

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.2, Summer 2022, Ser. 83,
PP: 115-136, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۸۳
صفحات ۱۱۵-۱۳۶، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

A Review of Critiques of the Theory of Evil Nihilism

Mohammad Karimi*
Rohollah Shakeri**

Abstract

Evil is one of the issues used to deny God. The theory of evil's nonexistence is one of the answers that Islamic philosophers have proposed to solve this problem. On the contrary, some did not accept this theory and criticized it by referring to the creation of death, the lack of criteria for distinguishing between non-existence and existence, the invalidity of the prior and posterior arguments of the theory, the ineffectiveness of the theory, or by referring the evil problem to pain. The research question is whether these criticisms are acceptable or not. The findings of this descriptive-analytical and critical research indicate that these criticisms are incomplete; Because death is not inherently evil; and in the posterior argument, a rational analysis of the concept of evil is expressed. Also, in the prior argument, considering the certainty of God's existence and attributes and the possibility of the existence of evil is eliminated. The criticism of fruitlessness is rejected by the ability of this theory to solve the logical problem of evil, and the pain-oriented nature of evil is also not acceptable; Because pain is not inherently evil.

Keywords: God, Evil, Non-existence, Evil Nihilism, Pain.

* PhD student of Islamic education, College of Farabi University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding Author). muhammad.karimi@ut.ac.ir

** Associate Professor of Islamic education, College of Farabi University of Tehran,
Tehran, Iran. shaker.r@ut.ac.ir

Date of Receive: 10/09/1400

Date of Accept: 17/11/1400

بررسی نقدهایی بر نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور

محمد کریمی * روح‌الله شاکری **

چکیده

شر از مسائلی است که در نفی خدا از آن استفاده شده است. نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور از جمله پاسخ‌هایی است که فیلسوفان اسلامی برای حل این مسأله مطرح کرده‌اند. در مقابل، برخی این نظریه را نپذیرفته و آن را نقد کرده‌اند؛ از جمله استناد به خلقت مرگ، نبود ملاک تفکیک بین امور عدمی و وجودی، بطلان استدلال‌های پیشینی و پسینی نظریه، بی‌ثمر بودن نظریه، بازگشت شرور به درد. مسأله‌ی تحقیق این است که آیا این نقدها مقبول است یا خیر؟ یافته‌های تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی، حاکی از آن است که این نقدها ناتمام است؛ چراکه مرگ شر بالذات نیست. در استدلال پسینی، تحلیل عقلی از مفهوم شر بیان شده است. در استدلال پیشینی، با نظر به قطعی بودن وجود و صفات خداوند، احتمال وجودی بودن شر از بین می‌رود. نقد بی‌ثمر بودن، با توانایی این نظریه در حل مسأله‌ی منطقی شر رد می‌شود و دردمحور بودن ماهیت شرور نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا درد شر بالذات نیست.

واژگان کلیدی: خدا، شر، امور عدمی، نیستی‌گرایی، شرور، درد.

۱. مقدمه

از جمله مسائلی که از مباحث فلسفی به شمار می‌آید، اما فلسفی محض نیست، بلکه بسیاری از مردم جامعه نیز از آن می‌پرسند، مسأله‌ی شر است. مسأله‌ی شر سه تقریر عمده دارد: منطقی، شاهدمحور و اگزیستانسی. مسأله‌ی منطقی شر از آنجا مطرح می‌شود که الهیون از خداوند با صفات قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض یاد می‌کنند و این سه، صفاتی است که دین‌داران و حکمای اسلامی در آن اتفاق نظر دارند. از سوی دیگر، در عالم، شرور فراوانی را می‌بینیم که انکارناپذیر است. حال، این سؤال مطرح می‌شود که با وجود خداوند قادر، عالم و خیر مطلق چگونه می‌توان شرور را توجیه کرد؟ منتقدی که بر جنبه‌ی منطقی مسأله‌ی شر تأکید می‌کند، مدعی است که این دو جمله با یکدیگر ناسازگار است؛ یعنی هر دو نمی‌توانند

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسؤول).
muhammad.karimi@ut.ac.ir

** دانشیار گروه مدرسی معارف اسلامی، دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. shaker.r.@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰

هم‌زمان صادق باشد و اعتقاد به هر دو گزاره، خلاف عقل است (پترسون و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۷۹). گفته شده اپیکور اولین کسی بوده که این مسأله را مطرح کرده است. اپیکور می‌گوید: «یا خدا می‌خواهد شرور را نابود کند و نمی‌تواند؛ یا می‌تواند و نمی‌خواهد؛ یا نه می‌خواهد و نه می‌تواند؛ یا هم می‌خواهد و هم می‌تواند. اگر او می‌خواهد و نمی‌تواند، پس عاجز است، ولی این با اوصاف خدا مطابق نیست؛ اگر او می‌تواند و نمی‌خواهد، پس بخیل است که این نیز با خدا سازگار نیست...؛ اگر هم می‌خواهد و هم می‌تواند (که تنها فرض متناسب با خداست)، شرور از چه منبعی سرچشمه می‌گیرد؟ و چرا او آن‌ها را از بین نمی‌برد؟» (پیلین، ۱۳۸۳، ص ۲۴۷).

مسأله‌ی شاهدمحور یا قرینه‌ای شر، به تقریر ویلیام رو، بیانگر این مطلب است که اگرچه وجود شر به لحاظ منطقی با خدا سازگار است، اما شرور شاهی وجود دارد که گزارف و بی‌هدف به نظر می‌رسد و چون دلیل موجهی برای توجیه این شرور وجود ندارد، نمی‌توانیم وجود خدای قادر، عالم و خیر مطلق را بپذیریم (Rowe 1979, p. 35). بنابراین در اینجا بحث بر سر ناسازگاری نیست، بلکه مشکل اصلی، ناپذیرفتنی بودن مدعیات دینی است؛ به عبارت دیگر، تمرکز مسأله‌ی شاهدمحور شر، بر سر تجربه‌ی شخصی افراد در زندگی است و اینکه تجربه‌ی هر شخص درخصوص شرور، چگونه به شناخت او از خدا ارتباط دارد (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۳۳). براین اساس، در مسأله‌ی قرینه‌ای شر، انسان جهان را حاوی شرور عظیم و گزارف می‌بیند و این باعث تشکیک وی در باور او به خدا می‌شود.

مسأله‌ی اگزستانسی یا عاطفی شر از ساحت عقل و نظر خارج است و شر را در حیطه‌ی عاطفی و روان‌شناختی، منافی با خدا قرار می‌دهد. به اعتقاد جان هیک، حتی اگر دین‌داران شر را از لحاظ نظری منافی با خدا ندانند، برای سازگاری باورهایشان با متن زندگی واقعی به مشکل برمی‌خورند؛ بنابراین این مسأله در سطح منطقی و باور، با سطح احساس و عاطفی کاملاً تفاوت دارد (John Hick, 1978, p. 92)؛ به دیگر بیان، انسان با مشاهده‌ی شرور گزارف در عالم، از نظر روانی نمی‌تواند به رابطه‌ی عشق و پرستش خدا ادامه دهد و این سؤال را می‌پرسد که آیا خدایی که راضی به رنج کشیدن من است، همچنان اعتقادپذیر و سزاوار عشق‌ورزیدن است؟ (پورمحمدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰).

از این میان، مسأله‌ای که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت، مسأله‌ی منطقی شر است. در مقابل، فیلسوفان مسلمان در صدد پاسخگویی و حل مسأله‌ی منطقی شر برآمده‌اند و با رویکرد عقلی به آن پرداخته‌اند. اندیشمندان اسلامی در پاسخگویی به این مسأله تحت تأثیر دو دیدگاه نیستی‌گرایی شرور (منسوب به افلاطون) و نظریه‌ی تقسیمی (منسوب به ارسطو) قرار گرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۹۷). نظریه‌ی تقسیمی بیشتر به وجودی بودن

شُرور ناظر است که طبق آن، احوال اشیاء از پنج فرض خارج نیست: ۱. خیر محض؛ ۲. غلبه خیر بر شر؛ ۳. تساوی خیر و شر؛ ۴. غلبه‌ی شر بر خیر؛ ۵. شر محض. از میان این اقسام پنج‌گانه، سه فرض اخیر در جهان خارج تحقق نیافته است و نوع اول و دوم به وقوع پیوسته است؛ چراکه لازمه‌ی تحقق نیافتن خیر محض یا خیر کثیر، خود شر کثیر است. سرانجام از این طریق، عالم ماده که از نوع دوم است، به لحاظ عقلی توجیه می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۳۴). نیستی‌گرایی شُرور نیز نظریه‌ای است که فیلسوفان اسلامی تقریباً بر آن اجماع دارند. طبق این دیدگاه، شُرور امور عدمی است؛ از این رو نیازی به خالق ندارد و خداوند فقط خالق خیرات است. در این باره محمدرضایی (۱۳۸۴) مهم‌ترین راه‌حل‌های مسأله‌ی شر را به صورت مختصر بیان کرده است که عبارت است از: عدمی بودن شر، لازمه‌ی جهان مادی بودن شر، لازمه‌ی آزادی انسان، نتیجه‌ی جزئی‌نگری بودن و نتیجه‌ی جهل انسان بودن. افضلی (۱۳۹۰) نیز نیستی‌گرایی شُرور را نادرست می‌داند و بیشتر بر شر ذاتی بودن درد و رنج تأکید می‌کند.

با اینکه کتاب‌ها و مقالات بسیاری در رابطه با مسأله‌ی شر در میان فیلسوفان مسلمان و غیرمسلمان به چشم می‌خورد (کتاب‌هایی چون *خدا و شر*؛ *درس‌نامه‌ی مسأله‌ی شر* نوشته‌ی مایکل پترسون، ترجمه‌ی حسن قنبری، *خدا و مسأله‌ی شر* نوشته‌ی محمدحسین قدردان قراملکی، *مسأله‌ی شر و راز تفاوت‌ها* اثر محمدصفر جبرئیلی، *مسأله‌ی شر در حکمت و شریعت* اثر قربانعلی کریم‌زاده قراملکی و...)، اما این کار در خصوص نیستی‌گرایی شُرور کمتر انجام شده است. از طرفی نیز عده‌ای بر این نظریه نقدهایی وارد کرده‌اند که پاسخی به آن‌ها داده نشده است (ملکیان، ۱۳۷۲، ص ۴۳)؛ از این رو بررسی و پاسخگویی به آن‌ها اهمیت دارد. نوشتار حاضر ناظر به نقدهای آقای مصطفی ملکیان نگاشته شده است. بنابراین مسأله‌ی تحقیق این است که آیا نقدهای آقای ملکیان بر نیستی‌گرایی شُرور، مقبول است یا نه؟

۲. تعاریف متعدد از شر

گام نخست در حل مسأله‌ی شر، تعریف و تبیین ماهیت آن است و چه بسا بسیاری از مسائل مرتبط با شر، با تعریف صحیح آن حل شود یا بر مشکل آن بیفزاید؛ مثلاً دیوید گریفین تصریح می‌کند که شر واقعی آن شری است که اگر وجود داشته باشد، حالت جهان بدتر از حالتی است که آن شر وجود نداشته نباشد. با این نگاه، هر حادثه و وضعیتی که در خدمت ارزشی بالاتر در جهان (از آن نظر که یک کل است) باشد، هر قدر هم هولناک باشد، شر واقعی نیست، بلکه فقط شر ظاهری است (پورمحمدی و دیگران، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۴۹۳)؛ یعنی به ظاهر و به دید ما، آن حادثه و وضعیت شر است. در واقع با این نگاه، تا حدی می‌توان مسائل

شر را پاسخ داد یا دست کم از شدت بحرانی بودن آن کاست، اما برخی معتقدند که این نوع تعریف به حل مسأله کمکی نخواهد کرد؛ چنان که راث و هم‌فکرانش با در نظر گرفتن مسأله‌ی شیوع ایدز و هولوکاست و دلایل ظاهری آن‌ها، این تعریف از شر را توجیه‌پذیر نمی‌دانند (رک. همان، ص ۴۹۵)؛ با تأکید بر اینکه عوامل غیرانسانی و الهی، در برابر عوامل و دلایل ظاهری، قدرتمندتر و محکم‌تر هستند و تمام حوادث تحت مسئولیت خدا قرار دارد (همان، ص ۴۹۶). بنابراین طبق عقیده‌ی اینان، خدا فاعل شر خواهد بود و عوامل انسانی، اگر هم دخیل باشند، بسیار ضعیف و حذف‌شدنی هستند.

در تعریفی دیگر، شر را عبارت دانسته‌اند از فرایند صورت‌متظاهره‌ای حقیقت، و ماهیت آن را خشونت در حق همگان (تحت نامی است که خود ابداع می‌کند) عنوان کرده‌اند (بدیو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰). در واقع براساس این نظر، هرگونه مطلق‌انگاری قدرت حقیقت، شری را پدید می‌آورد که در سه شکل تظاهر، خیانت یا فاجعه نمودار می‌شود و شر بی‌مواجهه‌ی با خیر امکان‌پذیر نیست؛ در واقع این شر، لایه‌ی زیرین یا طرف تاریک حقایق به شمار می‌آید (رک. همان، صص ۱۰۶-۱۱۲)، از خود اصالت ندارد و بالذات نیست.

برخی نیز مسأله‌ی شر را امری مرتبط به باور و ناسازگاری باورها با یکدیگر می‌دانند؛ در این هنگام، شخص گرفتار معضل معرفتی می‌شود و از آن به شر تعبیر می‌کند (پورمحمدی و دیگران، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۰۲). پلانتینگا نیز که برای حل مسأله‌ی خدا و شر براهینی اقامه می‌کند، در نهایت به این نتیجه دست می‌رسد که خدا خالق شر است، اما برای آن توجیه‌هایی ذکر می‌کند (پلانتینگا، ۱۳۷۶، ص ۶۶). بنابراین بر وجود شر و مخلوق خدا بودن آن صحه می‌گذارد. اسپینوزا اساساً خیر و شر را زاییده‌ی ذهن آدمی می‌داند و معتقد است که خیر و شر هیچ بهره‌ای از وجود ندارد و ذهن با مقایسه‌ی بین اشیا، به این حالات فکری (خیر و شر) دست می‌یابد (اسپینوزا، ۱۳۷۴، ص ۲۰۸).

۳. نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور

نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور تبیینی متفاوت از ماهیت شر است که نقش بسزایی در حل مسأله‌ی منطقی شر دارد. طبق این نظریه، شر بر عدمیات اطلاق می‌شود، اما نه هر عدمی، بلکه حقیقت شر عبارت است از معدوم‌شدن ذاتی که استعداد بقا دارد، یا عدم کمال برای شیئی که استعداد و شأنیت داشتن آن کمال را دارد؛ مانند تاریکی، جهل، عجز که نبود نور، علم و قدرت است.

ابن سینا درباره‌ی شر می‌گوید: «شر بالذات، نیستی است، ولی نه هر نبودی، بلکه نبود کمالاتی است که طبیعت و نوع شیء اقتضای آن را دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۵۱).

صدرالمتألهین نیز در تفسیر شر می‌گوید: «شر، نبود ذات و حقیقت شیء، یا نبود کمالی از کمالات آن شیء است که به‌خاطر ذاتش به آن اختصاص دارد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۵۸).

علامه‌ی حلی شر را در ضمن یک مثال توضیح می‌دهد و می‌گوید: «زمانی که در هر آنچه خیر نامیده می‌شود تأمل کنیم، می‌بینیم که از سنخ وجود است و هرگاه در چیزهایی که شر نام دارند، تأمل کنیم، می‌بینیم که از سنخ عدم است. عقلاً در خصوص قتل، به شربودنش حکم کرده‌اند و اگر در قتل تأمل کنیم، می‌بینیم که شریتش به اعتبار عدم است. قتل از لحاظ قدرت فاعل آن، شر نیست؛ چراکه قدرت، کمال انسان محسوب می‌شود. همچنین از این نظر که آلت قتاله برنده است نیز شر نیست؛ زیرا این ویژگی کمال آلت است. از لحاظ حرکت اعضای قاتل و از نظر قبول اعضای مقتول بر قطع شدن نیز شر نیست، بلکه شریّت قتل به اعتبار از بین رفتن کمال حیات از شخص مقتول است. بنابراین شر نیست، مگر از الهی حیات که عدم است و باقی جهات وجودی، همگی خیر است. پس وجود، خیر محض است و عدم، شر محض و از این رو واجب‌الوجود نهایت خیریت است؛ چون از هرگونه قوه و استعداد بری است. بنابراین تفاوت مخلوقات در خیر و شر، به اعتبار قرب و بُعد آنان به عدم است» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹).

استاد مطهری شر را با عدم‌ملکه توصیف می‌کند و می‌گوید: «یک تحلیل و سبر و تقسیم عقلی ثابت می‌کند که شر از نیستی برمی‌خیزد، نه از هستی؛ یعنی آنچه بد است، یا خود عدم است، مانند کوری، فقر، ناتوانی، نابرابری‌ها، زشتی‌ها، پیری‌ها، مرگ‌ها (به اعتباری)؛ یا چیزی است که منشأ فقدان و اعدام می‌گردد، مانند مودی‌ها، آفت‌ها، بلاها، ظلم‌ها و تجاوز به حقوق‌ها، سرقت‌ها و فحشاها، و از این قبیل است اخلاق فاسد، نظیر کبر، حسد، بخل و غیره. مرگ و فقر و ضعف و پیری و ناتوانی و زشتی از آن جهت بد است که آدمی فاقد حیات و ثروت و قوت و جوانی و زیبایی است. فقدان و نداشتن بد است. مودی‌ها و آفت‌ها و بلاها و امثال این‌ها از آن جهت بد می‌باشند که وجودشان منجر به سلب حیات نعمت می‌گردد. پس می‌توانیم بگوییم که وجود، مطلقاً خیر است و عدم، شر است و البته هر عدمی متصف به شریّت نمی‌شود، آن عدم متصف به شریّت می‌گردد که عدم‌ملکه باشد؛ یعنی هرگاه موجودی باشد که استعداد یک کمال خاص در آن وجود داشته باشد و آن کمال خاص وجود پیدا نکند یا پس از وجود پیدا کردن، به عللی معدوم گردد، عدم چنین کمال که به‌عنوان یک حالت خاص، صفت آن موجود واقع می‌شود، شر است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۹۲۸).

آیت‌الله جوادی‌آملی نیز شر را عدم خاص می‌داند و می‌گوید: «شر مساوی با عدم نیست، بلکه اخص از عدم است؛ یعنی هر امر شری عدمی است، اما هر عدمی شر نیست؛ به تعبیر

دیگر، شر عدم خاص است و آن عدم‌ملکه از موضوع قابل و مستعد است؛ بنابراین خیر و شر مانند وجود و عدم که نقیض یکدیگرند، نقیض هم نیستند» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷، ص ۴۰۳). بنابراین شر چیزی نیست جز عدم ذاتی که شأنیت تحقق دارد و عدم کمالات برای چیزهایی که استعداد داشتندش را دارند. طبق این نظریه، تمام زوال‌ها، کمبودها و نواقص، شر را در این عالم تشکیل می‌دهد؛ به تعبیر دیگر، هر جا سخن از شر به میان می‌آید، به یک زوال یا نقص و کمبود منتهی خواهد شد.

نظریه‌ی عدل الهی آگوستینی نیز بر همین مبنا مبتنی است. آگوستین در جستجوی منشأ شر می‌گوید: «شر کجاست؟ از کجا ناشی می‌شود؟ راه ورودش کجاست؟ ریشه‌اش کدام است؟... چرا از آنچه وجود ندارد می‌هراسیم؟» (آگوستین، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱). در واقع از دیدگاه آگوستین، شر ماهیتی عدمی دارد؛ بدین معنا که شر، فقدان وجود است و در خارج وجود ندارد (ایلخانی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷).

تمام این توضیحات در خصوص شرور بالذات بود، اما شرور دیگری نیز وجود دارد که به اعتبار همین شرور بالذات، شر است؛ از این رو شر بالعرض نامیده می‌شوند. شر بالعرض به موجوداتی گفته می‌شود که به اعدام چیزی یا از بین بردن کمال وجود دیگری منجر می‌شود و از این رو شر نامیده می‌شود؛ مانند چاقو که امری وجودی است، ولی از آن نظر که موجب از بین رفتن حیات یا آرامش انسان می‌شود، به آن شر گفته می‌شود. بنابراین تمامی شرور (اعم از شرور بالذات و شرور بالعرض)، یا خود از امور عدمی است، یا به امور عدمی منتهی می‌شود؛ آیت‌الله مصباح‌یزدی در این باره می‌گوید: «از نظر دقیق فلسفی، اتصاف امر وجودی به شر، بالعرض است؛ زیرا امر وجودی از این نظر که نقص موجود دیگری به آن استناد یافته، متصف به شریعت شده است. پس خیر بالذات، همان کمال وجودی و شر بالذات، همان نقص عدمی است؛ مثلاً ضعف و بیماری، شر بالذات و سموم و میکروب‌ها شر بالعرض است» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۵۷).

۴. حل مسأله‌ی شر با نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور

اینک باید بررسی کرد که نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور تا چه اندازه توان حل مسأله‌ی شر را دارد. گفته شد که برخی از متفکران غربی معتقدند که بین شر و سه صفت علم و قدرت و خیرخواهی مطلق خدا تنافی وجود دارد. نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور تلاشی برای حل مسأله‌ی منطقی شر است. طبق این نظریه چون شرور از امور عدمی است، خالق ندارد و بنابر مبنای مشهور فلسفی که عدم، علت ندارد، شرور نیز از اساس فاعل ندارد (عدم العلة علة العدم). همان‌گونه که گفته شد، شرور عبارت است از کمبودها و نواقص و چون مخلوقات

مادی این محدودیت‌ها و کمبودها را دارند و نسبت به کمالات بالقوه‌اند، شرور پدید آمده است. این بالقوه‌بودن و نبود خیرات، شر محسوب می‌شود.

ملاصدرا در این باره می‌گوید: «شر بالذات، چیزی جز امر عدمی نیست و اساساً امور عدمی، معلول چیزی قرار نمی‌گیرد (علت ندارد)، بلکه نبود علت برای ثبوت امور عدمی کفایت می‌کند» (صدرالمتألهین ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۹۱).

آیت‌الله جوادی‌آملی در توضیح این استدلال می‌گوید: «در نتیجه با تبیین و توجیه راهکار نیستی‌گرایی، جا برای این سؤال باقی نمی‌ماند که مبدأ فاعلی شر خداست یا غیر خدا و نمی‌توان گفت اگر فاعل شر خدا باشد، با حکمت و عدل او و با نظام احسن الهی ناسازگار است و اگر غیر خدا باشد، با توحید افعالی و عموم خالقیت خدا منافات دارد؛ زیرا ثابت شد که شر ذاتاً معدوم است و حقیقت آن نبود وجود یا فقدان کمال است» (جوادی‌آملی ۱۳۹۷، ص ۴۱۴).

بنابراین طبق این دیدگاه، شرور خالق ندارد و خدا فاعل شرور نیست. درحقیقت این اندیشه در پی حل مشکل تنافی شر با فاعلیت خداوند است و از این منظر، در صدد رفع تضاد منطقی بین خدا و شرور است.

۵. نقدهایی بر نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور

نستی‌گرایی شرور نظریه‌ای است که طرفداران بسیاری در میان فیلسوفان مسلمان و غیرمسلمان دارد، اما باین حال، این دیدگاه نیز از نقد مصون نمانده است و در مقابل، برخی مدعی وجودی‌بودن شرور شده‌اند. این عده عدمی‌بودن شرور را مشمول نقدهایی می‌دانند که به تفصیل به آن‌ها پرداخته می‌شود:

۵. ۱. نقد اول: نقد نقلی: «هو الذی خلق الموت و الحیاه»

یکی از ادله‌ی مخالفان عدمی‌بودن شرور، استناد به آیه‌ی «هو الذی خلق الموت و الحیاه» (ملک: ۲) است؛ یعنی خداوند کسی است که هم خالق حیات است، هم خالق مرگ. با این استدلال که مرگ از مصادیق مسلم شر است و در این آیه، مخلوق خدا واقع شده است؛ بنابراین مرگ نیز مانند حیات باید از سنخ وجود باشد، نه عدم؛ پس براساس این آیه، وجودی‌بودن شرور اثبات می‌شود (ملکیان، ۱۳۷۲، ص ۴۳).

بررسی

با دو بیان می‌توان به این نقد پاسخ داد: اول اینکه مرگ عبارت است از انتقال روح از نشئه‌ی دنیوی به جهان آخرت و یقیناً این یک امر وجودی است، اما جالب اینجاست که از این لحاظ، مرگ خیر محسوب می‌شود؛ چراکه طبق مبانی حکمای اسلامی، نشئه‌ی مجردات

از نشئه‌ی مادیات بالاتر است و از این‌رو انتقال از جهان مادی به جهان مجرد، ارتقا و کسب فعلیت‌های جدید است که نمی‌توان آن را شر نامید.

صدرالمتألهین در این‌باره می‌گوید: «عروض مرگ طبیعی از لوازم و ضروریات برخی از غایات ذاتی انسان است که این غایت ذاتی، قوی و کامل‌تر شدن نفس و اشتداد روح است...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵۶)؛ بنابراین مرگ لازمه‌ی حرکت صعودی نفس انسانی است و از این‌رو خیر قلمداد می‌شود.

اما از آنجاکه مرگ به امور عدمی منجر می‌شود، شر بالعرض است؛ زیرا با تحقق مرگ، انسان بدن مادی و سایر تعلقات مادی خود را از دست می‌دهد، از طرفی نیز اگر کافر یا گنهکار باشد، آرامشش را در زندگی پس از مرگ از دست دهد. این ازدست‌دادن‌ها و فقدانیات همگی اموری عدمی است که موجب متصف‌شدن مرگ به شر می‌شود.

غالباً انسان‌ها جنبه‌های عدمی مرگ را می‌بینند و از شرارت آن یاد می‌کنند و از جهات خیر آن غافل می‌شوند. اما خلقت مرگ، درحقیقت خلقت جنبه‌های وجودی مرگ است که اموری عدمی را به دنبال دارد و شریعت آن به اعتبار امور عدمی است، نه وجودی؛ بنابراین خداوند خالق وجود مرگ است که خیر است و امور عدمی باعث تلقی شریعت از مرگ شده است.

علامه‌ی طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: «کلمه‌ی حیات به حالتی در یک شیء گفته می‌شود که در آن حالت، شیء شعور و اراده دارد و کلمه‌ی موت به معنای نداشتن آن حالت است، اما از تعلیم قرآن برمی‌آید که موت معنای دیگری به خود گرفته و آن، انتقال شیء باشعور و بارزاده، از یکی از مراحل زندگی، به مرحله‌ای دیگر است؛ همچنان که از آیه‌ی «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ... فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقعه: ۶۰ و ۶۱) این معنا استفاده می‌شد. بنابراین منعی برای تعلق خلقت به مرگ وجود ندارد؛ چراکه طبق معنای گفته‌شده، مرگ امری وجودی است و مانند حیات می‌تواند خلقت‌پذیر باشد» (طباطبایی ۱۴۲۷ق، ج ۱۹، ص ۳۰۹).

اما اینکه کسی که دیگری را می‌کشد و موجب مرگش می‌شود، ما او را مجرم می‌دانیم و عملش را به شریعت متصف می‌کنیم، از این جهت است که شخص قاتل از فرد مقتول سلب حیات کرده و موجب انفصال ارتباط او با عالم ماده شده است؛ به همین دلیل، عمل او شر است. اگرچه ممکن است شخص مقتول با کشته‌شدنش (همانند شهادت) به سعادت و خیر فراوان برسد.

در صورت نپذیرفتن پاسخ نخست، می‌توان گفت معنایی که مستشکل به آیه نسبت داده است، نص قطعی قرآن نیست، بلکه معنایی ظاهری است؛ زیرا خلقتی که در آیه به آن پرداخته

شده است، لزوماً به معنای خلقت وجودی نیست، بلکه احتمال دیگری نیز در معنای آیه وجود دارد؛ به این صورت که می‌توان منظور از خلقت مرگ را ادامه‌نیافتن افاضه‌ی حیات به انسان در نظر گرفت که باوجوداین احتمال، آیه از نص بودن ساقط می‌شود و معنای خلقت وجودی، معنای ظاهری خواهد بود. از طرفی نیز دیدگاه نیستی‌گرایی شرور، یک دیدگاه عقلی و قطعی است و اگر ظاهر اولیه‌ی آیه‌ای با مسأله‌ای قطعی و عقلی در تنافی باشد، باید از ظاهر اولیه‌ی آیه دست کشید و آن مسأله‌ی قطعی را مقدم کرد. درحقیقت دیدگاه قطعی مدنظر، قرینه‌ی لبی برای کشف معنای غیرظاهری و مجازی قرار می‌گیرد؛ بنابراین باید خلقت مرگ در این آیه را به صورت مجازی معنا کرد؛ هرچند پاسخ نخست، مطابق با ظاهر آیه و صحیح‌تر است و باتوجه به آن، معنای ظاهری آیه و نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور موافق هم خواهند بود.

۲.۵. نقد دوم: نبود ملاک در تفکیک بین امور وجودی و عدمی

نقد دیگری که بر این نظریه وارد شده، این است که نمی‌توان امور عدمی را از امور وجودی تفکیک کرد. طبق نظر ناقد، این یک امر کاملاً مبهم است؛ یعنی هیچ ملاکی برای شناخت امور عدمی و جداسازی آنان از امور وجودی وجود ندارد؛ ازاین‌رو با استفاده از نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور اساساً نمی‌توان خیر و شر را از هم تفکیک کرد، چه برسد به اینکه این نظریه مسأله‌ی شر را حل کند. وی در توضیح این اشکال می‌گوید: «ما به چه دلیل بعضی را در فهرست امور عدمی و بعضی را در فهرست امور وجودی آورده‌ایم؟ اگر بگویید بینایی امری وجودی است، ولی کوری و نابینایی امری عدمی است، در مقابل می‌توان گفت کوری امری وجودی است و بینایی امری عدمی است (یعنی عدم‌کوری)، چه پاسخی بر آن است؟ یا اگر گفته شود فقر یعنی عدم‌ثروت و ثروت یعنی عدم‌فقر، حالا کدامیک امر وجودی و کدامیک امر عدمی است؟ صرف اینکه یک «نا» یا «لا» یا «none» بر سر یک اسمی بیاید، آن امر را عدمی نمی‌کند. مضافاً بر اینکه در بعضی موارد اصلاً نمی‌توان چنین کرد؛ مثلاً صلح و جنگ کدامیک امر وجودی و کدامیک عدمی هستند؟ جنگ عدم‌صلح است یا صلح عدم‌جنگ؟ حالا صلح شر است یا جنگ؟ سکوت عدم‌کلام است یا کلام عدم‌سکوت؟ مثلاً تعادل و تزلزل، کدامیک امری عدمی است و کدامیک امر وجودی؟ کدامیک خوب است؟ هر دو به درد می‌خورد» (ملکیان، ۱۳۷۲، ص ۴۳).

بررسی

نقد مذکور پذیرفتنی نیست؛ زیرا تفکیک امور وجودی از عدمی و بالعکس، ملاک کاملاً مشخصی دارد و به هیچ عنوان بحث لفظی و زبانی نیست؛ به‌همین دلیل، این نقد و ادعا که امور وجودی از امور عدمی تفکیک‌ناپذیرند، جای تعجب دارد؛ زیرا تفکیک امور وجودی و عدمی از بدیهیات است، علاوه بر آن، دو مفهوم وجود و عدم، معقول ثانی فلسفی است؛ یعنی

از طریق مقایسه انتزاع می‌شود؛ به این صورت که صاحب اثر با فاقد اثر مقایسه می‌شود و از اولی، مفهوم موجود و از دومی، مفهوم معدوم انتزاع می‌شود.

آیت‌الله مصباح‌یزدی در این باره می‌گوید: «هنگامی که نفس یک کیفیت نفسانی، مثلاً ترس را در خودش مشاهده کرد و بعد از برطرف شدن آن حالت، خود را در حال «ترس» و در حال «فقدان ترس» با یکدیگر مقایسه کرد، ذهن مستعد می‌شود که از حالت اول، مفهوم وجود ترس و از حالت دوم، مفهوم عدم ترس را انتزاع کند و پس از تجرید آن‌ها از قید اضافه و نسبت، مفهوم‌های مطلق وجود و عدم را به دست بیاورد» (مصباح‌یزدی ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۱۲).

بنابراین ملاک وجودی بودن، صاحب اثر بودن است و ملاک عدمی بودن، فاقد اثر بودن است و همین ملاک در تفکیک امور وجودی از امور عدمی کفایت می‌کند و چنین نیست که با صرف اضافه کردن یک ادات نفی بر سر صفتی، آن صفت تبدیل به امر عدمی شود. در خصوص مثال‌هایی که آقای ملکیان در تلاش است تا با استفاده‌ی از آن‌ها وضوح تفکیک امور وجودی و عدمی را بر هم زند، لازم است توضیحاتی بیان شود تا تفاوت عدمیت و وجودیت آن‌ها آشکار شود. مثال اول عبارت است از کوری و بینایی. کوری صفتی عدمی و بینایی یک صفت وجودی است؛ زیرا بینایی صفتی است که اثر دارد و اثر آن عبارت است از انتقال اطلاعات دیده‌شده به ذهن. درحقیقت ملاک بینایی، به همین اثر بازمی‌گردد که با وجود این اثر، صفت بینایی به انسان نسبت داده می‌شود، اما کوری صفتی است که اثر مزبور را ندارد و اطلاق کوری بر انسان، به سبب همین جهت عدمی و فقدان اثر است. فقر و ثروت نیز چنین است؛ ثروت موجب آثار خاصی مانند قدرت به دست آوردن امکانات مادی و... است و فقر به اعتبار فقدان آثار ثروت، بر موصوف خود حمل می‌شود. بنابراین عدمی بودن کوری و فقر، امر مشخصی است و شریعت آن‌ها نیز به اعتبار عدمی بودنشان است.

اما در بررسی مثال صلح و جنگ باید گفت که صلح عبارت است از آشتی و تراضی بین متنازعین که آثاری همچون امنیت، آرامش دارد. در مقابل، جنگ عبارت است از جدال و قتال بین متنازعین که به عدم حیات، امنیت، آرامش و... منجر می‌شود و ضد صلح است؛ بنابراین صلح و جنگ، از آن نظر که هر یک صاحب آثار خاص خودش است، هر دو از امور وجودی به شمار می‌آید، اما جنگ از آن رو که به امور عدمی و فقدان‌یاتی همچون نبود حیات، بی‌امنیتی، بی‌آرامشی، از بین رفتن خانه و کاشانه، از بین رفتن طبیعت و... منجر می‌شود، شر بالعرض است.

بنابراین در مثال‌های مذکور، امور وجودی و امور عدمی با توجه به ملاکی که بیان شد، تفکیک‌پذیر است و ادعای ناقد پذیرفتنی نیست.

۵.۳. نقد سوم: نقصان استقرا در استدلال پسینی

نیستی‌گرایی شرور نظریه‌ای است که حکمای اسلامی یا از راه استدلال پسینی به آن رسیده‌اند، یا استدلال پیشینی. استدلال پیشینی عبارت است از استدلالی که پیش از رجوع به عالم خارج از آن استفاده می‌شود و از نوع معرفت درجه اول محسوب می‌شود؛ استدلال پسینی استدلالی است که پس از رجوع به عالم خارج انجام می‌گیرد و از نوع معرفت درجه دوم محسوب می‌شود که در آن، مدعا با بررسی مصادیق و استقرا اثبات می‌شود (توضیح بیشتر رک. خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵). این نقد ناظر به استدلال پسینی بر نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور است. در این استدلال، استقرائی که در بررسی شرور رخ می‌دهد، از نوع ناقص آن است؛ زیرا بررسی تمام مصادیق شر امکان‌پذیر نیست. استقرای ناقص نیز ما را به حکم کلی و یقینی نمی‌رساند؛ از این رو نمی‌توان در حل مسأله‌ی شر به این استدلال تکیه کرد. طبق نظر ناقد، حکمای اسلامی با بررسی برخی از مصادیق شر نتیجه گرفته‌اند که شرور عدمی است، اما این تنها در موارد بررسی شده کفایت می‌کند، نه در تمام مصادیق شر؛ بنابراین به‌طور کلی نمی‌توان شرور را عدمی قرار داد.

در توضیح این اشکال گفته‌اند: «اگر این‌طور باشد، ادعای اینکه «همه‌ی شرور امور عدمی است» یک ادعای استقرائی خواهد بود و لازمه‌ی‌اش این است که فقط در مواردی که این استقرا صورت گرفته است، از شما بپذیریم. باید بگویید آن شروری که ما درباره‌شان استقرا کرده‌ایم، عدمی است؛ اما درباره‌ی شروری که استقرا صورت نگرفته است، حق ندارید از باب استقرا بگیرید؛ یعنی بالاخره هر تعداد از شرور عالم را که مورد مذاقه و تأمل قرار داده‌اید، در باب آن‌ها ادعا کنید و بگویید که شریعت آن‌ها از یک امر عدمی برمی‌خیزد، اما به‌طور کلی حق ندارید بگویید همه‌ی شرور امری عدمی است، باید بگویید شروری که مورد بررسی ما قرار گرفته است، چنین است. مؤید اشکال ما این است که اگر بعضی از چیزهایی را که شر می‌دانید، بررسی کنید، خواهید دید اصلاً نمی‌شود گفت امر عدمی است؛ مثل حزن و غم. ... دلیل استقرائی هیچ‌وقت حکم کلی به ما نمی‌دهد. اگر دلیل، استقرائی شد، فقط نسبت به تعدادی که مورد استقرا قرار گرفته است، می‌شود حکم کرد» (ملکیان، ۱۳۷۲، ص ۴۵).

بررسی

اگر به توضیحات و مبانی ناقد نظر کنیم، مشخص است که این اشکال بر دیدگاه خود او نیز وارد است. طبق نظر ناقد که شرور را مبتنی بر درد می‌داند، شرور یا خود درد است، یا به درد بازمی‌گردد. حال این سؤال در خصوص وی نیز مطرح می‌شود که دردمحور بودن شرور از کجا کشف شده است؟ اگر اشکال شود که استقرای تام مصادیق شر ممکن نیست و بر نیستی‌گرایی شرور خُرده گرفته شود، همین ایراد بر دردمحور بودن شرور نیز وارد خواهد بود؛

چرا که بررسی تمام مصادیق شر به‌منظور کشف دردمحوربودن آنها نیز ممکن نیست؛ بنابراین نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور و نظریه‌ی دردمحوربودن شرور، از این نظر هم‌ردیف یکدیگر است.

اما پاسخ حلی به این مسأله آن است که اساساً کشف عدمی بودن شرور از طریق استقرا انجام نشده است، بلکه ذهن از طریق یک تحلیل مفهومی به این مطلب می‌رسد؛ به این صورت که عقل که به مفهوم شر آگاهی دارد، در صدد تجزیه و تحلیل این مفهوم برمی‌آید و بعد از آن، به این نکته می‌رسد که لازمه‌ی شربودن شیء، عدمی بودن آن است. کشف این تلازم از طریق واکاوی در مفهوم شر انجام گرفته است. پس از آن، بررسی مصادیق شر صرفاً مؤیدی بر این حکم کلی عقل درخصوص شرور است. پس چنین نیست که این حکم کلی صرفاً از طریق استقرای ناقص و بررسی مصادیق به دست آمده باشد. بررسی مصادیق، در رتبه‌ی متأخر از کشف حکم کلی عدمی بودن شرور است.

آیت‌الله جوادی‌آملی منشأ کشف عدمی بودن شرور را تحلیل مفهومی شر قلمداد می‌کند و می‌گوید: «در عدمی بودن شر، صرف تحلیل مفهوم شر کافی است. سپس موارد خارجی و استقرائی به این تحلیل مفهومی کمک خواهد کرد که در تمام زمینه‌های شر، یا چیزی از بین می‌رود، یا کمالی را از دست می‌دهد و به اصطلاح، یا «لیس تامه» است یا «لیس ناقصه» و هرگز یک امر وجودی، از آن جهت که وجودی است و سبب زوال هیچ چیزی نمی‌شود، شر نخواهد بود. این تحلیل، مورد پذیرش همه‌ی حکمای الهی است» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۳، ص ۶۲۹).

اما مثال‌هایی مانند حزن و غم، شریقتشان به اعتبار امر عدمی است؛ زیرا حزن و غم در همه‌ی زمان‌ها و حالات، شر نیست، بلکه جنبه‌های خیر فراوانی نیز برای آنان متصور است؛ مانند غمی که از انجام کارهای اشتباه بر آدمی چیره می‌شود، انسان را وادار بر تکرار نکردن آن اشتباه می‌کند، یا غمی که به‌صورت دلسوزی رخ می‌دهد، محرک انسان برای انجام کارهای خیر می‌شود و...؛ بنابراین حزن و غم نمی‌تواند شر بالذات باشد، بلکه شر بالعرض است و به این دلیل که موجب «سلب آرامش و اعتدال روحی» می‌شود، شر محسوب می‌شود. به این مطلب در توضیح شریعت درد و رنج بیشتر خواهیم پرداخت.

۵.۴. نقد چهارم: تمامیت‌نداشتن استدلال پیشینی

پس از استدلال پسینی، نوبت به نقد استدلال پیشینی می‌رسد. استدلال پیشینی استدلالی است که پیش از رجوع به عالم خارج انجام می‌شود و در آن، اثبات مدعا از طریق علت یا همان برهان لمی صورت می‌گیرد. اگر اثبات نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور را از راه پیشینی دنبال کنیم، تقریر استدلال به این صورت می‌شود: خداوند عالم، قادر و خیر محض

است، از این رو ممکن نیست که مخلوق شر از خداوند صادر شود؛ بنابراین تمام مواردی که شر محسوب می‌شود، باید عدمی باشد تا سنخیت نداشتن علت با معلول پیش نیاید. برخی از منتقدان در صدد نقد استدلال پیشینی برآمده و این استدلال را ناتمام می‌دانند؛ به این بیان که «این دلیل در این بحث مفید نیست؛ زیرا کسی که مسأله‌ی شر را پیش کشیده است، می‌خواهد آن خدای با سه صفت را از دست ما بگیرد و نمی‌شود گفت که چون خدای با آن سه صفت وجود دارد، شر، عدمی است» (ملکیان، ۱۳۷۲، ص ۵۳).

بررسی

نقد مذکور فقط در صورتی بر استدلال پیشینی وارد است که وجودی بودن شر، یک امر مسلم و قطعی باشد و حال آنکه چنین نیست؛ به دیگر بیان، کسی که شبهه‌ی شر را مطرح می‌کند و می‌خواهد با استفاده از شر، خدا یا صفات خدا را متزلزل کند، شبهه‌اش بر این مبتنی خواهد بود که وجودی بودن شر، قطعی باشد؛ در حالی که این مطلب یقینی نیست و ادله نیز برخلاف آن است و همان گونه که بیان شد، عده‌ی زیادی از فیلسوفان شر را عدمی می‌دانند. از سوی دیگر، طبق نظر فیلسوفان الهی، براهین اثبات وجود خدا و صفات او، اتقان و تمامیت دارد و از این رو خداوند و صفات او، اموری اثبات شده و قطعی به شمار می‌آید.

البته در بدو نظر، گویی یک سوی این تنافی امری مشکوک و سوی دیگر، امری قطعی است؛ زیرا پس از توجه و ارتباط دادن این دو به یکدیگر، امر قطعی، مشکوک را از بین می‌برد و قطع به یکی از اطراف امر مشکوک حاصل می‌شود. بنابراین با توجه به یقینی بودن ذات و صفات خداوند، قطع به عدمی بودن شرور حاصل می‌شود و حتی احتمال وجودی بودن شرور از بین می‌رود. از این رو می‌توان با استدلال پیشینی، عدمی بودن شر را اثبات کرد و نقد مذکور نمی‌تواند بر این استدلال خدشه‌ای وارد سازد.

اما اگر علی‌رغم توضیحاتی که داده شد، این استدلال پذیرفتنی نباشد، باز هم بر نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور خدشه‌ای وارد نمی‌شود؛ زیرا همان گونه که گفته شد، دلیل اصلی بر نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور، استدلال پیشینی نیست، بلکه تحلیل عقلی مفهوم شر است و همین دلیل برای اثبات این دیدگاه کافی است.

۵.۵. نقد پنجم: کافی نبودن نیستی‌گرایی در حل مسأله‌ی شر

با صرف نظر از اشکالات قبلی، این سؤال باقی می‌ماند که آیا نیستی‌گرایی شرور جوابگوی مسأله‌ی شر است یا نه؟ به تعبیر دیگر، آیا فرض اینکه امور عدمی از وجودی تفکیک شود و از طریق استدلال پیشینی یا پسینی مشخص شود که شرور عدمی است، کافی است و مسأله‌ی شر حل می‌شود یا نه؟ مستشکل مدعی است که اساساً عدمی بودن شرور در حل مسأله‌ی شر بی‌فایده ندارد و این سؤال باقی می‌ماند که چرا خداوند عالم را خالی از این شرور نیافریده

است؟ آقای ملکیان در توضیح این نقد می‌گوید: «آیا نمی‌شد جهانی بیافرینند که امور عدمی در آن‌ها راه نداشته باشد؟ نمی‌گوییم امر عدمی خالق دارد، بلکه می‌گوییم می‌پذیریم این جهان از یک سلسله امور وجودی و یک سلسله امور عدمی تشکیل شده است و قبول هم داریم که در این دو دسته، فقط امور وجودی خالق می‌خواهد و امور عدمی خالق نمی‌خواهد، اما سؤال اینجاست که آیا نمی‌شد جهانی بیافرینند که فقط امور وجودی در آن وجود داشته باشد؟» (ملکیان، ۱۳۷۲، ص ۴۸).

جان هاسپرز نیز همین نقد را بر اندیشه‌ی نیستی‌گرایی شرور وارد می‌کند و می‌نویسد: «گفتن اینکه شر عدمی است، نوعی بازی با الفاظ است؛ درد و رنج وجود دارد و با پنداشتن اینکه چیزی فقط عدمی است، کمترین کاهشی در آن صورت نمی‌گیرد» (هاسپرز، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹).

بررسی

همان‌گونه که بیان شد، در مسأله‌ی شر سه تقریر وجود دارد: منطقی، شاهدمحور و اگزستانسی. از میان این سه، مسأله‌ی منطقی شر است که به تنافی شرور با فاعلیت خداوند می‌پردازد و در مقدمه بحث بیان شد که نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور در صدد حل مشکل فاعلیت شرور است و با تبیین عدمی‌بودن شرور، تضاد منطقی بین شرور و خداوند را از بین می‌برد؛ بنابراین باید توجه داشت که این دیدگاه، در مقام پاسخگویی به مسأله‌ی شاهدمحور و عاطفی شر و بیان حکمت‌های شر در عالم، یا چگونگی حل روان‌شناختی شرور یا... نیست و اساساً این نظریه با دو مسأله‌ی دیگر شر ارتباطی ندارد. پس نمی‌توان این پاسخ را با غیر از مسأله‌ی منطقی شر سنجید و در برابر آن‌ها، ناتمام جلوه داد؛ بنابراین این نقد نیز مغالطه‌ای بیش نیست و تنها برای تضعیف این نظریه مطرح شده است.

۵.۶. نقد ششم: وجودی‌پنداشتن شرور و ارجاع انواع شرور به شر عاطفی

از جمله ادعاهایی که مخالف و ناقض نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور است، ارجاع تمام انواع شرور به شر عاطفی است. شر عاطفی عبارت است از درد و رنج. طبق این نظریه شر بالذات یک کیفیت وجودی خاص است که عبارت است از درد و رنج. بقیه‌ی شرور نیز اعم از شرور متافیزیکی، طبیعی و اخلاقی، به علت دردآوربودن برای بشریت، شر بالعرض محسوب می‌شوند.

در توضیح این نظریه چنین گفته شده است: «یکی از تقسیم‌بندی‌های شر، تقسیم‌بندی چهارگانه‌ی شر طبیعی، شر مابعدالطبیعی، شر اخلاقی (گناه و معصیت) و شر عاطفی (درد و رنج) است، اما به نظر می‌آید تمام این تقسیم‌بندی‌ها نهایتاً به اینجا برسد که آنچه بشر از آن انتزاع شر می‌کند، درد و رنج است؛ به عبارت دیگر، آنچه مسأله‌ی شر را ایجاد کرده است، درد

و رنج است. البته انسان‌ها چون درد و رنج را شر می‌دانند، موجبات شر را نیز شر می‌دانند. بنابراین اگر شر به خود درد و رنج نسبت داده شود؛ اولاً و بالذات نسبت داده شده است و اگر شر به موجبات درد و رنج نسبت داده شود، ثانیاً و بالعرض نسبت داده شده است؛ مثلاً درد سر چون از مقوله‌ی درد و رنج است، آن را شر می‌دانیم، حال اگر ضربه‌ی چوب را هم شر می‌دانیم، به این دلیل است که ضربه‌ی چوب به سر موجب درد و رنج شده است، و گرنه ضربه‌ی چوب بر سر خوردن را اولاً و بالذات شر نمی‌دانیم، بلکه دردی را که در ناحیه‌ی سر حاصل می‌شود، شر می‌دانیم؛ به عبارت دیگر، درد و رنج به معنای حقیقی شر است و موجبات درد و رنج، به معنای مجازی. اگر کسی این ادعای بنده را قبول نکند، باید چیزی نشان بدهد که نه درد و رنج باشد و نه موجب درد و رنج و درعین حال، ما به آن شر بگوییم. هرچقدر تأمل کنید، می‌بینید چنین چیزی پیدا نمی‌شود» (ملکیان، ۱۳۷۲، ص ۱۵۴). البته آقای ملکیان معتقد است که نباید درد و رنج را با بیماری اشتباه گرفت، درد و رنج چیزی است که در بیرون احساس شدنی است. همه‌ی امور ساینترکتیو به این معنا ساینترکتیو است، و گرنه نمی‌توان در خصوص آن‌ها بحث کرد؛ به‌طور کلی، درد و رنج از موجوداتی است که موجودیت آن همان مدرکیت آن است که اگر ادراک نشود، وجود ندارد (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۳۷۶). بنابراین طبق این ادعا، فقط درد و رنج و چیزهایی که به درد منتهی شود، شر خواهند بود.

ریشه‌ی این سخن به فیلسوفی یونانی به نام آریستئیپوس بازمی‌گردد که معتقد بود هر کاری که به لذت فردی بینجامد، خیر است و هر کاری که به درد و رنج منتهی شود، شر است (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۵). اپیکور نیز که تحت تأثیر عقاید آریستئیپوس بود و به معروف‌ترین لذت‌گرای یونان باستان شهرت یافته است، می‌گوید اگر لذت بزرگ‌ترین خیر است، رنج بزرگ‌ترین شر است (کنی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۴۰۸).

بررسی

ارجاع شرور به شر عاطفی، ادعایی است که قائلین آن دلیل واضحی بر آن ارائه نکرده‌اند. اگر دلیل این ادعا استقرا و استدلال پسینی باشد، استقرا در این زمینه کافی نیست؛ زیرا بررسی تمام مصادیق شرور ممکن نیست و نمی‌توان از این طریق به حکم کلی رسید. پس از این نظر فرقی بین این ادعا و نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور وجود ندارد و اشکال استقرا بر ادعای دردمحور بودن شرور نیز وارد خواهد بود.

گذشته از آن، مفاد این ادعا که تمامی شرور، یا درد و رنج است، یا موجب درد و رنج، محل تأمل است؛ زیرا موارد نقضی بر این مطلب وجود دارد؛ مانند جهالت که برخی اوقات با اینکه موجب درد و رنج نیست، با این حال از جمله شرور محسوب می‌شود و شریعت آن نیز از

باب عدمی‌بودنش است و کمبود و نقصان برای انسان به شمار می‌آید، یا شر مابعدالطبیعی که هیچ ارتباطی به درد و رنج ندارد و به شر عاطفی بر نمی‌گردد، ولی به لحاظ عدمی بودن و نقصان، قسمی از شر محسوب می‌شود؛ بنابراین با وجود این مثال‌ها، نمی‌توان به نظریه‌ی ارجاع تمام شرور به شر عاطفی ملتزم شد.

علاوه بر آنکه خود درد و رنج نیز نمی‌تواند شر بالذات باشد؛ زیرا شر بالذات باید شر مطلق باشد و در شر بالذات، جهات خیر داشتن معنا ندارد؛ حال آنکه فوائد بسیاری بر وجود درد و رنج مترتب می‌شود؛ مانند اینکه در بیشتر مواقع، درد و رنج بهترین هشدار برای پیگیری و درمان بیماری است، علاوه بر آن، بسیاری از اوقات، انسان برای مبتلانشدن به درد و رنج، پیشگیری می‌کند و در خصوص سلامت خود حساس‌تر و محتاط‌تر می‌شود (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳). بنابراین درد و رنج نیز معلولی از معالیل الهی است که شر بالذات نیست و فوائد متنابهی دارد که بخشی از آن فوائد، پیگیری و درمان بیماری‌هاست؛ علاوه بر آن، بسیاری از فوائد معنوی و تربیتی وجود دارد که به سبب درد و رنج برای انسان حاصل می‌شود؛ از این رو نمی‌توان درد و رنج را شر بالذات قلمداد کرد.

ملاصدرا در توضیح عدمی بودن درد و الم، نظر خاصی را در تبیین ماهیت درد بیان می‌کند که با نظر دیگران متفاوت است. از دیدگاه دیگران، عامل ایجادکننده‌ی درد، یک چیز، و درد ناشی از آن، چیز دیگری است؛ اولی عدمی و دومی وجودی است، اما از نظر ملاصدرا درد، ادراک حضوری به امر عدمی است؛ به بیان دیگر، حضور این امر عدمی نزد نفس، همان درد است؛ در نتیجه، از نظر او درد نوعی ادراک است، ولی از مصادیق عدم است و نحوه‌ی تحقق آن مانند تحقق اعدام ملکات (چون کوری، سکون، فقر و...) است؛ به عبارت دیگر، وجود هر چیزی عین ماهیت آن است؛ پس وجود انسان، عین انسان و وجود عدم، عین آن عدم است؛ از این رو وجود و تحقق آن، همان امر عدمی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۶۲).

اما به نظر نگارنده، درد امری وجودی است که نه در وجودی بودن و نه در شریعت آن شکی وجود ندارد، اما باید توجه کرد که درد شر بالعرض است و بازگشت شریعت آن، مانند سایر شرور، به یک امر عدمی است. همان‌گونه که بیان شد، وجود درد و رنج نمی‌تواند شر بالذات باشد؛ چراکه برای انسان فوایدی دارد که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد، اما باین حال، اینکه در بسیاری از اوقات، درد و رنج شر به شمار می‌آید، به علت نقصان و عدمی است که با وجود درد، در انسان حاصل می‌شود. آن امر عدمی که موجب شریعت درد و رنج می‌شود، «سلب آرامش» است. آرامش یک حالت و کیف نفسانی به معنای آسایش و آسودگی خاطر است (معین، ۱۳۸۶، ص ۳۹) و با وجود اختلالات روحی (مانند درد و رنج، اضطراب، غم، استرس و...) سلب می‌شود. درد و رنج همانند سایر اختلالات روحی و روانی، از این لحاظ شر محسوب

می‌شود که موجب سلب صفت آرامش از انسان می‌شود. علت اینکه درد را شر بالذات قرار داده‌اند، صرفاً مغالطه‌ای است که در برخی اذهان رخ داده است؛ منشأ مغالطه این است که درواقع، شریّت بالذات، صفت سلب آرامش است و شریّت بالعرض، صفت درد، اما از این رو که بین سلب آرامش و درد تلازم است، این تلازم و ارتباط شدید موجب استناد صفت لازم (سلب آرامش) به ملزوم (درد) شده و به اشتباه، درد شر بالذات تلقی شده است. همین امر منشأ خلط در ملاک شریّت نیز شده است. برای فهم بهتر این مطلب، اگر در مقام فرض، درد را از سلب آرامش تفکیک کنیم و درد را جدای از سلب آرامش در نظر بگیریم، دیگر عنوان شر بر درد اطلاق نمی‌شود، اما از آنجاکه در خارج، این دو انفکاک‌پذیر نیست و هنگام درد، آرامش زائل می‌شود، درد نیز به شریّت متصف می‌شود، اما نکته‌ی اصلی این است که شریّت، اولاً و بالذات، به زوال آرامش نسبت داده می‌شود که یک امر عدمی است و درد نیز نظر به آنکه موجب سلب آرامش است، ثانیاً و بالعرض به شریّت متصف می‌شود؛ بنابراین طبق نظریه‌ی نیستی‌گرایی شرور، تمام شرور بالذات، امر عدمی است و اموری وجودی، همچون درد، شر بالعرض خواهد بود.

۶. نتیجه‌گیری

خیر محض بودن خداوند از یک طرف و از سوی دیگر، جهانی که شرور در آن موج می‌زند، موجب اعتقاد برخی به ثنویت و گرایش بعضی دیگر به نفی صفات یا وجود خدا شده است. از جمله پاسخ‌های اندیشمندان اسلامی به این مسأله، نیستی‌گرایی شرور است، ولی مخالفان عدمی بودن شر می‌خواهند با بهره‌گیری از نقدهایی، این دیدگاه را بر هم بزنند و آن را باطل جلوه دهند؛ از این رو بررسی صحت و سقم این نقدها ضروری است.

نقد اول بر این دیدگاه، آیه‌ی شریفه‌ای از قرآن کریم است که با توضیح معنای درست کلمات مرگ و خلقت که در آیه وجود دارد، مشخص می‌شود که این آیه دلالتی بر ادعای ناقد ندارد. ادعای بطلان استدلال پسینی نیز توان برهم‌زنی نیستی‌گرایی شرور را ندارد؛ چراکه اولاً این نقد متوجه مبنای خود مستشکل نیز هست و ثانیاً تصویر ناقد از استدلال پسینی، استقرا است؛ درحالی‌که این تصویر صحیح نیست، بلکه استدلال پسینی حکمای اسلامی بر نیستی‌گرایی شر، تحلیل عقلی از مفهوم شر است؛ علاوه بر آن، در اشکال تمامیت‌نداشتن استدلال پیشینی، با نظر به قطعی بودن وجود و صفات خداوند، احتمال وجودی بودن شر از بین می‌رود و به این صورت، این اشکال حل می‌شود. ادعای بی‌ثمر بودن نیستی‌گرایی شرور نیز چون این نظریه مسأله‌ی منطقی شر را حل می‌کند، اساسی ندارد.

اما مبنای اصلی ناقد در ماهیت شر که دردمحوربودن شرور است، پذیرفتنی نیست؛ زیرا طبق این مبنای، درد شر بالذات است، اما اولاً شر بالذات باید مطلقاً شر باشد و جهات خیر در آن راه نیابد، درحالی‌که درد جهات مختلف خیر را دارد؛ ثانیاً از آنجاکه درد به یک امر عدمی (سلب آرامش) منجر می‌شود، شر بالعرض است و اگر در مقام فرض، درد از سلب آرامش جدا لحاظ شود، شر محسوب نمی‌شود. بنابراین از این مقاله نتیجه گرفته می‌شود که نظریه‌ی نیستی‌گرایی دیدگاهی است که می‌تواند پاسخگوی به مسأله‌ی منطقی شر باشد و نقدهای مطرح‌شده بر این دیدگاه ناتمام است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین، (۱۳۷۶)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق علامه حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. اسپنوزا، باروخ، (۱۳۷۴)، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. افضل‌ی، علی، (۱۳۹۰)، «نقد نظریه عدمی بودن شرور»، *نشریه فلسفه دین*، شماره ۱۰، ص ۳۱-۶۴.
۵. آگوستین، قدیس، (۱۳۸۲)، *اعترافات*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران: پیام امروز.
۶. ایلخانی، محمد، (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت.
۷. بدیو، الن، (۱۳۸۷)، *اخلاق (رساله‌ای در ادراک شر)*، ترجمه باوند بهپور، تهران: نشر چشمه.
۸. پترسون، مایکل، (۱۳۹۳)، *خدا و شر*، ترجمه: رستم شامحمدی، سمنان: نشر دانشگاه سمنان.
۹. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۹۹)، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، تهران: طرح نو.
۱۰. پلان‌تینگا، الوین، (۱۳۷۶)، *فلسفه دین: خدا، اختیار و شر*، ترجمه: محمد سعیدی مهر، قم: طه.
۱۱. پورمحمدی، نعیمه، (۱۳۹۲)، «پاسخ به مسئله اگزیزتانسی شر در الهیات مسیحی»، *نشریه جستارهای فلسفه دین*، شماره ۴، صص ۱۹-۳۷.
۱۲. پورمحمدی، نعیمه و دیگران، (۱۳۹۷)، *درباره شر (ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر)*، قم: طه.
۱۳. پیلین، دیوید، (۱۳۸۳)، *مبانی فلسفه دین*، ترجمه گروه مترجمان، قم: بوستان کتاب.
۱۴. جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۸۵)، *مسئله شر و راز تفاوت‌ها*، تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *سرچشمه اندیشه*، قم: اسرا.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۷)، *توحید در قرآن*، قم: اسرا.

۱۳۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۱۱۵-۱۳۶

۱۷. حلی، حسن، (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: نشر اسلامی.
۱۸. خرازی، محسن، (۱۴۱۷ق)، *بدایه المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه*، قم: نشر اسلامی.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۴)، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم: نشر معارف.
۲۰. صدرالمآلهین، محمد، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران: نشر دانشگاهی.
۲۱. صدرالمآلهین، محمد، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
۲۲. صدرالمآلهین، محمد، (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه*، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۲۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. قدردان قراملکی، محمدحسین، (۱۳۸۸)، *خدا و مسئله شر*، قم: بوستان کتاب.
۲۵. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سید جلال الدین مجتوی، تهران: سروش.
۲۶. کریمزاده قراملکی، قربانعلی، (۱۳۹۳)، *مسئله شر در حکمت و شریعت*، تبریز: دانشگاه تبریز.
۲۷. کنی، آنتونی، (۱۳۹۹)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: رضا یعقوبی، تهران: نشر کتاب پارسه.
۲۸. محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۴)، «مسئله شر و راه حل‌های آن»، نشریه پژوهش‌های دینی، شماره ۳، صص ۲۳-۳۵.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۰)، *آموزش فلسفه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۳۱. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۲)، *درسگفتار مسئله شر (جزوه تدریس) بی‌جا*.
۳۲. ملکیان، مصطفی و دیگران، (۱۳۸۸)، *سنت و سکولاریسم*، تهران: صراط.
۳۳. معین، محمد، (۱۳۸۶)، *فرهنگ معین*، تهران: ادنا.
۳۴. میرداماد، محمد باقر، (۱۳۷۴)، *القیسات*، تهران: دانشگاه تهران.
۳۵. هاسپرز، جان، (۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

References

1. *The Holy Quran*.
2. Afzali, Ali, (1390 SH), "Critique of the Theory of the non-Existence of Evil", *Philosophy of Religion Quarterly*, No. 10, pp: 31-64. (In persian)
3. Augustine, Saint, (1382 SH), *Confessions*, Translated by Afsaneh Nejati, Tehran: Payam-e Emrooz. (In persian)

4. Badiou, Alain, (1387 SH), *Ethics (a treatise on the perception of evil)*, Translated by Bavand Behpour, Tehran: Cheshmeh Publishing. (In persian)
5. Copleston, Frederick, (1362 SH), *History of Philosophy*, Translated by Seyyed Jalaloddin Mojtawawi, Tehran: Soroush. (In persian)
6. Ghadrđan Gharamaleki, MohammadHossein, (1388), *God and the Problem of Evil*, Qom: Book Garden. (In persian)
7. Haspers, John, (1381 SH), *Philosophy of Religion*, Qom: Islamic Propaganda Office. (In persian)
7. Helli, Hassan, (1413 AH), *Discovering the Meaning in the Explanation of the Abstraction of Belief*, Qom: Islamic publication. (In persian)
8. Ibn Sina, Hossein, (1376 SH), *Theology from the Book of Shefa*, research by Allama Hassanzadeh Amoli, Qom: Islamic Propaganda Office. (In persian)
9. Ilkhani, Mohammad, (1392 SH), *History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance*, Tehran: Samt. (In persian)
10. Jabraeeli, MohammadSafar, (1385 SH), *The Problem of Evil and the Secret of Differences*, Tehran: Young Thought Center. (In persian)
11. Javadi Amoli, Abdullah, (1384), *Source of Thought*, Qom: Esra. (In persian))
12. Javadi Amoli, Abdullah, (1397 SH), *Monotheism in the Quran*, Qom: Esra. (In persian)
13. John Hick, (1978), *Evil and the God of Love*, San Francisco: Harper and Row.
14. Karimzadeh Qaramaleki, GhorbanAli, (1393 SH), *The Problem of Evil in Wisdom and Law*, Tabriz: University of Tabriz. (In persian)
15. Kenny, Anthony, (1399 SH). *History of Western Philosophy*, Translated by 16. Reza Yaghoubi, Tehran: Parseh Book Publishing. (In persian)
17. Kharrazi, Mohsen, (1417 AH), *The Beginning of Divine Knowledge in the Explanation of Imamate Beliefs*, Qom: Islamic publication. (In persian)
18. Khosropanah, AbdulHossein, (1394 SH), *New Theology with an Islamic Approach*, Qom: Maaref Publishing. (In persian)
19. Malekian, Mustafa, (1372 SH), *Lecture on the Problem of Evil (Teaching Booklet)*. (In persian)
20. Malekian, Mostafa and others, (1388 SH), *Tradition and Secularism*, Tehran: Sarat. (In persian)

21. Mesbah Yazdi, MohammadTaghi, (1370 SH), *Philosophy Education*, Qom: Islamic Propaganda Office. (In persian)
22. Mirdamad, Mohammad Baqir, (1374 SH), *Al-Qabsat*, Tehran: University of Tehran. (In persian)
23. Mohammad Rezaei, Mohammad, (1384 SH), "The Problem of Evil and Its Solutions", *Religious Studies Quarterly*, No. 3, pp: 23-35. (In persian)
24. Moin, Mohammad, (1386 SH), *Moin Culture*, Tehran: Edna. (In persian)
25. Motahari, Morteza, (1376 SH), *Collection of Works*, Tehran: Sadra. (In persian)
26. Pailin, David, (1383 SH), *Fundamentals of Philosophy of Religion*, Translated by translators' group, Qom: Boostan Ketab. (In persian)
27. Paterson, Michael, (1393 SH), *God and Evil*, Translated by Rostam Shamhamdi, Semnan: Semnan University. (In persian)
28. Paterson, Michael and others, (1399 SH), *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Tehran: Tarh No. (In persian)
29. Plantinga, Alvin, (1376 SH), *Philosophy of Religion: God, Authority and Evil*, Translated by Mohammad Saeedi Mehr, Qom: Taha. (In persian)
30. PourMohammadi, Naeema, (1392 SH), "Answer to the Existential Problem of Evil in Christian Theology", *Philosophy of Religions Quarterly*, No. 4, pp: 19-37. (In persian)
31. Pour Mohammadi, Naeema and others, (1397 SH), *About Evil (Translation of Selected Articles in the Philosophy and Theology of Evil)*, Qom: Taha. (In persian)
32. Rowe William, (1979), "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, No .16, Pp: 335-341.
33. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad, (1360 SH), *Godly Evidence in Behavioral Curricula*, Tehran: University Publishing. (In persian)
34. Sadr al-Muta'allehin, Mohammad, (1366 SH), *Interpretation of the Holy Quran*, Qom: Bidar. (In persian)
35. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad, (1368 SH), *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Travels*, Qom: Al-Mustafawi Library. (In persian)
36. Spinoza, Baruch, (1374 SH), *Ethics*, Translated by Mohsen Jahangiri, Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In persian)
37. Tabatabai, Mohammad Hossein, (1427 AH), *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*, Beirut: Dar Ehya Al-Tarath Al-Arabi. (In persian)