



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص. ۲۲۵-۲۴۲  
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2022.242644.1750)

## تحلیل دیدگاه ابن سینا درباره صفات خدا: بررسی مسئله منطقی شر

سعیده سادات نبوی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵

### چکیده

شروع در طول تاریخ تفکر دینی و فلسفی چالش برانگیز بوده‌اند. در گذشته، اندیشمندان با تکیه بر شروع در قدرت، حکمت و عدالت خدا خدشه می‌کردند، در حالی که امروزه - به گفته هانس کونگ- شر پناهگاه الحاد شده است. مسئله شر دو گونه است: مسئله منطقی شر و شر به منزله قرینه‌ای علیه خدا باوری. در مسئله منطقی شر ادعا این است که وجود شروع با وجود خدایی که دارای علم، قدرت و خیرخواهی مطلق است سازگار نیست؛ در حالی که در مسئله دوم، شروع دلیلی در ردّ خدا باوری انگاشته می‌شوند. این مقاله، در پی بررسی مسئله نخست از دیدگاه ابن سینا است. از آنجا که این مسئله در فرهنگ اسلامی قدمت چندانی ندارد، ابن سینا آن را صریحاً بررسی نکرده است، اما چه بسا بتوان از مضمون آرای او درباره صفات خدا، نظرش را در این مسئله دریافت. در فلسفه ابن سینا، خدا فعلیت محض است که با جهان آفرینش رابطه ضروری علی- معلولی دارد و از ویژگی‌های جسم و انسان منزه است. از همین رو، تصور او از صفات الهی با فهم عرفی فاصله بسیار دارد. از دیدگاه ابن سینا، قدرت و اراده خدا نه فقط مصداقاً، بلکه مفهوماً، عین علم خدا و محدود به جهان کنونی آفرینش است. بنابراین علم مطلق و قدرت مطلق خدا تنها موجودات این جهان را فرامی‌گیرد، نه جهان‌های ممکن بسیاری را که می‌توانیم فرض کنیم. همچنین خیرخواهی محض، هر چند زینبده خداست، به اقتضای ماهیت جود که باید بدون هر گونه چشم‌داشتی باشد، افعال او را فراتر از قضاوت‌های اخلاقی قرار می‌دهد. بر این اساس اصولاً جایی برای طرح مسئله منطقی شر در نظام اندیشه‌ای ابن سینا باقی نمی‌ماند و این مسئله منحل می‌گردد. روش تحقیق در این مقاله، به تناسب مسئله آن، روش تحلیلی است.

### کلیدواژه‌ها

علم مطلق خدا، قدرت مطلق خدا، اراده خدا، ابتهاج خدا، جود و خیرخواهی خدا

۱. پژوهشگر مرکز پژوهش‌های اسلامی معصومیه (س)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.  
(s.nabavi2014@gmail.com)



## **An Analysis of Avicenna's View on the Attributes of God: Investigating the Logical Problem of Evil**

Saïde Sadat Nabavi<sup>1</sup>

Reception Date: 2022/01/31

Acceptance Date: 2022/05/26

### **Abstract**

The problem of evil has been a challenging issue throughout the history of religious and philosophical thought. In the past, thinkers would rely on evil to undermine divine omnipotence, wisdom, and justice. Nowadays, however, this problem has become a shelter for atheism. The problem of evil is of two types: logical and evidential. In the logical problem of evil, the claim is that the existence of evil is not consistent with the existence of Omniscient, Omnipotent, and Omnibenevolent God, whereas, in the latter, evils are considered as evidence for undermining theism. This article, using analytical methods, studies the first problem from Avicenna's viewpoint. Since this account of the problem is rather new in Islamic culture, Avicenna did not address it explicitly. Still, perhaps one can derive his opinion from the content of his views on the attributes of God. In Avicenna's philosophy, God is a pure actuality who has the necessary causal relationship with the world and is purified from the human and bodily characteristics. According to Avicenna, God's power and will are not only concretely, but also conceptually, the same as God's knowledge. Moreover, all three of them are limited to the present world. Therefore, God's Omniscience and Omnipotence encompass only the beings of this world, not the many possible worlds we can imagine. Also, Omnibenevolence puts its actions beyond moral judgments. Accordingly, there remains no room for the logical problem of evil in Avicenna's system of thought.

### **Keywords**

God's Omniscience, God's Omnipotence, God's will, God's Bliss, God's Generosity and Omnibenevolence

---

1. Research Fellow at Masoumiyah Islamic Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. (s.nabavi2014@gmail.com)

## ۱. مقدمه

مسئله منطقی شر، نخستین بار، در آثار اپیکور نمایان شد و سپس هیوم آن را برجسته کرد. مسئله منطقی شر روایت‌های گوناگون دارد. در روایت نخست آن، وجود شر و دو صفت قدرت مطلق و خیرخواهی خدا ناسازگار انگاشته شد. طبق این روایت: «آیا خدا می‌خواهد مانع شر شود، اما نمی‌تواند؟ پس او قادر مطلق نیست. آیا می‌تواند، اما نمی‌خواهد؟ پس او خیرخواه نیست. آیا هم می‌تواند و هم می‌خواهد؟ پس چرا شر وجود دارد؟» (پورمحمدی ۱۳۹۹، ۲۱). در روایت‌های متأخرتر، برخی از فیلسوفان دین «شر» را تفصیل داده‌اند، به این صورت که گاهی میزان زیاد، تنوع و توزیع نامناسب شر را با صفات خدا در تناقض یافته‌اند و گاهی شرور گزاف و بیهوده را. همچنین برای تقریر قوی‌تر استدلال، علم مطلق خدا را نیز لحاظ کرده‌اند و صفت خیرخواهی او را به قید «محض» مقید کرده‌اند. روایت‌های جدیدتر این استدلال به صورت زیر هستند:

مقدمه ۱) خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض وجود دارد.

مقدمه ۲) «شر» یا «میزان زیاد، انواع بسیار و توزیع نامناسب شر» یا «شر گزاف» وجود دارد.

مقدمه ۳) خدا چون قادر مطلق است، می‌تواند هر گونه وضع ممکن را پدید آورد، از جمله این که جهانی را بیافریند که در آن حتی شر وجود نداشته باشد.

مقدمه ۴) خدا چون عالم مطلق است، از هر چیزی آگاه است، از جمله این که چگونه شر را از بین ببرد.

مقدمه ۵) خدا چون خیرخواه محض است، همواره به دنبال جلوگیری از «شر» یا «میزان زیاد، انواع بسیار و توزیع نامناسب شر» یا «شر گزاف» است.

مقدمه ۶) وجود «شر» یا «میزان زیاد، انواع بسیار و توزیع نامناسب شر» یا «شر گزاف» وضع منطقی ضروری نیست.

نتیجه: با توجه به مقدمه‌های ۳، ۴ و ۵ نمی‌توان همزمان به مقدمه‌های ۱ و ۲ باور داشت. (پورمحمدی ۱۳۹۹، ۲۱-۲۲).<sup>۱</sup>

استدلال فوق بر تصور عرفی از صفات خدا استوار است و پیشفرض آن رابطه امکانی خدا با جهان و انسان است. در مقام نقد نیز معمولاً گفته می‌شود که چون مسئله منطقی شر بر تناقض وجود «شر» یا «میزان زیاد، انواع بسیار و توزیع نامناسب شر» یا «شر گزاف» در جهان آفرینش با سه صفت قدرت، علم و خیرخواهی خدا آن هم با قید مطلق و محض بودن تکیه دارد، کافی است خدا تنها یکی از این سه صفت را به نحو مقید و

محدود داشته باشد تا تناقض رفع گردد. این پاسخ درست، اما ناقص است؛ زیرا تصور ما از خدا و صفات او متأثر است از برداشت ما از رابطه او با جهان و انسان. بنابراین نظام‌های مختلف الهیاتی، به تناسب جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود، رویکردهای متفاوتی در پاسخ به مسئله منطقی شر دارند. در این مقاله بر آنیم که رویکرد فلسفی و جبرگرایانه ابن‌سینا را در پاسخ به این مسئله تحلیل و بررسی کنیم. برای این منظور، نخست فهم عرفی از صفات یادشده را از دیدگاه متکلمان، که کم‌وبیش به این گونه از فهم وفادارند، مطالعه می‌کنیم و سپس نظر ابن‌سینا را درباره هر کدام از این صفات بررسی می‌کنیم و سپس در مقام تحلیل، مبانی متافیزیکی و روش‌شناختی آن را می‌کاویم. آنگاه تلاش می‌کنیم بر اساس آرای ابن‌سینا درباره صفات یادشده، پاسخ او را به مسئله منطقی شر به دست آوریم.

درباره مسئله شر از دیدگاه ابن‌سینا، تاکنون چندین مقاله منتشر شده است<sup>۲</sup> که بیشتر به مسئله قرینه‌ای شر مربوط‌اند و دیدگاه ابن‌سینا را - به تنهایی یا در مقایسه با دیگران - در مورد این مسئله کاویده‌اند که چگونه شر به علم عنایی و قضای الهی راه یافته است؟ و آیا شرور با نظام احسن این جهان منافات ندارند؟ در حالی که این مقاله به دنبال بررسی مسئله منطقی شر از دیدگاه ابن‌سینا است و تلاش می‌کند با معناشناسی صفات خدا از دیدگاه ابن‌سینا، نظر او را درباره این مسئله دریابد که با توجه به جبرباوری او، آیا اصولاً از دیدگاه او، خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض است؟ و به چه معنا؟

## ۲. فهم عرفی از صفات خدا

طبق تصور عرفی و عامه‌فهم از صفات خدا، علم در مقابل جهل است و دارای ویژگی‌های زیر است: (۱) از مقوله شناخت و آشکارگی است (نوبختی ۱۴۱۳، ۲۸، ۵۱؛ عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۹)، (۲) همراه با اعتقاد است (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۳)، (۳) با سکون نفس همراه است (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۳؛ مانکدیم ۲۰۰۱، ۲۱؛ سید مرتضی ۱۴۱۱، ۱۵۴)، و (۴) به شیء چنان که در واقع هست تعلق می‌گیرد (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۳؛ نوبختی ۱۴۱۳، ۲۸، ۵۱؛ سید مرتضی ۱۴۱۱، ۱۵۴).

قدرت که قوه، استطاعت و طاقت نیز خوانده می‌شود، صفتی است که به موصوف خودش امکان فعل و تصرف را می‌دهد (دغیم ۲۰۰۲، ۵۳۸، به نقل از: عبدالجبار، المختصر فی أصول الدین، ۲۱۶؛ سید مرتضی ۱۴۱۱، ۸۰)، گو این که طاقت در مورد

خدا به کار نمی‌رود (مانکدیم ۲۰۰۱، ۲۶۴). قدرت به این معنا در مقابل عجز است (ملاحمی ۱۳۸۷، ۱۱۴).

اراده عبارت است از قصد ایجاد یکی از دو ضدی که به ذهن خطور می‌کند (شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۱۰۲، ۱۱۲-۱۱۳) و گاهی هم به معنای انجام آگاهانه و آزادانه فعل به کار می‌رود (شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۱۱۲-۱۱۳). متکلمان -صرف‌نظر از اختلاف‌نظرهایی که دارند- در مجموع، اراده را دارای ویژگی‌های زیر می‌دانند: (۱) اراده به چیزی تعلق می‌گیرد که ممکن (الوقوع) باشد. (۲) اراده به چیزی تعلق می‌گیرد که شخص آن را ممکن بداند. (۳) اراده هم به فعل خود شخص تعلق می‌گیرد و هم به فعل دیگران. (۴) ممکن است اراده به ضرر، نفع، یا چیزی که دربردارنده آنهاست تعلق بگیرد. (۵) اراده اقتضای وقوع فعل در زمان حال یا آینده را دارد. (۶) اراده هم با شهوت سازگار است و هم با نفرت. (۷) اراده در لذت‌بخش بودن فعل دخالت ندارد. (۸) اراده ضد دارد و ضد آن کراهت است. (۹) ممکن است که کسی یکی از دو فعل همانند را اراده کند، در حالی که از فعل دیگر کراهت دارد. (۱۰) اراده مقدر انسان است. (۱۱) اراده فعل ارادی است. (۱۲) داعی به فعل داعی به اراده هم است. (۱۳) حسن و قبح اراده تابع حسن و قبح متعلق آن است. (۱۴) اراده شدت و ضعف می‌پذیرد (سید مرتضی ۱۳۸۱، ۳۶۰-۳۶۱). برای مطالعه تفصیلی، نک. عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱/۶.<sup>۴۳</sup>

### ۳. معناشناسی صفات خدا از دیدگاه ابن‌سینا

در این بخش، به بررسی آن دسته از صفات خدا می‌پردازیم که به مسئله منطقی شر مربوط‌اند.

#### ۳-۱. علم خدا از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در النجاة دو تعریف برای علم و همچنین برای عقل ذکر می‌کند که با مقایسه آنها شباهت و تفاوت علم خدا و انسان به خوبی آشکار می‌شود. به گفته او، علم عبارت است از (۱) اعتقاد به این که شیء چنین است و این که ممکن نیست چنین نباشد و به واسطه‌ای که ایجاب می‌کند که شیء آن گونه باشد؛ و (۲) تصور ماهیت شیء از راه حد. اما عقل عبارت است از (۱) اعتقاد به این که شیء چنین است، زیرا ممکن نیست که چنین نباشد، طبعاً و بدون واسطه؛ و (۲) تصور خود ماهیت بدون حد، مانند علم خدا و عقول<sup>۴</sup> (ابن‌سینا ۱۳۸۷، ۱۶۸-۱۶۹). طبق این تعریف، علم انسان، اولاً، هم جنبه ایجابی دارد و

هم جنبه سلبی، اما علم خدا تنها جنبه ایجابی دارد؛ و ثانیاً، علم انسان از راه شناخت علت تامه اشیاء یا حد آنهاست، اما علم خدا از راه خودآگاهی است که مقتضای ذات اوست. از دیدگاه ابن سینا، علم خدا به اشیاء از علم او به ذات خودش سرچشمه می‌گیرد. خدا که واجب‌الوجود بالذات است، علت تامه عقل اول است و با یک یا چند واسطه علت عقول، نفوس فلکی و عالم ماده در نظامی است که بر آن جبر علی- معلولی حکم فرماست. علم به علت مستلزم علم به معلول است. بنابراین خدا با علم به خود به عقل اول که لازمه وجود اوست و به لوازم وجود عقل اول و به دیگر اشیاء، به همان ترتیب و تفصیلی که در نظام سبب- مسببی جهان هستی ابداع و احداث می‌شوند، علم دارد (ابن سینا ۱۴۱۳، ۳: ۲۷۸؛ ۱۴۰۴، ۸۱، ۱۱۵-۱۱۶). این علم، که از طریق صورت‌های مرتسم در ذات اوست، علم فعلی است، نه انفعالی، یعنی علمی است که از خودآگاهی خدا نشئت می‌گیرد و مبدأ پیدایش اشیاء در جهان هستی می‌شود، نه این که برگرفته از شیء خارجی و متأثر و متأخر از آن باشد (ابن سینا ۱۴۰۴، ۶۶، ۱۱۶). از همین جا به ویژگی دیگر علم خدا و تفاوت آن با علم انسان پی می‌بریم: علم خدا به رویدادهای عالم طبیعت کلی و فرازمانی و ثابت است، بر خلاف علم انفعالی انسان به آنها که جزئی، زمانمند و تغییرپذیر است (ابن سینا ۱۴۰۴، ۲۸-۲۹، ۶۶. برای مطالعه تفصیلی، نک. ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۳-۱۵).

نتیجه‌ای که از دیدگاه ابن سینا برمی‌آید این است که خدا به هیچ معدومی، از آن جهت که معدوم است، علم ندارد و در عالم طبیعت، که عالم کون و فساد است، معدوم‌هایی که در فرایند کون ناگزیر موجود می‌شوند و سپس در فرایند فساد ناگزیر معدوم می‌شوند، تنها در بازه زمانی وجودشان بر اساس جبر علی-معلولی و از طریق خودآگاهی برای خدا معلوم هستند (نک. ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۵۶، به ضمیمه ۸۱)، اما معدوم‌های ممکن‌الوجودی که علت تامه آنها تحقق نمی‌یابد - که شامل همه جهان‌های ممکن لاینیتی می‌شود- و همچنین معدوم‌های ممتنع‌الوجود که در چارچوب نظام جبری علی-معلولی جهان هستی نمی‌گنجند، هیچ جایی در علم خدا ندارند.

### ۲-۳. قدرت خدا از دیدگاه ابن سینا

به نظر ابن سینا، قدرت در ما انسان‌ها از مقوله قوه است که به ما امکان فعل را می‌دهد، اما در خدا همان علم اوست. به بیان دیگر، قدرت در انسان از قوه محرکه سرچشمه می‌گیرد و نه قوه عالمه، اما در خدا که عقل محض و از قوه میراست، از تعقل او نشئت می‌گیرد (ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۹). به همین دلیل، او از تعریف مشهور قدرت روی می‌گرداند و

تعریفی ارائه می‌کند که هم خدا و هم انسان را در بر بگیرد. بنا بر تعریف او، قدرت عبارت است از این که فاعل به گونه‌ای باشد که اگر خواست کاری را انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۳۴).<sup>۶</sup> تفاوت دیگر قدرت خدا و انسان در این است که قدرت در ما انسان‌ها نه فقط فعل، بلکه خواستن آن را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین هم انجام دادن فعل برای ما ممکن است و هم انجام ندادن آن، هم خواستن فعل برای ما ممکن است و هم نخواستن آن (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۱)، و آنچه این قوه خواستن را در ما بالفعل می‌کند داعی و غرض بیرون از ذات است، در حالی که در خدا چنین نیست (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۳). ابن‌سینا اصطلاحاً غرض و داعی را بر غایتی اطلاق می‌کند که فعل را واجب و اجتناب‌ناپذیر سازد، در حالی که اراده این ویژگی را ندارد. بنابراین غرض به اراده‌ای گفته می‌شود که جزمی و قاطعانه باشد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۸۲). از همین جا آشکار می‌شود که ابن‌سینا قدرت را در مقابل ایجاب به کار می‌برد، نه عجز، و فاعلی را قادر به شمار می‌آورد که از جبر بیرونی رها باشد، حتی اگر این جبر از ناحیه انگیزه و غرض بیرون از ذات باشد. از همین روست که او انسان را در ظاهر مختار و در واقع مضطر به شمار می‌آورد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۱، ۵۳).

تفاوت مقولی قدرت خدا و انسان، به نوبه خود، تفاوت‌های دیگری را رقم می‌زند. مثلاً، قدرت انسان بر فعل تقدم زمانی دارد (ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۱: ۱۷۶-۱۷۷)، به ضدین تعلق می‌گیرد (ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۱: ۱۷۴؛ ۱۴۰۴، ۵۱)، تنها زمانی که با اراده قطعی همراه گردد به فعل وجوب می‌بخشد (ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۱: ۱۷۴)، و از آنجا که قوای جسمانی متناهی‌اند (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۳: ۱۶۵) قدرت انسان محدود است، بر خلاف قدرت خدا که فعلیت محض و نامتناهی است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۳۲).

### ۳-۳. خیرخواهی خدا از دیدگاه ابن‌سینا

خیرخواهی اراده‌ای است که به خیر تعلق گرفته باشد. بنابراین برای بررسی خیرخواهی خدا از دیدگاه ابن‌سینا باید در وهله نخست تعریف او از اراده خدا را جویا شویم.

#### ۳-۳-۱. اراده خدا

ابن‌سینا تعریف اراده به قصد را، که پس از برانگیخته شدن شوق به چیزی است که در ظاهر خیر است، نقل می‌کند بی آن که آن را رد کند (ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۹: ۲۷۴، بخش «جدل»). به نظر او، این شوق، در ما انسان‌ها، پس از علم، ظن، یا تخیل پدید می‌آید (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۶). به این ترتیب که ابتدا چیزی را که ملائم با طبع ماست تصور

می‌کنیم و از آن منفعل می‌شویم و احساس لذت می‌کنیم. در این هنگام اراده یا شهوت در ما برانگیخته می‌شود. سپس اراده دیگری که عبارت از اراده تحقق آن است در ما پدیدار می‌شود (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲۲). بنابراین اراده ما انسان‌ها برای دست یافتن به غرضی بیرون از ذات ماست که اگر این غرض با قوی‌ترین قوای ما سازگار باشد، فعل از روی اختیار است - حتی اگر داعی از ناحیه انسان دیگری باشد- و اگر با ما سازگار نباشد، فعل از روی اکراه است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۱). با این همه، از دیدگاه ابن‌سینا حتی زمانی که فعل انسان اختیاری توصیف می‌شود، چون فعل او برای رسیدن به غرض است، مقهور آن است و تسخیری به شمار می‌آید، همان‌گونه که حرکات طبیعی تسخیری‌اند. تنها فرق انسان و فاعل طبیعی این است که انسان از غرض خویش آگاهی دارد، بر خلاف فاعل طبیعی که ناآگاهانه فعل از او سر می‌زند. بنابراین بر خلاف آنچه در وهله نخست می‌نماید، انسان فاعل مضطر است، نه فاعل مختار (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۳): اما خدا تام، بلکه فوق تمام است و فعل او برای رسیدن به غرضی بیرون از ذات او نیست تا در او شوق پدید آورد و او را به فعل برانگیزد. بنابراین فاعل مختار در حقیقت اوست، نه انسان (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۶، به ضمیمه ۵۱-۵۲) و اراده او هم جز این نیست که او به وجود آن گونه که هست و منافات نداشتن آن با ذات خویش علم دارد<sup>۶</sup> (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۸۰).

همچنان که می‌بینیم، ابن‌سینا سه نوع فاعل را از هم بازمی‌شناسد: فاعل مضطر، فاعل مکره و فاعل مختار. فاعل مضطر فاعلی است که غرض او بیرون از ذات اوست و او مقهور و مسخر غرض خویش است. بنابراین حتی اگر فعل آگاهانه از او سر بزند، آزادانه نیست، بر خلاف فاعل مکره و مختار که غرض آنها بیرون از ذات آنها نیست و فعل آنها هم آگاهانه است و هم آزادانه. تفاوت این دو نوع فاعل در سازگاری یا ناسازگاری غرض آنها با ذات آنهاست. اگر غرض فاعل با ذات او سازگار نباشد، فاعل مکره است؛ و اگر سازگار باشد، فاعل مختار است. ابن‌سینا تا اینجا غرض بیرون از ذات را از خدا نفی کرده است. پس برای تبیین اراده خدا باید گام دیگری بردارد و توضیح دهد که غرض خدا سازگار با ذات اوست. او این مطلب را ذیل ابتهاج و لذت عقلی تبیین می‌کند.

### ۳-۲. ابتهاج و لذت عقلی

ابن‌سینا لذت را ادراک ملائم، از آن جهت که ملائم است، تعریف می‌کند. این تعریف در ردّ تعریف منسوب به محمد بن زکریای رازی است، که لذت را آسودگی از الم می‌دانست (علامه حلی ۱۳۶۳، ۱۴۰؛ اعرجی ۱۳۸۱، ۳۶۴؛ کراوس ۱۳۷۱، ۶۸).<sup>۷</sup> شاید دلیل او در ردّ این تعریف نیز همان باشد که نوبختی ذکر کرده است. به گفته نوبختی، اگر کسی چشم



باز کند و در همان لحظه نگاهش به چهره زیبایی بیفتد، از دیدن آن لذت می‌برد، با این که قبل از آن چهره زشتی را که سبب الم او شده باشد ندیده است (نوبختی ۱۴۱۳، ۵۲). از آنجا که علم و ادراک انواع گوناگون دارد، لذت و همچنین الم که در مقابل آن است نیز انواع گوناگون دارند. خود ابن‌سینا از لذت حسی و لذت عقلی یاد می‌کند (نک. ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۱۸). تعریف دیگری نیز از ابن‌سینا به یادگار مانده است که طبق آن لذت عبارت است از ادراک و یافتن چیزی که نزد مدرک کمال و خیر است، از آن جهت که کمال و خیر است؛ و الم عبارت است از ادراک و یافتن چیزی که نزد مدرک آفت و شر است<sup>۹</sup> (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۴: ۱۱-۱۲).

این که لذت صرفاً از سنخ ادراک باشد، دست‌کم دو نتیجه مهم در خداشناسی دارد که بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند: نخست، توصیف خدا به لذت عقلی است؛ و دوم، تبیین اراده اوست. ابن‌سینا و متکلمانی که همچون او لذت را از مقوله ادراک به شمار می‌آوردند، لذت را به حسی و عقلی تقسیم می‌کردند و لذت عقلی را به خدا اسناد می‌دادند (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۱۷-۱۸؛ نوبختی ۱۴۱۳، ۴۴؛ طوسی ۱۴۰۷، ۱۹۴)، بلکه او را برخوردار از برترین لذت‌ها می‌دانستند، از این جهت که خدا «برترین مدرکی است که برترین مدرک را به بهترین وجه ادراک می‌کند» (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۱۸؛ ۱۳۸۷، ۵۹۱؛ ۱۴۳۰، ۱: ۳۶۹). اما اگر در ماهیت لذت شهوت نیز راه داشته باشد، لذت را نمی‌توان به حسی و عقلی تقسیم کرد و طبعاً نمی‌توان به خدا نسبت داد (نک. عبدالجبار ۱۹۶۲، ۴: ۱۷، ۲۵، ۲۹؛ مانکدیم ۲۰۰۱، ۱۱۳-۱۱۴؛ سید مرتضی ۱۳۸۱، ۱۹۵؛ علامه حلی ۱۴۲۶، ۱۵۴-۱۵۵؛ ۱۳۸۶، ۳۶۸-۳۷۱)، به خصوص که توقیفی بودن اسماء الهی مانعی جدی در توصیف خدا به لذت است (علامه حلی ۱۴۱۵، ۳۲۸).

اگر خدا از لذت عقلی برخوردار باشد، راه برای تبیین اراده او هموار می‌شود. زیرا خدا نه تنها علت‌العلل است و همه اشیا بی‌واسطه یا باواسطه فعل اویند و نه تنها به همه آنها در مقام ذات خویش علم دارد، بلکه ادراک آنها مایه ابتهاج اوست و از ابداع و احداث آنها اکراه ندارد. پس خدا فاعل مکره نیست، همچنان که چون غرض او بیرون از ذات او نیست و سبب ندارد، فاعل مضطر هم نیست. پس او حقیقتاً فاعل مختار است.

### ۳-۳-۳. خیرخواهی خدا

از سه صفت یادشده در مسئله منطقی شر، صفت خیرخواهی خدا از همه پیچیده‌تر است؛ زیرا هم با اراده خدا پیوند نزدیک دارد و هم با جود او و هم این که در ما انسان‌ها آشکارا با مهربانی و دلسوزی توأم است که صفات انفعالی‌اند. به نظر ابن‌سینا، این گونه صفات

هرچند انفعالی‌اند، در فعل بی‌تأثیر نیستند، از این جهت که شخص را به کاری برمی‌انگیزند که مایه سرزنش یا نقص نشود (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۰۷). با این حال، خدا چون فعلیت محض است، اسناد انفعال‌هایی از این قبیل به او باطل است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۵۰). دیدیم که ابن‌سینا قدرت و اراده خدا را به علم او بازگرداند. شاید کسی در مقام چاره‌جویی بخواهد این گونه صفات را نیز به علم خدا ارجاع دهد، اما از دیدگاه ابن‌سینا این راه در تبیین صفات انفعالی خدا به روی ما بسته است؛ زیرا علم خدا به رویدادهای عالم طبیعت فرازمانی، کلی و تغییرناپذیر است. بنابراین اگر خدا دارای صفات انفعالی باشد، باید همواره و پیوسته به آنها متصف باشد، و نه فقط در ظرف زمانی رویدادی که مثلاً ترحم برانگیز است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۵۰-۱۵۱).<sup>۱۰</sup> به علاوه، از دیدگاه ابن‌سینا این هدف با جود خدا منافات دارد؛ زیرا جود عبارت است از بخشیدن چیزی که سزاوار است بدون چشم‌داشت عوض - اعم از این که مدح و ستایش، خلاص شدن از سرزنش دیگران و دست یافتن به چیز بهتر باشد - (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۳: ۱۲۵-۱۲۶؛ ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲۲). به گفته او، «اگر کسی کاری را انجام دهد که اگر نکند برای او ناشایست است، یا از او پسندیده نیست، با نفعی که می‌رساند [از سرزنش دیگران] خلاص می‌شود» (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۳: ۱۲۷). بنابراین خیرخواهی خدا همان جود اوست، که اولاً، آگاهانه و ملائم با ذات اوست؛ ثانیاً، بدون هیچ غرض و چشم‌داشتی است؛ ثالثاً، خالی از هر گونه انفعال است. خیرخواهی خدا به این معنا با نظام احسن فیلسوفان تناسب دارد، نه نظام اصلاح بسیاری از متکلمان. نظام احسن و اصلاح هرچند هر دو بهترین نظام هستند، این تفاوت مهم را با یکدیگر دارند که نظام احسن برخاسته از ضرورت فلسفی است و اگر احسن خوانده می‌شود تنها از آن روست که فعل خداوندی است که احسن الخالقین و کمال مطلق است، گو این که بر اساس جبر علی- معلولی، نظامی جز این را نمی‌توانست پدید آورد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۵۹ - ۱۶۰)، در حالی که نظام اصلاح ریشه در ضرورت اخلاقی دارد که خدا به خاطر جود و بخشش خویش متعهد و ملتزم است جهانی را بیافریند که از میان جهان‌های ممکن بسیاری که می‌توانست خلق کند، بیشترین صلاح و نفع و لذت و شادمانی را برای مخلوقات آن فراهم کند (برای مطالعه بیشتر، نک. عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۴: ۱۱۴-۱۱۵).

نتیجه‌ای که از آراء ابن‌سینا در معناشناسی صفات خدا به دست می‌آید و خود او به آن تصریح کرده این است که صفات حقیقی خدا - اعم از صفات حقیقی محض و حقیقی ذات اضافه - حتی در معنا و مفهوم، عین یکدیگر (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۲۱، همچنین نک.

ابن سینا (۱۳۸۷، ۶۰۰) و عین ذات بسیط او (ابن سینا ۱۳۶۳، ۳۱-۳۳) هستند. طبق این دیدگاه، خدا عقل محض است که چون با آن جهان را می‌آفریند، قدرت نامیده می‌شود و چون به نظام احسن تعلق گرفته است، به آن اراده گفته می‌شود.

#### ۴. مبانی دیدگاه ابن سینا درباره صفات خدا

نظریه ابن سینا در معناشناسی صفات خدا دارای یک زیربنای متافیزیکی و یک اصل روش‌شناختی است.

##### ۱-۴. زیربنای متافیزیکی

زیربنای متافیزیکی این نظریه دوگانه قوه-فعل و، به تعبیر دیگر، دوگانه ممکن‌الوجود - واجب‌الوجود بالذات است. جهان هستی دو قطب دارد: یکی خدا، که واجب‌الوجود بالذات و فعلیت محض است، و دیگری هیولی، که قوه محض است. هیولی معدوم نیست (ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۱۴)، اما به اجسام موجود در عالم طبیعت که از ماده و صورت ترکیب شده‌اند امکان تغییر می‌دهد. از این دو قطب فعلیت محض و قوه محض که بگذریم، با دو دسته موجودات روبرو می‌شویم: یکی ممکن‌الوجودهای مفارق، که هرچند از ماده و صورت ترکیب نشده‌اند، دارای قوه و امکان وجود هستند، منتها این قوه درون ذات آنها نهفته است (ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۷۵-۱۷۶)؛ و دوم، اجسام طبیعی که از ماده و صورت ترکیب شده‌اند و زمانمند و تغییرپذیرند.

##### ۲-۴. اصل روش‌شناختی

بازتاب این جهان‌شناسی متافیزیکی در رویکرد تنزیهی ابن سینا به شناخت صفات الهی نمایان شده و دارای دو جنبه است:

**الف. تنزیه خدا از جسم‌انگاری:** نتیجه رویکرد تنزیهی به خداشناسی مجموعه‌ای از صفات فلسفی است که ابن سینا به خدا اسناد داده است. همچنان که گفته شد، از دیدگاه ابن سینا خدا فعلیت محض است و از هر گونه قوه‌ای - اعم از درون‌ذاتی و بیرون‌ذاتی - منزّه است. بنابراین خدا نه از ماهیت و وجود ترکیب شده و نه از ماده و صورت. او «وجود متأکد» و بسیط محض است (ابن سینا ۱۴۰۴، ۳۶). همچنین خدا تغییرناپذیر است؛ زیرا لازمه تغییر انفعال از سبب است که با مبرا بودن او از قوه ناسازگار است (ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۸۵، ۱۸۷) همچنان که او زمانمند است.

ب. تنزیه خدا از انسان‌وارانگاری: ابن‌سینا بر معتزله خرده می‌گیرد که گمان می‌کنند خدایی را اثبات کرده‌اند که جسم نیست، غافل از این که صفات و احوال او را به انسان تشبیه کرده‌اند. به گفته او، معتزله حداکثر کاری که کرده‌اند این است که صفات جمادات را از خدا نفی کرده‌اند و صفاتی چون قدرت، اراده، اختیار، حکمت، سمع و بصر را به گمان این که کمال به شمار می‌آیند به خدا اسناد داده‌اند و از آنجا که دیده‌اند این صفات در انسان برآمده از ذات او نیستند و به همین علت حتی با وجود آنها انسان همچنان ناقص است، گفته‌اند که خدا این صفات را از ذات خودش دارد، نه از بیرون ذاتش. این همه در حالی است که هیچ کدام از این صفات کمال حقیقی نیستند و اگر هم کمال باشند تنها برای ما انسان‌هاست، نه برای خدا که عقل محض است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۲-۵۳).

اشکال انسان‌وارانگاری در روش معتزله برای شناخت افعال الهی نیز نمایان است. معتزله، با تکیه بر حسن و قبح عقلی، در پی شناخت افعال خدا بودند، در حالی که از دیدگاه ابن‌سینا افعال خدا فرا-اخلاقی‌اند. او قضایای مشتمل بر حسن و قبح را جزء مشهورات بالمعنی الاخص - یا آرای محموده - می‌داند. ابن‌سینا مشهورات را به چهار دسته تقسیم می‌کند: قضایای واجب‌القبول، تأدیبات صلاحیه، خلقیات و انفعالیات، و استقرائیات؛ و سپس قضایای مشتمل بر حسن و قبح را جزء تأدیبات صلاحیه به شمار می‌آورد، نه قضایای واجب‌القبول؛ زیرا صدق این گونه قضایا بدیهی و تردیدناپذیر نیست، بلکه چه بسا قضایای محموده‌ای که کاذب‌اند، و بر عکس، چه بسا قضایای شنیعه‌ای که صادق‌اند. از همین جا می‌توان پی برد که این گونه قضایا پشتوانه‌ای جز شهرت ندارند (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۱: ۳۵۰-۳۵۳، همچنین نک. ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۹: ۶۵-۶۶، بخش «برهان»؛ ابن‌سینا ۱۳۸۷، ۱۱۸-۱۱۹). نکته مهم و شایان ذکر در آرای ابن‌سینا این است که از اشاره او به افعال الهی در نقد نظر معتزله (نک. ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۲-۵۳) چنین برمی‌آید که مشهورات بالمعنی الاخص، حتی اگر صادق باشند، ناظر به روابط انسانی‌اند و بنابراین استناد به حسن و قبح عقلی برای شناخت افعال خدا اشتباه مقوله‌ای است؛ زیرا اصولاً خدا شأن فعل اخلاقی را ندارد. فرا-اخلاقی بودن افعال خدا را از تعریف ابن‌سینا از جود نیز می‌توان دریافت، از این جهت که التزام به بایدها و نبایدهای اخلاقی یا نقض آنها شایستگی مدح یا ذم به بار می‌آورد، و در نتیجه، خواه‌ناخواه انگیزه فاعل اخلاقی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و آن را به بیرون از ذاتش معطوف می‌کند، که این با جود ناسازگار است. از دیدگاه ابن‌سینا، حتی این فرض که خدا فعلی را صرفاً به خاطر حسن فی‌نفسه آن انجام دهد نیز نادرست است؛ زیرا حسن فی‌نفسه و ذاتی فعل به تنهایی سبب نمی‌شود که

فاعل اخلاقی آن را اختیار کند، مگر این که هدفی چون پرهیز از سرزنش و برانگیختن ستایش نیز دخالت کند که این با بی‌نیازی خدا منافات دارد (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۳: ۱۳۰).

## ۵. پاسخ مسئله منطقی شر بر اساس آرای ابن‌سینا در معناشناسی صفات خدا

همچنان که در طرح مسئله اشاره شد، چنانچه خدا از سه صفت علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی محض، حتی یکی را به نحو مطلق نداشته باشد، تناقض منطقی بین وجود شر در جهان طبیعت و وجود آفریدگاری که هم عالم مطلق و هم قادر مطلق و هم خیرخواه محض است از میان رخت برمی‌بندد. در معناشناسی صفات خدا از دیدگاه ابن‌سینا توضیح دادیم که به باور او، رابطه خدا با جهان جبری است، نه امکانی؛ و خدا در آیینۀ وجود خودش جهان آفرینش را می‌بیند و از خودآگاهی او، علم او به دیگر اشیاء می‌جوشد. با این وصف، از دیدگاه ابن‌سینا، نمی‌توان حالت‌های ممکن مختلفی را چه برای تک‌تک اشیاء و چه برای کل جهان آفرینش تصور کرد که برخی از آنها خیر و برخی دیگر شرند، و خدا آگاهانه آنچه را که خیر است می‌آفریند. به علاوه، بنا بر آرای ابن‌سینا، نمی‌توان به معنای حقیقی کلمه، از علم پیشین خدا سخن گفت؛ زیرا خدا فراتر از زمان است و چیزی را در زمان ادراک نمی‌کند. در نتیجه، از دیدگاه ابن‌سینا، خدا عالم مطلق است، نه به این معنا که او از همه جهان‌های ممکن آگاه است، بلکه به این معنا که هیچ چیز در جهان بالفعل کنونی موجود نیست و نمی‌شود، مگر این که خدا از آن آگاه است و از او پوشیده و پنهان نیست (نک. ابن‌سینا بی‌تا، ۲۴۹).

از دیدگاه ابن‌سینا، خدا فعلیت محض است و قدرت او از سنخ قوه و آمیخته با امکان نیست. بنابراین «توانستن» به معنای عرفی‌اش در مورد خدا معنا ندارد؛ یعنی، چنین نیست که برای خدا چیزی ممکن و بالقوه باشد و او طی فرایندی تدریجی که در آن علم، شوق و قصد دخالت دارند، از راه شدن و تغییر به آن دست یابد و آن چیز برای او بالفعل گردد. با این وصف، نمی‌توان تصور کرد که آفریدن جهان‌های دیگری غیر از جهانی که در آن هستیم برای خدا ممکن بود و او از میان همه آنها این جهان را با آگاهی از این که در مقایسه با بقیه بهترین است آفریده باشد. در نتیجه، قدرت مطلق خدا معنایی بیش از این ندارد که هر آنچه در این جهان موجود است و می‌شود، وجودش، بی‌واسطه یا باواسطه، وابسته به خدا و از اوست (نک. ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۳۲-۳۳).

قدرت با اراده ارتباط تنگاتنگ دارد. اگر قدرت از مقوله قوه باشد، اراده از سنخ قصد است، و اگر از قوه مبرا باشد، اراده به علم بازمی‌گردد،<sup>۱۱</sup> اما نه هر علمی، بلکه علمی که حاکی از سازگاری جهان با آفریدگار آن باشد؛ یعنی علم به نظام احسن. بنابراین بر خلاف اراده انسان که از حالت‌های ممکن مختلف آنچه را که خیر تشخیص دهد انتخاب و اجرا می‌کند، اراده خدا علم او به چیزی است که چون لازمه وجود آفریدگاری است که کمال مطلق است، جز خیر نمی‌تواند باشد. بنابراین خدا چیزی را نمی‌آفریند، چون خیر است، بلکه آن را می‌آفریند، پس خیر است. خیرخواهی محض خدا نیز معنایی بیش از این ندارد که جهان تجسم جود و فیض اوست، بدون این که جود او از روی شفقت و دلسوزی باشد و بدون این که در ازای آن هیچ گونه چشم‌داشتی داشته باشد، اما چون جهان ملائم با ذات اوست، از آن خشنود و مبهج است. نکته مهم در آرای ابن‌سینا این است که باید خیرخواهی خدا را که در جود و بخشش و فیض او جلوه‌گر می‌شود، از مقولات ارزش‌شناختی پیراست؛ زیرا به باور او، حتی کسی که کاری را به خاطر حسن ذاتی آن می‌کند، در واقع غرض او جلب مدح دیگران و پرهیز از سرزنش آنهاست و این با ماهیت جود ناسازگار است، همچنان که با اختیار به معنای حقیقی کلمه نیز ناسازگار است؛ زیرا جلب مدح دیگران و پرهیز از سرزنش آنها، غرض بیرون از ذات است و با توجه به تمایزی که ابن‌سینا بین فاعل مضطر، مکره و مختار گذاشته است، چنین فاعلی مضطر به شمار می‌آید، نه مختار. بنابراین کسی حقیقتاً می‌تواند خیرخواه محض باشد که فعل او شأنیت اتصاف به حسن و قبح عقلی را نداشته باشد.

با این توضیح به خوبی روشن می‌شود که جهان‌شناسی جبریاورانه ابن‌سینا با دوگانه قوه-فعلش و خداشناسی مبتنی بر آن، اصولاً جایی برای طرح مسئله منطقی شر نمی‌گذارد؛ زیرا تصویری که از خدا در این نظام فلسفی وجود دارد، با فهم عرفی از او که خدا را انسان‌وار می‌انگارد، فاصله بسیار دارد.

## ۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله، مسئله منطقی شر را بر اساس دیدگاه ابن‌سینا درباره صفات خدا و رابطه او با جهان آفرینش بررسی کردیم و دیدیم که به نظر او، چون خدا فعلیت محض است، روش درست در شناخت صفات الهی تنزیه او از هر گونه انفعال و تغییرپذیری و زمانمندی، و پرهیز از تشبیه او به جسم یا انسان است. بر این اساس و با توجه به این که خدا عقل محض است و با جهان آفرینش رابطه جبری علی-معلولی دارد، ابن‌سینا در معناشناسی

صفات خدا به این نتیجه می‌رسد که اولاً قدرت و اراده خدا حتی در مفهوم عین علم او هستند؛ ثانیاً، علم خدا و به تبع آن قدرت و اراده او محدود است به همین جهان کنونی آفرینش که موجودات آن بی‌واسطه یا باواسطه لازمه ذات خدا هستند. در نتیجه، خدا به جهان‌های ممکن لایبنتیسی علم ندارد تا به او امکان دهد که از میان آنها دست به انتخاب بزند و با قدرت بی‌کران خویش بیافریند. بنابراین عالم مطلق و قادر مطلق بودن خدا صرفاً به این معناست که هیچ چیز در جهان بالفعل کنونی نیست، مگر این که خدا از آن آگاه است و وجود آن شیء از خدا و وابسته به اوست؛ ثالثاً، خیرخواهی خدا در جود و فیض او تجسم یافته است و از آنجا که جود، به معنای حقیقی کلمه، باید بدون هر گونه چشم‌داشتی - از جمله جلب مدح دیگران و پرهیز از سرزنش آنها - باشد، کسی می‌تواند جواد علی‌الاطلاق و خیرخواه محض باشد که فعل او اساساً شأنیت اتصاف به حسن و قبح را نداشته باشد.

### کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۳. *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیگیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۷. *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ ق. *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۱۳ ق. *الإشارات و التنبیهات مع شرح نصیرالدین الطوسی*. تحقیق سلیمان دنیا. ج. ۱، ۳، ۴. بیروت: مؤسسه النعمان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۳۰ ق. *الشفاء*. تحقیق الأب قنوتی و سعید زاید. ج. ۱، ۹. قم: ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. بی‌تا. «الرسالة العرشية فی التوحید و صفاته». در *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- اعرجی، سید عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین. ۱۳۸۱. *إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت*. تحقیق علی‌اکبر ضیایی. تهران: میراث مکتوب.
- ایمان‌پور، منصور. ۱۳۸۵. «کاملت جهان موجود و مسئله شر در اندیشه ابن سینا و ملاصدرا». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز ۱۹۹.
- پورمحمدی، نعیمه. ۱۳۹۹. «مقدمه» در *درباره شر*، ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، ج. ۱، به سرپرستی نعیمه پورمحمدی. قم: طه.

- دغیم، سمیح. ۲۰۰۲. موسوعة مصطلحات الأشعرى و قاضى عبدالجبار. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- رازى، محمد بن زكريا. ۲۰۰۵. «من كتاب اللذة». در رسائل فلسفیه. تحقيق پل كراوس. دمشق: بدايات.
- سالم، مریم. ۱۴۰۰. «مواجهه فلسفی عرفانی ابن سینا و ملاصدرا با مسئله شر». اندیشه فلسفی ۴. سلطان القرایى، خليل، سيد حسين آتشی و زهرا علمى. ۱۳۹۰. «بررسی و مقایسه شر از دیدگاه آگوستین و ابن سینا». پژوهش‌های فلسفی ۹.
- سيد مرتضى، على بن حسين موسى. ۱۴۱۱ ق. الذخيرة فى علم الکلام. تحقيق احمد حسينى. قم: مؤسسه نشر اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- شيخ مفيد، محمد بن نعمان. ۱۳۸۱. الملخص فى أصول الدين. تحقيق محمدرضا انصارى قمى. تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامى.
- شيخ مفيد، محمد بن نعمان. ۱۴۱۳ ق-الف. أوائل المقالات. تحقيق ابراهيم انصارى. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- شيخ مفيد، محمد بن نعمان. ۱۴۱۳ ق-ب. مسألة فى الإرادة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- صادق‌زاده قمصرى، فاطمه. ۱۳۸۹. «نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا». حکمت سینیوی (مشکوٰة النور) ۴۳.
- طوسى، خواجه نصیرالدین. ۱۴۰۷ ق. تجريد الاعتقاد. تحقيق محمدجواد حسينى جلالى. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامى.
- عبدالجبار، قاضى. ۱۹۶۲. المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. تحقيق محمود محمد قاسم، محمد سقا و ديگران. ج. ۴، ۱/۶، ۱۲، ۱۴. قاهره: الدار المصرية.
- عروتى موفق، اکبر، و ابوالقاسم اسدى. ۱۳۸۵. «نظام احسن از دیدگاه لایب‌نیس و ابن سینا». اندیشه دینی ۲۱.
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن مطهر. ۱۳۶۳. أنوار الملکوت فى شرح الیاقوت. تحقيق محمد نجمی زنجانی. قم: انتشارات رضی و انتشارات بیدار.
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن مطهر. ۱۳۸۶. معارج الفهم فى شرح النظم. قم: دلیل ما.
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن مطهر. ۱۴۱۵ ق. مناہج اليقين فى أصول الدين. تحقيق يعقوب جعفرى مراغى. تهران: دار الأسوة.
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن مطهر. ۱۴۲۶ ق. تسليک النفس إلى حظيره القدس. تحقيق فاطمه رمضانى. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- کراوس، پل. ۱۳۷۱. «مقدمه». در السيرة الفلسفية، نوشته محمد بن زکریا رازى، تصحيح و مقدمه پل کراوس، ترجمه عباس اقبال. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى.



مانکدیم، قوام‌الدین. ۲۰۰۱. شرح الأصول الخمسة. تعلیقه احمد بن حسین بن أبی‌هاشم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محمدرضایی، محمد، و حسین رهنمایی. ۱۳۹۱. «پاسخ ابن سینا به پارادوکس عنایت الهی و وجود شر در عالم». کلام اسلامی ۸۳.

ملاحمی خوارزمی، رکن‌الدین محمود بن محمد. ۱۳۸۷. تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة. تحقیق و مقدمه حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ. تهران و برلین: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

نصری، عبدالله، و مجتبی اعتمادی‌نیا. ۱۳۹۲. «صورت‌بندی‌های مسئله شر در آثار فیلسوفان مسلمان با تکیه بر آرای فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا». آموزه‌های فلسفه اسلامی ۱۲.

نویختی، ابراهیم بن نوبخت. ۱۴۱۳ ق. الیاقوت فی علم الکلام. تحقیق و مقدمه علی‌اکبر ضیائی. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.

### یادداشت‌ها

۱. جدیدترین روایت مسئله منطقی شر بر ناسازگاری دیگر صفات خدا، همچون عظمت، استقلال و خلوص پیشین او، با شر استوار است (پورمحمدی ۱۳۹۹، ۲۲).
۲. برخی از این مقاله‌ها عبارت‌اند از: عروتی موفق و اسدی (۱۳۸۵)، ایمان‌پور (۱۳۸۵)، صادق‌زاده قمصری (۱۳۸۹)، محمدرضایی و رهنمایی (۱۳۹۱)، سلطان‌القرایی، آتشی و علمی (۱۳۹۰)، نصری (۱۳۹۲)، سالم (۱۴۰۰).
۳. از ویژگی‌های یادشده، اختلاف‌نظر اصلی متکلمان در مورد این دو ویژگی بود: آیا اراده فعل ارادی است؟ و آیا اراده همواره بر فعل مقدم است یا ممکن است با آن مقارن نیز باشد؟ (شیخ مفید ۱۴۱۳ - الف، ۱۱۳-۱۱۴). این اختلاف‌نظر دوم به نوبه خود ریشه در اختلاف‌نظر اساسی‌تری داشت که عبارت بود از این که آیا اراده وقوع فعل را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌کند، یا نه؟ (نک. شیخ مفید ۱۴۱۳ - الف، ۱۰۲-۱۰۳).
۴. متکلمان علاوه بر اختلاف‌نظر درباره ویژگی‌های اراده، در این باره که آیا اراده حقیقتاً به خدا اسناد داده می‌شود یا مجازاً، و همچنین ماهیت اراده خدا نیز اختلاف‌نظر داشتند. شیخ مفید اتصاف خدا به اراده را مجازی می‌داند (شیخ مفید ۱۴۱۳ - ب، ۸) و آن را به حکم سمع می‌پذیرد، نه عقل (شیخ مفید ۱۴۱۳ - الف، ۵۳). به باور او، اراده خدا وقتی به افعال خود او تعلق بگیرد همان فعل اوست و وقتی به افعال مخلوقاتش تعلق بگیرد امر به آنهاست (شیخ مفید ۱۴۱۳ - الف، ۵۳). اما قاضی عبدالجبار و سید مرتضی اتصاف خدا به اراده را حقیقی به شمار می‌آورند (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱/۶، ۱۰۴؛ سید مرتضی ۱۳۸۱، ۳۷۱). در مقابل، نوبختی دست به تأویل اراده خدا می‌زند و آن را داعی تفسیر می‌کند (یعنی علم خدا به مصلحت نهفته در فعل که او را به انجام آن فرامی‌خواند) (نویختی ۱۴۱۳، ۳۹) که با تأیید خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی روبرو شد (طوسی ۱۴۰۷، ۱۹۲؛ علامه حلی ۱۴۱۵، ۲۷۹-).

- ۲۸۰). با این حال، علامه حلی در معارج الفهم، به این دلیل که «علم تابع است»، این تفسیر را رد می‌کند (علامه حلی ۱۳۸۶، ۳۰۰).
۵. «العلم اعتقاد فی أن الشيء كذا و أنه لايمكن أن لا يكون كذا و بواسطة توجبه و الشيء كذاك؛ و قد يقال لتصور الماهية بتحديد. و العقل اعتقاد بأن الشيء كذا لأنه لايمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة؛ كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين. و قد يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها؛ كتصور المبادئ الأولى للحد.»
۶. ابن سینا، در الرسالة العرشية، قيد «مطابقت فعل با اراده» را به این تعریف اضافه می‌کند (ابن سینا بی تا، ۲۵۱).
۷. «الإرادة هي علمه بما عليه الوجود و كونه غير مناف لذاته.»
۸. برای مطالعه تفصیلی درباره نظر محمد بن زکریای رازی در مورد لذت، نک. رازی ۲۰۰۵، ۱۳۹-۱۵۴.
۹. «إن اللذة هي إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك كمالاً و خيرٌ من حيث هو كذلك و الألم هو إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك آفةٌ و شرٌّ.»
۱۰. ابن سینا این توضیح را درباره دو صفت غضب و کراهت داده است، اما بر دیگر صفات انفعالی نیز قابل تطبیق است.
۱۱. البته بودند متکلمانی چون ابواسحاق نوبختی که رابطه خدا با جهان را امکانی تصویر می‌کردند و اراده را از مقوله علم می‌دانستند. اما در مجموع، این مطلب صدق می‌کند که اندیشمندانی که قدرت را قوه می‌انگاشتند، اراده را قصد تعریف می‌کردند.