



## Research Paper

# Replacement Theory as a Solution for the Existential Treatment of Evil

Zahra Mirzakarimi<sup>\*1</sup> , Mehdi Azimi<sup>2</sup> 

10.22080/jre.2024.25815.1182

**Received:**

August 2, 2022

**Accepted:**

February 13, 2022

**Available online:**

September 5, 2023

**Keywords:**

compensation, justice, the problem of evil, the existential problem of evil, genuine relation

## Abstract

The problem of evil, which is considered one of the most challenging philosophical-theological issues, is specifically considered as a way to challenge the essence of God's existence or God's perfect attributes. For this reason, philosophers with different religions have tried to respond to different interpretations of the problem of evil in its natural, moral and existential aspects. Although the existential aspect of the problem of evil has been neglected in most of the answers. In the meantime, Muslim theologians have tried to show the compatibility of evil with the doctrine of divine justice by presenting and cultivating the theory of compensation. In this research, after examining some types of answers to the problem of evil, and mentioning the views of some theologians, especially the elders of Imamiyyah, the basics of the compensation theory are analyzed, as well as the rational and narrative evidence of the theory. Also, the theory of justice, which tells about the right of the oppressed from the oppressor by God, is presented as a complement to the theory of compensation. This theory does not ignore the existential aspect of the problem of evil, therefore, in this research, it has been read as a solution to the existential aspect of evil. Also, in comparison with Yalom's psychotherapy theories, it is shown that the compensation theory becomes meaningful in the light of an authentic and real relationship between God and man, and it can be seriously considered as a therapeutic solution for people affected by suffering.

**\*Corresponding Author:** Zahra Mirzakarimi**Address:** Click or tap here to enter text.**Email:** [zahramkarimi22@gmail.com](mailto:zahramkarimi22@gmail.com)



## Extended Abstract

### 1. Introduction

The problem of the nature of evil and finding the cause of its occurrence is considered one of the most challenging issues among philosophers and theologians, both Islamic and Western. Atheist philosophers cling to the problem of evil and try to undermine the essence of God's existence or limit his attributes. Hume (1776-1711 AD), William Roe (1931-2015 AD), and Michael Martin (1932-2015 AD) considered God's attributes of absolute goodness, absolute power, and absolute knowledge to be contradictory to the existence of evil and challenged religious claims by citing them. This incompatibility of religious beliefs is referred to as the logical problem of evil (Martin, 1978, p. 133, 2001, p. 74; Rowe, Hume, 2007, p. 86). Whitehead (1861, 1947 AD), by limiting some attributes of God, including his absolute power, introduces God as subject to the basic laws of the universe, which itself is a part of this universe (Plantinga, 2016, p. 42). John Stuart Mill (1806-1873 AD), by removing evil from the domain of divine power and limiting his power to charity, loses faith in divine absolute power (Saeidi Mehr, 2016, p. 209). In this way, these thinkers try to answer the problem of evil by defining divine attributes. The existence of evil in the world is used as an argument against the existence of God, which is referred to as the relative problem of evil (Peterson & Raymond, 2004, p.5). Regardless of the logical and philosophical angle, if one looks at the problem of evil from an emotional lens, then the philosophical and logical answers to the problem of evil become ineffective; because a person is psychologically unable to continue his romantic relationship with God and worship him by observing evil in his life. In this emotional atmosphere, man

is not looking for a rational justification for the existence of evil or the incompatibility of God and evil; rather he needs to heal his heart and restore his relationship with God. The existential problem of evil looks at the evil in the world from this angle (Pourmohammadi, 2012, p. 19).

In this study, by rereading the replacement solution, an attempt is made to address the often neglected aspect of the problem of evil, which is its emotional dimension.

### 2. Method

The approach used in this research is a library method. Comprehensive software is also used as a tool in this study.

### 3. Findings

The problem of evil, which is considered one of the most challenging philosophical and theological issues, is specifically considered as a way to challenge the essence of God's existence or the attributes of divine perfection. For this reason, different thinkers have tried to respond to different interpretations of the problem of evil in its natural, moral, and existential dimensions; nevertheless, the existential aspect of the problem of evil has been neglected in most of the answers. In the meantime, Muslim theologians have tried to show the compatibility of evil with the doctrine of divine justice by presenting and cultivating the theory of substitutions. This theory does not neglect the existential aspect of the problem of evil; therefore, in this research, it has been read as a responsive solution to the existential aspect of evil. Moreover, in comparison with Yalom's psychotherapy theories, it is shown that the replacement theory becomes meaningful in the light of an original and real relationship between God and man, and it can be seriously considered as a therapeutic solution for people affected by suffering.



## 4. Result

What is concluded from this study is that if one assigns a share to God in creating evil directly and indirectly, or at least considers him capable of preventing the creation of evil, then the question will be raised as to how he consents to the creation of this evil. In this way, the simultaneous belief in the existence of evil and his existence seems to indicate the incompatibility of religious beliefs, or the existence of evil can be considered proof against his existence and perfect qualities. In addition, the emotional connection of a suffering person with God is damaged and he finds himself in a psychological situation where he does not have the desire to worship God. The psychological dimension of the problem of suffering and the impact it can have on challenging the meaning of life doubles the importance of finding a suitable answer to the existential aspect of this problem. Muslim theologians, by presenting the replacement theory and by insisting on the rational foundations that prove God's justice, assure the suffering person that God is responsible for this evil and compensates these sufferings in a good way. This accountability of God indicates the existence of a genuine and real relationship between him and man; because if this relationship was unreal, God would not consider himself obligated to answer. Also, when a person, as a being in love with God, looks at this evil, the problem of evil is completely eliminated for him and the two-way relationship between him and God will not be damaged; a relationship that, according to Martin Buber's interpretation, is me-thou, and Mulla Sadra has referred to it with a more precise and subtle interpretation as the existence of a connection; a being whose existence is the Alam al-Hodia, S. M. (1419 AH). Explanation of Jamal al-Alam va al-Alam,

same as belonging to and needing God and has such strength that the evil does not bother him and on the contrary, makes God accountable to the evil.

## Funding

There is no funding support.

## Contribution of Authors

The first and responsible author is Zahra Mirzakarimi, M.A. in Islamic philosophy and theology.

The second author is Dr. Mehdi Azimi, associate professor at Tehran University.

## Conflict of interest

In relation to the publication of the presented article, the authors have completely avoided plagiarism, misconduct, falsification of data, or double submission and publication. There is no conflict of interest and the authors received no funds for presenting their work. The corresponding author signs and confirms this form on behalf of other authors and declares the originality of its content. The corresponding author also declares that this work has not been published elsewhere and has not been submitted to another publication at the same time. Also, all rights to use the content, tables, images, etc. It has been assigned to the publisher.

## Acknowledgment

After praising and thanking God Almighty and dedicating it to the Hazrat Vali Asr (A.S.), the author appreciates all the scientific consultants in this research. The author also appreciates his dear parents and siblings, his kind wife, as well as his dear professor Dr. Mehdi Azimi, who accompanied and helped him from idea generation to implementation.

## References



- Tehran: Al-Awqaf and Al-Khariyya Organization., Dar al-Aswa for Printing and Publishing.
- Anuri, H. (1382). *Big Culture of Sokhon*. Sokhon Publications.
- Askari, A. *Criticism of the irrefutability of God's existence*. Qom: Bostan Kitab.
- Askari, H. A. (1400 A.H.). *Al-Farooq Fi El-Legha*. Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadidah.
- Bayat, A. R., & others. (2018). *The Culture of Words (Introduction to Contemporary Schools and Thoughts)*. Samt Publications.
- Buber, M. (1380). *Me and you*. translated by Abu Tarab Sohrab and Elham Attardi, Farzan Rouz publishing house.
- Buber, M. (1380). *Is it possible to face God*. translated by Morteza Karimi. Haft Asman magazine, 43.
- Chobak, S. (1345). *Seng Sabour*. Tehran, Javidan Publications
- Clark, J (1389). *Return to Reason*. translated by: Naimeh Pourmohammadi and Mehdi Faraji.
- Dehbashi, M. (1386). *Comparative research in ontology and epistemology by Mulla Sadra and Whitehead*. Tehran, Nashr Alam, first edition.
- Faiz Kashani, M. M. M. (1418). *Alam al-Iqin fi Asul al-Din*. Qom: Bidar., first edition, vol.2.
- Farahidi, K. A. (1409 AH). *Al-Ain*. Qom: Hijrat Publishing.
- Fasihi, A. A. (1389). *Criticism of Max Weber's view on religion and the meaning of life*. *Journal of Cultural and Social Knowledge*, 1.
- Fayoumi, A. M. (1414). *Al-Masbah al-Munirfi Gharib al-Sharh al-Kabeer by Rafa'i*. Qom: Dar al-Hajra Institute, second edition.
- Fazel Moqdad. (1364). *Al-Nafi Yom al-Hashr in the description of the eleventh chapter, Mahdi Mo-haghegh's research*, Islamic Studies Institute Publications.
- Fazil Moqdad. (1405). *Irshad al-Talbeen to Nahj al-Mustarshdin*. Qom: Public Library of Hazrat Ayatollah Grand Ayatollah Murashi Najafi "Ra".
- G.L. M., & others. (1374). *Philosophical words*. translated by Ahmad Naraghi and Ibrahim Soltani, vol. 1.
- Halli, H. Y. (1982). *Nahj al-Haq and Kashf al-Saddeq*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lebanani, first edition.
- Halli, H. Y. (1395 AH). *Dalil al-Sadeq*. Basirtari Publications of Qom.
- Hick, J. (1376). *Philosophy of Religion*. translated by Behzad Saleki, Tehran: Hoda International.
- Hick, J. (2007). *Evil and The God of love*, New Haven. London: Palgrave Macmillan, Yale University press
- Hosseini al-Obaydli, A. M. (1381). *Eshraq al-Lahut in criticism of Illiaqut's narrative*. research by Ali Akbar Ziyai, Tehran: Megtoob Maktoob.
- Hume, D. (2007). *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Ed. Dorothy Colema. U.S.A: Cambridge University Press.
- Ibn Athir, M. (1364). *Al-Nahiyah fi Gharib Hadith and Al-Athar*. Volume 2. Qom: Ismailian.
- Ibn Manzoor, M. M. *Arab Language*. Beirut: Darsar.



- Ibn Sina, H. A. (1400 AH). *Ibn Sina's Epistles*. Qom: Bidar
- Ibn Sina, H. A. (1363). *Theology of healing*. By the efforts of the mentioned Ibrahim, Tehran: Nasser Khosro.
- Ibn Sina, H. A. (1377). *Salvation Theology*. translated by Yahya Yatharbi, Tehran: Fekr Rooz.
- Johri, I. H. (1965). *Taj al-Lagheh and Sahah al-Arabi*. research: Abdul Ghafoor Attar, vol. 2, Beirut: Darul Alam Lamlayin.
- Jurjani, A. M. *Sharh al-Maqsih*. Qom: al-Sharif al-Razi.
- Lahiji, A. R. A. (1383). *Gohar Murad*. Tehran: Sayeh publishing house.
- Leibniz, G. W. (1375). *Menadology*. translated by Yahya Mahdavi, Tehran: Khwarazmi.
- Martin, M. (1978). *Is Evil Evidence Against the Existence of God? Mind*.
- May, R. (1958). *Contributions of existential psychotherapy*. In R. May, E. Angel, & H. F. Ellenberger (Eds.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology* (pp. 37-91). New York: Basic Books.
- Mofid. (1413). *Early essays*. Qom: Al-Motamar Alami for Sheikh Al-Mofid.
- Mofid. (1413 AH). *Al-Naqt al-Ithaqadiyyah*. Qom: Al-Congress al-Alfiyyah al-Sheikh al-Mufid.
- Mohabati, M., & Ali Zamani, A. A. (1391). *Suffering, faith, and meaning from Dostoyevsky's point of view*. *Journal of Islamic Philosophy and Kalam*, 45(1).
- Motahari, M. (1376). *Adl Elahi*. Tehran: Sadra.
- News, V. (1393). *An overview of existential psychotherapy*. *Analytical Research Quarterly of Psychology and Art*.
- Peterson, M. L., & Raymond, J. V. (eds). (2004). *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*. Blackwell.
- Plantinga, A. (1396). *Philosophical words*. translated by Ebrahim Soltani and Ahmad Naraghi, Tehran: New Design.
- Pourmohammadi, N. (1392). *Answer to the Existential Problem of Evil in Christian Theology, Essays on Philosophy of Religion*. *Research Institute of Humanities and Cultural Studies*, 2(4), pp. 37-19
- Pourmohammadi, N. (1393). *Pastoral theology and the answer to the problem of evil*. *religious studies*, 1(3 & 4).
- Pourmohammadi, N. (1399). *About evil*. 2 volumes, Qom: Taha.
- Qazi Abd al-Jabbar. (1422). *Sharh al-Asul al-Khumsa*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Rabbani Golpayegani. (1392). *Al-Qawam al-Kalamiyyah*. Qom: Al-Imam Al-Sadiq, peace be upon him.
- Ragheb Esfahani, H. (1426). *The vocabulary of the Qur'an*. Research by Safwan Adnan. Qom: Talia Noor.
- Raymond van Aragon. (2019). *Key terms in the philosophy of religion*. translated by Hassan Ahmadizadeh, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Rumi, Divan Shams, Ghazal No. 14
- Sadr al-Din Shirazi. M. I. (1363). *Mufatih al-Ghaib*. edited by: Mohammad





- Khajawi, Tehran: Cultural Research Institute.
- Sadr al-Din Shirazi. M. I. (1981). *Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqli al-Araba*. Beirut: Dar Rehya Trarat al-Arabi
- Sadr al-Din Shirazi. M. I. *Al-Hashieh Ali Elhiyat al-Shifa*. Qom: Bidar.
- Saidi Mehr, M. (1376). Lawsuits and a new interpretation of the problem of evil. *Naqd and Nazar*, 10, 213-198.
- Sartre. (1376). *Being and not being*. Translated by Inayatullah Shakibafar. Shahriar Publications.
- Shearani, A. (1393). *The description of abstraction of belief*. Tehran: Islamiya Publications.
- Sheikh Sadouq. (1371). *Al-Attiqadat*. Qom: Al-Afya Al-Sheikh Al-Mufid International Conference.
- Sobhani, J. (1387). *Encyclopedia of Islamic Theology*. Qom: Institute of Imam Sadiq (peace be upon him).
- Taftazani, M. O. (1412 AH). *Sharh al-Maqasid*. Qom: Al-Sharif al-Razi.
- The Holy Quran
- Tusi, K. N. (1375). *Sharh Al-Isharat and Al-Tanbihat with the Courts*. Qom: Al-Balagheh Publishing House.
- Tusi, M. H. (1406). *Al-Iqtsad Fima Taaloq bil Eteqad*. Beirut: Dar al-Al-Athod.
- Yalom. (1389). *Existential psychotherapy*. translated by Sepideh Habib. Ni publication.
- Yalom. A. (1389). *Staring at the sun*. translated by Mehdi Ghobrati, Niko Nash.
- Yalom. (1390). *Schopenhauer's treatment*. Translated by Sepideh Habib. Drop publication.
- Yalom. (1394). *Staring at the Sun, Overcoming the Fear of Death*. translated by M. Ghobraei, Tehran: Nikunshar.
- Yalom. (1396). *Existential psychotherapy*. translated by Sepideh Habib, Tehran: Ni.
- Yalom. (1400). *The Concern of Death and Life*. translated by Farzad Mortezaei, Deng Publications
- Zubeidi, M. *Taj al-Aros*. vol. 3, Beirut: Dar-lhakmah
- Zubeidi, M. M. (1414). *Taj al-Arus Man Jawaher al-Qamoos*. Beirut: Dar al-Fikr.



علمی

## نظریه اعواض به مثابه راهکاری برای درمان اگزیزستانسیال شرّ

زهرا میرزا کریمی<sup>۱</sup>، مهدی عظیمی<sup>۲</sup><sup>۱</sup> کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ایران. ایمیل: [zahramkarimi22@gmail.com](mailto:zahramkarimi22@gmail.com)<sup>۲</sup> دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، ایران. ایمیل: [mahdiazimi@ut.ac.ir](mailto:mahdiazimi@ut.ac.ir)

doi 10.22080/jre.2024.25815.1182

## چکیده

مسأله شرّ که از چالشی‌ترین موضوعات فلسفی، کلامی به‌شمار می‌رود، به‌طور خاص به مثابه دست‌آویزی برای به چالش کشیدن اصل وجود خداوند و یا صفات کمالی الهی محسوب می‌شود. به همین دلیل مشرب‌های متفاوت فکری درصدد برآمده‌اند به تقریرهای مختلف از مسأله شرّ در ابعاد طبیعی، اخلاقی و اگزیزستانسی آن پاسخ دهند. هرچند وجهه وجودی مسأله شرّ در غالب پاسخ‌ها مورد غفلت قرار گرفته است. در این بین متکلمان مسلمان با ارائه و پروراندن نظریه اعواض کوشیده‌اند تا سازگاری شرور را با آموزه عدل الهی نشان دهند. این نظریه وجهه اگزیزستانسی مسأله شرّ را مغفول نمی‌گذارد. لذا در این تحقیق به‌عنوان راه حلّی پاسخ‌گو به جنبه اگزیزستانسی شرّ، مورد بازخوانی قرار گرفته است. همچنین در تطبیقی با نظریات روان‌درمانی یالوم، نشان داده می‌شود نظریه اعواض در پرتو یک رابطه اصیل و واقعی بین خداوند و انسان، معنادار می‌شود و می‌تواند به‌عنوان یک راهکار درمانی برای افراد آسیب‌دیده از رنج مورد توجّه جدی قرار گیرد.

تاریخ دریافت:

۱۱ مرداد ۱۴۰۱

تاریخ پذیرش:

۲۴ بهمن ۱۴۰۱

تاریخ انتشار:

۱۴ شهریور ۱۴۰۲

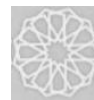
کلیدواژه‌ها:

اعواض؛ انتصاف؛ مسأله شرّ؛ مسأله اگزیزستانسی شرّ؛ رابطه اصیل.

\* نویسنده مسئول: زهرا میرزا کریمی

آدرس: دانشگاه تهران، ایران

ایمیل: [zahramkarimi22@gmail.com](mailto:zahramkarimi22@gmail.com)



## ۱ مقدمه

مسئله ماهیت شرّ و علّت یابی بروز آن از چالشی ترین مسائل بین فیلسوفان و متکلمان اعم از اسلامی و غربی محسوب می شود. فیلسوفان ملحد با تمسک به مسئله شرّ می کوشند اصل وجود خدا را مورد خدشه قرار دهند و یا به تحدید صفات او روی می آورند. هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م)، ویلیام رو (۲۰۱۵-۱۹۳۱م)، مایکل مارتین (۲۰۱۵-۱۹۳۲م) صفات خیر مطلق، قدرت مطلق و علم مطلق خداوند را متناقض با وجود شرور دانسته و با استناد به آن مدعاهای دینی را به چالش کشیده اند. از این ناسازگاری عقاید درون دینی با عنوان مسئله منطقی شرّ یاد می شود. (Row, Hume, 20; Martin, 1978p.133, 2001, p.74) (07, p.86). وایتهد (۱۹۴۷-۱۸۶۱م) با محدود کردن برخی صفات خداوند از جمله قدرت مطلق او، خداوند را تابع قوانین اساسی عالم معرفی می کند که خود جزئی از این عالم است. (پلنتینگا، ۱۳۹۶: ۴۲). جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶م) با خارج کردن شرور از حیطة قدرت الهی و محدود کردن قدرت او به خیرات از اعتقاد به قدرت مطلق الهی دست می شوید (سعیدی مهر، ۱۳۷۶: ۲۰۹). بدین ترتیب این اندیشمندان با تحدید صفات الهی، درصدد پاسخ-گویی به مسئله شرّ برمی آیند. از وجود شرور در عالم به عنوان دلیلی علیه وجود خدا استفاده می شود که با عنوان مسئله قرینه ای شرّ از آن یاد می شود. (Peterson & Raymond, 2004, p.5) فارغ از زاویه منطقی و فلسفی، اگر از دریچه عاطفی به مسئله شرّ بنگریم آن گاه پاسخ های فلسفی و منطقی به مسئله شرّ ناکارآمد می نماید؛ زیرا انسان با مشاهده شرّ در زندگی خود از نظر روانی قادر به ادامه رابطه عاشقانه خود با خداوند و پرستش وی نیست. در این فضای عاطفی، انسان به دنبال توجیه عقلانی برای وجود شرور یا ناسازگاری خدا و شرّ نیست، بلکه نیازمند التیام قلب و ترمیم رابطه با خداوند است. مسئله آگزیستانسی شرّ از این زاویه به شرور موجود در جهان می نگرد (پورمحمدی، ۱۳۹۲: ۱۹).

در این مقاله تلاش می شود با بازخوانی راه حلّ اعراض به وجهه غالباً مغفول مانده در مسئله شرّ که بعد عاطفی آن است، پرداخته شود.

## ۲ مسئله وجودی شرّ

قبل از پرداختن به نظریه اعراض که به مثابه راهکاری برای پاسخ به بعد وجودی یا آگزیستانسی مسئله شرّ است، ابتدا به تبیین این بعد از مسئله شرّ می پردازیم.

مسئله وجودی شرّ حکایت از تجربه ای دارد که برای انسان ها هنگام مواجهه با درد و رنج وحشتناک حاصل می شود. نمونه ای از این مسئله در «برادران کارامازوف» اثر داستایفسکی، در فصل «طغیان» ملاحظه می شود. در این داستان یکی از برادران به نام ایوان برای برادر دیگر مواردی از سوء استفاده از کودکان را بیان می کند. ایوان عمیقاً تحت تأثیر قرار گرفته و واکنش شخصی او در حقیقت طغیانی علیه خداوند است که او را به خاطر اجازه دادن چنین اتفاقاتی مواخذه می کند. این داستان نشان می دهد که چگونه وجود شرور سبب روی گردانی انسان ها از خدا می شود. انسانی که مبتلا به رنج می شود و یا از دیدن برخی از شرور تحت تأثیر شدید قرار می گیرد، واکنشی هیجانی به این مسئله نشان می دهد. حتی اگر به لحاظ معرفتی مسئله منطقی و بینه ای شرّ به طور کامل حل شده باشد و دفاعیه ها و تئودیه-های ارائه شده به طور کامل قابل قبول باشد، اما درد و رنجی که به صورت وجودی توسط آدمی تجربه می شود، این دفاعیه ها و تئودیه ها را بی اعتبار می کند. فردی که مبتلا به درد شدید شده یا گرفتاری عظیمی برای او به وجود آمده است، برایش اهمیت ندارد که گزاره های خیرخواهی، علم و قدرت مطلق خداوند با وجود شرور سازگاری دارد یا ندارد. برای این شخص مهم نیست دلایل تجویزکننده شرور از جانب خداوند که توسط اندیشمندان مطرح شده تا چه حد قانع کننده است؛ بلکه شرّ بزرگی که او را مبتلا کرده به لحاظ روحی و روانی این توانایی را دارد که او را از خدا روی گردان کند. این شخص رنج کشیده





## راهکار نظریه اعواض برای مسأله وجودی (اگزیتانسیالی) شرّ:

یکی از مواردی که در غالب پاسخ‌ها به مسأله شرّ مورد غفلت واقع می‌شود، اما راه حلّ متکلمان به آن توجّه نشان داده است، مسأله اگزیتانسی و ساحت وجودی شرّ و توجّه به فرد رنج‌دیده است. اغلب پاسخ‌هایی که در مسأله شرور ارائه شده است، به تنها موردی که توجّه نشان نمی‌دهد، فرد گرفتارآمده در رنج است. آن‌ها در پیچ و خم استدلال‌های فلسفی و منطقی غور می‌کنند. درحالی‌که متکلمان نگاهی واقع‌بینانه به مسأله شرور داشته‌اند و با وجودی دانستن آن‌ها درصد ارائه پاسخ برآمده‌اند و پاسخ خود را به مدد دلایل عقلی و نقلی، استحکام بخشیده‌اند. آن‌ها با ارائه راه حلّ جبران و عوض، سبب تسکین آلام فرد رنج‌دیده می‌شوند. می‌توان گفت نخستین احساسی که برای افراد مبتلا به درد و رنج به وجود می‌آید، حسّ تبعیض است. علاوه بر آن آلم که فرد را گرفتار نموده است، این حسّ تبعیض او را می‌آزارد که چرا او مبتلا به این آلام شده است؟ که متکلمان با استناد به عدل الهی می‌توانند به فرد کمک کنند تا ایمان خود را حفظ نماید. پاسخ آن‌ها در حیطه عدل الهی کارآمد است. اصلاً آن‌ها با استناد به عدل الهی، به مسأله شرور پاسخ می‌دهند. به تعبیر دقیق‌تر آن‌ها در مقام حمله هستند، نه دفاع. بدین بیان که چون عدل خداوند ثابت است و او از ارتکاب ظلم و فعل قبیح، مبرا است از گرفتارکردن افراد به آلام، حکمت و مصلحتی را پی‌جویی می‌کند که به نفع بنده است و این شرور را به نحو احسن و فزون بر دردی که موجودات متحمل شده‌اند، جبران می‌نماید. زمانی که عدالت خداوند نزد فرد ثابت شود و بداند اگر دردی به او اصابت نماید، خداوند نه تنها او را به حال خود رها نکرده، بلکه شفقتش فزونی می‌یابد و این درد و رنج را به نحوی فراتر جبران می‌کند که فرد از تحمّل آن دردها راضی شود، تسکین می‌یابد و سعی می‌نماید آن درد و رنج را به‌عنوان بخشی از زندگی بپذیرد و آسان‌تر با آن کنار آید. البته لاجرم درد و

محتاج آن است که حضور خداوند را حس کند و التیام یابد (ریمون وند آراگون: ۵۷-۵۹).

به تعبیری دیگر مسأله وجودی شرّ بیانگر آن است که چطور می‌شود به خدایی که به‌عنوان مثال در شهر بم زلزله فرستاد و هیچ اقدامی انجام نداد، ایمان داشت؟ آیا او در این زمان حق دارد از انسان ایمان بخواهد؟

در ادامه بیان می‌شود که نظریه اعواض متکلمین چگونه به این ساحت از رنج و شرّ وجودی توجه کرده و چه پاسخی برای آن دارد یا به عبارتی چگونه درصد درمان اگزیتانسیال شرّ بر می‌آید.

### مفهوم عوض

عوض معنای روشنی دارد و در لغت به معنای بدل و جایگزین است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۹۱؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۴، جرجانی: ۳۰۷) از دیدگاه برخی تنها به بدلی، عوض می‌گویند که دریافت‌کننده از آن بهره‌مند شود. (عسکری، ۱۴۰۰: باب ۱۹: ۱۹۷) معنای اصطلاحی عوض از دیدگاه متکلمان لزوماً منطبق بر هم نیست. با این حال به‌طور کلی «هو النفع المستحق لا علی سبیل الاجلال و التعظیم: منفعتی که از روی استحقاق و خالی از بزرگداشت و تمجید باشد، را عوض می‌گویند.» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۹۴؛ علم الهدی، ۱۴۱۹: ۱۱۸). «النفع» در تعریف ذکرشده ثواب و تفضّل را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا در ثواب و تفضّل هم منفعتی شامل حال افراد می‌گردد. بنابراین نفع، به منزله جنس برای این تعریف خواهد بود که با قیودش از تفضّل و ثواب، متمایز می‌شود. با قید استحقاق، تفضّل از تعریف خارج می‌شود؛ زیرا در تفضّل، خداوند از روی فضل خود به بندگان منفعت می‌رساند، بدون آن‌که استحقاقی داشته باشند و با قید عدم اجلال و تعظیم، ثواب را از تعریف خارج می‌نماید؛ زیرا در ثواب، رساندن منفعت همراه با بزرگداشت بنده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۸۲).



تکیه بر مبانی عقلی اثبات می‌شود، سپس با عدل خداوندی وجود شرور را در عالم تبیین می‌نمایند. خداوندی که در عالم تکوین عدالت را رعایت نموده و به هر موجودی جایگاه شایسته آن را بخشیده است و نیز به موجوداتی که توان درک معقولات را دارند، امور تشریعی و راه‌های هدایت را آموخته است. در مقام جزا و پاداش نیز هم نسبت به گناه کاران عدالت را رعایت می‌نماید و بیش از گناهشان عقوبت نمی‌کند و هم حق نیکوکاران را تضییع نمی‌کند. همچنین افرادی را که به آلام ابتدایی گرفتار بوده‌اند، مطابق با عدالتش به گونه‌ای عوض می‌دهد که فرد مبتلا به رنج از آلام دنیوی راضی می‌شود. همچنین او حق مظلوم را از ظالم می‌ستاند. دایره جبران و عوض را تا حیوانات نیز گسترش می‌دهند و حیواناتی که متحمل درد و رنج شده‌اند نیز از جبران بهره‌مند می‌شوند.

همچنین با مژّه دانستن خداوند از انجام کار عبث و بیهوده، ثابت می‌نمایند در وجود شرور مصلحتی نهفته است و الا در صورتی که ایصال خیر و شرّ یکسان باشد، معنا ندارد خداوند موجودات را به شرّ مبتلا نماید؛ زیرا او از انجام امور بیهوده و عبث مبرا است.

علاوه بر آن چگونگی وجود شرّ در عالم امکانی با توجه به نحوه تکوین عالم ماده و نحوه صدور آن کاملاً قابل تبیین است. سیر صدور و خلقت عوالم وجودی به نحوی است که عالم ماده در پایین‌ترین درجه وجودی عوالم هستی قرار دارد و به دلیل تزاخمت مادّی، خواه ناخواه برخی ناخوشایندی‌ها به‌طور طبیعی و برخاسته از ماده پدید می‌آید.

### مبانی عقلی نظریه عوض

گفته شد عوض جبران دنیوی و یا اخروی شرور است. حال باید دانست این نظریه مبتنی بر کدام یک از مبانی عقلی است. مسلمان به‌ویژه متکلمین شیعه با تمسک به عدل الهی در مقام پاسخ به شرور برآمده و مسأله عوض را تبیین می‌کنند. یعنی جبران شروری که از طرف خداوند و یا غیر او بر

رنج تأثیرات جسمانی و روحانی خود را بر جای می‌گذارد و اجتناب از آن ناگزیر است. فردی که به-عنوان مثال با غم از دست دادن عزیز مواجه شده است، به لحاظ روحی آسیب می‌بیند و ناگزیر از مواجهه با آن حسّ درد حاصل‌شده، به‌ویژه در لحظه نخست وقوع حادثه است. اما گذر زمان و نیز نعمت فراموشی، از میزان آن غلیان حسّ درونی و بد او می‌کاهد و به نحوی متناسب با عدل الهی جبران می‌شود. اگر فرد در این مثال به همه جوانب توجه نماید و ببیند اگرچه مرگ عزیز او را آزرده و به شدت رنج داده است، اما برای عزیزش به نوعی نعمت محسوب می‌شود، کمی آرام می‌گیرد. ممکن است در صورت ادامه حیات دنیوی آن فرد، اتفاقات وحشتناکی برایش می‌افتاد که با مرگ و انتقال به آن دنیا، از وقوع این اتفاقات جلوگیری شده است.

در ذیل سایه عدل الهی، حکمت، جود و تفضّل الهی، رنج‌ها و شرور معنادار می‌شوند. خداوند متصف به صفات کمالی و به دور از نواقص است. او بخل و حسادت ندارد که بخواهد با آلام و ایصال شرور به بندگان و موجودات ناتوان، تشفی خاطر پیدا نماید. او بی‌نیاز مطلق است؛ نه اطاعت بندگان و نه روی‌گردانی آن‌ها سودی به حال او ندارد. لذا با وجود این صفات کمالی، چرایی وجود شرور را علاوه بر تزاخم عالم ماده، باید در ذیل مصلحت‌خواهی و حکمت‌خواهی او برای بندگان جست‌وجو کرد. علاوه آن‌که به مقتضای عدالتش همین آلامی را که به جهت مصالح برای بندگان روا داشته است، جبران خواهد کرد. ضمن آن‌که خداوند نسبت به شروری که بندگان با اختیار خویش رقم می‌زنند، مسؤولیتی ندارد.

بدین ترتیب متکلمان با واقعی دانستن شرور و پذیرفتن درد و رنجی که گریبان‌گیر موجودات و انسان‌ها می‌شود، با تکیه بر مبانی عقلی و نقلی، راه حلّی ارائه می‌دهند که می‌تواند به‌عنوان تسکینی بر آلام افراد باشد. نکته قابل توجه آن است که متکلمین با تکیه بر عدل الهی مسأله شرّ را حل و تبیین می‌نمایند. یعنی ابتدا وجود خدا و عدل او با



الهی گزندی برسانند. اما اگر عدل به عنوان یک صفت غیرمسلّم در نظر گرفته شود، با استناد به اموری مانند شرّ، به چالش کشیده می‌شود. لذا رهیافت متکلمین برای حلّ مسأله شرّ، تمسک به عدل الهی است. خداوند به دلیل مصالحی، آلام ابتدایی را بر موجودات و انسان‌ها روا می‌دارد اما به اقتضای عدالتش، این آلام را جبران می‌نماید و این جبران بر او لازم است.

### اهمیت مسأله رنج و معناداری زندگی

جهت ارائه تبیین نیکو از مسأله عوض در حلّ چالش مسأله شرّ باید به نقش مهم مسأله رنج توجه نماییم تا به نحوی برجسته بتوان کارکرد مسأله اعواض را نشان داد. ویکتور فرانکل روان‌شناس آمریکایی معتقد است پی‌جویی معنا و فرار از پوچی در ذات آدمی نهفته است و در مقابل آن خلأ وجودی و احساس پوچی قرار دارد. یونگ روان‌شناس نیز هدف زندگی را نه خوشبختی بلکه یافتن معنا می‌داند (محمدی، ۱۳۸۵: ۳۴). فلسفه اگزیستانسیالیسم نیز به معناداری زندگی توجه ویژه‌ای دارد. داستایوفسکی معتقد است اگر انسان‌ها به پوچی مبتلا شوند، نوع بشر و تمام محبت‌ها، حقیقت‌ها و شادمانی‌ها تبدیل به هیچ می‌شوند (محبّتی مریم و امیرعباس علی زمانی، ۱۳۹۱، ش: ۱: ۸۰) مهم‌ترین عامل در اختلال معنای زندگی، رنج و شرور موجود در جهان است. رنج‌ها و شرور به سرتاسر زندگی سرایت و زندگی آدمی را از معنا تهی می‌کند (فصیحی، امان، ...، ۱۳۸۹، ج: ۱: ۵۳).

پوچی و بی‌معنایی شرور بزرگ‌ترین چالش برای ایمان، به‌ویژه ایمان مسیحی به‌شمار می‌رود. این شرور توان به چالش کشیدن ایمان افراد و سوق آن‌ها را به سمت بی‌ایمانی دارند.

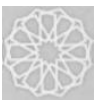
سی لوئیس وقتی همسر محبوب خود را از دست داد در کتاب «مشاهده یک رنج» معنای ایمان را به چالش می‌کشد و از اینکه زمان شادی‌ها خداوند را احساس می‌کند و در زمان رنج‌ها از حضور او بی‌بهره است، شکایت می‌کند. او می‌گوید: «وقتی

انسان‌ها رفته است، مقتضای عدالت الهی است. شیخ مفید معتقد است عوض آلام نه تنها مقتضای عدل الهی است، بلکه صفت کریم و رحیم بودن خدا و نیز متفضل بودن او، اقتضا دارد برای آلام ابتدایی جزا و عوض لازم را ضمانت نماید و از روی تفضل خویش افزون بر آلام وارده، عوض و جزا در نظر گیرد (مفید، ۱۴۱۴: ۱۰۳) همچنین به عقیده ایشان عوض ندادن خداوند به آلام ابتدایی، صفات عدالت، کرامت، حکمت و علم او را زیر سؤال می‌برد و فلسفه خلقت را بی‌اعتبار می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۰).

علامه حلّی نیز با تمسک به عدل الهی، نظریه عوض را مستدل می‌نماید. ایشان بیان می‌کند هر زمان که فردی دچار المی ابتدایی شود، اصل عدل الهی اقتضا می‌نماید که خداوند عوض این الم را بدهد و ندادن عوض از سوی خداوند موجب ظلم و ستم او می‌شود که حق تعالی از ستم بری است (حلّی، ۱۳۶۵: ۷۶).

فاضل مقداد نیز با استناد به عدل الهی، ایصال عوض را به مستحق واجب می‌داند و اگر خداوند آلام را جبران ننماید، ظالم محسوب می‌گردد؛ درحالی‌که او از ظلم بری است. نکته قابل توجه آن است که عوض باید زائد بر الم باشد و اصلاً وجه حسن عوض در آن است که افزون بر الم باشد. به‌گونه‌ای که اگر به همراه الم بر فرد عرضه شود، فرد دردمند، عوض را انتخاب نماید. علاوه بر این شرط، الم می‌بایست مشتمل بر یک نوع مصلحت و لطف باشد؛ این لطف ممکن است در حقّ شخص متألّم یا دیگری باشد. اگر لطف در کار نباشد، المی که به انسان می‌رسد بیهوده و عبث است که خداوند از آن منزّه است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۷۹ و ۲۸۵)

بنابراین متکلمین اسلامی با تمسک به صفت عدل الهی، نظریه اعواض را ثابت می‌نمایند. در این رویکرد با صفت عدل، راه حلّی برای مسأله شرّ ارائه می‌دهند. برخلاف دیگران که با استناد به شرور، عدل الهی را زیر سؤال می‌برند. بدین ترتیب اگر وجود خدا و صفت عدل او با دلایل عقلانی ثابت شود، شرور توان آن را ندارند که به ساحت عدل



و راههایی که یک درمان‌گر وجودی می‌بایست در جلسات روان‌درمانی انجام دهد، بیان می‌نماید.

درمان وجودی نوعی روش روانی - فلسفی برای درمان است و به مهم‌ترین نگرانی‌های بشری توجه و تمرکز دارد (یالوم، الف: ۱۳۹۶: ۲۹-۲۷) مرگ، انزوا، معنای زندگی و آزادی چهار نگرانی غایی محسوب می‌شوند که کشمکش‌های درونی یک فرد ناشی از مواجهه او با این چهار مسأله و اضطراب ناشی از آن است. مواجهه با غیر قابل اجتناب بودن مرگ و هراس از آن، پی‌بردن به تنهایی انسان در هر حالی، تشویش و دلهره آزادی و مسؤولیت انتخاب، دلهره حاصل از پی‌بردن به پوچی و بی‌معنایی زندگی، آغازگر زنجیره اضطراب هستند. مرگ مهم‌ترین دلواپسی بشری است. آگاهی از این‌که اکنون وجود داریم و در زمانی دیگری قطعاً به کام مرگ خواهیم رفت، ما را دچار وحشت می‌کند. تعارض اگزیستانسی اصلی تنشی است که از آگاهی نسبت به اجتناب‌ناپذیری مرگ و آرزوی ادامه زندگی حاصل می‌شود.» (پیشین، ۲۴).

یالوم، مرگ را مادر اضطراب‌های بشری معرفی می‌نماید و می‌گوید: مرگ دائماً با ماست... تصور مرگ که در زیرلایه‌ها پنهان شده و خود را به اشکال گوناگون علایم بیماری نشان می‌دهد... گاهی این اضطراب برای عده‌ای مردم جنجالی‌تر و بیش‌تر است. به نحوی که در نیمه‌شب آن‌ها را به نفس نفس می‌اندازد و عده‌ای هم دچار وهم خاصی می‌شوند و گمان می‌کنند، مرگشان نزدیک است (یالوم، ۱۳۹۴: ۳۱-۲۸).

دلواپسی آزادی دلیل دیگری بر وجود اضطراب است. هرچند به دلیل مفهوم مثبتی که از آن تصور می‌شود، این نگرانی کمتر قابل درک باشد. وقتی آزادی از منظر غایی نگریسته شود، خواهیم دید به مفهوم اگزیستانسیالشنش فاقد ساختار خارجی است و فرد به‌طور کامل مسؤولیت انتخاب‌هایش را بر عهده دارد. «آزادی» از این دید مفهومی ترسناک دارد. به این معنا که زیر پای ما هیچ چیزی نیست جز حفره‌ای خالی و گودالی عمیق. پویایی

نیازت به خداوند شدید است و از دیگران کمکی ساخته نیست، به سمت او که می‌روی با در بسته و قفل بر در مواجه می‌شوی... در این میان خدا کجاست؟ این یکی از نگران‌کننده‌ترین نشانه‌ها است.» (کلارک، ۱۳۸۹: ۱۵۷).

پرسش اصلی در ساحت مسأله اگزیستانسی شروار این است که انسان در مواجهه با شرّ از نظر روانی آمادگی ارتباط با خدا را از دست می‌دهد. خدایی که به رنج کشیدن موجودات رضایت می‌دهد و در قبال آن سکوت می‌کند، در زمان کمک غایب است و تقاضای فرد رنجور را بی‌پاسخ می‌گذارد و بی‌تفاوت از کنار جزع و فزع او می‌گذرد، شایستگی اعتماد و عشق بنده را ندارد.

بدین ترتیب توجه به سه مسأله لزوم معناداری زندگی، تهدیدی که رنج برای معنای زندگی دارد و بی-معنایی رنج با ایمان مسیحی، چالش مسأله اگزیستانسی شرّ را مهم می‌دارد که باید برای آن چاره‌ای اندیشید. بدین ترتیب اگر بتوان راه حلی در برابر این مسأله ارائه داد که ساحات مختلف را پوشش دهد، آن‌گاه در حل مسأله شرّ تا حد بسیاری موفق عمل کرده‌ایم.

## روان‌درمانی اگزیستانسیال

فیلسوفانی چون ژان پل ساتر و گابریل مارسل با ایجاد فلسفه‌ای در سال ۱۹۴۰ اصطلاح معاصر وجودگرایی را باب کردند. روان‌درمان‌گران وجودی از فیلسوفانی چون هایدگر، هوسرل، لوئیناس و مارتین بوبر تأثیر گرفته‌اند اما کی یرکگارد و نیچه فیلسوفان اصلی روان‌درمانی وجودی محسوب می‌شوند که تأثیرات آن‌ها بر روان‌درمان‌گران سراسر دوره‌ها قابل مشاهده است.

این نوع از روان‌درمانی در سال ۱۹۵۸ با انتشار کتاب «وجود: بعدی جدید در روان‌پزشکی و روان-شناسی» پا به عرصه دنیای کتاب‌ها گذاشت (may, 1958, p: 37-91). آروین یالوم نخستین کتاب جامع درمانی را در سال ۱۹۸۰ به رشته تحریر درآورد



افسردگی ناشی از پوچی این جهان سخن گفته‌اند (پورمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۵).

اگزیستانسیالیسم از مکاتب فلسفی غرب در قرون نوزدهم و بیستم است که با مضامینی مانند اصالت وجود انسان، آزادی، اختیار، مسؤولیت، غربت، یأس در دنیای مدرن پا به عرصه وجود گذاشت (بیات و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱). از نگاه سارتر اثبات یا بطلان واجب‌الوجود مسأله اصلی نیست، مهم این است بشر باید خویشتن را باز یابد و یقین بدارد هیچ چیز نمی‌تواند او را رهایی بخشد (سارتر، ۱۳۷۶: ۸۰) فلسفه اروین یالوم نیز مبتنی بر اگزیستانسیالیسم از نوع سارتری است. او خودش را متفکری غیرمذهبی می‌داند و معتقد است هرچند اعتقاد به ماورا می‌تواند در کاهش اضطراب مرگ مؤثر باشد، اما صرفاً نمی‌توان با تکیه به وجود خداوند و نجات‌دهنده غایی، برای زندگی معنایی دست‌وپا کرد و اضطراب مرگ را کاهش داد. اعتقاد به ماورا راهی است که انسان می‌پیماید تا با واقعیت‌های دردناک هستی روبه‌رو نشود. درواقع خدا توسط انسان‌ها خلق شده است تا مشکلات وجودی خود را کاهش دهند (یالوم، ۱۳۸۹، ب: ۱۷۴).

او مبنای کار بالینی و روان‌درمانی خود را بر مبنای خداناباوری می‌گذارد و با پس‌زدن اعتقادات ماورایی فرض را بر این می‌گذارد که زندگی به‌طورکلی و زندگی انسان به‌طور خاص از سر حوادث تصادفی به وجود آمده است و هرچند خواهان ادامه زندگی هستیم، اما در نهایت پایان می‌پذیریم (همو: ۱۸۶-۱۸۴) یالوم فردی دین‌ناباور است او می‌گوید: در کودکی به همراه پدر یهودی خود به کنیسه می‌رفتم و از اینکه جماعتی را می‌دیدم که چنین خدای بی-رحم، متکبر، انتقام‌جو، حسود و تشنه ستایش را تکریم می‌کنند، دست و پایم را گم می‌کردم. (همو: ۱۶۸) او همچنین آخرت را باور ندارد و معتقد است بدن بعد از مرگ متلاشی شده و به زمین باز خواهد گشت (یالوم، ۱۴۰۰: ۲۹۳).

یالوم راهکارهایی جهت کاهش اضطراب مرگ ارائه داده است. مانند «نیروی افکار» که عقاید

اگزیستانسیال همان برخورد میان رویارویی با بی-پایگی همه چیز و آرزو برای یافتن جای پای محکم و ساختاریافته است (یالوم، ۱۳۹۶، الف: ۲۵) دلواپسی بشر نسبت به آزادی مانند واگویی‌های شخصی فرد با خودش، این‌که مثلاً زندگی عاقلانه موجهی داشته باشد یا همه چیز را به حال خود رها کند؟ روزه بگیرد یا نگیرد؟ کاری را انجام دهد و یا ترک کند؟ این هیاهوهای درون انسان و ازدحام صداها ناشی از دلواپسی بشر نسبت به آزادی و مسؤولیت انتخاب است (چوبک، ۱۳۴۵: ۱۲).

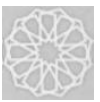
سومین دلواپسی غایی، تنهایی اگزیستانسیال و هراس از تنهایی است. هریک از ما به تنهایی پا به عرصه هستی می‌گذاریم و به تنهایی باید ترکش کنیم. بنابراین تعارض اگزیستانسیال تنشی است میان آگاهی از تنهایی مطلق و آرزو برای برقراری ارتباط، محافظت‌شدن و بخشی از یک کل بودن (یالوم، ۱۳۹۶، الف: ۲۵).

چهارمین دلواپسی که بشر را به هراس می‌افکند، پوچی و بی‌معنایی زندگی است. اگر نهایتاً می‌میریم و اگر هر یک در جهانی که به ما بی‌تفاوت است، مطلقاً تنهایییم، پس چرا زندگی می‌کنیم و زندگی چه معنایی دارد؟ اگر هدفی از پیش تعیین نشده وجود ندارد، پس هریک باید معنای زندگی را در خودمان بسازیم. اما آیا معنایی که برای زندگی خود می‌سازیم توان آن را دارد که ما را ملزم به تاب‌آوری در این زندگی کند. این تعارضی است که در ذهن یک مخلوق در جست‌وجوی معنا دارد که به درون جهانی خالی از معنا افتاده است (پیشین).

بدین ترتیب این چهار هراس به‌عنوان نگرانی‌هایی غایی که زندگی انسان را به چالش می‌کشد معرفی می‌شود. این موارد سبب ایجاد زنجیره اضطراب می‌گردند.

فیلسوفان اگزیستانسی همین موارد را مصداق واقعی شرّ معرفی می‌نمایند. آن‌ها از اضطراب اختیار، رنج آگاهی از مرگ، ترس از تنهایی و





از استعدادهای خلّاق و نعمت‌هایی استفاده کند که تاکنون از آن‌ها بهره‌ای نبرده است. (نیوز، ۱۳۹۳: ۷۱؛ ون، ۱۳۹۳: ۷، ۱۰، ۶۳-۵۳) «موج‌آفرینی» امر مهمی است که با کمک آن هم می‌توان بر ترس از مرگ غلبه کرد و هم به زندگی معنا بخشید. طبق نظریه موج‌آفرینی، هر فعلی که از انسان سر می‌زند، اثری در جهان باقی می‌گذارد که می‌تواند تا نسل‌های بعد باقی بماند. بنابراین انسان باید با انجام اعمال نیک و تأثیر در جهان به زندگی خود معنا بخشد. او با موج‌زدن بخشی از تجربه خود، فضیلت، خصلت یا اعتقادی مفید را برای دیگران به جا می‌گذارد (یالوم، ۱۳۸۹، ب: ۸۲).

با بررسی راهکارهای یالوم به این نتیجه می‌رسیم او درصدد است با یافتن راه‌حلهایی بر پوچی و فقدان معنای زندگی فائق آید. همان‌طور که اشاره شد او سعی می‌کند با توجه به فرد انسان و بدون کمک‌گرفتن از وجود خداوند راهکاری برای غلبه بر این شرور اگزیزستانسی پیدا کند. بررسی سخن او در کودکی نشان می‌دهد در تصور او خدا موجودی بی-رحم است. درواقع خود او به دلیل شرور از خداوند روی برگردانده و خدا را ساخته بشر می‌داند تا انسان‌ها به امید خدای خودساخته آلام خود را تسکین بخشند.

بعد از گریزی که به شرور اگزیزستانسی و راهکارهای درمانی مبتنی بر فلسفه اگزیزستانس زده شد، مناسب است این راهکار با نظریه اعواض مقایسه گردد.

## تطبیق و مقایسه روان‌درمانی

### اگزیزستانسیال با راهکار اعواض برای

#### شرور اگزیزستانس

در راهکار مبتنی بر فلسفه اگزیزستانس، مراجع با روبه‌رو شدن با واقعیت و غنیمت‌دانستن اکنون و ارتباط با دیگران سعی می‌کند با اضطراب‌های خود کنار بیاید. واقعیتی که وجود دارد این است که هرچند راهکارهای یالوم می‌تواند به لحاظ بعد روان-شناختی موثر باشد، اما انسان در نهان خود هرچند

نیرومند و بصیرت بسیاری از نویسندگان به کمک فرد می‌آید تا راه‌های پرمعنایی بیابد و به افکار آشفته درباره مرگ سامان بخشد (یالوم، ۱۳۸۹، ب: ۷۶)، «ارتباط با دیگران» و ارتباط با همسر و فرزندان به فرد کمک می‌کند تا بتواند بر ترس از مرگ غلبه کند؛ زیرا ارتباط بین فردی و عشق ورزیدن سبب کاهش وحشت تنهایی می‌شود و یکی از ریشه‌های ترس از مرگ تنهایی اگزیزستانسیال است (همو، الف: ۵۰۷). رضایت از زندگی و وابسته‌نبودن به خواهش‌های دنیوی راهکار دیگری است که فرد به کمک آن می‌تواند بر ترس غلبه نماید. فرد باید به یاد داشته باشد که اضطراب مرگ طبیعی و به‌هنگار است و روان‌درمانگر به بیمار کمک کند تا میزان رضایت از زندگی او افزایش یابد. همچنین روان‌درمانگر باید بیمار را متقاعد کند که از خواهش‌های دنیوی کم نماید؛ زیرا هرچه فرد بیشتر داشته باشد، به سمت داشته‌هایش جذب می‌شود و آرامش درونی‌اش به هم می‌ریزد. ریشه بیشتر ترس و اضطرابات انسانی امیال و خواهش‌های دنیوی است که برای آرامش درونی باید از میزان این خواهش‌ها کم کرد (یالوم، ۱۳۹۰: ۱۷۰). «پشیمانی» یکی دیگر از ریشه‌های اضطراب از مرگ است. بیمار با نگاه به گذشته خویش و دیدن فرصت‌سوزی‌ها دچار اضطراب می‌شود. حال روان‌درمانگر می‌تواند از پشیمانی بیمار استفاده کند و بیمار را از استعدادهای بالقوه‌اش آگاه نموده با تقویت آن‌ها و فعال‌کردن این استعدادها از بروز پشیمانی‌های جدید پیشگیری کند (همو، ۱۳۸۹، ب: ۱۳۴) «حساسیت‌زدایی و نمونه‌سازی» بدین توضیح که روان‌درمانگر بیمار را در مقادیر رقیق‌شده‌ای از ترس قرار می‌دهد تا بتواند تحمل شی وحشت‌انگیز را در فرد بالا ببرد و نیز با نمونه‌سازی از شیوه‌های مختلف مرگ مانند تصادف، سقوط از ارتفاع، غرق شدن و... سبب ترغیب فرد می‌شود تا برای خوب زندگی کردن و خوب مردن تلاش نماید (Yaloom, 1980, p:210-212) «خلّاق بودن» راهی است که یالوم برای کاهش اضطراب از مرگ خود استفاده می‌نماید و آن را مهم‌ترین امر برای خود می‌شمارد و معتقد است باید



نیست و او پس از مرگ که در واقع انتقال بین جهانی است، به زندگی ادامه می‌دهد و اثر کارهای خود را می‌بیند، هم در سوق او به انجام کارهای نیک موثر است و هم از کارهای قبیح او را بازمی‌دارد. یالوم نیز با عقیده موج‌آفرینی انسان را ترغیب به کارهای نیک می‌کند، اما اگر اعتقاد به ماوراء وجود نداشته باشد، تضمین لازم برای انجام کارهای خوب توسط افراد وجود ندارد و نیز میزان بازدارندگی از انجام شرور، به میزان کافی نخواهد بود؛ چراکه فرد وقتی مرگ را پایان بداند، لزومی نمی‌بیند از برخی لذت‌ها هرچند به ضرر دیگران باشد، دوری‌گزیند. اگر صرفاً خاطره-ای از او قرار است در جهان باقی بماند برایش تفاوتی نخواهد داشت که آدمیان پس از او چه قضاوتی درباره‌اش خواهند داشت. قضاوت دیگران و یادآوری نیک از افراد تنها زمانی فایده دارد که فرد پس از مرگ از آن آگاه شود. و الا فردی که با مرگ به کام نیستی کشانده می‌شود، چه تفاوتی دارد آیندگان درباره یک «نیستی» به‌خوبی یا بدی داوری نمایند. اما وقتی بداند به جهان دیگر منتقل می‌شود و افعال نیک و بد او در این جهان پاسخی متناسب خواهد داشت و اثر دعا یا نفرین دیگران پس از مرگ به او می‌رسد و یا اگر ظلمی نماید خداوند حق مظلوم را از او می‌ستاند، انگیزه بر انجام نیکی و دوری از بدی و نیز ظلم و ستم در او تقویت می‌شود. اگر هر فردی چنین دیدگاهی داشته باشد و از خود مراقبت فردی نماید، به دنبال آن خانواده و جامعه نیز رو به اصلاح می‌رود.

بدین ترتیب هرچند راهکارهای یالوم در بعد روان‌شناختی و تقویت واقع‌بینی می‌تواند به کمک فرد رنج‌دیده بیاید اما از آنجاکه خالی از جهان‌بینی متافیزیکی است، پشتوانه لازم را جهت ایجاد انگیزه و بازدارندگی ندارد. لذا راهکار اعواض برای شرور از جامعیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا هم شرور را به‌عنوان واقعیت می‌پذیرد، هم با استناد به حکمت و مصلحت الهی وجود آن‌ها را توجیه می‌نماید و هم با مسلم‌بودن جبران الهی و عدالت او، سبب تسکین فرد رنج‌دیده می‌گردد. بدین ترتیب می‌توان

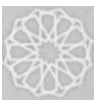
تلاش نماید و به زندگی خود معنا بخشد، باز هم با این تصور که مرگ پایان همه چیز است، این معنابخشی پوچ و تهی می‌گردد. البته طبق نظر یالوم انسان با بازگشت به جهان مادی و یا خلق اثر از خود می‌تواند جاودانه بماند، اما این با جاودانگی شخصی متفاوت است. بدین توضیح که فرد میل دارد شخص خودش جاودانه بماند. اینکه اثری از او باقی بماند نهایتاً در حد یک یادبود است که قطعاً نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیاز و میل به جاودانگی باشد.

اما در مسأله اعواض با واقعی‌دانستن شرور، فرد در ابتدا با واقعیت روبه‌رو می‌شود و می‌داند در این جهان با شروری مواجه خواهد شد. او می‌داند شرور اخلاقی نتیجه سوء اختیار آدمی است، بنابراین فرد می‌کوشد از اختیار خود سوء استفاده نکند و حداقل در حیطة اختیار خویش از ایجاد شرور جلوگیری نماید.

مسأله مهم دیگر در راهکار اعواض، اطمینان-بخشی است که نسبت به عدالت خداوند وجود دارد. در واقع متکلم، عدل الهی را امری مسلم و قطعی می‌داند. اگر فرد رنج‌دیده نسبت به عدالت الهی مطمئن گردد و بداند خداوند آلام او را به نحو احسن جبران می‌نماید، آرامش خاطر می‌یابد و از اضطراب دور می‌شود. به‌ویژه آن‌که بداند دایره عدل خداوندی سبب می‌شود او آلام حیوانات را هم نادیده نگیرد و رنج آن‌ها را نیز جبران می‌نماید، اطمینان خاطر بیشتری می‌گیرد.

همچنین نکته دیگر در راهکار اعواض تأکید بر حکمت و مصلحت خداوندی است. زیرا اگر خداوند از ایجاد شرور و ایصال آلام به انسان‌ها هدفی نداشته باشد، مرتکب لغو و عبث شده که از او به دور است. لذا در راهکار درمانی وقتی انسان بداند این آلام هم جبران می‌شوند و هم به سبب مصلحت و حکمتی بر او وارد شده است، آرامش می‌یابد.

معنابخشی به زندگی و کاهش اضطراب مرگ در اثر اعتقاد به جهان آخرت در بطن مسأله اعواض وجود دارد. زمانی که فرد بداند مرگ پایان راه او



حیات ابدی در ما دمیده می‌شود (مارتین بوبر، ۱۳۸۰) از نگاه او ورود به رابطه واقعی به منزله دیدن همه چیز در چهره «تو» است و این رابطه مستلزم نادیده گرفتن جهان و انکار آن نیست؛ بلکه در حکم استقرار جهان در جای صحیح آن است. حتی فردی که نسبت به خداوند حس بیزاری دارد وقتی با تمام وجود خودش «تو»ی زندگی خود را مخاطب قرار می‌دهد، درحقیقت خداوند مخاطب حقیقی او محسوب می‌شود. بدین ترتیب رابطه «من - تویی» با خداوند می‌تواند راهکاری برای درمان تنهایی و فرار از پوچی باشد. از نظر بوبر ایمان حرفزدن درباره خدا نیست، بلکه حرفزدن با خدا و مواجهه با اوست.

این رابطه رابطه‌ای اصیل و عاشقانه است. انسان در نوعی از رابطه با خداوند قرار دارد که مسأله شرّ به‌طور کامل برای او حل می‌شود. این رابطه اصیل و عاشقانه را می‌توان در وجود رابطه ملاصدرا نیز به نحوی برتر تبیین نمود. رابطه اصیل در پرتو عشق حقیقی بین خداوند و بنده نمایان می‌شود. دریچه نگاه مسیحی عشق خدا به بندگان است. درحالی‌که می‌توانیم بگوییم اگر عشق از سمت انسان به خدا در نظر گرفته شود، مسأله شرّ برای آدمی حل نه، بلکه منحل می‌شود.

ای عاشقان ای عاشقان امروز ماییم و شما

افتاده در غرقابه‌ای تا خود که داند آشنا

گر سیل عالم پر شود هر موج چون اشتر شود

مرغان آبی را چه غم تا غم خورد مرغ هوا

ما رخ ز شکر افروخته با موج و بحر آموخته

زان سان که ماهی را بود دریا و طوفان جان‌فزا

مولانا در این اشعار به افراد گرفتار در بلایی اشاره می‌نماید که در صورت سیلابی شدن کل عالم و حجم بلاها، غم و غصه‌ای ندارند و افراد در بند هوا و هوس دچار غم و ناراحتی می‌شوند که با عنوان مرغ هوا از آن یاد کرده است. این افراد به سختی موج و دریا عادت دارند و همان‌طور که موج و دریا برای ماهی‌ها

راهکارهای روان‌درمانی یالوم را با نظریه اعواض تقویت نمود و به نفع بیماران به کار بست.

یکی از اشکالاتی که در نگاه منتقدان به شرور وجود دارد این است که از خداوند توقع معجزه دمام دارند و معتقدند اگر رنجی به آن‌ها وارد شده، خداوند باید حتماً مانع آن شود و یا به‌سرعت آن را از بین ببرد. یالوم وقتی از ماورا قطع نظر می‌کند، به دنبال این است که بگوید انسان خودش باید خودش را نجات دهد و منتظر کسی نماند. این سخن درست است؛ چراکه هیچ‌یک از معتقدان به وجود خداوند نیز چنین عقیده‌ای ندارند که انسان‌ها منتظر بنشینند و تنها به کمک الهی چشم بدوزند. در تعالیم دینی هم یاری خداوند در زمانی اتفاق می‌افتد که فرد تلاش نماید (سوره عنکبوت، آیه ۶۹) هرگاه انسان تلاش و کوشش نماید تا به راه درست رود و بر مشکلات فائق آید خداوند نیز او را یاری می‌رساند تا با آرامش روحی با این واقعیت‌های دنیایی روبه‌رو شود و آن‌ها بپذیرد. در تعالیم آسمانی فلسفه ایجاد شرور بیان شده است؛ لذا پروردگار صراحتاً اعلام کرده است که به دلایل مختلف شرور در این جهان وجود دارند و همراه سختی‌ها آسانی‌ها نیز در این جهان هستند (سوره بقره: آیه ۱۵۵؛ سوره انشراح: آیات ۵ و ۶).

## درمان تنهایی و پوچی از رهگذر ارتباط با موجودی الهی

همان‌طور که بیان شد تنهایی و پوچی از جمله ترس‌های چهارگانه آگزیستانسی انسان است. «تاب-آوری»، «ارتباط با دیگران»، «ارتباط با خودش» و «ارتباط الهی» از جمله پاسخ‌های احتمالی برای درمان تنهایی می‌تواند باشد. در این بین فرضیه ارتباط اصیل با خدا به عنوان یک راهکار درمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

ارتباط انسان و خداوند ارتباطی واقعی و به دور از قرارهای اعتباری است. به گفته مارتین بوبر هدف از رابطه با خدا، خود رابطه است که با «تو» تماس می‌شود؛ زیرا به مجرد تماس شدن با «تویی» نفحه

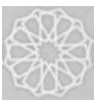


به عنوان قرینه‌ای علیه وجود او و صفات کمالی‌اش به‌شمار رود. همچنین ارتباط عاطفی فرد گرفتار در رنج با خداوند آسیب می‌بیند و او به لحاظ روانی خود را در وضعیتی می‌بیند که تمایلی به پرستش خداوند ندارد. بعد روانی مسأله رنج و تأثیری که می‌تواند در به چالش کشیدن معناداری زندگی داشته باشد، اهمیت یافتن پاسخی مناسب به جنبه وجودی این مسأله را دوچندان می‌کند. متکلمان مسلمان با ارائه نظریه عوض و با تمسک به مبانی عقلی که عدالت خداوند را ثابت می‌کند، به فرد آسیب‌دیده از رنج اطمینان می‌دهند که خداوند نسبت به این شرور مسؤولیت دارد و به نحوی نیکو این رنج‌ها را جبران می‌نماید. این پاسخ‌گویی خداوند حاکی از وجود یک رابطه اصیل و واقعی بین او و انسان می‌باشد؛ چراکه اگر این رابطه اعتباری و غیرواقعی بود، خداوند خود را موظف به پاسخ‌گویی نمی‌دانست. همچنین زمانی که انسان به‌عنوان یک موجود عاشق الهی به این شرور بنگرد، مسأله شرّ به‌طور کلی برای او منتفی می‌شود و رابطه دو سویه بین او و خداوند آسیب نمی‌بیند. رابطه‌ای که به تعبیر مارتین بوبر من-تویی است و ملاصدرا با تعبیری دقیق‌تر و لطیف‌تر از آن با عنوان وجود رابط یاد کرده است. وجودی که هستی‌اش عین تعلق و نیاز به خداوند است و چنان استحکامی دارد که شرور او را نمی‌آزارد و در مقابل خداوند را نسبت به شرور پاسخ‌گو می‌نماید.

روح‌افزاست برای این افراد نیز هست. در این دیدگاه برخلاف تئودیهسه عشق مسیحی که با تمسک به عشق خدا به انسان درصدد توجیه وجود شرور برمی‌آید، عشق انسان به خدا را مطرح می‌کند. اگر از زاویه دید انسان عاشق به دنیا نگاه کنیم، دنیا جایگاهی است که معشوق آدمی آن را آفریده و سختی‌های موجود در آن سبب جان‌فزایی و پرورش روح می‌شود. سختی‌های موجود در جهان برای فرد عاشق به منزله آن چیزی است که از جانب معشوق رسیده است و نسبت به آن‌ها باکی ندارد. بنابراین برای انسان عاشق مسأله شر موضوعیتی ندارد و به راحتی منحل می‌شود. لذا «عشق انسان به خدا» می‌تواند از جمله راه‌های مسأله شرّ محسوب شود.

### ۳ نتیجه‌گیری

آن چه از این نوشتار نتیجه می‌شود این است که اگر برای خداوند در ایجاد شرور به طور مستقیم و غیرمستقیم، سهمی قائل شویم یا حداقل او را توانمند در جلوگیری از ایجاد آن شرور بدانیم، در آن صورت این سؤال مطرح خواهد بود که چگونه به ایجاد این شرور رضایت می‌دهد. بدین نحو اعتقاد هم‌زمان به وجود شرور و وجود او گویی حکایت از ناسازگاری عقاید دینی دارد و یا وجود شرور می‌تواند



## منابع

- قرآن کریم
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۹۶۵). تاج اللغه و صحاح العربی، تحقیق: عبدالغفور عطار، ج ۲، بیروت: دارلعلم للملایین.
- جی. ال. مکی و دیگران، (۱۳۷۴). *کلام فلسفی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ج اول.
- چوبک، صادق، (۱۳۴۵)، *سنگ صبور*، تهران: انتشارات جاویدان.
- حسینی العبدلی، عبدالمطلب بن محمد (۱۳۸۱). اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، تحقیق علی اکبر ضیایی، تهران: میراث مکتوب.
- حلی، حسن بن یوسف المطهر، (۱۹۸۲). *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، چاپ اول.
- حلی، حسن بن یوسف (۵۱۳۹۵ق). *دلائل الصدق*، انتشارات بصیرتی قم.
- دهباشی، مهدی، (۱۳۸۶). پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و ایتهد، چاپ اول، تهران: نشر علم.
- راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۲۶). *المفردات فی الالفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان. قم: طلیعه نور.
- ربانی گلپایگانی، (۱۳۹۲). *القواعد الکلامیه*، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه‌السلام.
- ریموند ون آراگون، (۱۳۹۹). *اصطلاحات کلیدی در فلسفه دین*، ترجمه حسن احمدی زاده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- زبیدی محمد بن محمد، (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
- زبیدی، مرتضی، (بی تا). *تاج العروس*، ج ۳، بیروت: دارالحکمه.
- ابن اثیر، مجدالدین، (۱۳۶۴). *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، ج ۲. قم: اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا (رساله سرّ القدر)*، قم: بیدار.
- (۱۳۶۳). *الهیات شفا*. به کوشش ابراهیم مذکور، تهران: ناصرخسرو.
- (۱۳۷۷). *الهیات نجات*، ترجمه یحی یثربی، تهران: فکر روز
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا). *لسان العرب*، بیروت: دارصار.
- انوری، حسن، (۱۳۸۲). *فرهنگ بزرگ سخن*، انتشارات سخن.
- بیات و دیگران، عبدالرسول (۱۳۹۸). *فرهنگ واژه‌ها (درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر)*، انتشارات سمت.
- پلنتینگا، آلوین. (۱۳۹۶). *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: طرح نو.
- پورمحمدی، نعیمه، (۱۳۹۳). *الهیات شبانی و پاسخ به مسأله شرّ*، پژوهش‌های ادیانی، دوره اول، شماره ۳ و ۴.
- (۱۳۹۹). *درباره شرّ*، ۲ جلد، قم: طه.
- زمستان ۱۳۹۲، پاسخ به مسأله اگزیستانسی شرّ در الهیات مسیحی، جستارهای فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره چهارم: ۳۷-۱۹.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۱۲ق). *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد، (بی تا)، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.





فاضل مقداد، (۱۳۶۴). النافع يوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، تحقیق مهدی محقق، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلام.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۵۱۴۰۹ق). العین، قم: نشر هجرت.

فصیحی، امان ...، ۱۳۸۹. نقد دیدگاه ماکس وبر درباره دین و معنای زندگی، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ج ۱.

فیض کاشانی، ملامحمد محسن (۱۴۱۸). علم الیقین فی أصول الدین، قم: بیدار، چاپ اول، ج ۲.

فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجره، چاپ دوم.

قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲). شرح الاصول الخمسه، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

کلارک، جیمز، (۱۳۸۹). بازگشت به عقل، ترجمه نعیمه پورمحمدی و مهدی فرجی.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۸۳). گوهر مراد، تهران: نشر سایه.

لایب نیتس، گتفریدویلهم، (۱۳۷۵). منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

مارتین بوبر، (۱۳۸۰). من و تو، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، نشر فرزانه روز.

«آیا مواجهه با خدا ممکن است»، ترجمه مرتضی کریمی؛ مجله هفت آسمان، شماره ۴۳.

محبتی مریم و امیرعباس علی زمانی، (۱۳۹۱). رنج، ایمان و معنا از دیدگاه داستایوفسکی، مجله فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و پنجم، شماره یکم.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶). عدل الهی، تهران: صدرا.

مفید، (۱۴۱۳). اوائل المقالات، قم: الموتر العالمی للشیخ المفید.

سارتر، (۱۳۷۶) هستی و نیستی. ترجمه عنایت الله شکیبافر. انتشارات شهریار.

سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷). دانشنامه کلام اسلامی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سعیدی مهر، محمد، (۱۳۷۶). «دادورزی و تقریری نو از مسأله شر»، نقد و نظر، ۱۰: ۱۹۸-۲۱۳.

شعرانی، ابولحسن، (۱۳۹۳ق). شرح تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات اسلامی.

شیخ صدوق، (۱۳۷۱). الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.

صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء تراث العربی.

(بی تا). الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.

طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالأضواء.

عسکری، امیر، (بی تا). نقد برهان ناپذیری وجود خدا، قم: بوستان کتاب.

عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغه، بیروت: دارالآفاق الجدیده.

علم الهدی، سید مرتضی، (۱۴۱۹ق). شرح جمل العلم و العمل، تهران: منظمه الاوقاف و الشؤون الخیریه دارالأسوه للطباعه و النشر.

فاضل مقداد، (۱۴۰۵)، ارشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).



(۱۳۸۹) الف، روان‌درمانی وجودی ترجمه سپیده حبیب. نشر نی.

(۱۳۹۰)، درمان شوپنهاور. ترجمه سپیده حبیب. نشر قطره.

(۱۳۹۴)، خیره به خورشید، غلبه بر هراس از مرگ، ترجمه م. غبرایی، تهران: نیکونشر.

(۱۳۸۹) ب. خیره به خورشید، ترجمه مهدی غبراتی، نیکو نشر.

(۱۴۰۰)، دغدغه مرگ و زندگی، ترجمه فرزاد مرتضایی، انتشارات دنگ.

(۱۴۱۳.ق). النکت الاعتقادیه، قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المغید.

مولانا، دیوان شمس، غزل شماره ۱۴

نیوز، ون (۱۳۹۳). بررسی اجمالی روان‌درمانی وجودی. فصلنامه تحلیلی پژوهشی روان-شناسی و هنر.

هیگ، جان، (۱۳۷۶). فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: بین‌المللی هدی.

یالوم (۱۳۹۶) الف. روان‌درمانی اگزستانسیال، ترجمه سپیده حبیب، تهران: نی.



Hume, David. (2007). *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, Ed. Dorothy Coleman. U.S.A: Cambridge University Press.

Martin, Michael. (1978). *Is Evil Evidence Against the Existence of God?* Mind.

Peterson, Michael L. & Raymond J. Vanarragon(eds). (2004). *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*. Blackwell.

Hick, John, (2007), *Evil and The God of love*, New Haven and London: Palgrave Macmillan, Yale university press

R.may (1958). *Contributions of existential psychotherapy*. In R. May, E. Angel, & H. F. Ellenberger (Eds.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology* (pp. 37-91). New York: Basic Books.