی با وجود متعلق بودنش به خیرات عین ذات حق است.

ایشان پس از اشاره به جواب فلاسفه، پاسخ دیگری را به‌اختصار به این شبهه می‌دهند و می‌گویند حقیقت علمی که عین ذات حق تعالی بوده و آن را از کشف تفصیلی در عین بساطت و وحدت است حقیقت آن همان حقیقت وجود صرف است، که به نحو وحدت، جامع همه وجودهاست و کشف تامی که تابع کشف علم ذاتی از اشیاست، همان کشف از وجود بماهو وجود بالذات است و جهات شر و نقص که به اعدام و نیستی‌ها باز می‌گردند، از آن‌رو که خود آنها دارای نقص هستند، نمی‌توانند مورد تعلق علم ذاتی قرار گیرند. نه به‌جهت نقص در علم، تعلق علم به این امور از جهت تبعیت و بالعرض است؛ هم‌چنان که اراده نیز به‌همین نحو به آنها تعلق می‌گیرد. پس علم و اراده در تعلق ذاتی و عرضی هم‌سنگ یکدیگرند. پس این سخن که علم به هر چیز تعلق می‌گیرد، نه اراده ناقص است و هرچه بالذات مورد تعلق علم قرار می‌گیرد، به‌همان ترتیب، اراده نیز به آن تعلق می‌گیرد. پس اراده نیز در حق تعالی از جمله صفات ذات است. (۱۳۶۲: ۲۹ - ۳۳)

شبهه ثنویه و انواع خیر و شر

یکی دیگر از شبهه‌هایی که امام در مسأله شر به بحث می‌کشاند، شبهه معروف و تاریخی ثنویه است که بیشتر ریشه در تفکرات زرتشتیان دارد و از جمله شبهه‌هایی است که از دیرباز، ملحدان و متألّهان را در مقابل هم قرار داده است. آنان با طرح این شبهه خواسته‌اند ادعا کنند باید دو واجب‌الوجود وجود داشته باشد؛ یکی مبدأ خیر و دیگری مبدأ شر که اولی را «یزدان» و دومی را «اهریمن» نامیده‌اند. دو برهان از ثنویه در این‌باره ذکر شده است؛ یکی برهان استحسانی و دیگری برهان

فلسفی که پس از تبیین هر کدام، به جواب‌های آنها اشاره می‌گردد.

۱. برهان استحسانی

طبق این برهان، خداوندی که منشأ خیرات است، نمی‌تواند منشأ شرور و مضرات هم باشد؛ زیرا او خیر محض و فیاض علی‌الاطلاق است و از سوی دیگر، با توجه به این همه کژی و نارسایی در عالم ناگزیریم به وجود مبدئی مستقل برای خلقت شرور قائل شویم.

ارسطو در جواب به این برهان، شرور را به چهار نوع تقسیم نموده و سپس میرداماد آنها را به هشت قسم رسانده است: نخست اینکه موجود بنفسه و بذاته یا خیر محض است، یا شر محض، یا کثیرالشر و قلیل‌الخیر و یا عکس آن. (ارسطو، بی‌تا: ص ۲۷، فصل ۷) میرداماد این چهار قسم را قیاس با غیر هم کرده و گفته است هر موجودی نسبت به موجود دیگر می‌تواند خیر محض، شر محض، کثیرالشر و قلیل‌الخیر و یا بالعکس باشد. (۱۳۷۴: ۴۳۳) تا اینجا هشت صورت پدید آمد که امام خمینی(ره)، دو صورت دیگر بر این افزوده است: اینکه موجود می‌تواند بذاته متساوی‌الخیر و الشر باشد که جمعاً به ده صورت می‌رسد. البته ایشان در ادامه معتقد است می‌توان اقسام دیگری نیز به اینها افزود؛ مثلاً خیر محض بذاته و شر محض بالقیاس الی‌الغیر و یا بالعکس.

اگر موجودی - اعم از اینکه فی‌نفسه لحاظ شود یا بالقیاس الی‌الغیر - وجودش خیر محض باشد، باید مبدأ آن را ایجاد کند و اگر شر محض باشد، نباید مبدأ آن را خلق نماید؛ اگر کثیرالشر و قلیل‌الشر باشد، باز باید مبدأ آن را بیافریند؛ زیرا خیریتش راجح است و اگر کثیرالشر و قلیل‌الخیر باشد، مبدأ نباید آن را ایجاد نماید و الا ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید و ما معتقدیم موجودات همگی یا خیر محض‌اند مانند عقول، ملائکه و انبیای الهی و یا کثیرالشر. (بی‌تا: ۲، ۹۱ - ۹۳)

ابن‌سینا نیز معتقد است موارد کثیرالشر و یا مواردی که خیر و شر مساوی و

همسان داشته باشند، عدم وجود برای آنها متعین و حتمی است؛ اما در صورتی که خیر بر شر غالب باشد، شایسته این است که لباس وجود و عینیت بپوشد. (بی تا: ۱، ۴۲۱)

راه حل دیگر

حضرت امام با طرحی نو و راه حلی جدید به رد دلیل ثنویه می پردازد؛ با این تقسیم که هر موجودی را می توان با سه دسته از موجودات لحاظ نمود: با علت، معلول و یا موجودات هم عرض آن، یعنی نه علت آن موجود و نه معلول آن. وقتی موجودی با علت آن مقایسه می شود، نمی تواند شررساننده و مضر به آن باشد؛ زیرا وجود معلول، تحت وجود علت قرار دارد و باید با آن ملائم باشد؛ زیرا اثر شیء به هیچ وجه نمی تواند در شیء تأثیر نماید؛ اما در قیاس علت با معلولش هم باید گفت: معلول نیز ملائم با علت است. از آنجا که تمام شؤون و شرافت معلول از علت می باشد، هیچ ناملائمتی بین آنها نیست؛ بلکه با او سنخیت و توافق دارد. اگر موجودی بتواند استضرار یا نقصی برساند، فقط می تواند به موجود هم عرض خود که نه معلول و نه علت است چنین آسیبی برساند؛ اما اینکه این موجودات به گونه ای باشند که ضرر و شرشان به موجودات مساوی و هم عرض خویش، بیش از نفع آنها باشد، قابل قبول نیست؛ مثلاً اگر عقرب از یک سو شر و ضرری دارد، از سوی دیگر، سموم هوا را می گیرد و روغن آن درمان بسیاری از امراض است و بسیاری از منافع دیگر که ما کشف نکرده ایم. با این مضرات جزئی نمی توان گفت عقرب شر است و نباید از مبدأ خیر صادر شود. آب و آتش نیز در کنار ضررهای اندک، خیرات فراوان دارند. در نتیجه آنچه در عالم است، یا خیر محض است یا خیر آن غالب بر شر آن است و مبدأ خیر بودن، منافاتی ندارد که چیزی را که خیر آن از ضررش بیشتر

است، بیافریند.^۱ علاوه بر اینکه آنچه از مبدأ اول صادر شده، طبایع و ارباب انواع بوده و افراد به واسطه لواحق ماده و هیولی حاصل می‌شوند.

۲. برهان فلسفی

برهان فلسفی ثنویه این است که باید میان علت و معلول، توافق و تلائم باشد و از علت واحد، دو معلول متقابل به وجود نمی‌آید، مگر اینکه دو خصوصیت متباین در آن باشد که این منافی بساطت ذات حق است؛ به بیان آشکارتر، اگر در تمام عالم هستی فقط یک ذره شر باشد و باقی همه خیر، این شر قلیل همانند خیر، جهت صدور می‌خواهد. در این صورت، وجود دو جهت متقابل در مبدأ صدور را در خود دارد و این یعنی ترکیب و دوگانه بودن که با بساطت واجب‌الوجود در تضاد است.

با توجه به اینکه این دلیل دوم، برهانی فلسفی است و نه اعتباری، جوابی حکیمانه می‌طلبد. از این‌رو حکما و پیش از همه افلاطون در جواب این برهان، از اساس منکر وجود شر در عالم شدند و گفتند شرور، همگی اعدام و بطلان محض هستند، (ارسطو، بی‌تا: ۱، ۲۷) تعدد اعدام به اعتبار تقابل با موجودات است و این را حکما به وجدان احاله داده‌اند و می‌گویند از ضروریات است و ضروریات هم نیاز به اقامه برهان ندارند؛ زیرا هر شری را فرض کنی، بعد از مذاقه می‌یابی که به عدم برگشت می‌کند. (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲، ۹۲-۹۴)

۱. مولوی نسبی بودن شر را این‌گونه به‌نظم در آورده است:

زهر مار آن مار را باشد حیات	پس بد مطلق نباشد در جهان
لیک آن مر آدمی را شد ممات	بد به نسبت باشد این را هم بدان

(۱۳۷۵: دفتر یکم، ب ۶۸)

شر بالذات و شر بالعرض

امام خمینی (ره) به دیدگاه حکما به انواع شرور اشاره می‌کنند؛ شر بالذات و شر بالعرض. شر بالذات آن است که مانع مدارج وجودی تکامل می‌شود که همان عدم یا شر بالأصله است. آنچه مانع می‌شود که موجودات، نهایت حد وجودی و مراتب کمالی خود را سیر نمایند نیز شرور بالعرض هستند؛ مثلاً در قتل نبی یا امام، نه قاتل و نه آن کاردی که در دست او بوده است، هیچ‌کدام شر بالذات نیستند؛ چون از سنخ وجودند و وجود نمی‌تواند شر باشد؛ اما شر بالذات، قتل است که امر عدمی است؛ یعنی جلوگیری از استمرار وجود یک امر وجودی، مانند نبی یا امام. (بی تا: ۲، ۹۵-۹۷)

میرداماد نیز در کتاب *قبسات* پس از بیان اقسام شر و اینکه همه عقلاً اطلاق شر بر آنها را می‌پذیرند، درباره شر ذاتی و شر بالعرض این‌گونه توضیح می‌دهد:

اگر وجودی مستلزم یا همراه عدم کمالی باشد، از این جهت شر بالعرض هست، نه از جهت تحقق و وجود خارجی آن و درنهایت اینکه، اطلاق شر دوگونه است: بر عدمیات از این باب است که غیر مؤثرند و بر امور وجودی از این لحاظ که مانع رسیدن به کمال هستند؛ مثلاً سرما فی نفسه و با قیاس به علت موجب و اسباب ایجادکننده آن شر نیست؛ شریعت آن نسبت به میوه‌ها و درختان است، پس شر ذاتی، فقدان میوه‌ها در رسیدن به کمال و شر بالعرض سرماست. (۱۳۷۴: ۴۴۰)

ملاصدرا نیز شرور طبیعی و اخلاقی را به چهار قسم می‌رساند: شر یا عدم محض است یا منجر به عدم می‌شود؛ عدم محض مانند جهل بسیط، فقر و ضعف؛ قسم دوم مانند الم، حزن و جهل مرکب (شر ادراکی) اولی فقد ذات است و دیگری ناداری یکی از کمالات شیء که مبدأ و سبب وجودی بوده، قابل ادراک و فهم است.

(۱۴۱۹: ۷، ۸۵ و ۸۶) وی در شرح اصول کافی علاوه بر دو مورد گذشته، دو مصداق دیگر نیز به آن می‌افزاید: یکی شرور اخلاقی، مانند افعال زشت و ناروای بشری و دیگری، مبادی شرور اخلاقی که عبارت است از ملکات رذیله، مانند غضب و شهوت. (۱۳۷۰: ۴۱۴)

حدیث مخلوق بودن خیر و شر

معاویه بن وهب می‌گوید از امام صادق شنیدم که فرمود:

از جمله چیزهایی که خدا به موسی وحی فرمود و در تورات بر او فرو فرستاد، این بود که همانا منم خدایی که نیست خدایی جز من. خلق و خوبی را آفریدم. آن را به دو دست کسی که دوست دارم، جاری ساختم؛ پس خوشا به حال کسی که آن را بر دو دست او جاری ساختم و منم خدایی که خدایی جز من نیست؛ خلق و بدی را آفریدم و آن را به دو دست کسی که اراده نمودم جاری ساختم. پس وای بر کسی که آن را بر دو دست او اجرا کردم.^۱ (کلینی، ۱۳۶۵: ۱، ۱۵۴، ج ۱؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱، ۲۸۳)

مرحوم علامه مجلسی پس از نقل این حدیث قدسی در کتاب *مرآة العقول* به تحلیل آن می‌پردازد و معتقد است مراد از خیر و شر، طاعت و معصیت و اسباب و دواعی آنها و مخلوقات نافع و ضار و نعمت‌ها و بلیات است. اشاعره می‌گویند تمام

۱. عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ مِمَّا أَوْحَى إِلَيَّ مُوسَى ع وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ أَنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ وَأَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أَحَبُّ فَطَوَّبِي لِمَنْ أُجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيْهِ وَأَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الشَّرَّ وَأَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أَرِيدُهُ فَوَيْلٌ لِمَنْ أُجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيْهِ.

اینها فعل خدای تعالی است. معتزله و امامیه در افعال عباد، این نظر را قبول ندارند و با اشاعره به مخالفت برخاستند و چنین تأویل کردند که حق تعالی خالق همه خیرات و شرور است به جز افعال عباد. پس از آن می‌فرماید:

اما اکثر حکما می‌گویند: «لا موثر فی الوجود الا الله» و اراده بندگان، معدی برای ایجاد نمودن افعال خداوند به دست بندگان است و این موافق با مذهب خود حکما و اشاعره است؛ البته ممکن است این اخبار را حمل بر تقيه کنیم. (بی تا: ۲، ۱۷۱)

نقد نظریه علامه مجلسی

امام خمینی (ره) تمام تفسیر و تحلیل‌های مرحوم مجلسی درباره حدیث مخلوقیت خیر و شر را مورد نقد دقیق و جدی قرار می‌دهند که در اینجا به ترتیب پس از اشاره به نظریات علامه مجلسی، نقدهای امام را طرح می‌نماییم:

یک. مراد از خیر و شر، طاعت و مصیبت یا موجودات نافع و ضار است.

نقد: مراد از خیر و شر در هر جا اطلاق شود، کمال و نقص در ذات یا صفات و وجود و کمالات آن است؛ شر بالذات، عدم وجود یا عدم کمال وجود است و اطلاق آن بر اشیای دیگر از قبیل حیوانات ضار و موذیات شر، بالعرض است.

دو. معتزله و امامیه در خلق افعال عباد با اشاعره به مخالفت برخاستند و آیات و روایات وارد شده را تأویل کردند.

نقد: مخالفت با اشاعره که جبری مسلک هستند و روش آنها مخالف صریح عقل، برهان و وجدان است، موجه می‌نماید؛ ولی حمل آیات و روایات بر مذهب معتزله که از مسلک اشاعره باطل‌تر است، وجهی ندارد. ثانیاً، امامیه احتیاجی به تأویل آیات و اخبار به این معنایی که علامه مجلسی گفتند، ندارد؛ زیرا امامیه و ائمه در هیچ کدام از افعال عباد، اراده حق را معزول نمی‌دانند و هیچ امری را به بندگان تفویض نمی‌کنند.

سه. اکثر حکما قائل شده‌اند که «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و این موافق با مذهب خود حکما و اشاعره است.

نقد: اینکه «لا مؤثر فی الوجود الا الله» مذهب اکثر حکماست صحیح می‌باشد؛ بلکه مذهب جمیع حکما و اهل معرفت است و بالاتر اینکه می‌گویند هر کس از حکما به آن اعتقاد نداشته باشد، نور حکمت در قلب او وارد نشده است؛ ولی این به معنای آن نیست که اراده عبد، معدی برای ایجاد حق است. افزون بر آنکه موافق بودن نظر حکما با اشاعره، سخن باطلی است؛ به‌ویژه آنکه مذهب اشاعره را عطف بر مذهب حکما نمودند؛ مذهبی که کمتر حکیم محقق می‌توان یافت که آن را باطل نشمرده و با آن مخالفت نکرده باشد.

چهار. مرحوم مجلسی در پایان گفته‌اند: ممکن است این اخبار را حمل بر تقیه کنیم.

نقد: این سخن به پنج دلیل مردود است: اولاً، با توجه به اینکه این اخبار، موافق مذهب حق و مطابق یا برهان است، حمل آنها بر تقیه وجهی ندارد. ثانیاً، این اخبار با آیات زیادی از قرآن کریم موافق است. ثالثاً، این اخبار معارضی ندارند تا از تقیه به‌عنوان یکی از مرجحات استفاده کنیم. رابعاً، با توجه به اینکه اشاعره، مذهب غالب نبوده‌اند، در چنین وضعیتی حمل بر تقیه موجه نخواهد بود. خامساً، مسائل اعتقادی مورد مرجحات در باب اخبار متعارض نیست. (۱۳۸۰: ۶۳۹ - ۶۴۲)

فلسفه سختی‌ها و بلایا

حضرت امام در کنار مباحث فلسفی مربوط به ماهیت شرور در مقام ثبوت، اشاراتی نیز به فلسفه سختی‌ها و بلایا - که گاه نیز آنها را شرور می‌نامند - دارند و برخی علل و حکمت‌های آنها را با الهام از آموزه‌های دینی به بحث می‌کشاند و مبنای نظر خویش را احادیثی از سخنان ائمه(ع) قرار می‌دهند.

البته با توجه به اینکه حضرت امام در برخی موارد، روایات را نقل به‌مضمون

کرده‌اند، عین عبارات از منابع معتبر روایی نقل می‌شود.

امام صادق(ع) از قول امام علی(ع) نقل می‌فرمایند که همانا شدیدترین بلاها نصیب پیامبران و سپس جانشینان آنها بوده است؛ سپس نیکوتر و نیکوتر، و همانا مؤمن به اندازه کارهای نیکویش مبتلا می‌شود؛ هر کس دین او درست باشد و کار او نیکو گردد، بلای او سخت گردد و این برای آن است که خدای تعالی دنیا را ثواب مؤمن و عقوبت کافر قرار نداده است و آن که دین او سبک و عقل او ضعیف باشد، بلای او کمتر است. همانا بلا سریع‌تر از فرو آمدن باران در آرامگاه زمین، به سوی مؤمن می‌شتابد.^۱ (کلینی، ۱۳۶۵: ۲، ۲۵۹، ح ۲۹)

از اینکه در حدیث آمده است آنکه دین او سبک و عقل او ضعیف باشد، بلای او کمتر است، به دست می‌آید که بلیات، اعم از جسمانی و روحانی است؛ زیرا اشخاص ضعیف‌العقل و کم‌ادراک، به مقدر ضعف عقل و ادراک خود از بلیات روحانی و ناملايمات عقلی مامون هستند؛ به خلاف کسانی که عقلشان کامل و ادراکشان قوی است که بلیات آنها زیاد است. (۱۳۸۰: ۲۳۶-۲۴۶) از دیگر علل ابتلای بندگان خاص این است که به یاد حق افتند و با او مناجات کنند و با ذکر او مانوس گردند که در وقت سلامت از آن غافل هستند؛ البته این نکته، انبیا و اولیای کتمل را شامل نمی‌شود؛ اما آنها خود از سر نور باطنی و مکاشفات روحانی، که حق تعالی به زخارف این دنیا نظر لطف ندارد، فقر و ابتلا را به جای غنا و راحتی برگزیده‌اند. در

۱. عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيِّ (ع) أَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً النَّبِيُّونَ ثُمَّ الْوَصِيُّونَ ثُمَّ الْأُمَّثَلُ فَأَلْأُمَّثَلُ وَإِنَّمَا يُبْتَلَى الْمُؤْمِنُ عَلَى قَدْرِ أَعْمَالِهِ الْحَسَنَةِ فَمَنْ صَحَّ دِينُهُ وَحَسُنَ عَمَلُهُ اشْتَدَّ بَلَاؤُهُ وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَجْعَلِ الدُّنْيَا ثَوَاباً لِمُؤْمِنٍ وَلَا عِقَاباً لِكَافِرٍ وَمَنْ سَخِفَ دِينُهُ وَصَغَفَ عَمَلُهُ قَلَّ بَلَاؤُهُ وَأَنَّ الْبَلَاءَ أُسْرِعَ إِلَى الْمُؤْمِنِ التَّقِيِّ مِنَ الْمَطْرِ إِلَى قَرَارِ الْأَرْضِ.

حدیثی است که جبرئیل کلید خزائن ارض را در حضور خاتم النبیین (ص) آورد و عرض کرد در صورت اختیار آن، چیزی از مقامات اخروی شما کم نخواهد شد. حضرت برای تواضع در مقابل خداوند قبول نفرمود و فقر را اختیار کرد.^۱ و بالاتر اینکه می‌فرماید: «الفقر فخری به افتخر... اللهم احیینی مسکیناً و امتنی مسکیناً و احشرنی فی زمرة المساکین.» (مجلسی، ۱۴۱۲: ۶۹، ۳۰) هم‌چنین در احادیث آمده است که برای مؤمنین درجاتی است که به آنها نائل نشوند مگر با بلیات و امراض و آلام.^۲ یا اینکه آمده است که برای بنده درجاتی است که به آنها نائل نمی‌گردد مگر با دو خصلت: یا به رفتن مالش یا به بلیه‌ای در جسم او.^۳ (۱۳۸۰: ۲۴۱ و ۲۴۲) اما در عوض، چه امتیازی بالاتر از اینکه خداوند در قیامت مانند معذرت‌خواهی برادر از برادر، از فقرا معذرت‌خواهی می‌کند.^۴

از این نظر است که در جهان بینی اسلامی، شر امری اضافی و نسبی است و زیر هر پرده شر، خیری نهفته است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۷۵) البته برخی بلایا معلول

۱. این سخن اشاره به حدیثی است که در برخی منابع روایی از جمله *امالی صدوق* و *روضه‌الواعظین* آمده است که قسمتی از آن چنین است: «...هبط مع جبرئیل ملک لم یطأ الأرض قط معه مفاتیح خزائن الأرض فقال یا محمد إن ربک یقرئک السلام و یقول هذه مفاتیح خزائن الأرض فإن شئت فکن نبیا عبدا و إن شئت فکن نبیا ملکا. فأشار إليه جبرئیل أن تواضع یا محمد! فقال بل أکون نبیا عبداً...» (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۲: ۴۵۰؛ فتال نیشابوری، بی تا: ۱، ۵۷).

۲. وَ قَالَ النَّبِيُّ (ص): «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَكُونُ لَهُ الدَّرَجَةُ عِنْدَ اللَّهِ لَا يَبْلُغُهَا بِعَمَلِهِ يُبْتَلَى بِبَلَاءٍ فِي جَسْمِهِ فَيَبْلُغُهَا بِذَلِكَ.» (مجلسی، ۱۴۱۲: ۷۸، ۱۷۴)

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «إِنَّهُ لَيَكُونُ لِلْعَبْدِ مَنْزِلَةٌ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا يَنَالُهَا إِلَّا بِإِحْدَى خَصْلَتَيْنِ إِمَّا بِذَهَابِ مَالِهِ أَوْ بِبَلِيَّةٍ فِي جَسَدِهِ.» (کلینی، همان: ۲، ۵۷، ح ۲۳).

۴. «ان الله جل ثنانه ليعتذر الى عبده المؤمن الموحج في الدنيا كما يعتذر الاخ الى اخيه...» (همان: ۲، ۲۶۴؛ حلی، ۱۴۰۷: ۱۱۷)

اعمال خود انسان است؛ زیرا کیفر اعمال و کردار مفسده‌انگیز تنها به عالم دیگر محدود نمی‌گردد و در این دنیا نیز انسان را در گرداب بلا و تیره‌بختی خواهد انداخت. (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ب: ۶۰)

نتیجه

در این پژوهش با توجه به نظریات کلامی و فلسفی امام خمینی (ره) به دست آمد که در عالم، واقعیتی به نام شر که دارای ذات و حقیقتی عینی و خارجی باشد، وجود ندارد و آنچه جعل و مفاض از حق است، به صورت مستقیم و معقول اولی نمی‌تواند مصادق شر و ضرر باشد؛ زیرا یک شیء در سه حالت ممکن است مضر به شیء دیگر باشد: یکی در حالت علت بودن، دیگری در حال معلولیت و سوم این است که یک شیء هم‌عرض، نسبت به شیء دیگر ضرررساننده باشند. دو فرض نخست با قاعده عمومی و عقلی سنخیت میان علت و معلول در تنافی است؛ زیرا میان علت و معلول تلائم و هم‌خوانی ضروری وجود دارد؛ نه تضاد و اضرار. در فرض آخر نیز شر، نسبی و اضافی است؛ مانند ضرر عقرب برای انسان که در این گونه موارد، نه شر محض است و نه کثیرالشر.

ایشان هم‌چنین معتقد بودند اگر موجودی وجودش خیر محض بوده، یا کثیرالخیر و قلیل‌الشر باشد، مبدأ باید آن را بیافریند و اگر شر محض یا کثیرالشر و قلیل‌الخیر باشد، خداوند نباید آن را ایجاد نماید و موجودات همگی یا خیر محض اند و یا کثیرالخیر.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن‌بابویه قمی (صدوق)، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الامالی*، کتابخانه اسلامیة
۳. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، بی‌تا، *الشفاء (الالهیات)*، مقدمه ابراهیم مذکور، بیروت.

۴. ارسطو، ۱۳۶۷، *متافيزيك*، ترجمه شرف‌الدين خراسانى، تهران.
۵. ———، *بى تا، الطبيعه*، قاهره.
۶. اشعري، ابوالحسن، *بى تا، اللمع على اهل الرد و الزيغ و البدع*، تصحيح، مقدمه و تعليقه حموده غرابه، المكتبه الازهرية للتراث.
۷. برقى، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، تهران، دار الكتب الإسلاميه.
۸. پترسون و ديگران، مايكل، ۱۳۷۸، *عقل و اعتقاد دينى*، ترجمه احمد نراقى و ابراهيم سلطانى، تهران، طرح نو.
۹. حلى، ابن فهد، ۱۴۰۷، *عده الداعى*، تهران، دار الكتب الإسلاميه.
۱۰. حلى، حسن بن يوسف، ۱۴۲۳، *نهج الحق*، شرح و توضيح محمدحسن مظفر، دمشق، قم، آل البيت
۱۱. راوندى، قطب‌الدين، ۱۴۰۷، *الدعوات*، قم، مدرسه امام مهدى (عج).
۱۲. صدرالدين شيرازى، محمدبن ابراهيم، ۱۳۷۰، *شرح اصول كافى*، تصحيح محمد خواجهوى، تهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۱۳. ———، ۱۴۱۹، *الحكمه المتعاليه فى الاسفار العقليه الاربعه*، بيروت، داراحياء التراث العربى.
۱۴. طباطبايى، محمدحسين، ۱۳۹۰، *الميزان*، قم، اسماعيليان.
۱۵. طبرسى، ابوالفضل على بن حسن، ۱۳۸۵، *مشكاه الأنوار*، نجف، كتابخانه حيدرديه.
۱۶. فتال نيشابورى، محمدبن حسن، *بى تا، روضه الواعظين*، قم، رضى.
۱۷. قدردان قراملكى، محمدحسن، ۱۳۸۰، *خدا و مسأله شر*، قم، دفتر تبليغات اسلامى.
۱۸. كلينى، محمدبن يعقوب، ۱۳۶۵، *الكافى*، تهران، دارالكتب الاسلاميه.

۱۹. مجلسی، محمدباقر، بی تا، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. نوری، حسین، ۱۴۰۸، *مستدرک الوسائل*، قم، آل البيت.
۲۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
۲۲. موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۰، *چهل حدیث*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. _____، ۱۳۶۲، *طلب و اراده، ترجمه و شرح سیداحمد فهری*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. _____، بی تا، *تقریرات درس فلسفه*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. _____، ۱۳۷۵ الف، *انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. _____، ۱۳۷۵ ب، *جهاد اکبر*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۷. _____، ۱۴۱۰، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. مولوی، جلال الدین، ۱۳۷۵، *مثنوی معنوی*، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و توضیحات محمد استعلامی، تهران.
۲۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد، ۱۳۷۴، *القبسات*، با تعلیق و تصحیح مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
۳۰. هیک، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی.