

نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن‌سینا^۱

فاطمه صادق‌زاده قمصری^۲

چکیده

عنایت از نظر ابن‌سینا به مفهوم احاطه علمی حق تعالی به کل موجودات با بهترین نظام و بنا بر نیکوترین وجه ممکن است. وی علم عنایی را منبع فیضان خیر در عالم هستی می‌داند و نظامی که بر این اساس صورت می‌پذیرد، نظام احسن می‌نامد. ابن‌سینا شر را عدم شیء یا عدم کمالی برای موجود می‌داند و موجودات را در دو گروه قرار می‌دهد: خیر محض که از هر شر و فساد می‌بری است؛ امری که خیر و منفعت آن با شری عارضی همراه است. از نظر ابن‌سینا، چنین اموری با وجود احتمال شری که خداوند سبحان به سبب یا به همراه آن‌ها رخ می‌دهد، خیر محسوب می‌شوند. عنایت و فیاضیت الهی اقتضا می‌کند که خداوند سبحان علاوه بر خیر محض، موجوداتی را که دارای خیر کثیر و شر اندک هستند نیز بیافریند. در حکمت سینیوی، شرور نه با وجود که مبدأ خیرات است، ارتباط دارند و نه با اوصاف و افعال الهی. در فلسفه ابن‌سینا، هر گونه نقص در عالم هستی به ضعف و قصور قوایل مادی در عالم طبیعت مربوط می‌شوند. بر این اساس می‌توان گفت نظام احسن، نظامی است که از یک سو دارای کمال و خیر بیشتر، گسترده‌تر و برتر (در تمام عالم) و از سوی دیگر واجد نقایص و آفات کمتر و محدودتر (در عالم طبیعت) باشد.

واژگان کلیدی

نظام احسن، شرور، عنایت، علم عنایی، خیر غالب، خیر محض، ابن‌سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۴/۱؛ پذیرش نهایی مقاله: ۸۹/۷/۲۰

۲- دکتری فلسفه و کلام اسلامی؛ استادیار و مدیر گروه فلسفه دانشگاه امام صادق(ع)

طرح مسئله

آفرینش عالم برای کسانی که به عالم، خدا و نسبت بین آن دو می‌اندیشند و با تأملات نظری انس و الفتی دارند، به عنوان محوری برای مباحث و گفتگوهای گسترده و گاه چالش‌خیز مطرح بوده است. اینان همواره با این پرسش روبرو بوده‌اند که آیا خداوند عالم را به بهترین شکل آفریده است؟ آیا نظام کنونی در میان انواع دیگر آن که به حسب امکان تصور می‌شود بهترین نظام است؟ چنانچه انتظار می‌رفت آثار و منابع فلسفی و الهیاتی - به ویژه آثار حکمای الهی که به هر دو حوزه‌ی دین و فلسفه تعلق دارند - این موضوع را از جوانب مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند. از سوی دیگر مسئله دامن‌دار و همیشگی شرور در فلسفه دین و مسائل کلام جدید با این بحث ارتباط وثیقی دارد.

ابن‌سینا در آثار خود با تعبیر مختلف به وجود نظام احسن در میان کل موجودات عالم امکان اشاره می‌نماید. وی معتقد است که موجودات به اقتضای حکمت الهی بر کامل‌ترین وجه و نیکوترین خلقی که مافوق آن متصور نیست، آفریده شده‌اند و در واقع و نفس‌الامر از آنچه که شایسته و در خور استعداد آن‌هاست تخلف نشده است. اگر بهتر از این وجه، ممکن بود به همان ترتیب، ایجاد می‌شدند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص ۲۹۴). ابن‌سینا خیر محض را ذات باری و نظام عالم و خیر آن را نیز صادر از سوی او می‌داند. به این ترتیب هر یک از موجودات امکانی با نظامی شایسته خود از سوی او صادر می‌گردد (همو، ۱۴۰۴، ص ۷۲).

در بحث حاضر، نظام هستی به عنوان یک مجموعه مورد توجه و مطالعه است و اجزاء آن مدنظر نیست. در تحلیل نظام احسن هیچ‌یک از موجودات، حتی انسان، مرکز و محور قرار نمی‌گیرد. هر موجودی در جهان هستی همچون مهره‌ای از مهره‌های یک کل ملاحظه می‌شود و از این لحاظ بر دیگران امتیازی ندارد. از این رو بحث نظام احسن با نگاهی کلان به مجموعه نظام هستی تنظیم می‌شود. البته در کنار این بحث، این پرسش نیز مطرح است: آیا هر یک از اجزاء و افراد این مجموعه به حق خویش رسیده است؟ آیا امکان دارد حق متعال به اقتضای حکمت

و علم خود و برای رعایت مصلحت کل، برخی از تبعیض‌ها را روا داشته باشد و در این میان برخی از حقوق افراد مراعات نشده باشد؟ پرسش‌هایی از این قبیل در مباحث مربوط به عدل الهی بررسی می‌شوند.^۱

بحث نظام احسن از دو طریق پیشین و پسین قابل پیگیری است.^۲ آثار الهیاتی سنتی و جدید و نوشته‌های انتقادی برخی فیلسوفان به هر دو شیوه به موضوع نظام احسن پرداخته‌اند: متألهان نوعاً پس از اثبات وجود خداوند و هنگام بحث از صفات کمالی او به نحو پیشین، لزوم احسن‌بودن نظام هستی را اثبات می‌کنند و حداکثر به توجیه وجود نابسامانی‌ها و شرور و بیان سازگاری این پدیده‌ها با اوصافی چون علم و رحمت و عدالت الهی اقدام می‌کنند. عده‌ای دیگر از عالمان طبیعی و بسیاری از معتقدان به خدا از راه مطالعه پدیده‌های شگفت و نظام محیرالعقول طبیعت، خدا را پذیرفته‌اند. در کنار این گروه‌ها، فیلسوفان الحادی نیز گاهی با تأکید بر برخی شرور و نابسامانی‌ها بسیاری از اعتقادات کلامی اهل ایمان را درباره خدا و صفات کمالی او به چالش می‌کشند.

حکمای الهی، به ویژه فیلسوفان اسلامی از هر دو طریق به بحث احسن‌بودن نظام آفرینش پرداخته‌اند. گاه از راه براهین لمی و با استناد به برخی اوصاف کمالی حق متعال و بدون توجه به وضعیت موجود آفریده‌های عالم، ضرورت

۱- از نظر استاد مطهری عدل به معنای موزون بودن و تناسب در مقابل بی‌تناسبی، از نظر کل و مجموع نظام عالم است، در حالی که عدالت در برابر ظلم، از نظر هر فرد و هر جزء، مجزا از اجزاء دیگر مطرح می‌باشد. مفهوم نخست عدل با مصلحت کل و مفهوم دوم با مسئله حقوق هر یک از افراد مربوط است (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۰، ص ۵۵-۵۶).

۲- مباحث پیشین (A priori) منطقاً مقدم بر تجربه است و انسان آن‌ها را تنها با قواعد عقلی و بدون بهره‌گیری از داده‌های تجربی و حسی به دست می‌آورد. در مقابل برخی از معارف بشری با استفاده از حس و تجربه حاصل می‌شود. این‌گونه مباحث را می‌توان پسین (A posteriori) نامید. صدرالمتألهین در بحث نظام احسن، از دو اصطلاح «منهج لمی» و «منهج انی» استفاده می‌کند. وی در منهج لمی به تفصیل، اثبات می‌کند که نظام هستی، برترین نظام قابل تصور است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۸-۱۱۷) و در ادامه با اشاره به وجود آثار حکمت و عنایت الهی در بخش‌های مختلف نظام هستی نیز به طریقی انی به بحث نظام احسن پرداخته است (همان، ص ۱۱۷-۱۴۷). به نظر می‌رسد واژگان پیشین و پسین در فلسفه جدید، معادل دو اصطلاح لمی و انی باشد. (بنگرید به: هارتناک، ۱۳۷۸، ص ۲۳-۲۷).

برتر بودن نظام هستی را نتیجه می‌گیرند و گاه از راه مطالعه در مخلوقات و با پی‌بردن به مصالح و شگفتی‌های آفرینش به طرح شواهدی برای وجود نظام احسن اقدام می‌کنند. البته شرور و نابسامانی‌های موجود در عالم مادی برای هر دو نوع بحث، مسئله آفریده است و از این رو حکمای الهی معمولاً به بحث شرور نیز می‌پردازند.

در این نوشتار ابتدا ادله اثباتی نظام احسن در آثار فلسفی ابن‌سینا مورد بررسی قرار می‌گیرند و پس از تبیین انواع آفات و شرور در عالم وجود، سعی می‌شود تصویری دیگر از نظام احسن ارائه گردد.

بایستگی نظام احسن

گرچه موضوع نظام احسن از دو طریق لمی و انی قابل مطالعه است، اما ابن‌سینا در آثار فلسفی خود از طریق انی به بحث پرداخته است و در این‌باره تنها اشاره می‌کند که نمی‌توان آثار شگفت آفرینش عالم و اجزاء آسمان‌ها و حیوان و نبات را که صدور آنها اتفاقی نیست و به اقتضای نوعی تدبیر صورت می‌پذیرد، انکار نمود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۵۰). وی وجود نظام احسن را از طریق لمی یا پیشینی اثبات می‌نماید.

برهان علم و عنایت

ابن‌سینا در الهیات شفا و نجات، عنایت به معنای «علم الهی به نظام خیر در موجودات» را موجب افاضه نظام هستی بنا بر نیکوترین وجه می‌داند. وی در اشارات، عنایت را به «احاطه‌ی علمی حق تعالی به کل موجودات» تعریف می‌کند و

۱- تعبیر ابن‌سینا در شفا: ان العناية هی کون الأول عالماً بما علیه الوجود فی نظام الخیر، و علة لذاتة الخیر و الکمال، و راضياً به علی نحو المذكور، فیعمل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی الامکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاماً و خیراً علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضاً علی اتم تأدیة الی النظام، بحسب الامکان، فهذا هو معنی العناية (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۵۰). شیخ این بحث را با همین تعبیرات و با تفاوتی اندک در کتاب الهیات نجات نیز آورده است (بنگرید به: همو، ۱۳۸۷، ص ۶۶۸-۶۶۹).

نظام هستی را که بر اساس این عنایت صورت می‌پذیرد، نظامی احسن می‌داند. از دیدگاه وی منبع فیضان خیر در میان موجودات، علم الهی به کیفیت ترتیب نیکوی آن‌هاست (ابن‌سینا، ۱۴۰۳هـ ج ۳، ص ۳۱۸). قطب رازی با افزودن قیدی دیگر به عبارت ابن‌سینا تعریف عنایت را دقیق‌تر می‌کند: عنایت علم الهی به موجودات است بر اساس احسن نظام و ترتیب و هر آنچه برای هر موجودی نیکوست و او را به کمالات مطلوب نایل می‌کند (قطب رازی، ۱۴۰۳هـ ج ۳، ص ۳۱۸).

ابن‌سینا در کتاب *تعلیقات* ابتدا عنایت الهی را تعریف می‌کند: اول تعالی خیر است، عاقل لذاته و عاشق لذاته است و علاوه بر این مبدأ غیر خویش است. مطلوب او در هر آنچه از او صادر می‌شود، تنها خیر (ذات خود) است. اما از آنجایی که اول تعالی عاشق ذات خود است و این ذات معشوق، نیز مبدأ موجودات می‌باشد، پس هر آنچه از وی صادر می‌شود بنا بر احسن نظام، منتظم است. عنایت ذاتی الهی، «صدور خیر لذاته» است، به نحوی که او در این صدور و افاضه هیچ غرضی خارج از خود ندارد. پس ذات حق، عنایت و از این رو مبدأ موجودات است. بنابراین عنایت الهی به موجودات (عنایت فعلی خدا)، تابع عنایت او به ذات خود است. ابن‌سینا تأکید می‌کند که علم الهی به ذات خویش، مبدأ موجودات و عنایت او به ایشان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۵۶-۱۵۷).

شیخ در *نمط ششم / اشارات* پس از بیان این‌که فاعل بالاراده از طریق فعل خود استکمال پیدا می‌کند، درصدد است تا هر نوع غرض و غایت را از مبادی عالیّه منتفی بداند. وی معتقد است حتی اگر قصد فاعل، خیررسانی به غیر باشد یا به جهت حسن فعل آن را انجام دهد، مستکمل به وسیله‌ی فعل خود است. علل عالیّه، افعال خود را به جهت اغراضی در امور سافله انجام نمی‌دهند؛ پس نظام موجودات چگونه از مبادی خود صدور یافته‌اند؟ این صدور نه می‌تواند بالقصد و ارادی باشد و نه به حسب طبیعت یا از سر اتفاق و گزاف. ابن‌سینا عنایت خداوند نسبت به مخلوقات را سبب صدور موجودات می‌داند (همو، ۱۴۰۳هـ ج ۳، ص ۱۵۰-۱۵۱).

ابن‌سینا در مقاله *نهم الهیات شفاء* در فصلی با عنوان «فی العنایه و بیان کیفیت

دخول الشر فی القضاء الالهی» ابتدا یادآور می‌شود که علل عالیه عمل خود را برای مادون انجام نمی‌دهند، داعی ندارند و در معرض انتخاب قرار ندارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۴۱۵-۴۱۶). قطب‌الدین شیرازی در *دره‌التاج* به این موضوع اشاره دارد: واجب‌الوجود از انجام افعال خود غرضی ندارد و الا مستکمل به فعل خود خواهد بود. خواه این غرض به ذات او باز گردد یا به غیرذات او. غایت یا علت غایی از افعال او منتفی است. حتی امکان ندارد خدا افعال خود را به جهت مصلحتی انجام دهد؛ چون اگر حصول آن مصلحت، به حال او اولی باشد، پس در واقع آن مصلحت را باید غرض او دانست و گرنه می‌توان پرسید که چرا او آن فعل را اختیار نمود؟ اگر آن مصلحت به حال مخلوق اولی باشد نه نسبت به خالق، پس خالق به آن کار اقدام نمی‌کند و اگر اولی به خالق باشد به این معناست که کمال خالق متوقف به مخلوق است. در صورتی که خالق آن فعل را بر اساس جود خود انجام داده باشد، اگر حصول جواد بودن او موقوف به این فعل باشد، انجام این فعل برای او اولی است و اگر او بدون این فعل نیز جواد است، پس جود نمی‌تواند علت غایی فعل او باشد (قطب شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶).

از نظر شیخ، حق تعالی با عنایت خود عالم را ایجاد و تدبیر می‌کند. بیان ابن‌سینا در اثبات نظام احسن مبتنی بر مقدمات زیر است:

- ۱- عنایت الهی به معنای علم به نظام خیر، علت بودن او برای خیر و کمال، و سرانجام رضای او به آن نظام است.
- ۲- حق متعال، به نظام خیر بنا بر احسن وجوه ممکن، عالم است.
- ۳- او علم خود به برترین نظام (با احسن وجوه ممکن) را با افاضه خود تحقق می‌بخشد. ابن‌سینا در این تبیین به صراحت نظام عینی عالم را معلول علم حق تعالی دانسته است^۱. به این ترتیب وی حق متعال را فاعل بالعنایه دانسته است^۲.

۱- بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۴۱۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۶۸-۲۶۹.

۲- ملاصدرا پس از بیان اقسام شش‌گانه فاعل اظهار می‌کند فاعلیت الهی یا باید از سنخ فاعلیت بالرضا باشد یا از قبیل فاعلیت بالعنایه. البته چون باری تعالی پیش از وجود اشیاء، با علمی عین ذات، به ایشان عالم است پس حق آن است که فاعلیت او را از نوع فاعلیت بالعنایه بدانیم (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۲۵). بنابراین ←

قطب‌الدین شیرازی نیز در کتاب *درة التاج* این بحث را با تعبیری بسیار نزدیک به ابن‌سینا مطرح می‌نماید و با افزودن مقدمه‌ای دیگر بحث را تکمیل می‌نماید؛ چون ذات واجب کمال مطلق است وجود موجوداتی که از او صادر می‌شوند باید بر اساس نظامی احسن و اتم باشد. در واقع مصدر امور عالم، نظام متصور است. از آنجایی که فاعل این نظام، کمال مطلق است، پس موجودات صادر از او در احکام و اتقان نظام کاستی ندارند. تمامی موجودات احسن هم باید در این نظام (و نه هیچ نظام دیگری که لزوماً نسبت به این نظام رتبه پایین‌تری دارد) صادر شوند (قطب شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱-۱۶۲).

بر این اساس صدور افعال صرفاً با علم و بدون نیاز به قصد و داعی زائد صورت می‌پذیرد. ابن‌سینا عنایت را که یکی از مراتب علم الهی است، سابق بر نظام آفرینش و علت آن می‌داند. از سوی دیگر، علم تفصیلی واجب به موجودات از دیدگاه مشائین، زائد بر ذات و به شکل صور مرتسمه می‌باشد.^۱ اما آیا عینیت علم با ذات فاعل نیز در معنای عنایت ضرورتی دارد؟ عنایت به معنای آن است که مبدأ فاعلی به فعل خود علم تفصیلی داشته باشد و صرف علم فاعل به فعل خود بدون قصد و انگیزه‌ای خارج از ذات، سبب آن فعل شود. به عبارت دیگر در حقیقت معنای عنایت تنها علم و اهتمام به فعل مأخوذ است نه عینیت یا زیادتی آن علم بر ذات فاعل.^۲ سهروردی در تحقیق مسئله علم الهی و نقد آراء مشائین، عنایت

→ شرح ملا عبدالله زنوزی فاعل بالعنایه دو قسم است: یا علم به نظام اتم عین ذات فاعل باشد یا از لوازم ذات فاعل و زائد بر ذات او (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۶). به این ترتیب باید گفت فاعلیت الهی از نظر صدرا که بر عینیت علم الهی با ذات او تأکید دارد، معنای نخست است نه معنای دوم. البته ملاصدرا در برخی از آثار خود، خدا را فاعل بالتجلی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ ج ۶، ص ۲۶۹-۲۷۱).

۱- صدرالمتألهین دیدگاه مشائین را چنین گزارش می‌کند: فالعنايه علی ما يراه المشاؤون و من يحذو حذوهم - كالمعلم الثاني و الشيخ الرئيس و تلميذه بهمنيار - نقش زائد علی ذاته، لها محل هو ذاته؛ و هي عبارة عن علمه تعالی بما عليه الوجود من الانشاء الكلية و الجزئية الواقعة فی النظام الكلي علی الوجه الكلي، المقتنی للخیر و الكمال علی وجه الرضا، المؤدی لوجود النظام علی أفضل ما فی الإمكان أتم تأديه و مرضياً بها عنده تعالی (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹۷).

۲- البته صدرالمتألهین با بخشی از مباحث مشائین در مسئله علم تفصیلی واجب به غیر موافقت دارد و به برخی از اعتراضاتی که از سوی افرادی چون محقق طوسی علیه نظریه ارتسام صور مطرح شده است پاسخ ←

به معنای مورد نظر ایشان را نمی‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۳؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۶-۳۵۲). البته سهروردی نیز که برای نخستین بار علم حضوری و تفصیلی واجب به ماسوی را اثبات کرده است و آن را عین ماسوی می‌داند، درباره علم واجب که هم عین ذات واجب باشد و هم سابق بر اشیاء، نظریه‌ای ارائه نکرده است. حکیم لاهیجی به تفصیل، آراء ابن‌سینا، سهروردی و خواجه نصیر را در بحث علم الهی مطرح می‌کند و سپس میان آن‌ها و صدرالمتألهین داوری می‌نماید (لاهیجی، ۱۴۳۰ هـ.ج. ص ۱۴۵-۲۶۱).

شُرور در نظام احسن

پس از بحث در مورد لزوم و بایستگی نظام احسن از طریق دلایل پیشینی، لازم است نظام هستی از حیث میزان حسن و احیاناً احسن‌بودن، مورد واکاوی و مطالعه قرار گیرد. ابتدا باید پرسید نظام احسن چگونه نظامی است؟ مجموعه نظام آفرینش با وجود چه ویژگی‌ها و شرایطی، احسن به شمار می‌آید؟ معمولاً انسان‌ها انتظار دارند نظام احسن، یکپارچه حسن، زیبایی، خیر و کمال باشد و در آن هیچ نشانی از شر، نقص و زشتی وجود نداشته باشد.

تحلیل اقسام موجودات و بررسی فلسفه وجودی شرور، ما را به تصویر دیگری از نظام احسن می‌رساند. پیدایش شرور و تباهی‌ها در عالم هستی، برای اصل نظم و اثبات مبدأ عالم مسئله‌آفرین نیست؛ زیرا شرور نه با تصادف و هرج و مرج پیدا می‌شود و نه با نظام علی و معلولی مخالف است، بلکه یقیناً هر رویدادی که شر نامیده می‌شود دارای سبب خاص و علت مخصوص است، چنانچه آثار و پیامدهای خاصی نیز دارد. وجود شرور در عالم تنها با نظام غایی و حکمت و عدالت الهی سازگار نیست. از این رو لازم است در یک بحث کامل، سازگاری پیدایش شرور با اوصاف کمالی مبدأ تعالی مورد مطالعه و بررسی

→ می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ.ج. ۶، ص ۱۸۹-۲۳۷). با این وجود ملاصدرا نیز عنایت الهی را به معنای علم به موجودات واقع در عالم امکان بنابر نیکوترین وجه، به صورت علمی بسیط و در مرتبه ذات می‌پذیرد. از نظر وی عنایت الهی منجر به تحقق عالم می‌شود (ممو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۸).

قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۲۳-۶۲۵). از این رو در برخی از آثار و منابع الهیاتی پیرامون سازگاری شرور با حکمت، عدالت و خیرخواهی خدا مباحث بسیار جدی‌ای مطرح شده است^۱. البته اشکال شرور برای عده‌ای که در مسائل مربوط به مبدأ و معاد راه‌های کلامی و فلسفی را بی‌اعتبار می‌دانند و مایلند در این مورد از طریق تأمل در نظامات متقن و حکیمانه جهان به اثبات خدا و صفات کمالی او بپردازند بسیار جدی‌تر (نسبت به متکلمان و حکما) مطرح است؛ زیرا آن‌ها خداوند را تنها در آیین مخلوقات مشاهده می‌کنند و شرور و نابسامانی‌ها تنها دلیل آن‌ها بر وجود خدا را مخدوش می‌سازند (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۵۳-۵۴). از آنجایی که وجود شرور و نابسامانی‌ها می‌تواند نظریه نظام احسن را با مسئله‌هایی چند روبرو سازد، لازم است بحث نظام احسن با تفسیر مناسبی برای انواع شرور و رویدادهای ناگوار^۲ تکمیل گردد.

عدمی بودن شرور

افلاطون بنا بر آنچه به وی منسوب است شرور را عدمی می‌داند^۳. برخی از اندیشمندان با چنین مبنایی وجود شرور و نابسامانی‌ها در عالم هستی را تفسیر می‌کنند^۱. ابن‌سینا برای شر انواعی را برمی‌شمارد^۲:

۱- در میان مسائل کلام جدید یا فلسفه دین که به پژوهش‌های فلسفی درباره دین اختصاص دارد، مسئله شرور به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خداوند و صفات عالی او مطرح شده است. نمونه‌ای از این مباحث (بنگرید به: پترسون و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۱۷۵-۲۱۸). فیلسوف بزرگ آلمانی لایب‌نیتز (۱۶۴۶-۱۷۱۶م) در کتاب تئودیه یا عدل الهی، می‌کوشد از طریق مفهوم «بهترین جهان ممکن» نشان دهد که نه تنها شرور با خوبی، حکمت بالغه و عدالت الهی سازگار است، بلکه لازمه وجود بهترین جهان ممکن نیز هست. از نظر وی جهان فاقد بدی، با خوبی خدا ناسازگار است. برای تفصیل بحث (بنگرید به: رضایی، ۱۳۸۳، ص ۶۸-۱۱۹).

۲- در عین حال شرور به عنوان پدیده‌هایی سودمند، برای فرد و جامعه، قابل مطالعه هستند. برخی از اندیشمندان، شرور را از این حیث نیز مورد بررسی قرار داده‌اند (نمونه آن را بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۹-۱۷۲).

۳- در آثار فلسفی، این نظریه به افلاطون منسوب است. ولی اهل تحقیق درباره انتساب این نظریه به وی تردید دارند. این موضوع می‌تواند موضوع پژوهش مستقلی باشد.

۱- نقایصی مانند جهل و ضعف.

۲- اموری چون اندوه و درد که وجودی هستند، نه عدمی؛ اما تابع اعدام، اهلاک و نقصان حاصل می‌شوند.

۳- افعال مذموم اخلاقی مانند ستم. این فعل از قوه غضبیه که غلبه کمال آن است، صادر می‌شود و از این رو می‌توان گفت ستمگر با فعل خود به دنبال غلبه است و با رسیدن به آن شادمان می‌شود. با این حساب ستم برای این قوه خیر است و نسبت به ستم‌دیده و حتی انسانیت شخص ظالم شر است.

۴- اخلاق ناپسند که از آن جهت شر است که باعث عدم کمال نفس می‌شود.

۵- شری که سبب آن نقصان و قصور جبلی شیء است و فاعلی ندارد. چنین اموری حتی خیر قیاسی نیستند.

۶- شری که با اشیاء خیر مختلط و ممزوج است. حصول این نوع شر به سبب آن است که ماده قابلیت دریافت صورت و عدم را دارد. از سوی دیگر فاعل باید عالم مادی را با محدودیت‌های خاص بیافریند. با این حال اراده اولیه و بالذات خدا به خیرات تعلق می‌گیرد ولی حکمت الهی اقتضا می‌کند که چنین خیراتی را که با شری اندک همراهند نیز اراده نماید. این شرور برخلاف خیرات مقتضای بالعرض هستند^۳ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ص ۴۱۵-۴۲۱).

ابن‌سینا شر را امری بدون ذات بلکه عدم جوهر یا عدم صلاحیتی برای جوهر

۱- برخی از منابع نظریه نیستی‌انگاری شر را به عنوان یکی از راه‌حل‌های پذیرفتنی در مواجهه با مسئله شرور دانسته‌اند و به گزارش تحلیلی دیدگاه‌های طرفداران این نظریه، از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا، و بررسی دلایل این گروه پرداخته‌اند (بنگرید به: قدریان قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۴۲-۸۱).

۲- در آثار جدید فلسفی و الهیاتی شرور به سه قسم مابعدالطبیعی، طبیعی و اخلاقی تقسیم شده است. هر یک از این اقسام به روشی خاص تحلیل می‌شوند.

۳- به اعتقاد ابن‌سینا شر بالذات عدم مقتضای طبیعت و کمالات نوعی و طبیعی شیء و شر بالعرض معدوم یا شیئی است که از کمال استحقاقی خود باز داشته شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ص ۴۱۶). اما فخر رازی شر بالذات را به عدم ضروریات و منافع شیء تفسیر می‌نماید. از نگاه او عدم فضایل غیرلازم، شر نیست و برخی از امور وجودی از آنجایی که متضمن عدم ضروریات یا منافع اشیاء هستند، شر بالعرض به شمار می‌آیند (رازی، ۱۴۱۱هـ، ج ۲، ص ۵۲۰).

می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۳۵۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۵۵۴). بهمنیار معتقد است شر یا عدم شیء است یا عدم کمال وجودی برای شیئی که حالت بالقوه دارد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶۶۰-۶۶۱). به این ترتیب باید گفت ابن‌سینا قائل به عدمی بودن شر است.

بنابر تحلیل حکیم سبزواری حکما در تبیین ماهیت شر، و وجودی یا عدمی بودن آن، دو مشرب متفاوت دارند: افلاطون حکیم، شر را عدم می‌داند و معتقد است به جهت باطل بودن عدم، شر نمی‌تواند بالذات مجعول باشد، مگر آن‌که به عنوان عدم ملکه و با توجه به مجعولیت خیر و وجود، مجعول بالعرض باشد. در حالی که شر از دیدگاه ارسطو وجودی است و می‌تواند برای خیر محض، مجعول بالذات باشد ولی اگر خیرات یک فعل، غالب بر شر آن باشد از آنجایی که خیر محض خیر غالب را به جهت شر مغلوب ترک نمی‌کند، آن فعل را به سبب خیرات غالب آن انجام می‌دهد نه به جهت شر مغلوب آن. ارسطو نیز با چنین تحلیلی شر را مجعول بالعرض دانسته است.^۱ البته سبزواری خود با «عذب» خواندن مشرب نخست و «عذب» نامیدن رأی ارسطو عملاً مشرب افلاطون را انتخاب می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۹۷).

به نظر برخی از اهل تحقیق، عدمی بودن شر، لازمه وجودی بودن خیر و خیر بودن، وجود است؛ زیرا اگر شر عدمی نباشد، پس هر وجودی خیر خواهد بود؛ بلکه برخی از وجودها خیر و برخی شر خواهد بود. در این صورت هیچ مساوت، تساوی یا ملازمه‌ای بین خیر و وجود نخواهد بود. در حالی که خیر بودن وجود به عنوان یک امر تقریباً بدیهی پذیرفته شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۲۷). بر این اساس مفهوم شر از یک امر عدمی انتزاع می‌شود، چیزی که قابل تحقق است و استعداد دریافت وجود یا کمال وجودی را دارد. اگر این استعداد به فعلیت نرسد یا آن فعلیت یا کمال در شرایطی زایل شود، ذهن از این عدم تحقق یا زوال فعلیت یا کمال وجودی، مفهوم شر را انتزاع می‌کند. اگر شر عدمی است، دیگر نیازی به

۱- به اعتقاد سبزواری، افلاطون شر را عدمی و ارسطو آن را وجودی می‌داند. برخی از معاصران، وجود این اندازه اختلاف بین نظرات افلاطون و ارسطو را نمی‌پذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۲۷). این مطلب از جمله مواردی است که باید به طور مستقل و با تکیه بر آثار این دو حکیم یونانی مورد بررسی قرار گیرد.

مبدأ فاعلی ندارد و عدم سبب خیر، علت شر خواهد بود. در صورتی که پدیده‌ای نسبت به شیئی خاص شر باشد، در واقع وجود حقیقی و نفسی آن پدیده، خیر و وجود قیاسی و بالعرض آن شر است.^۱ البته اندیشه‌های ابن‌سینا در مورد موجودیت شر نیز چنین تحلیلی را تأیید می‌کند.

انواع پدیده‌های عالم

در نظام فلسفی ابن‌سینا، هر موجودی از آن حیث که موجود است نمی‌تواند شر باشد؛ اما اگر وجود آن منجر به انهدام ذات یا حذف کمال موجودی دیگر شود، نسبت به آن موجود شر به شمار می‌آید. بر این اساس، محقق طوسی اعلام می‌کند شرور امور اضافی هستند که اشیاء تنها هنگام مقایسه با افراد دیگر به آن متصف می‌شوند، وگرنه فی‌نفسه و در قیاس با کل نظام اساساً شر وجود ندارد (طوسی، ۱۴۰۳ هـ، ج ۳، ص ۳۲۱). اشیاء عالم و ممکنات از حیث اشتهال بر شر از دیدگاه ابن‌سینا در دو گروه قرار می‌گیرند:

۱- اموری که از هر شر و خلل و فسادى مبرا هستند.

۲- اموری که در کنار کمالات خود، هنگام تزامم و تصادم حرکات و متحرکات با برخی شرور همراهند.^۲

موضع ابن‌سینا در این مورد با نظریه تقسیم‌گرایانه منسوب به ارسطو نزدیک است. البته انتساب این نظریه به ارسطو نیز قابل تأمل و بررسی است. با این حال فیلسوفان اسلامی این تقسیم را در آثار خود مطرح نموده‌اند (فردان قزاملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۹-۱۰۷).

از آنجایی که جواد محض مبدأ فیضان وجود و خیر است، قطعاً موجوداتی را می‌آفریند که چون جواهر عقلی در قسم نخست قرار دارند. افاضه قسم دوم هم

۱- برای تفصیل این بحث (بنگرید به: جوادى آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۵-۲۳۶).

۲- عبارت ابن‌سینا: الامور الممكنه فی الوجود منها امور یجوز أن یتعری وجودها عن الشر و الخلل و الفساد أصلاً، و منها امور لا یمکن أن تكون فاضله فضیلتها إلا و تكون بحیث یرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات و مصادمات المتحرکات (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ هـ، ج ۳، ص ۳۱۹).

از سوی خدای فیاض واجب است؛ زیرا ایجاد نکردن خیر کثیر برای پرهیز از شر اندک، شر کثیر است. ابن‌سینا این شر را که مقصود بالعرض است بالعرض داخل در قدر و مرضی خدا می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ هـ ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۰). مطابق شرح خواجه طوسی، منظور شیخ از عبارت «و فی القسمة امور شریه اما علی‌الاطلاق أو بحسب الغلبه» اشاره به سه قسم دیگر اشیاء ممکن‌الوجود دارد:

۱- آنچه شر محض است و هیچ خیری در آن نیست.

۲- امری که شر آن بر خیرش غالب است.

۳- امری که دارای خیر و شر مساوی است.

به نظر طوسی هیچ‌یک از این اقسام سه‌گانه در نظام هستی، موجود نیستند (طوسی، ۱۴۰۳ هـ ج ۳، ص ۳۲۲). البته شیخ بدون اشاره صریح به این مطلب، تنها لزوم فیضان دو گروه خیر محض و خیر غالب از جانب حق متعال را مورد تأکید قرار می‌دهد.^۱

ابن‌سینا در رساله عرشیه، معلومات را به حسب تقسیم اولیه و بنابر فرض، در پنج گروه قرار می‌دهد:^۲

۱- خیر محض.

۲- شر محض.

۳- خیر و شر توأم که خیر آن غالب است.

۴- خیر و شر توأم که شر آن غالب است.

۵- خیر و شر توأم و مساوی است.

از میان این اقسام پنج‌گانه، قسم اول یا خیر محض (مانند حق متعال و عقول فعال) قطعاً وجود دارد. قسم دوم به عنوان شر مطلق و محض نیز ممتنع‌الوجود است و هرگز حکمت الهی ایجاد آن را اقتضا نمی‌کند. ابن‌سینا معتقد است دو قسم

۱- ابن‌سینا در الهیات شفا با بیانی مشابه امور را در پنج گروه قرار می‌دهد و سرانجام نتیجه می‌گیرد که سزاوار است خدا موجودی را که دارای خیر غالب است نیز بیافریند (بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۴۲۱).

۲- این نظریه به ارسطو منسوب است. برخی از معاصرین حصر اشیاء به پنج قسم را در تقسیم‌بندی یادشده، عقلی دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۳۰-۲۳۲).

چهارم و پنجم به نام شر غالب و مساوی نیز در عالم هستی یافت نمی‌شوند؛ زیرا پذیرش شر کثیر (یا حتی مساوی) برای نیل به خیر اندک (یا حتی مساوی)، خود شر کثیر است. اما حکمت الهی وجود قسم سوم یا خیر غالب را ایجاب می‌کند و شایسته نیست جواد مطلق در انجام آن اهمال ورزد. چنین موجودی نتیجه علم سابق الهی به نظام کل موجودات است و ایجاد آن لازمه عالم وجود است. به علاوه تحمل شر اندک برای حصول خیر کثیر، خود خیر کثیر است (ابن‌سینا، ۱۲۸۸، ص ۲۹۶). به نظر ابن‌سینا موجودات عالم یا خیر محض هستند یا خیر غالب، که با شر اندکی همراه است. فخر رازی با آن‌که به جهت مسلک جبری خود با بخشی از تحلیل‌های فیلسوفانه در مورد شرور موافق نیست، با این حال معتقد است خیر مزوج با شر که تنها در موجودات تحت کره قمر وجود دارند، معلول علل عالیه خود هستند. پس اگر این قسم امور موجود نشوند، لازم می‌آید علل عالیه ایشان که خیر محض هستند، موجود نباشند و این خود شر محض است. بنابر این ایجاد چنین قسمی نیز ضروری است (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۲، ص ۵۲۲). از دیدگاه حکمت سینوی وجود هر دو نوع خیر محض و غالب، ضروری است.

حکمت ایجاد خیر غالب

با وجود فراوانی و غلبه خیر در عالم می‌توان پرسید چرا نظام عالم چنین رویدادی دارد که موجب زوال چیزی یا زوال کمال چیزی گردد و در پی آن شری پدید آید؟ آیا اگر سراسر عالم به نحوی تنظیم می‌شد که هیچ‌گونه آسیبی به چیزی نمی‌رسید و هیچ رویدادی زمینه از بین رفتن چیز دیگری را فراهم نمی‌کرد و در نتیجه شری حاصل نمی‌شد، دارای نظام احسن و بهتر و برتر از نظام کنونی جهان نمی‌بود؟ به این ترتیب عملاً دو پرسش مطرح می‌شود: اولاً- چرا خداوند اشیائی را که دارای خیر غالب و شر اندک هستند، آفریده است؟ ثانیاً- چرا خداوند این قسم موجودات را نیز به صورت خیر محض و مبری از شر نیافریده است؟ ابن‌سینا معتقد است شر اندک در مورد اشخاص موجودات، به تبع نیاز به خیر

موجود در آن‌ها ضرورت پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۷۳). بنا بر توضیح وی، این گونه موجودات پس از ملاحظه شری که از ناحیه آن‌ها یا همراه با ایشان محتمل‌الوقوع است، خیر محسوب می‌شوند و افاضه خیر ایجاب می‌کند تا فیاض مطلق این نوع خیر غالب را به جهت شر نادر ترک ننماید؛ زیرا ترک چنین خیر کثیری، بدتر از آن شری است که به همراه این خیر واقع می‌شود (همان، ص ۶۷۴). به تعبیر ابن‌سینا اگر حق متعال چنین خیراتی را ترک نماید، مرتکب شر بزرگتری شده است. پس عقل با توجه به کیفیت وجوب ترتیب در نظام خیر، استحقاق وجود چنین اشیائی را در می‌یابد و وقوع چنین ضروری را جایز می‌شمارد. از این رو افاضه چنین موجوداتی واجب است (همان‌جا). پاسخ ابن‌سینا به پرسش دوم این است که خیر مطلق و بری از شر برای این قسم موجودات امکان‌پذیر نیست، گرچه در مورد وجود مطلق جایز است. اگر اینان نیز همانند آن گروه، خیر محض می‌بودند در آن صورت قسم دیگری محسوب نمی‌شدند (همان‌جا). خداوند به عنوان مدبر اول، پیش از این در میان امور عقلی، نفسی و سماوی خیر مطلق آفریده بوده است و با این حال این قسم هنوز امکان وجودی داشته است. خداوند نمی‌بایست ایجاد این نوع اشیاء را ترک کند (همان، ص ۶۷۵). ابن‌سینا این بحث را در الهیات شفاء هم مطرح کرده است (همو، ۱۴۰۴هـ ص ۴۱۵-۴۲۲). به نظر بهمنیار نیز شر در عالم طبیعت به عنوان شری در قیاس با امور دیگر تحلیل می‌شود که در عین حال در نسبت با نظام کل خیر است. وی حتی وجود شر و نقص (با این مفهوم) را نه تنها در عالم طبیعت، بلکه در ماسوای واجب‌تعالی ضروری می‌داند. پاسخ بهمنیار به دو پرسش یادشده هم‌چون ابن‌سینا می‌باشد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶۵۸-۶۶۳).

چگونگی وقوع شر در نظام احسن

مقصود از وجود جهان و انسان، در فلسفه ابن‌سینا خیر است ولی این خیر می‌تواند آمیخته با اقسام شر باشد. از این رو در عالم هستی، شر بر خلاف خیر که بالذات موجود است، وجودی بالعرض دارد. بر این اساس شر بالذات، عدم

است که نه تنها غیرموجود بلکه ممتنع‌الوجود است (عزت‌بالی، ۱۴۱۴ هـ ص ۴۵۶-۴۵۷). ابن‌سینا در بحث «اتفاق» تمامی غایاتی را که از طبیعت (مادامی که با معارض و مانعی روبرو نشده است) صادر می‌شوند، خیر و کمال می‌داند. اگر طبیعت به غایت مضری بینجامد، دائمی یا اکثری نیست، بلکه در حالی است که ذهن برای آن سببی عارضی می‌جوید، چنانچه جستجو می‌کند که چرا و چگونه این نهال پژمرده شد. بنابراین طبیعت برای خیر حرکت می‌کند. حرکت‌های اجرام بسیط و افعالی که بالطبع از سوی آن‌ها صادر می‌شود، متوجه غایتی خاص و مطابق نظامی مشخص است، مگر آن‌که سببی معارض شود. همچنین کارهای حیوانات سازنده و بافنده و ذخیره‌کننده مانند کارهای طبیعی غایت دارند. اگر جریان امور بر حسب اتفاق باشد، چرا از گندم، جو نمی‌روید و چرا هیچ درختی مرکب از انجیر و زیتون نیست؟ در حالی که یک حیوان ممکن است بر حسب اتفاق هم بز و هم گوزن باشد! چرا این امور نادر تکرار نمی‌شوند و انواع، غالباً باقی می‌مانند؟ هر گاه انسان در طبیعت با کاستی و مانعی روبرو شود با بهره‌گیری از صنعت به آن مدد می‌رساند. حتی اگر طبیعت فکر و اندیشه نداشته باشد نمی‌توان گفت بدون غایت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ هـ ج ۱، ص ۷۱-۷۲).

بوعلی‌سینا با بیان این‌که برخی از زشتی‌ها از قبیل نقص و کاستی و برخی دیگر از جنس زیادتی است، اظهار می‌کند که ادعای ما این نیست که طبیعت می‌تواند هر ماده‌ای را به سوی هر غایتی حرکت دهد، بلکه مدعی هستیم که طبیعت در مواد طبیعی که مطیع او هستند، غایت دارد. وی در عین حال، هم نقص - ها و هم زوائد را به قصور و عصیان ماده و عدم قابلیت آن مربوط می‌داند نه به فاعلیت فاعل. ابن‌سینا پس از تحلیل پدیده‌هایی چون مرگ و لاغری، رشد و کمال را غایت بالذات طبیعت و فنا و فساد را غایت بالعرض آن می‌داند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۹). ابن‌سینا وجود برخی شرور را برای نظام هستی لازم و ضروری و مقوم عالم می‌داند و برای آن‌ها حکمت تامه قائل است؛ به نحوی که اگر آن حکمت‌ها در میان نبودند، این شرور نیز یافت نمی‌شدند. از دیدگاه وی، چه بسا

شرور هنگام استیفاء خیرات و در پایان آن‌ها ظاهر می‌گردند و گاهی نیز به همان حالت خفا باقی می‌مانند. در مواردی تزامم علل موجب پیدایش شرور می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص ۲۹۴-۲۹۵). ابن‌سینا بر آن است که خدای متعال افاضه‌کننده خیرات و نازل‌کننده برکات است. به این ترتیب شیخ مایل است خیر را مقصود بالذات معرفی نماید و در عین حال آن شرور اندکی را که در کنار خیر غالب فرصت ظهور یافته‌اند، مقصود بالعرض و به قصد دوم می‌داند. از نظر ابن‌سینا فیضان خیر از حق متعال بر سبیل لزوم است. این خیر محض که عقل اول نام دارد و وجودش ابداعی است، در مرتبه بعد نیز طی سلوکی عقلی، به ترتیب آثاری را به نام عقول ایجاد می‌نماید. این موجودات نیز خیر محض هستند و به این جهت مقصود بالذات محسوب می‌شوند. در این میان برخی از موجودات از منبع فیض دور هستند و با وجود اشتغال بر خیراتی کثیر، با شروری اندک همراه می‌شوند. ابن‌سینا این شرور را مقصود به قصد ثانی می‌داند. وی به نمونه‌ای نیز اشاره می‌نماید: بنابر آیه «و جعلنا من الماء کل شیء حی» (انبیاء، ۳۰)، عالم وجود تنها با آب باقی است و از این رو آب با آن‌که قطعاً به علت فواید بسیارش، خیر است گاهی سبب غرق یک انسان (حتی فردی عابد) می‌شود و از این جهت شر بالعرض است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص ۲۹۷-۲۹۸). ابن‌سینا معتقد است نمی‌توان شرور را به وجود که مبدأ خیرات است، نسبت داد؛ بلکه باید گفت آن‌ها به اشخاص و طبایع و زمان منتسب هستند. اگر در یکی از آحاد نقصی پدید آید، آن را باید به واسطه ضعف و قصور قابل دانست نه مبدأ فیاض که فیض او شامل تمامی موجودات است و از هر بخل و منعی مبرا می‌باشد. افراد نادان و ضعیف‌العقل شرور را به اشتباه به فعل حق نسبت می‌دهند. باید دانست که افعال حق نتیجه صفات اوست و صفات او که عین ذات او می‌باشند، منشأ خیرات و منبع کمالات هستند. پس مبدأ متعال به هر موجودی آن کمالاتی را که شایستگی دارد، بی‌دریغ عطا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص ۲۹۵). پس معایب و نقایص در عالم هستی به افعال الهی بازگشت ندارند. بهمینار در مورد شروری که در میان اجسام طبیعی و عالم کون و فساد رخ می‌دهند،

تحلیل دقیقی ارائه می‌دهد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶۶۰-۶۶۱). از سوی دیگر ابن‌سینا وقوع شر را تنها در اشیائی امکان‌پذیر می‌داند که دارای قوه و ماده باشند. بر این اساس وی معتقد است که هرگز در شیء کامل و فاقد قوه و استعداد، شر واقع نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۶۷). به این ترتیب ابن‌سینا اشیاء غیرمادی را می‌بایست خیر محض به شمار آورد نه خیر توأم با شر (خیر غالب). اما بهمنیار در *التحصیل* وقوع شر و نقص را در مورد هر موجودی جز خدا ضروری می‌داند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶۶۳).

یافته‌های پژوهش

- ۱- ابن‌سینا با اشاره به معنای عنایت و تعریف آن به «علم الهی نسبت به موجودات بنا بر نیکوترین وجه» از طریق *لمی*، وجود نظام احسن را اثبات می‌کند.
- ۲- با آن‌که ابتدا انتظار می‌رود نظام احسن یکپارچه حسن، زیبایی، خیر و کمال باشد و در آن هیچ نشانی از شر، نقص و زشتی وجود نداشته باشد، اما تحلیل اقسام موجودات و بررسی حکمت وجودی شرور، تصویری دیگر از نظام احسن را ارائه می‌نماید.
- ۳- شر از نگاه ابن‌سینا امری عدمی است؛ در این صورت شرور به مبدأ فاعلی نیاز ندارند و عدم سبب خیر، علت شر خواهد بود.
- ۴- عنایت و فیاضیت الهی ایجاب می‌کند که خداوند علاوه بر خیر محض، موجوداتی دیگر را نیز بیافریند که دارای خیر کثیر و شر قلیل باشند.
- ۵- شرور و نقایص نه با وجود ارتباط دارد و نه با اوصاف کمالی و افعال خدا، این امور تنها می‌توانند به ضعف و قصور قابل مربوط باشند.
- ۶- نظام احسن، نظامی است که از یک سو دارای کمال و خیر بیش‌تر، گسترده‌تر و برتر (در تمام عالم) و از سوی دیگر واجد نقایص، آفات و نابسامانی‌های کم‌تر و محدودتر (در میان مادیات) باشد.

منابع و مأخذ

✓ القرآن الکریم

✓ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشعارات و التنبيهات*، با شرح نصیرالدین محمد طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین محمد رازی، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳هـ چاپ دوم

✓ *_____ التعليقات*، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴هـ

✓ *_____ الشفاء، الالهيات*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ

✓ *_____ الشفاء، الطبيعيات*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵هـ

✓ *_____ رساله عرشیه*، در مجموعه رسائل، ترجمه محمود شهابی، ضیاءالدین دری و محمد مهدی فولادوند، مقدمه، تصحیح و توضیح محمود طاهری، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸

✓ *_____ النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷، چاپ سوم

✓ بهمنیار، بن‌المرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، چاپ دوم

✓ پترسون، مایکل و همکاران، *عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، چاپ دوم

✓ جوادی آملی، عبدالله، «*نظام احسن جهان هستی*»، در سرچشمه اندیشه، (مجموعه مقالات و مقدمات فلسفی)، قم، اسراء، ۱۳۸۳

✓ رضایی، مهین، *تئودیسسه و عدل الهی، مقایسه‌ای بین آراء لایبنیتس و استاد مطهری*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳، چاپ دوم

- ✓ زنوزی، عبدالله، *لمعات الهیه*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱، چاپ دوم
- ✓ سبزواری، هادی، *حواشی بر الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، از صدرالدین شیرازی، تعلیق، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، چاپ دوم
- ✓ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هنری کرین و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ سوم
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰هـ/۱۹۹۰م، طبع ۴
- ✓ _____، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، طبع ۳
- ✓ _____، *المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱، چاپ اول
- ✓ طوسی، نصیرالدین محمد، *شرح الاشارات و التنبيهات*، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳هـ چاپ دوم
- ✓ عزت بالی، مرقت، *الاتجاه الاشرافی فی فلسفه ابن‌سینا*، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۴هـ/۱۹۹۴م، طبع ۱
- ✓ فخررازی، محمدبن عمر، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، مکتبه بیدار، ۱۴۱۱هـ طبع ۲
- ✓ قدردان قراملکی، محمد حسن، *خدا و مسئله شر*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸، چاپ ۳
- ✓ قطب‌الدین رازی، *شرح الشرح بر الاشارات و التنبيهات از ابن‌سینا*، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳هـ چاپ دوم

- ✓ قطب شیرازی، محمودبن مسعود، *دره‌التاج (مقدمه، منطق، امور عامه، طبیعیات و الهیات)*، به کوشش و تصحیح محمد مشکوه، تهران، حکمت، ۱۳۸۵، چاپ اول
- ✓ — شرح *حکمه الاشراف سهروردی*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، چاپ اول
- ✓ اللاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسدعلی‌زاده، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۳۰هـ/ ۱۳۸۷، طبع ۱
- ✓ مطهری، مرتضی، *درس‌های الهیات شفا*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹، چاپ اول
- ✓ — *عدل الهی*، تهران، صدرا، ۱۳۸۰، چاپ شانزدهم
- ✓ هارتناک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، فکر روز، ۱۳۷۸



This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

