

نقد و بررسی دیدگاه عدمی انگارانه شرور

محمد محمدرضایی^۱، سید جابر موسوی راد^{۲*}

۱. استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۲۶)

چکیده

معضل شرور به عنوان امری بر ضد وجود خدا یا برخی صفات او مثل قدرت یا خیرخواهی مطلق الهی، مطرح شده است. فیلسوفان و متکلمان بسیاری با راه‌های مختلف در صدد پاسخ به این معضل بر آمده‌اند. در این میان راه‌حلی که بسیاری از فیلسوفان اسلامی پذیرفته‌اند، نظریه «عدمی‌انگاری شرور» است. مطابق این دیدگاه شرور، حقیقتی جز عدم ذات یا عدم کمال ذات ندارند. در مقاله حاضر این دیدگاه تقریر شده است و این سؤال مطرح می‌شود که آیا دردها و آلام، مورد نقضی برای دیدگاه فلاسفه محسوب می‌شوند؟ پرسش دیگر این است که بر فرض که دردها و آلام مورد نقضی برای دیدگاه فلاسفه نباشد، آیا می‌توانیم نقدهای دیگری را بر دیدگاه عدمی بودن شرور مطرح کنیم؟ در این مقاله از این دیدگاه دفاع شده است که با فرض قبول اصل مبنای فلاسفه، دردها و آلام نقضی برای دیدگاه فلاسفه محسوب نمی‌شوند. اما دیدگاه عدمی بودن شرور دارای نقدهای اساسی است. از جمله اینکه اولاً شروری که عدم کمال ذات محسوب می‌شوند، در واقع امری وجودی هستند؛ ثانیاً بر فرض قبول عدمی بودن شرور، مشکل شرور با این نظریه حل نمی‌شود؛ ثالثاً هر شری معمولاً ملازم با امری وجودی است و رابعاً این دیدگاه مخالف آیات و روایات است.

واژگان کلیدی

الم و درد، شرور، عدم ذات، عدم کمال ذات.

۱. مقدمه

بحث از شرور یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی و فلسفی است که از دیرزمان ذهن بسیاری از متفکران را به خود مشغول کرده است. از طرفی متفکران متأله در صدد ارائه راه‌حل‌های مختلف برای حل مشکل برآمده‌اند و از طرف دیگر متفکران ملحد، وجود شرور را دلیلی بر نبود صفاتی مثل عدل، قدرت و حکمت مطلق می‌دانند و گاهی هم فراتر رفته‌اند و وجود شرور را دلیلی بر نبود خداوند می‌دانند و پیوسته سؤال می‌کنند که چگونه ممکن است خدایی وجود داشته باشد و در مقابل ظلم و ستم‌های این دنیا یا بلایای خانمان‌سوز آن سکوت کند.

به هر صورت این مسئله مهم ممکن است در نگاه اول مانع مهمی بر سر صفات یا وجود خدا باشد. در کلام قدیم وجود شرور به‌عنوان دلیلی بر نفی صفات خداوند نظیر حکمت، عدالت و قدرت نامحدود بوده است، ولی امروزه برخی از فیلسوفان دین، وجود شرور را به‌عنوان دلیلی بر علیه اصل وجود خدا مطرح کرده‌اند. با توجه به این امر ضروری است که با کاوشی جدی به این مسئله پرداخته شود و راه‌حل‌های گفته‌شده، مورد کند و کاو علمی قرار بگیرد.

شر در یک تقسیم به شرور اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌شود. شرور اخلاقی ناشی از اختیار آزاد انسان‌هاست مثل آنچه در طول تاریخ رخ داده است که برخی حکام ظالم، مردم ستمدیده و مظلوم را تحت شکنجه‌ها یا آزارهای دیگر قرار می‌داده‌اند و شرور طبیعی هم ناشی از طبیعت هستند و به شروری چون سیل، زلزله، طوفان، بیماری‌های ناعلاج و امثال این‌ها گفته می‌شود. هر دو قسم این شرور محل بحث و منازعه هستند.

دیدگاه عدمی دانستن شرور مشهورترین دیدگاه برای توجیه شرور در میان فیلسوفان مسلمان است. مطابق این دیدگاه، وجودی به نام شر وجود ندارد، بلکه شر، نبود ذات برای

چیزی که شأن وجود دارد (مثل فقر برای یک شخص) یا عدم کمال ذات در کسی است که شأنیت آن کمال را دارد (مثل زلزله و طوفانی که به امری عدمی مثل عدم سلامتی نفس منجر می‌شود).

محور اصلی این مقاله نقد و بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان در رابطه با عدمی بودن شرور است و به سایر نظریه‌های مطرح شده توسط فیلسوفان غربی یا فیلسوفان دین یا متکلمان اشاره‌ای نمی‌شود. در این مقاله ابتدا دیدگاه فیلسوفان مسلمان که قائل به عدمی بودن شرور هستند، تقریر خواهد شد. سپس درباره شرور ادراکی (درد، غم و...) که به عنوان نقض دیدگاه فلاسفه ذکر شده‌اند، بحث می‌شود و این نتیجه حاصل خواهد شد که اگر کسی اصل مبنای فلاسفه را قبول کند، شرور ادراکی مورد نقضی برای دیدگاه فلاسفه محسوب نمی‌شود. سپس وارد نقد این نظریه می‌شویم. در مرحله اول ادله فلاسفه و سپس اصل وجودی بودن شرور نقد می‌شود و در نهایت این نکته مطرح خواهد شد که عدمی دانستن شرور، هرگز مشکل شرور را حل نمی‌کند.

۲. تقریر دیدگاه موافقان عدمی بودن شرور

از نگاه فیلسوفان، شر، نبود ذات برای چیزی که شأن وجود دارد (مثل فقر برای یک شخص) یا عدم کمال ذات در کسی است که شأنیت آن کمال را دارد (مثل زلزله و طوفانی که به امری عدمی مثل عدم سلامتی نفس منجر می‌شود).

خواجه نصیرالدین طوسی در بیانی تقریباً جامع این مسئله را توضیح می‌دهد. وی اظهار می‌دارد که شرور یا اموری عدمی هستند که منشأ اثر نیستند؛ مانند فقدان هر چیزی که شأنش دارا بودن است، مثل مرگ، فقر و نادانی، یا اموری وجودی هستند که مانع از رسیدن به کمال می‌شوند؛ مثل سرمای فاسدکننده درختان یا ابری که مانع از کار شوینده لباس می‌شود و مانند کارهای زشتی مثل ظلم، زنا و اخلاق زشتی مثل ترسویی و بخل و دردها و غم‌ها و... در این قسم دوم خود سرما مثلاً از این نظر که نوعی کیفیت است یا با

قیاس به علت موجه‌اش، اصلاً شر نیست، بلکه کمالی از کمالات است؛ ولی از نظر مقایسه با میوه‌ها شر است؛ زیرا مزاج آنها را فاسد می‌کند. بنابراین شرّ بالذات این است که میوه‌ها کمال شایسته خود را از دست داده‌اند و سرما بالعرض شر خوانده می‌شود، زیرا مقتضی شر است. ابر هم همین‌طور است. ظلم و زنا هم به همین نحو از این نظر که دو قوه مثل قوه غضبیه و شهویه هستند، شر نیستند. بلکه از این حیثیت برای این دو قوه کمال هستند، اما با قیاس به مظلوم و سیاست مدنی یا قیاس به نفس ناطقه ضعیفی از ضبط دو قوه حیوانی، شر محسوب می‌شوند. بنابراین شرّ بالذات چیزی نیست مگر اینکه این اشیا کمالات خود را از دست دهند، ولی علل و اسباب آن بالعرض شر خوانده می‌شود، زیرا به بروز شرور منجر می‌شوند. بحث در اخلاق هم همین‌طور است که مبادی آن بالعرض شر خوانده می‌شود. دردها هم از این نظر که یک سری ادراکات هستند، شر نخواهند بود، بلکه با قیاس به فرد دردبیننده که فاقد اتصال عضوی است که شأنش متصل بودن است، شر خوانده می‌شود.

نتیجه اینکه شر در ماهیتش یا نبود است یا عدم کمال وجود و همه موجودات از این جهت که موجود هستند، شر نیستند. بلکه از جنبه مقایسه با اشیایی که کمالاتشان را از دست داده‌اند، شرور خوانده می‌شوند، زیرا که این اشیا به اعدام منجر می‌شوند. بنابراین شرور اموری اضافی هستند که به افراد اشخاص معین قیاس می‌شوند، ولی فی‌نفسه و با قیاس به کل، هیچ شری وجود ندارد (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۲۰-۳۲۱). خلاصه اینکه مقصود کسانی که می‌گویند «شر عدمی است» این نیست که آنچه به نام «شر» شناخته می‌شود، وجود ندارد، تا گفته شود این خلاف ضرورت است، بالحسن و العیان می‌بینیم که کوری، کری، بیماری، ظلم، ستم، جهل، ناتوانی، مرگ، زلزله و غیره وجود دارد، نه می‌توان منکر وجود اینها شد و نه منکر شر بودنشان؛ بلکه مقصود این است که شرور یا خودش از نوع نیستی است یا یک هستی است که مستلزم نوعی نیستی است، یعنی موجودی است که خودش از آن نظر که خودش است، خوب است و از آن جنبه بد

است که مستلزم یک نیستی است و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است، بد محسوب می شود نه از جهت دیگر. ما، نادانی، فقر و مرگ را بد می دانیم. اینها ذاتاً نیستی و عدمند. گزندگان، درندگان، میکروب ها و آفت ها را بد می دانیم. اینها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستی هایی هستند که مستلزم نیستی و عدمند. گزندگان، درندگان، میکروب ها، سیل ها، زلزله ها و آفت ها از آن نظر بد هستند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می شوند یا مانع و سد رسیدن استعدادها به کمال خواهند شد. اگر گزندگان، موجب مرگ و بیماری نمی شدند، بد نبودند؛ اگر آفت های نباتی موجب نابودی درختان یا میوه آنها نمی شدند، بد نبودند؛ اگر سیل ها و زلزله ها تلفات جانی و مالی به بار نمی آوردند، بد نبودند. بدی در همان تلفات و از دست رفتن هاست. اگر درنده را بد می نامیم نه به آن دلیل است که ماهیت خاص آن، ماهیت بدی است بلکه از آن علت است که موجب مرگ و سلب حیات از دیگری می شود. در حقیقت، آنچه ذاتاً بد است، همان فقدان حیات است. اگر درنده وجود داشته باشد و درندگی نکند، یعنی موجب فقدان حیات کسی نشود، بد نیست و اگر وجود داشته باشد و فقدان حیات تحقق یابد، بد است (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۴۳-۱۴۵).

نتیجه ای که فیلسوفان از این امر می گیرند این است که این فکر را از مغز ما خارج می کند که شرور را کی آفریده است؟ چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شر؟ (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۴۳) زیرا تمام آنچه در این عالم وجود دارد خیر است و شرور اعدام هستند. در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی هاست؛ بدی ها همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست. نیستی از «خلق نکردن» است نه از «خلق کردن» (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۴۷).

۳. مشکل وجودی بودن «درد»

بسیاری از مخالفان برای نقد دیدگاه عدمی دانستن شرور، سراغ مورد نقضی رفته اند. از نگاه آنان وجودی بودن دردها و آلام، مورد نقضی برای دیدگاه عدمی بودن شرور محسوب

می‌شود و اعتبار این نظریه را خدشه‌دار می‌کند؛ زیرا درد که یک نمونه شر است، امری وجودی محسوب می‌شود و انسان با مبنای وجدان وجودی بودن آن را درک می‌کند. بنابراین مورد نقضی پیدا شد که شرّ بالذات امری عدمی نبود.

در اینجا به چند پاسخ مطرح نسبت به دردها و آلام اشاره می‌کنیم و آنها را ارزیابی خواهیم کرد. در نهایت با انتخاب پاسخ سوم می‌خواهیم این نتیجه را بگیریم که اگر اصل مبنای فلاسفه پذیرفته شود، دردها و آلام مورد نقضی برای آن محسوب نمی‌شود. بنابراین اگر کسی بخواهد نقدی بر دیدگاه فلاسفه وارد کند، باید اصل مبنا را نقد کند و گرنه با قبول اصل مبنا، درد و رنج مورد نقضی برای این مبنا به حساب نمی‌آید.

توضیح بیشتر آنکه همان‌طور که قبلاً گفتیم، فلاسفه معتقدند که تمام شرور عدمی هستند، زیرا شرور یا عدم ذات هستند یا عدم کمال ذات. ما معتقدیم که شرور قسم دوم که عدم کمال ذات هستند، در واقع امری وجودی محسوب می‌شوند. اکنون می‌گوییم همان‌طور که در ضمن پاسخ سوم واضح می‌شود، اگر کسی این اصل و مبنای فلاسفه را بپذیرد که شرور قسم دوم هم عدمی هستند، می‌تواند دردها و آلام را هم داخل قسم دوم شرور بداند و این امور را نقضی برای دیدگاه عدمی بودن شرور نداند. اما نقدهای اساسی ما به نظریه فلاسفه که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد، اصل این مبنا را (که شرور قسم دوم عدمی هستند) رد می‌کند.

مهم‌ترین پاسخ‌ها به نقض بودن دردها و آلام عبارتند از:

۱. پاسخ ملاصدرا: ملاصدرا پاسخ این اشکال را چنین می‌دهد که حقیقت درد که شر

است، ادراکی عدمی است، نه ادراکی وجودی.

توضیح آنکه ملاصدرا با این اشکال محقق دوانی روبه‌رو است که وقتی انسان دچار درد می‌شود دو نوع شر اتفاق می‌افتند: یکی تفرق اعضاست که امری عدمی است (چه درک بشود یا نشود) و دیگری خود درد است که ادراک وجودی بوده و با تفرق اعضا متفاوت است؛ بنابراین نباید تفرق اعضا را با درد یک امر فرض کنیم؛ بلکه آنها دو امر

هستند که یکی شر وجودی (درد) و یکی شر عدمی (تفرق اعضا) است. از همین رو اگر تفرق اعضا رخ دهد، ولی درد رخ ندهد، تنها یک شر (یعنی تفرق اعضا که امری عدمی است) صورت گرفته و برعکس نیز اگر درد صورت بگیرد، ولی تفرق اعضا صورت نگیرد، باز هم یک شر (یعنی درد که امری وجودی محسوب می‌شود) صورت گرفته است. بنابراین درد خود شر مستقل و بدون شک امری وجودی است.

ملاصدرا به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که ما در اینجا دو چیز به نام «درد» و «تفرق اعضا» نداریم؛ بلکه حقیقت درد، همان ادراک امر عدمی تفرق اعضا به علم حضوری است و چون در علم حضوری علم عین معلوم است (نه صورتی دیگر از آن همانند علم حصولی) در اینجا دو شر نداریم که یکی تفرق اعضا و یکی صورت حاصل از آن (درد) باشد، بلکه حضور این تفرق اعضا که امری عدمی است، خود همان درد است و وقتی حقیقت درد به حضور آن امر منافی تفسیر شود، دیگر این ادراک، ادراکی وجودی نمی‌شود؛ بلکه این ادراک که شر بالذات است، ادراکی عدمی است؛ اگر چه ثبوتی مانند ثبوت اعدام ملکات (مثل کوری یا نقص و...) دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۶۴-۶۶).

این پاسخ درست به نظر نمی‌آید. علامه طباطبایی در نقد این استدلال می‌نویسد: این جواب نمی‌تواند اشکال را دفع کند. زیرا اولاً اشکال اعم از ادراک حسی است و قطع عضو به عنوان مثال ذکر شده است. بنابراین ادعای علم حضوری در مثل درد حاصل از دست دادن دوستان یا علوم تصدیقی خیالی جاری نمی‌شود؛ ثانیاً این نظر که انسان به ادراکات حسی علم حضوری دارد، درست نیست. زیرا که ادراکات حسی اگر با خارج مقایسه شود، خطای زیادی در آن راه دارد. اما اینکه هر علمی به نوعی به علم حضوری قابل ارجاع است، فایده‌ای ندارد. زیرا این اعتبار علم فی حد نفسه است و بحث ما اعتبار علم از جهت مقایسه با خارج است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۶۳).

استاد مصباح نیز در نقد ملاصدرا می‌نویسند: اولاً: عدم از جهت عدم بودن حضوری نزد نفس ندارد و به آن علم حضوری تعلق نمی‌گیرد؛ ثانیاً: درد غیر از ادراک انفصال یا هر

ادراک دیگری هست، بلکه لذت و درد هر دو نوعی مستقل از کیفیات ادراکی بوده و عین علم نیستند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۷۱).

۲. پاسخ علامه طباطبایی: علامه طباطبایی بعد از ذکر اشکال دیدگاه ملاصدرا، خود پاسخ دیگری به این مورد نقض می‌دهند. ایشان اظهار می‌کنند صورت علمی که انسان از آن درد می‌بیند، از آن جهت که انسان با آن کامل می‌شود، شر یا درد نیست؛ بلکه امری وجودی است. ولی از آن جهت که عین خارج است مثل قطع عضو یا زوال اتصال، امری عدمی و شر است و درد به حساب می‌آید. بقیه مثال‌ها هم به همین نحو هستند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۶۳).
پاسخ علامه طباطبایی هم کامل به نظر نمی‌آید. زیرا اولاً همیشه این‌طور نیست که صورت علمی از جهت عین خارج بودن، امری عدمی باشد. ممکن است صورت علمی درد، ناشی از اموری وجودی مثل دارای شدن یک امر مبعوض باشد. در این‌گونه موارد عین خارج، هم وجود است. به عبارت دیگر چنین نیست که همیشه در خارج درد به سبب قطع و زوال (که اموری عدمی هستند) به وجود آید، بلکه گاهی به سبب دارا شدن یک امر وجودی مبعوض (مثل ایجاد میکروب‌ها در بدن) درد و الم به وجود می‌آید.
ثانیاً: چیزی که شر است، دردی است که امری نفسانی محسوب می‌شود، نه وجود عینی خارجی.

۳. پاسخ ابن سینا و خواجه نصیر طوسی و استاد مصباح یزدی: ابن سینا به این اشکال همان پاسخی را می‌دهد که به شروری مثل طوفان و سیل و... داده می‌شود. در ابتدای بحث گفتیم که شرور دو قسم هستند:

الف: شری که ذاتاً عدمی هستند، مثل جهل یا ظلمت؛

ب: شری که دارای وجود هستند، اما حیثیت وجودی آنها شر نیست، بلکه حیثیت عدمی آنها شر است. مثلاً طوفان یا زلزله یا میکروب‌های ایجاد کننده بیماری، به خودی خود بد نبودند، بلکه از این نظر شر هستند که سبب یک سری امور عدمی مثل فقدان حیات انسان‌ها یا فقدان سلامت آنها می‌شوند.

ابن سینا مشکل درد و غم را به راحتی با همین توجیه حل می کند. از نظر وی اگر چه در مثل درد و غم، خود درد و غم اموری وجودی هستند، شر جنبه عدمی آنها یعنی از دست دادن سلامت (که نوعی کمال نفس است) خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۶).

خواجه نصیرالدین طوسی همین توجیه را برای مثل دردها و آلام دارد که در ابتدای بحث به آن اشاره شد.

استاد مصباح یزدی نیز همین راه حل را پذیرفته است و می نویسد:

«درد بدون شک امری وجودی است. اما شر بودن تنها از نگاه عرفی است، ولی از نگاه فلسفی شر بالعرض است. و شر بالذات زوال راحتی از نفس که نوعی نقص و عدم برای کمالات نفسانی به حساب می آید، است» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۷۲).

نتیجه ای که از این بحث می توان گرفت این است که اگر کسی اصل مبنای فلاسفه را قبول کند، دردها و آلام همانند سایر شروری که شرور بالعرض هستند و به لحاظ جنبه عدمی شر محسوب می شوند، قابلیت توجیه دارد. اما اگر بخواهیم دیدگاه فلاسفه را نقد کنیم، باید اصل مبنای آنها را از طریقی دیگر ارزیابی کنیم. ولی قبل از آن باید ادله آنها تحلیل و بررسی شود.

۴. نقد دلایل قائلان به عدمی بودن شرور

برخی فیلسوفان، عدمی بودن شرور را امری بدیهی دانسته اند و تنها مثال هایی برای توضیح بیشتر این مطلب ذکر کرده اند. به عنوان مثال میرداماد این امر را از فطریات می داند و معتقد است کسی که دارای سرشت عقلی و فطرت انسانی است، هرگز توهم نمی کند که شری وجود دارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۸).

فیلسوفان برای اثبات ادعای خود به یک سری مثال ها تمسک می جویند، ولی خود تذکر می دهند که این مثال ها نوعی استقرا برای اثبات مدعایشان نیست، بلکه صرفاً بیاناتی برای توضیح و تشریح این امری بدیهی است. ملاهادی سبزواری می نویسد:

«حکمای الهی پاسخ داده‌اند که وجود خیر و عدم شر بوده و به بداهت این امر حکم نموده‌اند و مثال‌هایی برای تنبیه در کتبشان ذکر کرده‌اند» (ملاهادی سبزواری، ۱۳۸۶: ۵۹۸).

به نظر می‌رسد که نظریه بدیهی دانستن عدمی بودن شرور هرگز پذیرفته نباشد، بلکه اگر هم کسی بخواهد ادعایی داشته باشد، این مخالفان عدمی بودن شرور هستند که می‌توانند ادعای بداهت بکنند.

فیلسوفان دیگری در صدد ارائه استدلالی برای اثبات این امر برآمده‌اند. قطب‌الدین شیرازی (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹۶) و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۵۸) و علامه طباطبایی هر کدام به نحوی این دلیل را تقریر می‌کنند. در اینجا تقریر علامه طباطبایی را که عبارتی روان‌تر و جامع‌تر است، ذکر و برای پرهیز از طولانی شدن بحث، از ذکر عبارات بقیه خودداری می‌کنیم.

علامه طباطبایی استدلال می‌کنند که اگر شر، امری وجودی باشد یا خودش بنفسه شر است یا اینکه شر بغیره است. شر بنفسه بودن آن محال است؛ زیرا اگر شیئی عدم خودش را اقتضا کند، اصلاً به وجود نمی‌آید و شیء عدم خود و عدم کمالات ثانوی اش را اقتضا نمی‌کند، زیرا بین این دو رابطه وجودی برقرار است که همچنین عنایت الهی موجب می‌شود که هر چیزی به کمالش برسد.

اما اگر شر لغیره باشد، باز هم محال است، زیرا شری که فرضاً وجودی است، اگر بخواهد شر لغیره باشد، یا باید معدم ذات آن غیر باشد یا معدم چیزی از کمالات آن یا اینکه هیچ چیزی از ذات و کمالات را اعدام نمی‌کند. دو صورت اول ممکن نیستند زیرا شر در این زمان عدم آن شیء یا عدم چیزی از کمالات آن است، نه شیء معدوم مفروض و این خلف است.

صورت سوم (هیچ چیزی از ذات و کمالات را اعدام نکند) هم ممکن نیست. زیرا اگر چیزی را ذات یا کمال ذات را معدوم نکند، دیگر نمی‌توانیم آن را شر بنامیم، زیرا به وسیله

آن ضروری به چیزی نمی‌رسد. بنابراین شر به هر صورتی که فرض شود، وجودی نیست و این همان مطلوب است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۲۸-۳۲۹).

این استدلال درست به نظر نمی‌آید. شرور چه بالذات باشد یا بالعرض، ملازمه‌ای با محذوراتی که علامه ذکر کرده است، ندارد. نسبت به ذاتی شرور، علامه طباطبایی دو مشکل را مطرح می‌کنند که هر دو صحیح به نظر نمی‌آید:

الف) گفته شده که لازمه شر بالذات بودن وجود، این است که «شیء» عدم خود را اقتضا کند. گویی در این استدلال، عدم بودن شرور فرض گرفته شده و بعد گفته شد که اگر شیء وجود باشد، لازمه‌اش این است که شیء عدم خود را اقتضا کند. این استدلال مصادره به مطلوب است. زیرا اصل اینکه لازمه وجودی بودن شرور این است که عدم خود را اقتضا کند، خود محل بحث است.

استاد عابدی شاهرودی هم به این نقد اشاره کرده است و می‌نویسد:

«تالی در این دلیل عبارت است از قضیه «لازم می‌آید که شیء مقتضی عدم خود باشد» این تالی بر این پایه تقریر یافته که از پیش شر به عنوان عدم منظور شده است. اگر از پیش چنین فرضی نشده باشد آنگاه از شر بودن شیء برای خود لازم نیاید که شیء مقتضی عدم خود شود» (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۲: ۲۳).

ب) گفته شده که این امر مخالف عنایت الهی است، زیرا اقتضای عنایت الهی این است که هر چیز را به کمالش برساند. این امر هم دلیلی ندارد. زیرا ممکن است در این عالم مادی، مقتضای عنایت الهی این باشد که برخی چیزها را به کمالشان نرساند تا زمینه را برای آزمایش انسان‌ها فراهم آورد.

این صورت هم که شر بالغیر باشد، استحاله‌ای ندارد. زیرا شاید شر امری وجودی باشد که به یک لحاظ عدم کمال یک شیء محسوب شود. توضیح بیشتر در ادامه (اشکال اول نقد این نظریه) خواهد آمد.

یکی دیگر از دلالتی که شاید مورد استناد قائلان به عدمی انگاری شر قرار بگیرد، این است که از خیر محض جز خیر ایجاد نمی‌شود. بنابراین هرچه از خدا صادر می‌شود اصالتاً خیر است و هرچه وجود دارد، خیر است و شرور اموری عدمی هستند.

در پاسخ باید بین دو جنبه بحث تفکیک کرد. این سؤال ممکن است به دو صورت مطرح شود که هر کدام پاسخ خاصی می‌طلبد. صورت اول این است که آیا قدرت خداوند بر شرور می‌تواند تعلق بگیرد یا نه و به عبارت دیگر آیا خداوندی که خیر محض است، قادر بر انجام شرور است یا خیر؟

پاسخ به این سؤال چنین است که همان‌طور که متکلمان شیعه تصریح کرده‌اند، حتی اگر صدور افعال شرور از خداوند قبیح هم باشد، خداوند قادر بر انجام آنهاست. خداوند همان‌طور که قادر است افعال نیکو انجام دهد، می‌تواند افعال قبیح انجام دهد (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۲: ۳۱۵).

صورت دوم این است که اگر خداوند قادر بر انجام دادن شرور است، آیا ایجاد شرور با حکمت الهی، خیرخواهی الهی و سایر صفات خدا سازگاری دارد یا خیر؟ پاسخ به این سؤال در گرو پاسخ‌های دیگری است که به مسئله شرور داده می‌شود. ما در اینجا تنها دیدگاه عدمی بودن شرور را نقد کردیم. اما مثلاً اگر خداوند به واسطه خیر اکثر، شر اقل را ایجاد کند، کار قبیحی انجام نداده و در نتیجه صدور شرور از خداوند، با حکمت الهی، خیرخواهی الهی و سایر صفات خدا سازگاری دارد. مطابق این دلیل، چنین نیست که خداوند، شرور را به صورت مستقل خلق کند، بلکه خداوند خیرات را به صورت مستقل جعل می‌کند، اما شرور لازمه تراحمات عالم ماده است. بنابراین خداوند شرور را به طور مستقل جعل نمی‌کند، بلکه شرور به تبع خیرات عالم ماده به وجود آمده‌اند و چون خیرات عالم از شرور عالم ماده بیشتر است، ایجاد شرور به تبع خیرات مشکلی را ایجاد نمی‌کند. ابن سینا در این زمینه می‌نویسد:

«خداوند دارای قدرت، حکمت و علم تام بوده و در تمام افعالش کامل است و هیچ خللی در افعالش داخل نمی‌شود و عجز و قصوری به او ملحق نمی‌شود... بنابراین آفات و بلاهایی که بر اشیای طبیعی داخل می‌شود، تابع ضرورات عالم و عجز ماده از قبول نظام تام است» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۲).

البته باید توجه کرد که بررسی تک تک پاسخ‌هایی که به معضل شرور داده شده و انتخاب بهترین پاسخ یا پاسخ‌ها، خود مجال مستقلی می‌طلبد، اما در اینجا تنها خواستیم به این نکته اشاره کنیم که این‌طور نیست که با رد عدمی دانستن شرور، خیریت مطلق الهی نقض شود.

۵. نقد دیدگاه عدمی انگاری شرور

به نظر می‌رسد که چند نقد اساسی بر دیدگاه عدمی انگاری شرور وارد است. نقد اول نقدی به اصل این مبناست و نقد دوم این است که حتی اگر تمام شرور را عدمی بدانیم، مشکل کلامی و فلسفی شرور را حل نکرده‌ایم. نقدهای دیگر هم هرکدام به نوعی صحت این نظریه را مخدوش می‌کنند:

۱. اشکال اول با تحلیل معنای عدم روشن می‌شود. عدم گاهی به معنای دقیق فلسفی به کار گرفته می‌شود که به معنای این است که چیزی حظی از وجود نداشته باشد. مثلاً تاریکی یک وجود مستقل نیست، بلکه همان نبود نور است. نور برای خود حظی از وجود را داراست. اما تاریکی حظی از وجود را دارا نیست. اما گاهی به معنایی عرفی به کار می‌رود. در معنای عرفی برای سلب هر امری، از لفظ عدم استفاده می‌شود. مثال واضح این امر دو امر متضاد یا متضایف است. رابطه بین دو امر متضاد یا متضایف در نگاه دئی فلسفی رابطه‌ای بین دو وجود است. اما عرف گاهی برای اشاره به آنها از لفظ عدم استفاده می‌کند. مثلاً می‌گویند عدم حرارت یا عدم مخلوق بودن یا عدم متقدم بودن. طرف مقابل این امور به ترتیب سردی، خالق بودن و متأخر بودن است که همگی اموری وجودی محسوب می‌شوند.

اکنون با این مقدمه وارد دلیل خود می‌شویم. شرور دو نوع هستند. برخی شرور، ذاتاً اموری عدمی هستند مثل فقر، ظلمت و

اما قسم دیگری از شرور هستند که چون عدم کمال ذات محسوب می‌شوند، عدم به حساب می‌آیند. به نظر می‌رسد که اگر چیزی کمال ذات نباشد، تنها به معنای عرفی مسامحی‌اش، عدم به حساب می‌آیند، نه به اعتبار دقیق فلسفی‌اش. اصولاً هیچ ضرورتی ندارد که کمال امری وجودی و نقص امری عدمی باشند. بلکه کمال و نقص دو معقول ثانوی فلسفی هستند که از دو وجود انتزاع می‌شوند. به عنوان مثال در نگاه فلاسفه راحتی نفس، امری وجودی و عدم راحتی نفس، امری عدمی تلقی شده است. در حالی که اگر کمی دقیق نگاه کنیم، راحتی نفس وجودی ماهوی نیست، بلکه معقولی فلسفی است که از ملاحظه حالات نفس و روابط آن با خارج به دست می‌آید. حال اگر این حالات وجودی نفس ملازم طبع باشد، حالت راحتی به آن اطلاق می‌شود و اگر حالات وجودی نفس منافر طبع باشد، حالت سختی به آن اطلاق می‌شود. بنابراین هم راحتی نفس و هم سختی نفس، هر دو امری وجودی هستند؛ و اما اینکه عرف نسبت به یک طرف از لفظ عدم استفاده کرده، از قبیل همان اصطلاحات عرفی است. همان‌طور که عرف شاید نسبت به خود «راحتی نفس» هم لفظی عدمی استفاده کند و مثلاً بگوید «عدم اضطراب نفس» یا نسبت به بیماری به جای استفاده از لفظ «عدم سلامتی بدن» از لفظ «عدم بیماری بدن» استفاده کند. واضح است که این‌گونه استعمالات عرفی دلیلی بر عدمی بودن یک چیز به معنای دقیق فلسفی‌اش نمی‌شود، بلکه از نگاه فلسفی هم کمال و هم نقص، دو معقول فلسفی هستند که از خود وجودات از جهت منافرت یا ملائمت با طبع انتزاع می‌شود.

به نظر می‌رسد منشأ اصلی خطای فلاسفه، خلط بین معانی کمال و نقص است. کمال و

نقص به چندین معنا به کار می‌رود که دو معنای آن در اینجا با هم خلط شده است:

الف) کمال گاهی به معنای قابلیت وجودی اطلاق می‌شود. به این معنا کمال مساوی با وجود و نقص مساوی با عدم است. زیرا هر چیزی که حظی از وجود را داراست، دارای

قابلیت‌های وجودی بیشتری نسبت به موجود معدوم است. به همین معنا هم گفته می‌شود که هر چه وجود، شدت بیشتری داشته باشد، کامل‌تر است. مثلاً وجود ظالمانی مثل یزید با وجود تمام ظلمی که به بشریت وارد کرده‌اند، از این نظر که قابلیت‌های وجودی بیشتری نسبت به وجود حیوانات دارند، دارای کمالات بیشتری است.

ب) اما وقتی از خیر یا شر صحبت می‌کنیم، مقصودمان معنای اول از کمال و نقص نیست. بلکه همان‌طور که برخی چون فارابی (فارابی، ۱۴۱۳: ۴۴۲)، ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۷)، ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۵۸) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۲۸) تصریح کرده‌اند، مقصودمان چیزی است که مطلوب، مقصود و محبوب ما باشد.

به نظر می‌رسد که این معنا از کمال و خیریت هیچ ربطی به معنای اول ندارد. ممکن است امری وجودی باشد مثل درد و غم، ولی شر به حساب آید یا اینکه امری عدمی باشد مثل عدم رذائل اخلاقی، ولی خیر به حساب آید.

۲. اشکال دوم این است که حتی بر فرض که به عدمی بودن شرور قائل شویم، باز هم مشکلی حل نمی‌شود. فلاسفه گمان کرده‌اند که با عدمی دانستن شرور، دیگر شرور به خالق نیاز ندارد. به این ترتیب هم مشکل شرور حل می‌شود و هم مشکلاتی نظیر ثنوی‌گری.

این ثمره درست به نظر نمی‌آید. زیرا این سؤال وجود دارد که چرا خداوند این وجودات را به نحوی ناقص خلق کرده است که این شرور به خلق برسد؟ چرا خداوند وجودات ناقص را خلق کرد تا این مشکلات به وجود آید؟ آیا حکمت الهی اقتضا نمی‌کند که صرفاً وجودات را به نحو کامل و بدون نقصان وجودی خلق کند؟

به عبارت دیگر عدمی بودن شرور تحلیلی صرفاً هستی‌شناسانه از شر است و چه شرور را عدمی بدانیم یا وجودی، در هر حال این سؤال وجود دارد که چرا خداوند زلزله، سیل و سایر بلاهای طبیعی را آفریده است؟ با این تحلیل هستی‌شناسانه از شر، تنها نوع سؤال ما تغییر می‌کند. اگر شرور را اموری وجودی بدانیم، سؤال از علت وجود آنها مطرح می‌شود،

ولی اگر شرور را اموری عدمی بدانیم، از علت عدم اعطای وجود سؤال می‌شود. از این پرسش می‌شود که چرا خداوند به کسی ثروت را اعطا نکرد تا اینکه از فقر رنج نبرد یا اینکه چرا خداوند به کسی صحت را عطا نکرد تا از بیماری رنج نبرد.

ممکن است گفته شود که عدم شیئیت ندارد تا از علت آن سؤال شود.

پاسخ چنین است که این اشکال ناشی از خلط بین عدم محض و عدم مضاف است. آنچه سؤال از علت آن معنا ندارد، عدم محض است. اما سؤال از عدم مضاف معنادار است. مثلاً این امر معنادار است که بگوییم چرا فلانی ثروت، عقل، مقام و... را ندارد. علامه شهید مطهری هم به این اشکال اشاره کرده‌اند. ایشان ثمره دیدگاه عدمی بودن شرور را تنها این می‌دانند که با قبول این دیدگاه، نظریه ثنویه و دوگانه‌پرستان رد می‌شود. ایشان در ادامه می‌نویسند:

«مسئله عدمی بودن شرور به تنهایی برای حل مشکل «عدل الهی» کافی نیست، قدم اول و مرحله اول است. نتیجه‌ای که بالفعل از این بحث گرفته می‌شود، فقط این است که هستی دو نوع نیست... ولی از دیدگاه عدل الهی، مسئله شرور شکل دیگری دارد. از این نظرگاه، سخن در دو گونگی اشیا نیست، سخن در این است که خواه اشیا دو گونه باشند یا یک گونه، چرا نقص و کاستی و فنا و نیستی در نظام هستی راه یافته است؟ چرا یکی کور و دیگری کر و سومی ناقص الخلقه 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» (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۵۴).

آیت‌الله سبحانی نیز می‌نویسند:

«عدم بودن شر فقط توان نقد نظریه ثنویت را دارد و بس، نه همه جهات» (سبحانی،

البته اینجا می‌توان این نکته را هم یادآور شد که به نظر می‌رسد که عدمی‌انگاری شرور حتی برای نقد نظریه ثنوی‌گری هم کفایت نمی‌کند. زیرا یک ثنوی می‌تواند قائل به دو خدا شود که یکی کاملاً خیر و منشأ تمام خیرات است و دیگری خدای شر است که مانع از تحقق بالفعل تمام خیرات می‌شود. به عبارت دیگر همان‌طور که عدمی بودن شرور، مشکل شرور را حل نمی‌کند، مشکل دوگانه‌انگاری و ثنویت را هم حل نمی‌کند. زیرا با پذیرش عدمی بودن شرور، تنها نوع سؤال تغییر می‌کند. با پذیرش وجودی بودن شرور، سؤال ما از فاعل و ایجادکننده شرور وجودی می‌شود. ولی با پذیرش عدمی بودن شرور، از خدایی سؤال می‌شود که مانع از تحقق کامل خیرات می‌شود. طبق فرض دوگانه‌انگاران، خدای خیر فقط خیرات را ایجاد می‌کند. بنابراین وجود این شرور نیازمند خالق است که مانع از ظهور و به فعلیت رسیدن این خیرات باشد. خلاصه اینکه به نظر می‌رسد نظریه عدمی‌انگاری شرور، هیچ ثمره‌ای ندارد.

۳. هر شر عدمی معمولاً با حیثیتی وجودی همراه است. مثلاً خود فقر یا نادانی امری عدمی هستند، اما درد، اندوه، یا مشکلاتی که به واسطه فقر یا نادانی به وجود می‌آیند، امری وجودی هستند. بنابراین با عدمی دانستن شرور، می‌توانیم سؤال را روی این معلولات ببریم و پرسیم چرا خداوند این مشکلات یا درد یا اندوه را برای فرد به وجود آورده است.

شاید همراه بودن شرور با این مشکلات سبب شده است که برخی چون فخر رازی قائل به این شوند که ما تنها یک شر داریم و آن شر «درد» است. فخر رازی معتقد است که تنها ما یک شر داریم که همان «درد» است و درد امری وجودی است و خیر یا عدم درد یعنی سلامت است یا ضد آن یعنی لذت (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۲۴). وی اضافه می‌کند که تنها شر، یا درد است یا چیزی که منجر به درد شود (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۵۱).

برخی از محققان معاصر هم، چنین دیدگاهی را انتخاب کرده‌اند. اگرچه سخنی از انتساب این نظریه به فخر رازی به میان نیاورده‌اند. ایشان می‌نویسند:

«دیدگاه خاص نگارنده این است که تمام اموری که شر می‌نامیم (چه امور وجودی یا عدمی) همگی شر بالعرضند و در دنیا تنها یک شر بالذات وجود دارد که چیزی جز الم نیست، و آن هم بر اساس آنچه گفته شد، امری وجودی است یعنی نه تنها وجودهایی مانند زلزله و طوفان، بلکه اموری مانند ظلمت، جهل و عجز نیز که آن را عدمی می‌انگارند، هیچ‌یک به خودی خود شر نیستند و تنها از آن جهت شر شمرده می‌شوند که به این شر وجودی، یعنی الم (به معنای عام آن، یعنی هرگونه رنج و ناراحتی و امر آزاردهنده و ناخوشایند) بر می‌گردند» (افضلی، ۱۳۹۰: ۶۰ و ۶۱).

البته ما هرچند می‌پذیریم که هر شری معمولاً با امری وجودی همراه است، دیدگاه فوق را نمی‌پذیریم، زیرا ممکن است چیزی واقعاً برای کسی شر باشد، ولی آن شخص متوجه آن نباشد و نسبت به آن احساس غم و اندوه یا درد نداشته باشد. مثلاً جهل و نادانی برای انسان ضرر محسوب می‌شود و شر است، حتی برای کسانی که هیچ احساس اندوه یا دردی نسبت به آن نداشته باشند.

برای توضیح بیشتر، این مثال را فرض کنیم که در یک حادثه به‌طور ناگهانی هزاران نفر از مردم جان خود را از دست می‌دهند، در این حادثه ناگهانی، تمام این افراد جان خود را از دست داده‌اند، بدون اینکه زمانی برای داشتن احساس غم یا اندوه یا درد، داشته باشند. ولی ما وقتی به این حادثه نگاه می‌کنیم، این حادثه را شر می‌دانیم. زیرا نفس وقوع این حادثه برای این افراد شر است، اگرچه تمام این افراد احساس درد و اندوهی نسبت به آن نداشته باشند. نتیجه اینکه معیار شر بودن، رسیدن ضرر به یک فرد است، چه خود فرد احساس غم و اندوه نسبت به آن داشته باشد یا نداشته باشد.

۴. این دیدگاه مخالف آیات و روایات است. مطابق آیات و روایات، خداوند خود خالق بسیاری از شرور است. خداوند خود را در قرآن خالق هستی و مرگ (ملک: ۱-۲)، خیر و شر (فلق: ۱-۶)، نازل‌کننده امراض (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸: ۱۷۶ و ۱۷۷)، اندوه و حزن (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸: ۱۷۹)، گرفتاری‌ها و سختی‌ها (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸: ۱۸۱)،

ضعفها و سستیها (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸: ۱۸۷)، مصیبتها (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸: ۱۹۲) و خلاصه بلایا و شرور (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸: ۱۷۶) می‌داند. ظاهر این آیات و روایات این است که خداوند همان‌طور که خالق خیرات است، خالق شرور هم هست. البته نسبت به شرور قسم اول مثل ظلمت با توجه به بدهت عدمی بودن آنها، از لحاظ عقلی چاره‌ای جز این نداریم که بگوییم که جعل و خلق آنها بالتبع بوده است. اما نسبت به شرور قسم دوم، باید ظهور آیات و روایات که حاکی از جعل و خلق استقلالی آنهاست، اخذ شود.

۶. نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از این مباحث گرفته می‌شود این است که فلاسفه به این قائل بودند که شرور یا عدم ذات یا عدم کمال ذات هستند. شروری که عدم ذات هستند، مثل فقر یا ظلمت خود اموری عدمی هستند، اما شروری که عدم کمال ذات هستند، اموری وجودی هستند که جنبه عدمی آنها شر است، مثل زلزله و طوفان که به اعتبار آثاری عدمی چون از بین بردن صحت و راحتی و... شر هستند. همچنین اگر بپذیریم که شرور قسم دوم، اموری عدمی هستند، مثال دردها و آلام هم مثال نقضی برای آن محسوب نمی‌شود. زیرا که دردها و آلام را می‌توان به جنبه عدمی این امور، یعنی عدم راحت بودن نفس ارجاع داد. اما به نظر می‌رسد که اساساً شرور قسم دوم (یعنی شروری که عدم کمال ذات هستند) در واقع اموری وجودی هستند و همان جنبه وجودی آنها هم شر است؛ ثانیاً: حتی اگر این شرور را اموری عدمی بدانیم، معضل شرور حل نمی‌شود، زیرا سؤال از جنبه عدمی اشیا معنادار و ممکن است. بنابراین عدمی دانستن شرور هیچ ثمره علمی ندارد و حتی نظریه دوگانه‌انگاری را نمی‌توان با آن حل کرد؛ ثالثاً: هر شری معمولاً ملازم با امری وجودی است که از علت آن می‌توان سؤال کرد. البته در این میان سوء فهم‌هایی صورت گرفته است که به نظر می‌رسد درست نیست. رابعاً: دیدگاه فلاسفه مخالف ظواهر آیات و روایات است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سینا (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۲. _____ (۱۴۰۴)، *الشفاء (قسم الالهیات)*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
۳. افضلی، علی (۱۳۹۰)، *نقد نظریه عدمی بودن شرور*، مجله فلسفه دین، سال هشتم، شماره دهم، ص ۳۱-۶۴.
۴. سبحانی، جعفر (۱۳۹۰)، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، ج ۳، قم، انتشارات امام صادق علیه السلام.
۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۳)، *شرح اسماء الحسنی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۷۲)، *نظریه نیستی انگاری شر*، مجله کیهان اندیشه، شماره ۴۹، ص ۱۲-۴۹.
۷. فارابی (۱۴۱۳)، *الاعمال الفلسفیه*، بیروت، دارالمناهل.
۸. فخررازی (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات*، ج ۲، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۹. قطب الدین رازی (۱۳۸۳)، *شرح حکمه الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶)، *نهایه الحکمه*، قم، موسسه امام خمینی.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، *تعلیق بر اسفار*، ج ۷، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۲. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۲)، *کشف المراد*، شرح علامه حلی، قم، انتشارات اشکوری.
۱۳. _____ (۱۳۸۳)، *شرح اشارات*، ج ۳، قم، نشر بلاغت.
۱۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، ج ۷۸، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵)، *تعلیق علی نهایه الحکمه*، قم، موسسه در راه حق.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۵۷)، *عدل الهی*، قم، انتشارات صدرا.
۱۷. ملاصدرا (۱۹۸۱)، *اسفار*، ج ۷، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۸. میرداماد (۱۳۶۷)، *التبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.