

فلسفه سینوی و تفسیر جایگاه «شر» در نظام هستی

محمد ملکی (جلال الدین)*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۸/۱۵

DOI: 10.22096/ek.2019.113509.1171

چکیده

مباحث مربوط به خیر و شر، یکی از دشوارترین پرسش‌ها در فلسفه و آیین الهی است و همه ادیان به این مسئله اذعان دارند و از سویی هیچ کس وجود آن را رد نکرده است. از این رو، با نخستین نگاه وجود شر در پیکره نظام هستی پدیدار شده و پلیدی خود را نشان می‌دهد؛ چراکه شر در واقع، نقطه مقابل نیکی هاست و با شکل‌گیری آن در میان انسان‌ها، ساختار زندگی آنان دچار نابسامانی شده، به جامعه بشری آسیب می‌رساند. فیلسوفان و عالمان، این مسئله را با دو نگاه کلی بررسی کرده‌اند. گروهی از دانشمندان بر این باورند که این مسئله مربوط به قوانین طبیعت است و باید با توجه به قوانین طبیعت بررسی شود؛ بنابراین این مسئله یک امر مادی به شمار می‌آید. گروهی دیگر پدیده شر را در عالم هستی با نگاه دینی و متافیزیکی تفسیر می‌کنند؛ در واقع از وجود شر، یک خوانش متافیزیکی ارائه می‌دهند و آن را به گونه‌ای به فعل خداوند پیوند می‌زنند. این نوشتار بر آن است با رویکرد به تعریف ابن‌سینا از شر و تبیین مفهوم آن با توجه به دو تفسیر یادشده، به بررسی و تحلیل داده‌های آن بپردازد و حکمت وجودی شر را در نظام هستی آشکار و جایگاه آن را تبیین نماید.

واژگان کلیدی: فلسفه سینوی؛ شر؛ تفسیر؛ متافیزیکی؛ مادی؛ دیدگاه‌ها.

مقدمه

اگر یک نگاه کلی، بی‌هیچ تأمل علمی و یا فلسفی به نظام هستی بیندازیم، پدیده‌ای به نام زشتی و پلیدی و یا خیر و نیکی را از آغاز آفرینش تاکنون می‌یابیم که در متون آسمانی و آیین‌های الهی از آن به «خیر و شر» تعبیر می‌شود. چه بسا پلیدی رویدادی باشد که در زمانی دور رخ داده است؛ ولی هنوز تلخی آن کام بشریت را آزار می‌دهد و یا رویدادی در چهارچوب خیر و نیکی رخ داده است و باینکه سده‌ها از آن گذشته، ولی خاطره شیرین آن در یاد و اندیشه بشر مانده است. اکنون باید دید، چرا و چگونه چنین پدیده‌هایی به وجود آمده‌اند و بستری که چنین پدیده‌هایی در آن رشد می‌کند، چه نوع بستری است و علل و عوامل آن در نظام هستی چیست.

در نظام احسن الهی صدور فعل شر از اراده مختار، مقصود بالذات نیست، حال آیا فعل اختیاری شر، مانند دیگر شرور مجهول بالعرض است؟ از این رو، مباحث «خیر و شر» از دشوارترین و نیز از مهم‌ترین مباحث در تمام مابعدالطبیعه عام و خاص است که از وجه اخیر به الاهیات به معنی الخاص تعبیر می‌شود. این جستار در رابطه با نظام احسن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان در این باره مباحث ژرفی مطرح و مقدرات بشر را به گونه‌ای که وجود خیر و شر با نظام احسن ارتباط پیدا می‌کند، بررسی کرده‌اند.^۱

با نخستین نگاه، وجود شر در پیکره نظام هستی رُخ می‌نماید، به گونه‌ای که انسان‌ها توانایی انکار آن را نمی‌یابند و بسیاری از آن‌ها آثار آن را در زندگی خود احساس می‌کنند؛ از این رو در میان اُمتهای گوناگون اختلاف وجود ندارد و نیازی به استدلال پیرامون این موضوع نیست. از سوی دیگر، برخی بر این باورند که شر یک امر عدمی است و نیازی به استدلال ندارد؛^۲ از این رو شر، هر انسانی را از بیماری‌ها گرفته تا فقر، بلایای طبیعی و فروپاشی اجتماعات بشری و گرایش به تجاوز و جنگ و استبداد گرفتار کرده است و این نوع شرور دارای سلسله علل طولی و عرضی است که اراده‌ها آن را تفسیر و تعریف می‌کند.^۳

۱. نک: شاهرودی، ۱۳۹۳: ۴۹۵ و ۵۱۰.

۲. نک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۷۲/۱، طوسی، ۱۳۸۳: ۹۴۰/۳.

۳. نک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۱/۷.

زهرمار، آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد صمات
پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

(مثنوی، دفتر چهارم)

شر یک پدیده واقعی است که انسان و انسانیت، در زندگی مادی و معنوی خود با آن درگیر است. انسان‌ها نه تنها هنگامی که در تیررس شر هستند و از وجود آن رنج می‌برند، بلکه هنگامی که نمی‌توانند مفهومش را درک کنند هم در رنج هستند و به آن به‌عنوان یک «پدیده ناخواسته» و ناگزیر از پذیرش آن و تن دادن به بلا یای آن می‌نگرند؛ همچنین دین و فلسفه و مفهوم شر، به‌عنوان یک چالش بی‌نظیر، از سوی متفکران بزرگ، هماهنگ با آیین و منظومه فکری آن‌ها، به رسمیت شناخته شده است: «قال الله جلّ عزّاً لنا خالق الخیر و الشرّ.» (طوسی، ۱۳۸۳: ۹۳۶/۳)

نبود درک و تفسیری درست از شر که به نظر برخی شر از خیر متمایز می‌شود، به دو دلیل است: نخست، نبود هماهنگی میان شرور طبیعی و اهداف انسان و ارتباطاتش با جهان، نمی‌خواهد درد و پاسخ درد را تحمیل کند. دوم اینکه، شرور صادره از انسان آگاه و دارای شعور و مسئول، تناسب ندارد و چه بسا شر چه اندک و چه بسیار، با اراده موجودات امکانی گره خورده است.

پس از این مقدمه کوتاه، می‌توان صورت مسئله را با یک پرسش آغاز کرد: «اگر خداوند متعال حکیم است، چگونه شر از او صادر می‌شود؟» از سوی دیگر، همه آیین‌ها بر این باورند که افزون بر وجود یقینی شر در این دنیا، جهان هستی و فراسوی آن پروردگار حکیمی دارد که آفریننده و مدبر امور تمام موجودات و نسبت به آن‌ها مهربان است. خواهان بهترین‌ها برای آن‌هاست و راضی به رسیدن شر به آنان نیست. از سوی دیگر، چگونه می‌توان وجود شر را با «عدل الاهی» تفسیر و تعریف کرد، آیا شر واقعی است که با طبیعت عدل در تضاد است و با حقیقت عدل الاهی ناسازگاری دارد؟^۱

این باور، پیچیدگی این إشکال را بیشتر می‌کند. خرده این إشکال تنها وجود شر و ارتباط آن با اراده انسان نیست؛ بلکه این بحث به اراده و قضای الاهی نیز ارتباط پیدا می‌کند. قضای

الاهی همان چیزی است که حکم می‌کند تمام موجودات با توجه به آن ترتیبی که بر اراده خیر الاهی تعلق گرفته، به وجود آیند. هنگامی که به این بحث با نگاه دینی و متافیزیکی نگرینسته شود، می‌توان با دو نگاه متفاوت این مسئله را بررسی نمود.

نگاه نخست، بر یک نظریه قراردادگونه‌ای که در آن اعتباری برای دوگانگی قائل نیست، تکیه می‌کند؛ در این صورت یک تفسیر اخلاقی وضعی صرف خواهد شد و با مفهوم آزادی اراده انسان ارتباط پیدا می‌کند. یا اینکه به خاطر عرضه آن بر قوانین طبیعی، یک تفسیر علمی از آن ارائه می‌دهد؛ ملاصدرا هم خیر و شر را به چهار وجه تقسیم و دو وجه «طبیعی و الاهی» را به تفصیل بررسی می‌کند و اراده را در این مسئله دخیل می‌داند؛ چون تعلق اراده به موضوع آن، همان تعلقی است که خود پیدایش اراده را ممکن از ممکنات می‌سازد. البته در پاسخ این دسته باید گفت: شُروری که در قانون طبیعت نمود دارد، قانون اخلاق در همه موجودات صاحب عقل و اراده به طرد آن‌ها حکم می‌کند.^۱

نگاهی دیگر، یک بُعد متافیزیکی و دینی به مسئله شر می‌دهد و آن مفهوم را به تدبیر الاهی برای موجودات و به قضای الاهی و خطاهای بندگان مرتبط می‌سازد. با توجه به این دو نگاه، این پرسش پیش می‌آید که آیا به‌راستی فهم شر در جهان هستی دشوار است و نمی‌توان توجیهی از آن ارائه داد یا اینکه یک تفسیر معقولی را می‌پذیرد و برای وجود شر در جوامع بشری معنایی وجود دارد؟ و دیگر اینکه، آیا سبب‌های شر به انسانی که تنها مسئول است، برمی‌گردد یا اینکه انسان قربانی حوادث طبیعی و پیشامدهای زمان است؟ یا اینکه انسان و طبیعت باهم در برابر اراده الاهی خاکسار و فروتن هستند و تدبیر همه آنچه به مخلوقات می‌رسد، «چه خیر و چه شر» به اراده الاهی بازمی‌گردد؟ و یادآور این نکته می‌شود که «وَاللَّهُ يُقَدِّرُ الْعَبْدَ وَالْعَبْدُ يُدَبِّرُ». (مازندرانی، بی‌تا: ۱۹/۵)

پرسش دیگر اینکه سِرّ و حکمت ایجاد شر در هستی چیست؟ شر چگونه معنا می‌شود تا وجودش بخشی از تدبیر الاهی که حکیم عالم است، بشود؟ و اگر شر جزئی از تدبیر و حکمت الاهی باشد، پس چرا خدای متعال عالمی را که خالی از شر باشد، نیافرید؟^۲

۱. نک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۴/۷.

۲. نک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۲/۷-۷۳.

برخی از فیلسوفان بر این باورند که معنای شر با آمیخته شدن در پاره‌ای از نظریه‌های فلسفی، معنای سختی پیدا کرده و دارای سلسله‌مراتب شده است. پس هرچه که از مرتبه بالا به پایین منتقل شویم، آنچه در میان موجودات به خیر نسبت داده شده کم و آنچه به شر نسبت داده شده، زیاد است. از این رو، برخی از متکلمان به این سو مایل شده‌اند که شر امری وجودی و تنها درد است و خیری در آن نیست، با این فرض، شر در جهان هستی بر خیر غالب است.^۱

دوگانه پرستان که دیرزیان از فیلسوفان هستند، بر این باور بودند که در هستی، یک خدا برای «خیر و نیکی» و یک خدا برای «شر و پلیدی» وجود دارد. بر پایه این تفکر، آنان بر این باور بودند که هستی همیشه در جدال بین «شر و نیکی» به سر می‌برد.^۲

گروهی دیگر، متکلمان هستند که مفهوم شر از نگاه آنان مربوط به داده‌های اخلاقی است و فیلسوفان هم دلالت‌های متافیزیکی را به همه این معانی افزوده‌اند؛ ولی آنچه این نوشتار در پی تبیین آن می‌باشد، جایگاه شر در «فلسفه سینوی» است.

شر و نگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا به مسئله شر از زاویه تربیت و اخلاق صرف نگاه نکرد و از سوی دیگر، از دیدگاه فلسفه خالص یونانی هم به مسئله توجه نکرد؛ بلکه نگاه دینی را با نگاه فلسفه متافیزیک باهم درآمیخت و این دو را به همدیگر پیوند زد.^۳

نخست، بایستی به این مسئله اشاره شود که ابن‌سینا شر را یک امر عدمی می‌داند یا یک امر وجودی. در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت: در نظر ابن‌سینا چگونگی وجود شر، دربرگیرنده همه موجودات نمی‌شود و همچنین شر در دایره محدودی از کاستی‌ها و نیازها منطبق می‌شود. او بر این نکته تأکید می‌کند، شری که در نزد او از اعتبار خاصی برخوردار است، محرومیت موجود از کمال بایسته خود است؛ چون محرومیت از برخی کمالات غیرضروری برای بیشتر

۱. نک: رازی، ۱۳۸۳: ۵۵۶/۲.

۲. نک: جلالی نائینی، ۱۳۸۴: ۲۶۹.

۳. نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ق: ۳۲۱.

موجودات است؛ مانند اینکه دست و ذهن بسیاری از مردم از زیبایی آشکار و بی‌نیازی زیاد و علم هندسه و فلسفه، تهی است. پس اینکه بسیاری از مردم علم فلسفه را نمی‌دانند این کاستی یک امر ضروری به حساب نمی‌آید.

ممکن است در متن ابن‌سینا میان دو تعریف او درباره‌ی شر تفاوت قائل شد. تعریف نخست، با دوگانگی «وجود و عدم» ارتباط پیدا می‌کند؛ درحالی‌که تعریف دوم به دوگانگی «لذت و درد» مرتبط می‌شود. شُرور وجودی که از آن‌ها به انواع و اصناف دردها تعبیر می‌شود، چه ریشه‌ی آن‌ها در نفس‌ها و چه در ذهن‌ها و چه در خارج باشند، شُروری هستند که بر انواع خیر و درجات آن بنا شده‌اند.^۱ پس بر پایه‌ی تعریف نخست، شر یک امر عدمی و یا یک امر وجودی خواهد بود. اگر یک امر عدمی باشد و یا عدم برای شیء یک امر ضروری شمرده شود و یا عدم برای امور سودمند غیرضروری است و یا عدم برای امور کمالی که از آن کمال بی‌نیاز هستند، قابل تصوّر است.^۲

شر بالذات بر قسم اول و دوم اطلاق می‌شود. گفته‌اند شر در مورد کاستی است؛ مانند نادانی و ضعف و زشتی در خلقت و مرگ و کوری. پس این‌ها شرهای بالذات هستند و برای آن‌ها اعتبار دیگری که به حسب آن شر باشد وجود ندارد؛ چراکه این معنای شر مترتب بر فقدان کمال شیء می‌باشد که در وجود یا ماهیتش متوقف بر آن کمال است؛ مانند نابینا که ملکه کمال ندارد؛ چراکه برای عضو بینایی، مانعی برای رسیدن به کمال و سلامتی او ایجاد شده و این شر ذاتی است و در مقایسه با چیز دیگری نیست.^۳

ولی قسم سوم از شرهای عدمی، در حقیقت شر نیستند؛ چراکه آن‌ها نبود گروهی از فضیلت‌هایی هستند که می‌توان از آن فضیلت‌ها بی‌نیاز بود. همان‌طور که بسیاری از مردم، شناختی از علم فلسفه و هندسه و علوم پایه ندارند.^۴ شُرور عدمی نه بالذات موجودند و نه بالعرض مجعول،

۱. نک: شاهرودی، ۱۳۹۳: ۴۹۹.

۲. نک: طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۹۳۷.

۳. نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۰.

۴. نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۳.

بلکه بالعرض موجودند و نیز بالعرض مجعول هستند؛ بنابراین این شرور عدمی در قضای عام الاهی وارد و مندرج‌اند، ولی ورود و اندراجی بالعرض که گریزی از آن نیست؛ زیرا این شرور عدمی حدود و مرزهای سلبی اشیا و برپادارنده هویت و ماهیت اشیا هستند و در واقع شرور عدمی، از جمله شر فعلی و فاعلی به شمار نمی‌آیند.^۱

ولی اگر شر را یک چیز وجودی دانستیم، در این صورت امر به اشیا وجودی تعلق می‌گیرد و از این رو، عدم در این نوع اشیا قابل تصور نیست؛ اما این شرور هر چند که وجودی هستند، ولی از آن جهت که متضمن عدم امور ضروری یا سودمند می‌شوند، نمی‌توان این گونه شرور را شر بالذات نامید؛ بلکه این گونه شرور، شر بالعرض هستند.^۲ پس هیچ فعلی از افعال وجودی نیست که ما به آن شر بگوییم، خواه نسبت به موجودات طبیعی و یا موجودات عاقله باشند، مگر اینکه نسبت به انجام دهنده آن کار، این خیر است. ولی جهت دیگری هم دارد که به وسیله آن شر می‌شود و مربوط به کسی است که با این کار ضرر می‌کند و عارض او می‌شود و به خاطر آن فعل، چیزی از کمالات را از دست می‌دهد.

و آنچه از ظواهر طبیعت گفته شده نیز، بر افعال انسان منطبق می‌شود. پس امور شر به دلیل اینکه برای کمالات وجودی، عدم به حساب می‌آیند، دارای اعتبار می‌شوند. این مسئله برای انسان ضروری است. این شر انسانی، به تنهایی شر ذاتی مطلق نیست؛ بلکه این شر نسبی و عرضی است. از جهتی شر و از جهت دیگر خیر است و چیزی از امور شر نیست؛ مگر اینکه نسبت به فاعل آن امور خیر است و آن امور نسبت به سببی که قبول‌کننده برای اوست، یا در قیاس با فاعل دیگری منع می‌کند که از کارش در ماده‌ای که به آن فعل اولویت دارد، می‌باشد.

برای نمونه، قتل قاتل از آن جهت که توانایی دارد وسیله‌ای را برای کشتن به کار ببرد، برای او کمال است، همچنین برای خود آن ابزار و وسیله کشتن نیز یک کمال است؛ ولی از جهت مقتول این شر است؛ چراکه زندگی و حیاتش با این قتل به پایان می‌رسد. نمونه دیگر استبداد و سرکشی است، استبداد برای قوه صادرکننده این حس، یک کمال است؛ چراکه این قوه برای این خلق

۱. نک: شاهرودی، ۱۳۹۳: ۴۹۸-۴۹۹.

۲. نک: رازی، ۱۹۶۶: ۵۲۰.

شده است که توجه به غلبه کردن داشته باشد و از آن لذت ببرد؛ ولی همین که این قوه ناتوان از حکم کردن عادلانه شد، مصداق شر می‌شود و نسبت به مظلومی که از حق خودش بازداشته شده است نیز، شر شمرده می‌شود. یا حتا نسبت به نفس عاقله نیز شر به شمار می‌آید؛ بنابراین مقیاس شر در کارهای بشری به اندازه‌ٔ اذیتی که نسبت به کمال انسان و قوای عقلیه و نفسیه و بدنیه اوست، مرتبط می‌شود. پس کمال شهوت، نیکی‌های مادی است^۱ و همین جا است که می‌توان گفت کمال عقل بر دو گونه از خیرات محقق می‌شود که در این صورت عقل عملی و عقل نظری حکم می‌کند کارهای شایسته‌ای که به تدبیر ارتباط نیکو با دیگران مرتبط می‌شود (حال یا داخل خانه یا در شهر) عقل عملی کامل می‌شود؛ کارهای نیک روحی که به وسیله آن عقل نظری به کمال خود می‌رسد و دربرگیرنده همهٔ معارف می‌شود، به ویژه آن معارفی که در ارتباط با خدای متعال و صفات و افعال اوست. نفس‌هایی که نیکی‌های عقلی متمثل در معارف و اعتقادات راستین را محقق کرده باشد، بسیار به سعادت نزدیک‌تر است و این نفوس بدکار و شر است که این خیرات را از دست می‌دهند.

ابن‌سینا با تعریف خودش از شر، می‌خواهد به گونه‌ای این مطلب را بگوید که شر یک امر وجودی نیست و هیچ ذاتی ندارد. شر یا عدم جوهر یا عدم صلاح جوهر است، برآیند آشکار کردن محدودۀ شر این است که خیر، یک چیز وجودی و شر، یک چیز عدمی است.^۲ چون در اینجا یک امکان و وجود بالقوه است، موجود قوه وجودی خودش را از دست می‌دهد و به سمت تغییر و فساد نزدیک و از ثبات و جاودانگی دور می‌شود. «شر همان عدم است، همان‌طور که خیر همان وجود است.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۱)

اصل در اشیا این است که خیر باشند و هر چیزی که برای خیر، به حکم نوع و طبیعتش به وجود آید؛ همانند بینایی برای چشم، کمالی است که مستحق آن کمال است. این کمال همان کمال ضروری نوعی است که وجود شخصی برای شیء به آن وابسته است و کمال برای شیء، آن شیء را در وجودی که برایش واجب است، کامل می‌کند و همچنین این کمال در صفات ذاتیه و عرضیه و

۱. نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۶-۶۷۷.

۲. نک: رازی، ۱۳۸۳: ۵۵۱/۲.

هر چیزی که به حکم طبیعتش مسرور از خیر و مشتاق به آن می‌شود نیز وجود دارد. «خیر هر چیزی، آن است که مشتاق آن باشد و به وسیله آن از کمالش مسرور باشد» (نراقی، ۱۳۶۵: ۱۲۸): ولی این اتفاق زمانی می‌افتد که شیء کمال خودش را از دست بدهد. در این هنگام شر نامیده می‌شود، از این جهت که کمال واجبی را برای او از بین برده است. بر این سخن اشکالی وارد است:

شر بالذات همان عدم است؛ ولی نه هر عدمی؛ بلکه منظور عدمی است که از طبیعت همان کمالاتی که برای شیء ثابت شده است، باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۰) در نتیجه شرور در نظام کُل، نه بالذات مقصودند و نه بالعرض، بلکه تنها از جهات امکان‌های جزئی در نظام‌های جزئی که بالعرض اند، مجعول‌اند. (شاهرودی، ۱۳۹۳: ۴۹۵)

به همین دلیل، شر به اشیا بی که وجود بالقوه ندارند، ملحق نمی‌شود. اگر تنها احوال آن‌ها دیده شود، شر تنها ویژه اشخاص می‌شود؛ ولی در نوع انسانی چنین نیست، همان‌طور که شر در یک موجود، بعینه تمثیل پیدا نمی‌کند؛ چراکه عدم مطلق وجودی ندارد، چون اگر شر مطلق وجود داشته باشد، این یک تضاد در نظام طبیعت و اراده الهی به شمار می‌آید.^۱

بنابراین، تصور از مفهوم «خیر و شر» موجودات، به حسب نیکی‌ها و پلیدی‌های آن‌ها، از کامل‌ترین وجود به پست‌ترین وجود، مرتب می‌شوند و از واجب‌الوجود که خیر مطلق است آغاز می‌شود. «واجب‌الوجود بذاته، همان خیر و کمال محض است» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۹): چراکه خداوند تنها موجودی است که وجودش «بذاته و لذاته» واجب است و برای وجودش نیازی به غیر ندارد و در او هیچ شکل و نوعی از انواع نقص وجود ندارد؛ بلکه خدای متعال کمال مطلق است و هر آنچه در عالم ممکنات از وجود هست، تنها فیض و تجلی از جانب اوست. «پس خدای متعال شایسته و بایسته‌ترین شخص به اسم خیر مطلق و بالذات است.» (نراقی، ۱۳۶۵: ۱۲۸) پس عقولی که مفارق‌اند، واجب‌الوجود بالغیر و ممکن‌الوجود بالذات هستند که در آن‌ها امکان مادی وجود ندارد و این حالت باعث می‌شود که عقول مفارق،

از شری که به موجودات طبیعی اختصاص دارد رها بشوند؛ ولی در این عقول، یک امکان عقلی است که آن‌ها را در پایین‌ترین رتبه از واجب‌الوجود قرار می‌دهد. سپس در پایین‌ترین مرتبه عالم موجودات، آنچه زیر فلک قمر است، عالم کون و فساد است؛ به صورتی که ماده، مسئول نخست از شر موجود در این عالم است و این موجودات را به سمت نقص دائمی می‌کشاند و آن‌ها را از رسیدن به کمالشان باز می‌دارد.^۱

ابن‌سینا مفهوم شر را این‌گونه در دو تعریف یادشده، با یک معیار بر تمام افعال و موجودات سرایت می‌دهد. او از خدای متعال آغاز و به هیولا که آخرین موجود از موجودات است پایان می‌دهد. پس هر آنچه، کمال و لذت و ادراک مناسب را محقق کند، خیر به حساب می‌آید و این همان وجود است و هر آنچه نقصی به حساب بیاید و مسبب درد و ادراک غیر مناسبی باشد، شر شمرده می‌شود و عدم به حساب می‌آید؛ همان‌طور که ابن‌سینا دوباره به این مسئله اشاره و تأکید می‌کند: مراد از خیر «موجود» و مراد از شر «عدم» است^۲ و نزدیک است که مفهومش برای خیر با مفهوم وجود مطابقت کند. «پس وجود خیریت است و وجودی که عدم آن را همراهی نمی‌کند، بلکه او دائم بالفعل است، پس او خیر ناب و خالص است.» (ابن‌سینا: ۱۳۷۹، ۶۷۵) نتیجه اینکه اگر وجود کامل باشد خیر مطلق و اگر ناقص شد، شر لازمه آن می‌شود.

بنا بر مطالبی که گفته شد، ممکن است با توجه به نظر ابن‌سینا، در شر و میان موارد آن، تفاوتی قائل شد و این تفاوت را از سه زاویه بررسی کرد که با این کار مباحث پیرامون شر به گونه‌ای تکمیل می‌شود.

شر طبیعی، شری است که انسان‌ها از وجود آن در آزار و اذیت هستند، به گونه‌ای که به سلامت جسمانی آنان و به نیازها و میل‌های آسیب می‌رساند و دو وسیله‌ای که انسان با آن این تفاوت را قائل می‌شود «لذت و درد» است؛ شر اخلاقی، آنچه عقل عملی در کارهایی که با اختیار انسان انجام می‌شود، آن را ضرر یا اذیت می‌بیند. شر متافیزیکی، به گونه‌ای فراگیر نقصی است که

۱. نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۲.

۲. نک: نیشابوری، ۱۳۸۳: ۴۵۰.

فلسفه سینوی و تفسیر جایگاه «شر» در نظام هستی / ملکی ۸۵

موجودات آن را احساس می‌کنند و آنان را از رسیدن به کمالی که بر آن‌ها واجب است، باز می‌دارد؛ و این کاستی در طبیعت و انسان اصیل است و آن از درون ماهیت این موجودات برمی‌خیزد. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۳-۱۰۴)

با تعریفی که ابن‌سینا از خیر و شر ارائه می‌دهد، آن را با اعتبارات متافیزیکی مرتبط می‌سازد. پس واجب‌الوجود، مصدر نخستین برای هر کمالی است که به موجودات ممکن مربوط می‌شود و هر آنچه در آن خیر وجود دارد، در واقع فیضی است که به خاطر خیر مطلق واجب‌الوجود است و هر آنچه در آن شر است، خدای متعال از آن منزّه و پاک است.

عَرَضی بودن شر در جهان

ابن‌سینا برای اینکه نظر خود را درباره شر با اراده الهی مشخص کند، بر مقدمه‌ای تکیه می‌کند تا گنجایش وجود شر و جایگاه آن در میان همه موجودات خوب دیگر را به گونه‌ای علمی و متافیزیکی تبیین کند.

نظر او درباره گنجایش وجود شر در جهان و گستره جوهریت آن به دو مقدمه وابسته است: یکی اینکه شر وجود اصیلی در این جهان ندارد؛ چراکه یا به امور عدمی که وجود حقیقی ندارند، گفته می‌شود؛ چون آن‌ها تنها سلب آن چیزی که ضروری یا مفید یا دارای کمالی هستند، یا بر امور وجودی غیر حقیقی، بلکه عرضی اطلاق می‌شود. دیگر آنکه شر با ماده مرتبط است و موجودات یا مادی و یا غیرمادی هستند. «در اولی که قوه‌ای وجود ندارد و مبتلا به کاستی نمی‌شود و از شر در امان هستند، اصلاً شری نیست و دومی برای اینکه در معرض شر هستند، بالقوه مادی‌اند و در معرض کاستی است. بر اساس این دو مقدمه، احتمال‌های ممکن درباره گنجایش وجود شر در موجودات، نزد شیخ همین‌گونه است.» (رازی، ۱۹۶۶: ۵۲۰)

موجود یا از همه لحاظ خیر و یا شر است، یا از سویی خیر و از سوی دیگر شر است که این سوئی به سه بخش تقسیم می‌شود: یا خیر آن از شرش بیشتر است یا شر آن بر خیرش غلبه دارد و یا خیر و شر آن یکسان است و این پنج بخش‌اند. (رازی، ۱۹۶۶: ۵۲۱)

بخش نخست از دیدگاه ابن‌سینا وجودش واجب است؛ چراکه آن چیزی که موجود خیر است و موجودی که از همه لحاظ خیر قلمداد شده، رها از شر است یا برای ذات خود خیر است. در این صورت، واجب‌الوجود خیر مطلق است و خیری که در دیگران هست به خود نسبت داده می‌شود: «وجودی که عدم را همراهی نمی‌کند، خیر ناب است، پس خیر ناب جز واجب‌الوجود بذاته چیز دیگری نیست» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۴۱۵) یا برای دیگری خیر است که عقول مفارق و افلاک آسمانی هستند. موجودات مفارق این جهان کامل و رها از هرگونه کاستی‌ها است. بنابراین، شری در آن‌ها وجود ندارد؛ چراکه شر با همه وجودی خود زیر سایه فلک قمر قرار دارد؛ ولی در بخش دوم اگر شری وجود داشته باشد، شر مطلق خواهد بود، لکن به خاطر اینکه شر ملازم عدم و عدم مطلق مقتضی نفی هر موجودی است؛ در نتیجه وجود این بخش نیز ناشدنی است. «عدم مطلق هیچ خیری نیست، مگر اینکه لفظ آن باشد، آن شر حاصل نیست و اگر برای آن حصولی داشته باشد، شر فراگیر خواهد بود.» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۴۱۶) بخش سوم، شر آن غالب است و بخش چهارم، شر آن با خیرش یکسان است.

ابن‌سینا هم تأکید می‌کند که برای آن‌ها وجودی نیست. اگر آن‌ها موجود باشند، وجود آن‌ها منافعی با حکمت الاهی که آن‌ها را آفریده، خواهد بود؛ به طوری که می‌توانند به کمالات خود برسند و این بر پایه امکاناتی است که در اختیار دارند. شر مغلوب است و نباید در موجودات غالب باشد. اگر کوری فراوان است، بینایی فراوان‌تر است؛ ولی بخش پنجمی که خیر آن بر شرش غلبه دارد به گونه‌ای است که ابن‌سینا به وجود آن اعتراف می‌کند و بر آن امر تأکید می‌کند که شر آن نسبت به خیر، غلبه‌اش محدود است و این شر «نسبت به همه موجودات کمتر است»؛ چراکه شر در این جهان گسترش یافته است و قابل انکار نیست و از سوی دیگر بخشش الاهی همه موجودات را در برمی‌گیرد، مگر اینکه برخی از این‌ها با وجود کمالات ضروری که دارند برای آن‌ها بر پایه نوع خود واجب و از آن محروم شده است؛ مانند آتشی که جنگلی را می‌سوزاند و گیاهان را از نمو طبیعی خود باز می‌دارد.^۱

۱. نک: ابن‌سینا، بی‌تا: ۴۱۷.

اکنون اگر غلبه خیر بر شر در جهان طبیعت پذیرفتنی باشد، در عالم انسان چه اتفاقی می‌افتد؟ ابن‌سینا به کسانی که بر این باورند، این‌گونه پاسخ می‌دهد: چیزی که در بسیاری از مردم غلبه دارد، نادانی و پیروی شهوت و غضب است؛ یعنی نادانی به اعتقادات حق و خالی بودن از اخلاق فاضلانه که این امر موجب شقاوت، چه در دنیا و چه در آخرت می‌شود. وی بر این قاعده تأکید می‌کند و می‌نویسد: «این قاعده چه در دنیا و چه در آخرت در همه بشر ساری است.» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۴۱۷) به نظر وی، چیزی که برای آن‌ها غالب باشد سعادت دنیوی و آخروی است؛ ولی شقاوت در اقلیت می‌ماند. وی برای اثبات مدعای خود، حال نفس را به حال کالبد تشبیه می‌کند، همین‌طور که کالبد از جهت سلامتی و زیبایی سه حال دارد:

یکی در زیبایی و سلامتی برتر است؛ دومی حال میانه دارد و سومی حال زشتی و مریضی دارد. نفس هم درباره خلق و اعتقاد سه حال دارد: یکی به حال فضیلت عقل و خلق رسیده است؛ دومی حال نفسی که از فضایل حق و باطل و اخلاق خوب و بد تهی است و سومی حال نفسی که از اعتقادات حق و اخلاق فاضلانه تهی است؛ بلکه در بردارنده عکس آن است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۹۲)

گروه نخست بهترین درجه از سعادت آن سرایی را داراست؛ و دومی از اهل سلامت در این سرا است و به‌زودی، بهره‌ای از خیرات به دست می‌آورد؛ و سومی از اهل شقاوت شمرده می‌شود: «هرکدام از دو طرف کمیاب است؛ ولی میانی فراوان و غالب است که اگر طرف برتر به خود اضافه گردد، اهل نجات به غلبه زیادی برخوردار می‌گردند.» (رازی، ۱۹۶۶: ۵۵۱/۲)

ابن‌سینا با وجود اینکه اهل سعادت را اکثریت قرار داده، به غالب بودن گروه میانی که از علوم حق و اخلاق فاضلانه تهی هستند، اقرار دارد. او بر این باور است که سعادت آن سرایی نوع واحدی نیست و تنها با علم قابل دسترسی نیست و آن چیزی که باعث عذاب همیشگی در دوزخ می‌شود، عقاید باطل نیست. اخلاق ناپسند مدتی باعث عذاب است که نفوس پس از چشیدن این عذاب به دامان رحمت گسترده خداوند بازمی‌گردند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این سخن درست نقطه مقابل باورهای معتزله است که می‌گویند:

مرتکب کبیره در آتش جاودانه است. ابن‌سینا توضیح می‌دهد که هر آفریده پلیدی موجب عذاب در آتش نیست؛ بلکه آفریده پلیدی که موجب عذاب است، پلیدی او در نفس، به‌طور قابل‌ملاحظه استوار است. او در این باره می‌نویسد: به سخن کسانی که نجات را تنها به گروهی اختصاص می‌دهند و بقیه را محروم دانسته‌اند، گوش فرا ندهید؛ چراکه رحمت الاهی وسیع و گسترده است.^۱

از دیدگاه ابن‌سینا سعادت تنها برای کسی نیست که حق را با برهان‌ها می‌شناسد یا به قول معتزله کسی که از گناهان کبیره تهی است؛ بلکه نفوسی را که از باورهای پوچ بی‌معنا تهی هستند نیز دربر می‌گیرد و هم‌آن‌هایی که اخلاق پلیدی دارند، به سعادت منتهی می‌شوند. در این حال، اهل سعادت و خیر، از اهل شقاوت و شر بیشتر و در این صورت خیر بر شر چیره خواهد شد و این امر در آخرت و نیز در دنیا زودگذر است. شر به‌طور کلی وجود دارد؛ ولی محدود است و خیر بر آن غلبه دارد و از سوی دیگر، شر برای خود مقصود نیست؛ بلکه برای غیر «خیر» نیز مقصود است که در این صورت عارض و غیر اصیل به شمار می‌آید.

بُعد دینی و متافیزیکی شر

اگر شر در این جهان موجود باشد، چه به طبیعت و چه به انسان نسبت داده شود و اگر وجود آن عَرَضی یا در کمترین اندازه باشد، دلالت وجود آن در اختیار واجب‌الوجود است که موجود خیر تهی از شر است و باعث می‌شود که پرسش‌ها مطرح گردد، به‌ویژه پرسش‌هایی که درباره توجیه وجود آن است که آیا شر منحصر به اراده آزاد است که با آن دلالت اخلاقی محض به همراه دارد و یا در ضمن تدبیر الاهی دیده و تفسیر می‌شود که در این نگاه، بُعد متافیزیکی و دینی پیدا می‌کند.

آن تفکری که به دنبال جدا کردن دلالت متافیزیکی از مفهوم شر است و به‌جای آن، می‌کوشد تفسیر مکانیکی غیر هدفمند در قالب طبیعت از آن ارائه دهد و این گروه در پی آن هستند که با این تفسیر، تأثیر هر قوه متعالی را که به حوادث طبیعی معنا می‌دهد، به‌گونه‌ای که آن‌ها در موقعیت شر یا خیر باشد، دور کند. به‌موازات آن، این تفکر می‌کوشد دلالت دینی شر را تا آنجا

۱. نک: رازی، ۱۹۶۶: ۵۵۸/۲.

که امکان دارد محصور کند و از راه جدا کردن اخلاق از دین و ربط آن به قوانین عقل بشری که تکلیف ترسیم حدودی که بین «شر و خیر» بر آن قوانین تکیه دارد، عمل کند.

ولی در این میان، ابن سینا آن را با اراده الاهی و تدبیر جهان از سوی حق تعالی مربوط کرده و می‌کوشد که وجود آن را به کمترین اندازه ممکن محدود کند و آن را به وجود عَرَضی تبدیل و غیر اصیل بداند؛ به گونه‌ای که گنجایش وجود آن با وجود اراده الاهی که از همان نخست موجودات را آفریده تا به کمال واجب خود برسند، متناسب شود، ولی بی‌آنکه آفریننده را سبب مستقیمی یا فاعل آن یا متّصف به آن قرار بدهد؛ چراکه خداوند متعال موجودات شُرور متّصف به شر مطلق یا شر ذاتی و یا جهانی را که در آن شر غلبه دارد یا خیر آن با شر آن یکسان‌اند، آفریده و بلکه جهانی را که خیر آن بر شر آن چیرگی دارد آفریده است؛ مانند اینکه خداوند متعال از همان آغاز آفرینش بر این اراده بوده که به‌غیر از موجودات خوب و رها از شر، چیز دیگری نیافریند، ولی ضرورت اقتضا دارد، همانند این موجودات وجود نداشته باشند و خوبی آن دوام نیابد، جز با عارض شدن برخی افعال شر بر آن که آثار منفی غیر مقصود به قصد اول بر وجود آن مترتب شود.

شر به‌طور کلی و فراگیر، به خداوند نسبت داده می‌شود:

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ خداوند آفریدگار همه‌چیز است (زمر، ۶۲). ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾؛ (صافات، ۹۶) باینکه خداوند هم شما و هم بت‌هایی را که می‌سازید، آفریده است؛ ولی خیر به شکل خاص و ویژه، به خداوند نسبت داده می‌شود؛ همانند سخن خداوند: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ خیر تنها به دست توست، همانا که بر هر کاری قادر و توانا هستی (آل‌عمران، ۲۶).

باینکه صادر شدن شر به‌موجب قضای الاهی است؛ ولی علّت فاعلی به‌گونه‌ای صدور مستقیم مسئولیت شر را بر عهده ندارد؛ چراکه خداوند برتر از آن است. چه بسا، مسئولیت و مباشرت به آن بر عهده علّت‌های قابل‌ی است؛ بنابراین شر لازمه اشخاص موجود و طبایع آن‌ها و استعداد‌های پنهان در مادّه آن‌هاست، در غیر این صورت آفریدگانی که از حرکت رها هستند و لباس مادّه بر تن ندارند و از شهوت به دورند از شر پاک هستند؛ چنان‌که شر انواع و اجناس

و عقول و نفوس مفارقه چُنین اند.

پس واجب است که شُرور به اشخاص و زمان‌ها و طبایع منتسب شوند؛ چراکه شر چنین است که هرگاه کاستی در فردی از هر نوعی حاصل شود، آن نقص به ضعف در قابل و قصور در استعداد آن برگشت داده می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۶)

همان‌گونه که به سبب کثرت مبادی و اسباب، شر لازم می‌آید؛ چراکه موجودات به‌گونه‌ای مستقیم از واجب‌الوجود صادر نمی‌شوند، بلکه با واسطه و به ترتیب، از ناحیه سلسله علل طولی صادر می‌شوند. پس هرچه واسطه‌ها زیاد شوند نسبت خیر کم شده و بهره شر بیشتر می‌شود. همان‌گونه که لازمه کثرت، تضارب و برخورد است، پس این امکان وجود ندارد که برای نمونه، آب وسیله و سبب همه خیرها باشد. بدون آنکه بالعرض از او شرهای کمتری حاصل شود.

از آنجاکه مبادی خیر زیاد شده و سبب‌های آن با یکدیگر متباین می‌شوند، در این تباین و کثرت، همان‌گونه که در عالم ماده اقتضای برخورد و تصادف قابل تصوّر است، شر لازم می‌آید. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۸)

بنابراین، خیر خواهان وحدت و شر خواهان کثرت است و شر به‌طور عموم دو سبب اصلی دارد: نخست، ماده‌ای که به‌هیچ‌عنوان کمال مطلق را نمی‌پذیرد و بر روی شری که از آن صادر شده است، سایه می‌اندازد و همراه با امکان بوده و قوه و نقص در آن پنهان است و این شر ملازم با امکان و قوه و کاستی است که در آن ماده پنهان است: «همانا شر ملحق به ماده‌ای می‌شود که در طبع و ذات خود قوه‌ای را دارد.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۱)

شر با دو سبب به ماده ملحق می‌شود. در نخستین سبب، بعضی سبب‌ها در آغاز شکل‌گیری ماده در آن تأثیر گذاشته که در نتیجه، مزاج آن ماده را دچار کاستی و پستی می‌نماید و از این‌رو، آمادگی پذیرش شکل و قوام مناسب را نداشته که سرانجام، خلقت آن آشفته می‌گردد. البته نه به خاطر آنکه فاعل آن قوام مناسب را محروم نماید، بلکه از آن جهت که منفعل، قابلیت پذیرش آن را ندارد و یا آنکه یک گروه عوامل و اسباب خارجی که عارض بر شیء شده و او را از کمال وجودی‌اش بازمی‌دارند؛ همانند سرمای شدیدی که گیاه را از رساندن به کمال خود در وقت خودش مانع می‌شود.

در دومین سبب، سبب اصلی شر، خود فاعل سبب قلمداد می‌شود، با این توضیح که فاعل حقیقی آفریدگار این عالم ماده است و از سویی ماده‌ای هم یافت نمی‌شود، مگر آنکه «نیستی و کاستی» را بپذیرد. آنگاه ناشدنی است که پروردگار این موجودات را با قصد که همان «خیر» است ارده کند، بدون آنکه آن امر غیر مقصود که همان شر باشد، از آن ماده حاصل شده و پدید آید.

بنابراین، نه برای شر ذاتی وجود دارد و نه در ذات آن شر، امر وجودی‌ای یافت می‌شود که از آفریدگار هستی صادر شده باشد؛ بلکه از خداوند جز وجود صادر نمی‌شود و حال آنکه وجود کمال است، ولی موجودات به اندازه استعدادها متفاوتی که دارند از آن موجود بهره می‌برند. پس شر در حقیقت از آنجا حاصل می‌شود که موجود از پذیرش و تلقی وجود امتناع کند و به حکم ماده خود ناتوان باشد از آنکه بتواند فیضی را که از جانب واجب‌الوجود صادر شده است، قبول نماید.^۱

سرانجام در این باره می‌توان گفت: اگر به تحصیل خیر برای جان‌های خود مشغول شوند و هر موجودی که اشتیاق به خیر دارد، همو به بخشندگی خیر بیشترین اشتیاق را دارد؛ از این رو بر هر موجود ممکن‌الحق و ثابت است که با حقیقت و ذات خود به خیر مطلق مشتاق باشد. بنا بر این سخن است که گفته‌اند: واجب‌الوجود در ذات خود خیر محض است و خیر به‌طور کلی، همان چیزی است که همه موجودات هستی شوق آن را دارند.^۲

نتیجه‌گیری

آنچه از مجموعه داده‌ها و گفتار ابن‌سینا در چهارچوب نتیجه این نوشتار می‌توان گفت، این است که وی بر این مسئله تأکید می‌کند که ممکن‌الوجود در ذات خود خیر محض و مطلق نیست؛ زیرا احتمال «عدم» در ذات ممکن داده می‌شود و هر چیزی که در آن احتمال عدم داده شود از تمام جوانب به دور از شر و نقصان نخواهد بود و هیچ موجود ممکن‌النیست، مگر آنکه برای او جنبه‌ای از وجود تصور می‌شود که با آن ناقص می‌گردد و چه بسا ممکن است که این کاستی او را به سمت شر سوق دهد. به‌ویژه اگر این کاستی برای کمالات نقش ایجاد می‌داشته باشد

۱. نک: ابن‌سینا، بی‌تا: ۴۲۰.

۲. نک: نیشابوری، ۱۳۸۳: ۴۶۴.

و در مقابل برای او جنبه‌ای است که با آن کامل خواهد شد و به‌سوی خیر پیشرفت خواهد کرد. بر این اساس، شر یا دست‌کم می‌توان گفت کاستی، هم‌چنان و همواره همراه و هم‌نشینی برای انسان و طبیعت به یک اندازه خواهد بود و هیچ‌امیدی برای نجات کامل از آن برای انسان وجود ندارد، مگر در جهانی دیگر و پس‌ازآنکه روح از بدن رها شود.

ولی آیا این به آن معناست که هر موجود ممکن ناخواسته شر است؟ روشن است که هر ممکنی ناقص و هر نقص، نقضی در خیر است و خیر تنها در واجب‌الوجود به کمال نهایی خود می‌رسد و واجب‌الوجود در ذات خود خیر محض است؛ ولی از این مطلب نمی‌توان نتیجه گرفت که همه ممکنات در معرض شر هستند؛ زیرا شر در حقیقت اطلاق نمی‌شود، مگر بر کاستی ایجاد شده در کمالات ضروری و این در حالی است که بخش‌برین و زیرین این جهان از هیچ‌یک از این کمالات محروم نیستند و آن بخش‌برین، از شر منزّه است؛ هرچند که به درجه خیر مطلق و محض نمی‌رسد، پس هر شری عدم خیر است، ولی هر عدم خیری، شر نیست.

ابن‌سینا به تناقض متعلق به وجود شر در جهان و ارتباط آن با اراده خیر و نیک‌الاهی، پاسخ داده و هرچند که شر را امری عَرَضی و اندک به شمار آورده، ولی منکر وجود آن نیست و تدبیر آن را خارج از اراده‌الاهی قرار نمی‌دهد. آن‌گونه که آیین دوگانه کهن فارس بر آن عقیده داشته است؛ ولی او درعین‌حال و هم‌زمان بر عقلانی کردن آن و بیان فعالیت و شیوه‌عمل آن کار کرده و آن را در ضمن نظام کلی موجودات ادغام کرده است. در مقابل، مذهب اشاعره شر را به مشیت مطلق‌الاهی مربوط دانسته است. کما اینکه این عقلانیت، ابن‌سینا را به سمت مذهب معتزله نیز سوق نداده است؛ زیرا معتزله در حدّ انکار شُرور مربوط به موجودات طبیعی پیش‌رفته و تمام امور را خیر شمرده‌اند، به این دلیل که ابن‌سینا به این شر معترف بوده و هم‌چنین به سمت بحث و پژوهش درباره‌قوانین فعالیت و شیوه‌عمل آن در طبیعت رفته است. باوجودآنکه، درباره‌تفسیر آنان به اینکه شر بشری تنها مربوط به اراده مستقل بندگان از باری‌تعالی است همراهی نکرده و به شناسایی دلایل و اسباب شُرور طبیعت غریزی برای انسان، متمایل شده است.

و هم‌چنین ابن‌سینا می‌کوشد در پرداختن به این‌اشکال در احکام و اصول عقیده اسلامی که همه‌چیز را به اراده‌الاهی مربوط می‌داند و خیر و شر را با هم به قضای‌الاهی نافذ در بندگانش

مرتبط ساخته و نیز به اصول و احکام عقل فلسفی با بحث و پژوهش درباره ابزار فعالیت و درگیر شدن با شر پاسخ دهد. پس به چه اندازه در این امر موفق بوده؟ و به چه اندازه در کمک به انسان برای شناخت جهان پیرامون خود سهم داشته و آیا این متافیزیکی منظم و هماهنگ که پایه‌گذاری کرده واقعاً تفسیری در سایه اراده الاهی تشکیل می‌دهد یا آنکه توجیهی برای پدیده‌ای است که در آن قوانین ماده و طبیعت و زیست‌شناسی حاکم هستند؟ آیا شر در واقع پدیده‌ای دارای اقلیت و اندک و عرضی است؟ آیا اکنون درد و شر، دو امر غالب بر زندگی مردم و احوالات آنان در این جهان نمی‌باشند؟ ابن‌سینا به‌درستی به این پرسش‌ها پاسخ داده و جایگاه شر را آن‌گونه که خود فهم کرده، تبیین می‌کند و بر این باور است که شرور عدمی و نفس‌شُور پدیده‌ای است که از برخوردهای مرتبه طبیعت و مرحله طبایع و نفوس جزئی به وجود می‌آیند.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۹)، النّجاة من الغرق في بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۰ ق)، رسائل، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمان بدوی، چاپ مصر، افست دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (بی‌تا)، الالهيات الشفاء، تحقیق و تقدیم: ابراهیم مدکور، مصر.
- اسفرائینی نیشابوری، فخرالدین (۱۳۸۳)، شرح کتاب النّجاة لابن سینا، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- جلالی نائینی، محمدرضا (۱۳۸۴)، شویان در عهد باستان، تهران: انتشارات طهوری.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۳)، شرح الاشارات والتنبیها، تحقیق و تصحیح: علی‌رضا نجف‌زاده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین (۱۹۶۶ م)، المباحث المشرقیة في علم الالهيات والطبیعیات، تهران: مکتبه الأسدی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۳)، الحکمة الاشراقیة، کتاب حکمة الاشراق، تحقیق و تصحیح: محمد ملکی (جلال‌الدین) تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب (تعلیقات استاد علی‌عابدی شاهرودی).
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱ م)، الأسفار الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۸۳)، شرح الاشارات والتنبیها، تحقیق و تصحیح: حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۴۰۳ ق)، شرح الاشارات والتنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
- مازندرانی، ملاصالح (بی‌تا)، شرح أصول کافی، تحقیق: ابوالحسن شعرانی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار ۷: درس‌های اشارات، نجات الالهيات شفا، تهران: انتشارات صدرا.

فلسفه سینوی و تفسیر جایگاه «شر» در نظام هستی / ملکی ۹۵

- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، تهران: انتشارات هرمس.

- نراقی، مهدی (۱۳۶۵)، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، به اهتمام: مهدی محقق، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران.