

## **Examining and Explaining Avicenna's Response to the Doubt on the Conflict Between the Necessity of Contentment With the Divine Decree in Ethical Evils**

*Ruhollah Zeinali\**

Assistant Professor, Islamic Knowledge Department, Hakim Sabzevari University,  
Sabzevar, Iran

(Received: May 19, 2020; Accepted: September 22, 2020)

### **Abstract**

One of the challenges facing the belief in the universality of the divine decree is the doubt on the conflict between the necessity of the contentment with the divine decree and the necessity of discontentment with the ethical evils. Avicenna has given in a two-part response to this doubt. In the first part, he examines the ethical evils' mode of relationship with actor and acceptor, with only the latter relationship as leading to evilness. In the second part, he distinguishes the essential and accidental matters, and deems accidental evils as subject to the divine decree. This response solves the doubt only if the evils do not have any true existence and their existence is arbitrary. In this case, the contentment with something that does not have a true existence is not necessary and the doubt is answered. There are evidences in Avicenna's words based on which we can figure out that he believed in the arbitrariness of the evils. This study shows that these evidences imply that Avicenna believed in this meaning of evilness. Of course, if one does not accept this implication, then Avicenna's response to this doubt cannot be considered as an appropriate answer.

**Keywords:** Contentment with the divine decree, Discontentment with moral evils, Divine decrees, Evils, Avicenna's response, Examination of response.

---

\* **Corresponding Author:** ruholla12@gmail.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹  
صفحات ۵۸۷-۶۰۸ (مقاله پژوهشی)

## تبیین و بررسی پاسخ ابن سینا به شبهه تعارض لزوم رضایت به قضای الهی در شرور اخلاقی

روح‌الله زینلی\*

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱)

### چکیده

یکی از چالش‌های فراروی اعتقاد به عمومیت قضای الهی، شبهه تعارض لزوم رضایت به قضای الهی و لزوم عدم رضایت به شرور اخلاقی است. ابن سینا پاسخی در دو بخش به این شبهه ارائه کرد. در بخش نخست با تفکیک حیثیت ارتباط شرور اخلاقی با فاعل و قابل، آنها را از حیث ارتباط با قابل، شری دانسته است. در بخش دوم نیز با تفکیک امور بالذات و بالعرض، شرور را به صورت بالعرض مشمول قضای الهی معرفی کرد. این پاسخ تنها در صورتی شبهه را برطرف می‌کند که شرور، وجود حقیقی نداشته باشند؛ بلکه اطلاق موجود به آنها را مجازی (اعتباری) بدانیم. در این صورت رضایت به آنچه وجود حقیقی ندارد، ضرورت نخواهد داشت و شبهه برطرف خواهد شد. در سخنان ابن سینا شواهدی وجود دارد که بر اساس آنها می‌توان وی را قائل به مجازی (اعتباری) بودن شرور دانست. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که این شواهد، بر اراده معنای یادشده از سوی ابن سینا دلالت دارند. البته در صورت عدم پذیرش این دلالت، پاسخ درخوری به این شبهه، در فلسفه ابن سینا داده نشده است.

### واژگان کلیدی

بررسی پاسخ، پاسخ ابن سینا، شرور، رضایت به قضا، عدم رضایت به شرور، قضای الهی.

## مقدمه

قضا و قدر از جمله آموزه‌های مهم اعتقادی اسلام هستند که در آیات متعددی از قرآن کریم به آن پرداخته شده است (توبه: ۵۱، انفال: ۴۲، احزاب: ۳۸، دهر: ۳۰). در منابع روایی نیز ابواب و عناوینی به آن اختصاص داده‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۵۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳۶؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴۳؛ حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۱۸). در عین حال نمود بارز طرح این بحث را باید به کلام و فلسفه مربوط دانست. شهرستانی بحث از قضا و قدر را از جمله اسباب اصلی ایجاد مکاتب کلامی مختلف برمی‌شمارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۰). این موضوع در آثار کلامی همواره به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح بوده‌اند (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۳۰ - ۳۴؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۶: ۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۰۰).

این بحث در فلسفه همواره ذیل مبحث علم و اراده الهی مطرح بوده است. فلاسفه به تبع عمومیت گستره شمول علم و اراده الهی، قضا را نیز عام و فراگیر دانسته‌اند و برای اثبات آن دلایل و براهینی ارائه کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱؛ غزالی، ۱۳۸۱: ۲۰۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۳۸؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۰۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱۷ - ۳۳۳؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۸۷) پذیرش فراگیری عام قضای الهی، پیامدهایی ناپذیرفتنی را درباره رابطه افعال انسان و ارتباط آنها با خداوند متعال دربر داشته است.

یکی از مهم‌ترین این پیامدها، شبهه تعارض ضرورت رضایت به قضای الهی و لزوم عدم رضایت به شرور اخلاقی همچون کفر است. این شبهه دو مقدمه دارد: ۱. لزوم رضایت به قضای الهی؛ ۲. لزوم عدم رضایت به شرور اخلاقی. مقدمه نخست در آثار برخی حکیمان با استناد به شواهد نقلی طرح شده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۶۹؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۴). اما آن‌گونه که ملاصدرا نیز تصریح کرده، لزوم رضایت به قضای الهی هم عقلی است و هم شرعی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۸۰). برهان عقلی این مطلب، خود دو بخش دارد: بخش نخست آن است که سبب و علت همه موجودات و افعال آنها ذات باری تعالی است. ابن سینا این مطلب را با بیان‌های مختلف تقریر کرد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۳۹). بنابراین همه آنچه وجودش را از خداوند متعال دارد، از جمله قضاها و افعال الهی

سراسر خیرند و در نهایت کمال قرار دارند. بخش دوم استدلال، ضرورت رضایت به افعال الهی است. هیچ دلیلی برای عدم رضایت به افعال الهی وجود ندارد، زیرا دلیل عدم رضایت از یک فعل، نقص آن است و با توجه به نحوه فاعلیت خداوند متعال، نقص فعل نشانه نقص فاعل آن خواهد بود. از این رو اگر فاعل هیچ نقصی نداشته باشد، فعل او نیز مبرای از هر نقص خواهد بود و در نتیجه عدم رضایت معنا نخواهد داشت که در این صورت، رضایت به قضای الهی ضرورت خواهد داشت.

این مقدمه مؤید به شواهد روایی متعدد است. در کتاب کافی، بابی با عنوان «الرضا بالقضا» وجود دارد که در آن سیزده حدیث در این زمینه دیده می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۰). در برخی از روایات در قالب امر از بنده خواسته شده است تا به قضای الهی رضایت داشته باشد (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۲۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۲۷۵). در برخی منابع روایی نیز عنوان وجوب رضا به قضا به کار رفته است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۵۰؛ ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۸: ۱).

مقدمه دوم یعنی لزوم عدم رضایت به شرور اخلاقی، برآمده از برخی آیات و روایات است. همچون این آیه که خداوند کفر را برای بندگانش خوش نمی‌دارد (زمر: ۷) نیز آیاتی که کفر را به عنوان امری ناروا معرفی می‌کنند (مائده: ۱۲، نور: ۵۵، لقمان: ۲۳، فاطر: ۳۹، حشر: ۱۶، غاشیه: ۲۳) و آیاتی که از انجام دادن گناهان منع کرده‌اند و به گونه‌ای مطلق گناه را ناشایست دانسته‌اند (نساء: ۴۸ - ۱۱۶، مائده: ۷۲، کهف: ۱۱۰، حج: ۳۱، حجرات: ۱۲، اسراء: ۳۲، مطففین: ۱). از روایات نیز می‌توان احادیثی را که رضایت به کاری را، به منزله انجام آن دانسته‌اند، ناظر به این حقیقت دانست (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۳؛ لیبی واسطی، ۱۳۷۶: ۶۴؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۱۸). بنابراین نباید به کفر و هر گناه و امر قبیح دیگری رضایت داشت. چنانکه پیداست این اشکال عام است و همه شرور را دربرمی‌گیرد و به کفر یا گناه ویژه‌ای اختصاص ندارد.

بنابراین از سویی باید به کفر و شروری مانند آن رضایت داشته باشیم، زیرا به اراده عام خداوند وجود یافته‌اند و متعلق قضای الهی قرار گرفته‌اند. و از سوی دیگر در قرآن کریم و

احادیث شریف، از رضایت به شرور اخلاقی نهی شده‌ایم. در این صورت تعارض آشکاری رخ می‌دهد. ابن‌سینا راه‌حلی‌هایی برای این تعارض ارائه کرده است که گزارش این راه‌حل‌ها و بررسی میزان کامیابی هر یک، مسئله اصلی مقاله حاضر است. بنابراین پرسش‌های اصلی مقاله از این قرارند: ابن‌سینا، چه راه‌حلی را برای پاسخ به این شبهه ارائه کرده است؟ راه‌حل‌های او تا چه اندازه در این زمینه کامیاب بوده‌اند؟

شبهه یادشده به‌عنوان رخنه‌ای معرفتی شاید نظام فلسفی الهیاتی ابن‌سینا را به چالش بکشد، بنابراین ضرورت دارد در دفاع از انسجام و استواری این نظام فلسفی، به آن پرداخته شود. همچنین برای ابن‌سینا که در بحث عمومیت اراده الهی و چگونگی ارتباط شرور اخلاقی با خداوند متعال، دیدگاهی غیر از جبر و تفویض را برگزیده است و برای شیعیان با هدف تبیین هر چه دقیق‌تر نظریه «امر بین الامرین» و آموزه‌های مربوط به توحید، پرداختن به آن ضرورت پیدا می‌کند.

### پیشینه

جدای از آثار فلسفی ابن‌سینا و شرح‌های آنها که به‌گونه‌ای منابع اصلی مقاله به‌شمار می‌روند، نگارنده اثر مستقلی را در مسئله مورد بحث سراغ ندارد. هرچند مقالاتی در دو موضوع قضای الهی و شرور از دیدگاه ابن‌سینا وجود دارد که به مهم‌ترین آنها از حیث ارتباط با مسئله اشاره می‌شود. در مقاله «پاسخ ابن‌سینا به پارادوکس عنایت الهی و وجود شر در عالم» (محمدرضایی، رهنمایی، ۱۳۹۱) تنها به چگونگی سازگاری وجود شر و وجود و صفات باری تعالی پرداخته شده است. مقاله «نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن‌سینا» (صادق‌زاده قمصری، ۱۳۸۹) با هدف اصلی اثبات احسنیت نظام هستی به‌همراه شرور از دیدگاه ابن‌سینا تألیف شده و به این مسئله پرداخته نشده است. در مقاله «بررسی و مقایسه شر از دیدگاه آگوستین و ابن‌سینا» (سلطان‌القرایی، ۱۳۹۰) نیز به تعریف شر و اقسام آن و چرایی ورود شر در خلقت الهی از دیدگاه ابن‌سینا پرداخته‌اند و از مسئله مورد بحث سخنی به میان نیامده است. نویسنده مقاله «بررسی تطبیقی قضا و قدر در علم کلام،

فلسفه مشاء و حکمت متعالیه» (اسماعیلی، ۱۳۹۱) ضمن بحث از قضا و قدر، به این مسئله هم به اختصار اشاره کرده‌اند. در هیچ‌یک از مقالات یادشده، به صورت مشخص به شبهه و چگونگی حل آن با دیدگاه ابن‌سینا پرداخته نشده است. در مقاله حاضر علاوه بر ارائه تقسیم‌بندی جامع شرور از دیدگاه ابن‌سینا، از راه تحلیل مصداق‌محور اقسام شرور و دیدگاه ابن‌سینا درباره چگونگی دخول شر در قضای الهی، پاسخ‌های وی به شبهه مورد بحث تبیین و بررسی خواهد شد.

با توجه به اینکه مسئله تحقیق نظری بوده، روش گردآوری مطالب نرم‌افزاری و کتابخانه‌ای بوده و در داوری، از دو روش تحلیل گزاره‌ای و نقد استفاده شده است. چنانکه گفته شد، مسئله یادشده از سویی به بحث قضا مربوط است و از سوی دیگر به مبحث شرور ارتباط می‌یابد. از این رو باید نخست دیدگاه ابن‌سینا را در این زمینه گزارش کرد و از گذر آن، پاسخ او را به دست آورد.

### قضای الهی از دیدگاه ابن‌سینا

از آثار ابن‌سینا دو معنا برای قضا برداشت می‌شود: ۱. حکم یا نوع و مرتبه‌ای خاص از علم الهی. این معنا در برخی تعریف‌های او با صراحت بیان شده است: قضای الهی علم محیط خداوند به همه معلومات اعم از مبدعات و مکنونات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۷). وی در این تعریف با صراحت قضا را به معنای علم الهی می‌داند. همچنین با توجه به اینکه قضا در این معنا دربردارنده مبدعات و مکنونات است، می‌توان آن را با مبدعاتی مانند عقول، متفاوت و حتی مقدم بر آنها دانست. البته در اینکه قضا در این معنا بر عنایت مقدم است یا متأخر از آن است، نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد؛ زیرا اگر قضا به معنای مطلق علم ذاتی باشد که همه چیز را دربرمی‌گیرد، می‌توان آن را مقدم بر عنایت دانست؛ چون عنایت متناظر با ایجاد مبدعات معنا می‌یابد که مرتبه‌ای پس از علم ذاتی است. اما اگر آن را علمی دانستیم که مبدعات و مکنونات را با وصف مبدع و مکنون بودن دربرمی‌گیرند، باید آن را مرحله‌ای پس از عنایت بدانیم. البته در این صورت نیز می‌تواند مرحله‌ای متفاوت با مبدع

اول باشد و هم می‌تواند خود مبدع اول باشد. اگر مرحله‌ای متفاوت باشد در واقع همان حکم اولی خداوند متعال به ایجاد ماسوی الله خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۸۳پ: ۹۹). ابن سینا تأکید می‌کند که این معنا، از قضا مورد تأیید کتب مقدس و جمیع اهل ادیان است و کسی جز خداوند متعال و برخی از خواص، راهی به معرفت آن ندارد و از تجسس در معنای آن هم نهی شده است (ابن سینا، ۱۳۸۳پ: ۹۹ - ۱۰۰)؛

۲. قضا در معنای دوم موجودی عقلی است که بدون واسطه از باری تعالی به وجود می‌آید. یعنی همان عقل اول که وجودش ابداعی است و پس از او عقول فعال قرار دارند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۸). با توجه به این تعریف، می‌توان این معنا را از نظر وجودی مؤخر از مرحله عنایت و حتی عالم علم الهی دانست. این مرتبه وجودی خیر محض است و هیچ شری در آن راه ندارد. البته ابن سینا این معنا را نیز منطبق بر زبان شریعت دانسته است. فخر رازی در شرح اشارات، قضا را به همین معنا دانست (رازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۷۷).

بنا بر آنچه گفته شد، قضا از مراتب علم الهی خواهد بود. از برخی گفته‌های دیگر ابن سینا می‌توان این تقسیم‌بندی را از مراتب علم الهی ارائه کرد: ۱. علم ذاتی؛ ۲. علم عنایی؛ ۳. قلم؛ ۴. قضا؛ ۵. لوح؛ ۶. تقدیر (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۶۷ - ۶۸). برخی حکیمان مشایی تقسیم‌بندی‌های دیگری ارائه کرده‌اند (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۹۸).

چنانکه پیداست نمی‌توان از این گفته‌های ابن سینا به وضوح ماهیت قضا و جایگاه آن را دریافت. اما در این تردیدی نیست که قضا در هر دو معنا، مرتبه‌ای از مراتب علم الهی است. چنانکه خواجه طوسی در شرح سخنان ابن سینا درباره علم الهی می‌گوید: «فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الإبداع (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱۷). علم باری تعالی دارای وحدت حقیقی است و این عناوین تنها نام‌هایی هستند که در لحاظ‌های مختلف شکل گرفته‌اند، و الا از نظر وجودی عین یکدیگرند و اختلاق مصداقی ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۵).

با توجه به تعریف‌های ابن سینا، دو حالت متصور است: یکی اینکه قضا مرحله‌ای پیش از عنایت یا علم عنایی باشد و دیگر اینکه اولین مرتبه و نخستین موجود پس از عنایت است.

### شر از دیدگاه ابن‌سینا

در آثار ابن‌سینا اقسام مختلفی از شرور معرفی شده‌اند. در یک تقسیم‌بندی آنها را می‌توان به دو بخش بالذات و بالعرض، یا به گفته‌ی خواجه طوسی عدمی و وجودی تقسیم کرد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۲۰).

**شر بالذات (عدمی)؛** آنچه ذاتاً شر است یعنی فی‌نفسه و به خودی خود شر است و عنوان شر را دیگری به او عطا نکرده است و منشأ همه‌ی شرور دیگر نیز به‌شمار می‌رود. این نوع شر بر عدم‌ها و نقص‌ها اطلاق می‌شود. البته مراد از عدمی بودن، عدم مطلق نیست؛ زیرا عدم مطلق تحصلی ندارد تا بتوان از ویژگی‌هایش سخن گفت. بلکه مراد عدم کمالاتی است که نوع یا طبیعت یک موجود مقتضی وجود آنهاست. این نوع از شر به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱. عدم امور ضروری مانند عدم حیات؛ ۲. عدم امور نافع قریب به ضرورت مانند نابینایی؛ ۳. عدم فضیلت‌ها مانند ندانستن فلسفه و هندسه (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۵). هیچ‌یک از این موارد وجودی نیستند، بلکه درباره‌ی همه‌ی آنها می‌توان گفت که فاعل آن امر ضروری، نافع و فضیلت را اراده نکرده است. برای مثال اگر فاعل حیات را به قابل عطا نکند، مرگ تحقق می‌یابد. در نقص‌های جبلی و به‌اصطلاح مادرزادی نیز وجود آن عضو اراده نشده است. در فضیلت‌ها نیز عدم اقدام قابل در فراگیری این فضیلت‌ها، سبب رخداد این نوع شر خواهد شد. البته می‌توان از انگیزه و هدف فاعل برای عدم اراده پرسش کرد، اما درباره‌ی چیستی این عدم‌ها نمی‌توان سخن گفت، زیرا عدم، هرچند نسبی، حصول و تحقق ندارد تا بتوان از ویژگی‌های آن خبر داد. عدم‌ها شر بالذات به‌شمار می‌روند، زیرا هیچ جهت وجودی در آنها نیست تا از آن جهت خیر دانسته شوند. از این نوع شر با عنوان شر مطلق نیز یاد می‌شود که به گفته‌ی ابن‌سینا امتناع وجودی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۷).

**شر بالعرض (وجودی)؛** آنچه خود عدمی نیستند، بلکه سبب عدم (ذات یا کمال ذات) می‌شوند. در آثار ابن‌سینا این نوع شرور به چهار بخش تقسیم شده‌اند:

۱. افعال مذموم مانند ظلم و زنا. شر بودن این افعال نسبت به کسی است که این فعل کمالی را از او از بین برده یا مانع رسیدن خیری به او شده است. ظلم نسبت به مظلوم و



نیز نسبت به نفس ناطقه ظالم، شر محسوب می‌شود. زنا نیز چون سبب از بین رفتن قانون‌ها و سنن نافع در اجتماع می‌شود، شر به‌شمار می‌رود. البته افعال مذموم نسبت به فاعل آنها همیشه شر نیستند، بلکه گاه کمال هم به‌شمار می‌روند. برای مثال در ظلم، سبب ظلم قوه غضبیه است که کمال آن در غلبه کردن است. بنابراین ظلم که نوعی غلبه یا نتیجه غلبه محسوب می‌شود، شر نخواهد بود. البته اگر آن را نسبت به نفس ناطقه ظالم بسنجیم، می‌تواند شر باشد، زیرا کمال نفس ناطقه در شکستن قوه غضبیه است که در ظلم چنین نشده و گویا این فعل، از تحقق کمالی در نفس جلوگیری کرده است که در این صورت، از این جنبه برای فاعل هم شر خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۷). با توجه به مثال‌های ابن‌سینا که هر دو نوع شرعی و عقلی افعال مذموم را شامل می‌شود، می‌توان دریافت که در این زمینه، تمام امور مذموم شرعی و عقلی حکم مشابهی دارند؛

۲. ملکات و مبادی اخلاق رذیله مانند ملکه ظلم. وجود این‌گونه رذایل اخلاقی در نفس، مانع جدی تکامل و ارتقای او خواهد بود. وجود چنین ملکاتی گاه باعث از بین رفتن کمالات وجودی نفس می‌شوند؛ مانند آنچه درباره ظلم گفته شد و گاه سبب غفلت از تکامل همه‌جانبه او خواهد شد. قوه غضبیه یا شهویه برخی از قوای نفس هستند و توجه بیش از حد به آنها، به معنای چشم‌پوشی از پرورش دیگر قواست که سیری قهقرایی در تکامل نفس خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۹)؛

۳. آلام و غموم. این شرور که از آنها با عنوان شر ادراکی نیز یاد می‌شود، به دلیل ادراک سبب شر و ادراک فقدان آنچه خیر بوده است، شر تلقی می‌شوند. به عبارت دیگر، در این نوع شرور، گاه ادراک‌کننده که همان مضرور (دردمند و غمزده) بوده، سببی را که باعث ایجاد شر برای او شده است، ادراک نمی‌کند و در صورت ادراک نیز دچار ناراحتی و غم و اندوه نشده است. مانند جایی که ابر یا جسمی سبب نرسیدن نور به میوه شده است. میوه وجود ابر یا جسم سایه‌کننده را درک نمی‌کند و اگر حتی آنها را هم ببیند، از دیدن آنها ناراحت نمی‌شود، بلکه ناراحتی آن به خاطر نرسیدن نور و مشکلات ناشی از آن است. اما گاه مضرور (دردمند و غمدیده) هم سبب را درک می‌کند و هم فقدان را. مانند کسی که یکی از اعضایش با جسم

داغی قطع شود. این فرد دو ادراک دارد: یکی ادراک اشیای عدمی که همان فقدان ارتباط عضو با بدن است که در واقع ادراک فقدان کمالی از کمالات اوست و دیگری ادراک جسم داغ سبب جدا شدن که امری وجودی محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۰)؛

۴. با توجه به مثال‌های ابن‌سینا قسم چهارمی هم می‌توان به این اقسام اضافه کرد و آن موجودات یا رخداد‌های طبیعی هستند که سبب فقد جوهر یا فقد کمالی از جوهر می‌شوند مانند حیوانات درنده، گزنده، آتش، زلزله و مانند آن. این موجودات فی‌نفسه شر نیستند، بلکه برای خود یا نسبت به دیگر موجودات می‌توانند خیر یا شر باشند. شر شدن این امور به ماده و ویژگی‌های ماده بازمی‌گردد. ماده متقابلاتی مانند عدم و ملکه یا امر وجودی و عدمی را می‌پذیرد. حال اگر یکی را پذیرفت، دیگری را نمی‌پذیرد. نیز این ویژگی‌های ماده (صورت‌ها) از سوی فاعل در ماده به وجود آمده است. فاعل که هستی را افاضه می‌کند، علت تامه برای به وجود آمدن همه مراتب، از جمله مرتبه عنصری و مادی است. پس واجب خواهد بود که این مرتبه هم به وجود آید و در واقع ماده به همراه ویژگی‌هایش واجب بالغیر است. فاعل طبیعی نمی‌تواند دو فعل متضاد را انجام دهد. مثلاً آتش که سوزاننده است نمی‌تواند سردکنند هم باشد؛ بلکه یا باید بسوزاند یا سرد کند. آتش اگر آتش باشد، همیشه می‌سوزاند حال گاهی شاید انسان یا متعلقات او را هم بسوزاند که در این صورت برای انسانی که سوخته است، شر خواهد بود؛ ولی فی‌نفسه یا نسبت به کسی که از آتش برای رسیدن به کمالی بهره گرفته است، شر نخواهد بود. البته باید توجه داشت که در این موجودات شر غلبه ندارد، بلکه در برخی از عناصر و ترکیبات و آن هم گاهی، شر بودن تحقق می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

از سه بخش نخست که انسان عامل اصلی ایجاد آنهاست، می‌توان با عنوان شرور بالعرض اخلاقی یاد کرد و بخش چهارم را که انسان در شر بودن آن دخالتی ندارد، شرور بالعرض طبیعی نام می‌گذارند.

### پاسخ ابن‌سینا

شبهه مورد بحث تنها در شرور بالعرض (وجودی) مطرح است و در شرور بالذات (عدمی)

امکان طرح ندارد، زیرا آنچه در قضای الهی قرار می‌گیرد و رضایت به آن لازم است، امور وجودی هستند و شر بالذات چون وجودی ندارد، متعلق قضای الهی قرار نمی‌گیرد. این نوع شر نه تنها فاعل ندارد، بلکه نیازمند فاعل هم نیست، زیرا در جایی معنا می‌یابد که فاعل امری وجودی را اراده نکرده است. برای مثال، هنگامی که فاعل هستی‌بخش حیات را برای موجودی اراده نکند، مرگ تحقق می‌یابد. آنچه در قضای الهی محقق است، تنها اراده حیات با شرایط زمانی و مکانی خاص است. این مطلب درباره مصادیق دیگر شر بالذات مانند نقص‌های جبلی یا مشکلات مادرزادی و جهل به فلسفه و هندسه نیز صدق می‌کند. این سخن متناظر با ویژگی‌های قضای الهی معنای دقیق‌تری می‌یابد. قضا در هر دو معنای یادشده، خیر محض است و هیچ شری در او راه ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۸). در این عبارت وجود هر نوع شر در مرحله قضای الهی انکار شده است که بدون تردید شامل شرور بالذات می‌شود. با توجه به اینکه این نوع شرور عدمی هستند، از اساس متعلق اراده و قضای الهی قرار نگرفته‌اند. بنابراین می‌توان گفت که این نوع شر، به اصطلاح تخصصاً از محل بحث خارج است و لحاظ آن چالشی را ایجاد نخواهد کرد تا نیازمند راه‌حل و پاسخ باشد.

اما شبهه در شرور بالعرض مطرح است، زیرا این نوع شرور وجودی هستند و همه در قضای الهی داخلند و از این جهت، باید به آنها رضایت داشت؛ در حالی که شرند و نباید به شر راضی بود. پاسخی که از آثار ابن‌سینا برداشت می‌شود، دارای دو بخش است.

در بخش نخست که رویکرد وجودی دارد، شر بودن آنچه از آن با عنوان شر بالعرض یاد شده است، انکار می‌شود. ابن‌سینا در این پاسخ بر آن است که در این نوع شر، باید بین حیثیت ارتباط آنها با فاعل و حیثیت ارتباط با قابل فرق گذاشت: «و لا تجد شیئا مما یقال له شر من الأفعال إلا و هو کمال بالقیاس إلی سببه الفاعل له، و عسی أنما هو شر بالقیاس إلی السبب القابل له» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۹). این موجودات از جهت ارتباط با فاعل خود (خداوند یا فاعل مباشر) شر نیستند، بلکه به‌عنوان یک موجود، وجودشان را از خداوند متعال دارند و از این جهت، مانند هر موجود دیگری، مقضی به قضای الهی هستند و اراده

الهی به آنها تعلق گرفته است. با لحاظ این حیثیت، شبهه مذکور شامل این نوع موجودات نخواهد شد، زیرا دیگر شر نیستند و می‌توان همواره به آنها رضایت داشت. به عبارت دیگر شبهه مذکور ناظر به مقام ثبوت است، نه مقام اثبات و در این مقام چنین تعارضی شکل نمی‌گیرد. از این رو موارد مذکور را نیز باید به اصطلاح تخصصاً از موضوع بحث خارج دانست. لازم است که چگونگی شمول این پاسخ نسبت به هر یک از شرور چهارگانه یادشده تبیین شود.

از افعال مذموم و ملکات بد اخلاقی می‌توان به ظلم اشاره کرد. ظلم از نظر وجودی فعلی از افعال فاعل (ظالم) است. این فعل یا همان غلبه ظالم نسبت بر مظلوم بوده یا معلول آن است. این غلبه از هر نوعی که باشد، برای قوای فاعل مانند قوه غضبیه و شهویه کمال به‌شمار می‌رود. از این رو به‌عنوان موجود یا کمال وجود به حکم خیر بودن وجود، خیر خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۹). بنابراین از این حیث، ظلم شر به‌شمار نمی‌رود.

آلام و غموم بخش دیگری از شرور بالعرض مورد اشاره ابن‌سینا هستند. آلام جمع الم است و به هر نوع بیماری دردناک اطلاق می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۸: ۳۷۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۸۶). هر چند وجود درد برای انسان بدیهی به‌شمار می‌رود، ماهیت و چیستی آن همواره به‌عنوان پرسشی جدی مطرح بوده است. ابن‌سینا با توجه به این مطلب الم را چنین تعریف می‌کند: «و الألم هو ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرك أفه و شر» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷). او در این تعریف قیده‌های مختلفی را به‌کار گرفته و محقق طوسی به تفصیل هر یک را شرح داده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۷). توجه به برخی از این قیود در مسئله مورد بحث راهگشا خواهد بود. نخست واژه «نیل» است. از این واژه می‌توان وجدانی و وجودی بودن الم را فهمید؛ زیرا ادراک یک شیء گاه از طریق صورت آن است و گاه از راه حصول و حضور ذات «خود» آن شکل می‌گیرد. «نیل» بر حصول و حضور ذات دلالت دارد. تقدیم ادراک بر نیل نیز رفع‌کننده احتمال دلالت نیل بر ادراک مجازی است. واژه وصول نیز تأکید دیگری بر وجودی بودن الم محسوب می‌شود. قید دیگر عبارت «ما هو عند المدرك» است. یعنی آنچه نزد مدرك شر است. بر اساس این قید،

شرط الم بودن، ادراک آن است که ادراک‌کننده آن را شر بداند. از این‌رو شاید چیزی واقعاً و فی‌نفسه شر نباشد، ولی چون مدرک آن را شر می‌داند، با ادراک آن دچار الم و درد شود. قید دیگر «من حیث هو کذالک» است. یعنی از آن جهت که خیر (در تعریف لذت) و شر (در تعریف الم) است. این قید یعنی یک موجود شاید از جهتی کمال و خیر دانسته شود و از جهتی آفت و شر به‌شمار رود. ادراک هر یک از این جهات، نتیجه متفاوتی دربر دارد. با توجه به آنچه گفته شد، این سه قید را می‌توان مؤید پاسخ یادشده دانست. بر اساس قید اول آلام وجودی هستند و شر بالعرض محسوب می‌شوند. بر اساس قید دوم و سوم نیز می‌توان در آلام دو جهت را از یکدیگر تفکیک کرد. یک جهت، حیثیت ارتباط با مدرک بوده و جهت دیگر حیثیت وجود فی‌نفسه آنهاست. آلام تنها از جهت نخست شر به‌شمار می‌روند، ولی فی‌نفسه یا نسبت به کسی که آنها را شر نمی‌داند، شر نخواهند بود. بنابراین پاسخ یادشده آلام را نیز دربر می‌گیرد. شمول پاسخ نسبت به آلام را می‌توان از راه تحلیل عامل ایجادکننده الم نیز توضیح داد. ابن‌سینا در آثار خود دو عامل را سبب ایجاد درد معرفی کرد: تفرق اتصال و سوء مزاج. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ط: ۱۷۵؛ ۱۴۰۴م: ۲۶۷؛ ۱۴۰۴ت: ۷۲) آنچه در تفرق اتصال اعضای بدن و سوء مزاج رخ می‌دهد، گونه‌ای از واکنش‌ها و فعل‌وانفعالات بین اجزای بدن است که سبب پیدایش کیفیت خاصی در بدن می‌شود که مستقیم تحت تأثیر سیستم اعصاب اتونوم و غدد مترشحه داخلی است (آهنچی، ۱۳۹۰: ۲۱). بنابراین علت درد نیز امری وجودی است که مانند هر امر وجودی، دارای جهات و حیثیت‌های مختلف است. از جهتی سبب درد می‌شود و شر به‌شمار می‌رود و از جهتی موجودی است که مانند دیگر موجودات، وظایف تکوینی خود را انجام می‌دهد. از این جهت فی‌نفسه یا نسبت به فاعل خود یا برخی موجودات دیگر، نه‌تنها شر نیست که خیر هم محسوب می‌شود. بنابراین توجه به علت ایجادکننده شر هم مؤید دیگری برای این پاسخ خواهد بود. با این توصیف برخلاف نظر برخی (افضلی، ۱۳۹۰: ۴) الم شر بالعرض است؛ زیرا ملاک شر بالذات این خواهد بود که هیچ جنبه خیری برای آن متصور نباشد که تنها مصداقش همان اعدام و نقص‌هاست.

غموم و ترس اما با الم متفاوت است و ابن‌سینا آنها را عارض بر بدن نمی‌داند. از دیدگاه او این انفعالات در وهله نخست بر نفس از آن جهت که دارای بدن است عارض می‌شود و سپس اثرش در بدن نمایان خواهد شد. به باور او، حالت‌هایی مانند ترس، غم، تخیل و غضب، فی‌نفسه و بما هو ترس و غم و خیال و غضب، برای بدن دردآور به‌شمار نمی‌روند و از این جهت شر نخواهند بود. آنچه در بدن به تبع ترس و غم و غضب رخ می‌دهد، خود این حالات نیست، بلکه اثرات آنهاست که در پی آنها در نفس ظاهر شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ط: ۱۷۵). بنابراین غم بما هو غم شر نیست، ولی هنگامی که عارض بر بدن می‌شود، اثری منفی از خود باقی می‌گذارد و شر به‌شمار می‌رود. بنابراین پاسخ یادشده این مورد را نیز دربرمی‌گیرد.

این پاسخ، قسم چهارم از شرور یعنی شر طبیعی را نیز پوشش می‌دهد. حیوانات درنده و گزنده و حوادث طبیعی مانند زلزله و آتش‌سوزی و سیل، فی‌نفسه و به‌خودی‌خود یا در ارتباط با فاعل آنها شر نیستند؛ بلکه فقط برای کسی که از این حیوانات و حوادث ناخشنود شده‌اند، شر محسوب می‌شوند. بنابراین رضایت به آنها به‌عنوان موجوداتی که در قضای الهی وجود دارند، لازم خواهد بود. در مورد این نوع شرور، برخلاف شرور اخلاقی، حتی می‌توان به وجه این جهانی آنها که در واقع همان وجود قدری آنهاست هم، رضایت داشت. پس این امور شر نیستند تا از عدم رضایت به آنها سخن بگوییم. حتی کسانی که از این حیوانات و حوادث دچار خسارت شده‌اند نیز، باید به‌عنوان مخلوقات الهی به آنها رضایت داشته باشند.

این پاسخ ابن‌سینا شبهه مذکور را در شرور بالعرض در نسبت با فاعل شر برطرف می‌کند؛ زیرا از این جهت این امور شر نیستند تا رضایت به آنها معارض داشته باشد. اما اگر آنها را در ارتباط با قابل در نظر بگیریم، بر اساس نظر ابن‌سینا شر هستند و شبهه همچنان باقی خواهد بود. به همین دلیل ابن‌سینا در بخش دوم پاسخ دیگری را بر ساخته است. این پاسخ بر تفکیک امور بالذات و بالعرض استوار است. به عبارت دقیق‌تر، راه‌حل ابن‌سینا تفاوت گذاشتن بین امور مقصود بالذات و مقصود بالعرض است.

بالذات و بالعرض دو اصطلاح پرکاربرد در فلسفه هستند که معانی مختلفی برای آنها ارائه شده است. سه معنای آن که از دیگر معانی مشهورترند، عبارتند از: ۱. بالعرض در مقابل بالحقیقه، که به معنای مجاز در برابر حقیقت است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۲ و ۳۷۶؛ ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ط: ۳۲). ۲. بالعرض در مقابل بالذات؛ یعنی آنچه از خود چیزی ندارد، بلکه به تبع دیگری و از دیگری دارد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۲ و ۴۱۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ط: ۵۸)؛ ۳. بالعرض به معنای لغیره در مقابل بالذات به معنای لفسه (ابن سینا، ۱۴۰۴ط: ۵۸).

امور مقصود بالذات با قصد اولی و ذاتی وجود می‌یابند و امور مقصود بالعرض، با قصد ثانوی و به صورت عرضی تحقق پیدا می‌کنند. البته قصد درباره خداوند به معنای تصمیم و اختیار تدریجی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۷ - ۲۵۸ و ۳۲۹). بنابراین کفر و شروری مانند آن به صورت بالذات مورد رضایت نیستند و به عبارت دیگر قضای ذاتی الهی به آنها تعلق نگرفته است. بلکه شرور به صورت بالعرض در قدر داخلند و از این جهت به صورت بالعرض مورد رضایت هم خواهند بود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۴). ابن سینا در دانشنامه علایی با اشاره به ضروری بودن وجود شر، آن را مقصود بالذات نمی‌داند و بر آن است که چاره‌ای از وجودش نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۶۳). این تعبیر را نیز می‌توان به گونه‌ای به معنای مقصود بالعرض بودن شرور دانست. او در کتاب نجات نیز تأکید می‌کند که خداوند متعال، شرور را با اراده ثانوی و به صورت بالعرض اراده کرده است. یعنی خیر مقضی بالذات و شر مقضی بالعرض است و البته همه به تقدیر الهی صورت گرفته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴الف: ۴۲۱).

با توجه به این شواهد، مراد ابن سینا معنای دوم بالعرض است؛ یعنی شرور بالعرض به خاطر وجود موجود دیگری و به تبع آن وجود یافته‌اند. برای مثال درباره افعال و ملکات مذموم همچون ظلم، باید گفت آنچه بالذات مقصود خداوند بوده، آفرینش خود فرد بوده است؛ اما اینکه او از قدرت و امکانات خود چگونه استفاده می‌کند، به صورت ذاتی مد نظر نیست. به عبارت دیگر افعال یک فرد فرع وجود او هستند. فروعات یک موجود به تبع

وجود او تحقق می‌یابد و برای تحقق به قصدی متفاوت و جدا از اصل خود نیاز ندارند. در مورد آلام و غموم نیز می‌توان گفت که قصد و اراده اولی به وجود مدرک آنها و عوامل دخیل دیگر تعلق گرفته و به صورت ثانوی و بالعرض آنها هم اراده شده‌اند. این سخن درباره شرور طبیعی نیز صادق خواهد بود. آنچه به صورت بالذات در آنها اراده شده و به عبارت دیگر مقضی بالذات بوده، وجود آنهاست. اما اینکه مار چه کسی را می‌گزد یا در آتش سوزی چه کسی می‌سوزد یا سیل چه کسی را با خود می‌برد و در زلزله چه کسی می‌میرد، به صورت اولی و بالذات اراده نشده‌اند، بلکه این امور تابع وجود این حوادث هستند و به صورت بالعرض اراده شده‌اند.

چنانکه پیداست، این پاسخ تنها چرایی اراده شرور و ایجاد آنها را توجیه می‌کند، ولی شبهه مورد بحث را برطرف نمی‌کند؛ مگر اینکه بالعرض بودن شرور را به معنای انکار تحقق آنها در قضای الهی بدانیم. به عبارت دیگر باید گفت آنچه بالذات اراده شده، در قضای الهی محقق است، اما آنچه بالعرض اراده شده‌اند، در قضای الهی تحقق ندارد. شبهه مبتنی بر لزوم رضایت به قضا به وجود می‌آید و چون شرور قضا نیستند، رضایت به آنها لازم نخواهد بود. ابن‌سینا با صراحت این مطلب را بیان نکرد، اما شواهدی در کلام او وجود دارد که این تحلیل را تأیید می‌کند.

شاهد نخست دیدگاه او درباره قضای الهی است. گفته شد که از دیدگاه ابن‌سینا قضا در هر دو معنایش، منزله از هر گونه شری است. بنابراین اگر شر وجود داشته باشد، تحققش در مرتبه قضا نخواهد بود؛

شاهد دوم به کارگیری واژه «قدر» است. او در ادامه همین پاسخ تصریح می‌کند که شرور به قدر الهی تحقق یافته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۴؛ ۱۳۷۹: ۶۷۸؛ ۱۴۰۴ الف: ۴۲۱). از دیدگاه او در آنچه پس از مرحله قضا محقق می‌شود، از این حیث که وجودی است، خیر غالب خواهد بود؛ اما پس از متکثر شدن مبادی و اسباب، به صورت اتفافی شر محقق می‌شود. شر چون لازمه وجود خیرات کثیر است، گویا مقصود بوده‌اند. اما چون با موجودات متعالی و معلول‌های صادره از عقل اول تفاوت دارد، این قصد، اولی نبوده، بلکه



ثانوی است. به این روند تحقق تدریجی، قدر اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۸). بنابراین قدر مرتبه‌ای متأخر از قضا و مربوط به غیرمجردات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۲۷). او آیه شریف «من شر ما خلق» را ناظر به همین معنا می‌داند و بیان می‌کند که خداوند شر را در ناحیه خلق قرار داده است. زیرا این نوع شر از اجسام ناشی می‌شود و اجسام نیز از قدر الهی محسوب می‌شوند، نه از قضای الهی (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۲۵). شر در این مرتبه معنا می‌یابد و با عنوان شر، در مرتبه قضا وجود ندارد. لزوم رضایت که به حکم عقل و نقل ثابت شده، ناظر به مرتبه قضاست و در مرتبه قدر چنین لزومی وجود ندارد.

البته اگر مانند میرداماد رضایت به آنچه مقصود بالعرض است را واجب ندانیم (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۶۹) می‌توان از این گفته ابن‌سینا که شرور مقضی بالعرض هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۸؛ ۱۴۰۴: ۴۲۱) استفاده کرد و رضایت به آنها را لازم ندانست. در این صورت نیز شبهه برطرف خواهد شد.

### بررسی پاسخ ابن‌سینا

برای نشان دادن کارایی پاسخ ابن‌سینا در برطرف کردن شبهه، به بررسی آن خواهیم پرداخت.

برای برطرف کردن شبهه مذکور چند راه‌حل متصور است: ۱. انکار لزوم رضایت به قضا؛ ۲. انکار لزوم عدم رضایت به شرور؛ ۳. انکار شمول قضای الهی نسبت به شرور؛ ۴. انکار مطلق وجود هرگونه شر؛ ۵. انکار وجود حقیقی شر. راه‌حل‌های اول تا سوم به‌خاطر وجود دلایل متعدد عقلی و نقلی بر رد آنها، پذیرفتنی نیستند. راه‌حل چهارم نیز تنها برای کسانی فایده دارد که هیچ‌گونه وجودی برای همه انواع شر قائل نباشند؛ در حالی که ابن‌سینا به وجود بالعرض باور داشت. بنابراین، پاسخ ابن‌سینا تنها زمانی شبهه را برطرف می‌کند که ناظر به راه‌حل پنجم باشد. اما آیا چنین است؟

پاسخ ابن‌سینا دارای دو بخش بود؛ در هر دو بخش شواهدی بر مجازی و اعتباری دانستن شرور وجود دارد. در بخش نخست او تأکید دارد که شرور در نسبت با فاعل، شر

نیستند و تنها در نسبت با قابل شر به‌شمار می‌روند. این سخن یعنی شرور از جهتی شر نیستند و از جهتی شر محسوب می‌شوند. این دو جهت هر دو نمی‌توانند حقیقی باشند، زیرا به تناقض و تعارض خواهد انجامید. در این میان با توجه به اینکه ایجاد و بقای وجود شرور در اصل وجودشان وابسته به فاعل است، وجود آنها را از این جهت می‌توان حقیقی دانست. در این صورت موجودات مذکور حقیقتاً شر نخواهند بود و تنها نسبت به قابل به‌صورت مجازی و اعتباری شر به‌شمار می‌روند. از این‌رو از جهت نخست، چون این امور شر نیستند، می‌توان به آنها رضایت داشت و از جهت دیگر چون حقیقتاً موجود نیستند، رضایت به آنها هم لازم نیست، پس شبهه‌ای باقی نمی‌ماند. بخش دوم پاسخ، دلالت آشکارتری بر این مطلب دارد، زیرا مقصود بالعرض دانستن شرور را می‌توان عیناً به‌معنای مجازی و اعتباری دانستن آنها بدانیم. توضیح اینکه هنگامی که وصفی برای موصوفی به‌کار می‌رود، گاه بالذات است؛ یعنی وصف برای موصوف حقیقی است و بدون هر حیثیت و قید بر موضوع حمل می‌شود. مانند وصف شریعت که بدون هر حیثیت و قیدی بر عدم و نقص حمل می‌شوند؛ و گاه بالعرض است، یعنی وصف برای موصوف مجازی است و با لحاظ قید و حیثیتی بر آن حمل شده است. مانند الم و ظلم که از آن حیث که به عدم و نقص می‌انجامند، شر به‌شمار می‌روند. به‌عبارت دیگر «بالذات یعنی بلاواسطه حیثیت تقییدیه و بالعرض یعنی با واسطه حیثیت تقییدیه» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۵۲). این اتصاف مجازی به‌خاطر وجود ارتباط خاصی بین موصوف و صفت است. این ارتباط یا اعتباری خواهد بود یا حقیقی. با توجه به اینکه بحث از الم و ارتباط آن با شر، بحثی فلسفی است، نمی‌توان ارتباط آنها را اعتباری به‌معنای امری صرفاً ذهنی و غیرواقعی دانست، بلکه اسناد شر به الم، به‌خاطر نوعی اتحاد و این‌همانی و رابطه نزدیک وجودی است که بین الم و نقص و عدم در وجود عینی انسان محقق است. بنابراین ارتباط حقیقی محسوب می‌شود. اما این ارتباط حقیقی به‌معنای آن نیست که اتصاف الم به وصف شریعت هم به‌صورت حقیقی است، بلکه به‌صورت بالعرض و مجازی خواهد بود که می‌توان شریعت را با لحاظ‌های مختلف از آن سلب کرد. به همین دلیل به آن حیثیت تقییدی گفته می‌شود؛ در

برابر حیثیت تعلیلی که در آن سلب صفت از موصوف ممکن نیست. این نوع ارتباطها گاه آشکارند، به صورتی که به راحتی می توان جدایی صفت از موصوف را تبیین کرد و گاه نیز خفی یا اخفی است که دریافت جدایی آنها نیازمند تحلیل های دقیق عقلی و دقت های فلسفی خواهد بود، مانند رابطه الم و شر. بنابراین می توان گفت که شرور بالعرض از حیث ارتباط با فاعل شر نیستند و از حیث ارتباط با قابل، شر تلقی می شوند. مقصود بالعرض و مقضی بالعرض بودن هم شاید ناظر به همین معنا باشد. یعنی آنچه حقیقتاً مقصود و مقضی است، اصل وجود موجودات هستند و شرور مجازاً مقصود و مقضی محسوب می شوند. در واقع شر و خیر از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می روند که گرچه منشأ انتزاعشان خارج است، اما عروضشان در ذهن است. « این مفاهیم ذهنی صورت مستقیم اشیای خارجی و مناط تعینات اشیا و تدوین های مختلف آنها نیستند. و اگر به شیء یا اشیایی که با اشاره حسی یا عقلی به آنها اشاره می کنیم حمل بشوند، مبین ذات و حقیقت آنها نیستند؛ بلکه صرفاً بیان حالت و حکم اشیا هستند، آن هم حکم و حالتی که خودش هم در ذات خود و فی نفسه تعینی خاص از تعینات و موجودی خاص از موجودات نیست ... به عبارت دیگر وجود فی نفسه به معنای ذاتی که دارای وجود خاص بوده باشد، ندارند» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۲۷۳). نفی وجود شر از سوی محقق طوسی را نیز می توان ناشی از همین برداشت دانست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۲).

با این توصیف رضایت به آنچه وجود حقیقی ندارد، لازم نخواهد بود و در این صورت شبهه ای نیز به وجود نخواهد آمد. بنابراین اگر مراد ابن سینا از بالذات و بالعرض، حقیقی و مجازی باشد، پاسخ او شبهه را برطرف می کند. چنانکه توضیح داده شد می توان از سخنان ابن سینا این معنا را برداشت کرد. در غیر این صورت باید گفت که در فلسفه ابن سینا پاسخ درخوری به شبهه داده نشده است.

### نتیجه گیری

ابن سینا در بحث از چگونگی دخول شرور بالعرض در قضای الهی، آنها را نسبت به فاعل

شر نمی‌داند و بر آن است که شرور با قصد ثانوی و به صورت بالعرض اراده شده‌اند. از راه بیان معنای قضا و نیز تقسیم‌بندی دقیق مصداق‌محور شرور و تحلیل فلسفی معنای وجود بالعرض به وجود مجازی (اعتباری)، می‌توان این پاسخ را برطرف‌کننده شبهه تعارض لزوم رضایت به قضا و ضرورت عدم رضایت به شرور دانست. پاسخ ابن‌سینا زمانی تمام است که بتوان وجود شرور بالعرض را مجازی و اعتباری دانست. این پاسخ همچنین نکته مثبتی برای فلسفه ابن‌سینا در به‌کارگیری آن برای حمایت از آموزه‌های دینی به‌شمار می‌رود.

## کتابنامه

١. ابن بابویه، محمد بن علی (١٣٩٨). *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
٢. ----- (١٤١٣ ق). *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٣. ----- (١٤١٤ ق). *الاعتقادات*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
٤. ابن سینا، حسین بن عبدالله (١٣٢٦). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، قاهره: دارالعرب.
٥. ----- (١٣٧٥). *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
٦. ----- (١٣٧٩). *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
٧. ----- (١٣٨٣). *الهیات دانشنامه علایی*، تصحیح دکتر محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
٨. ----- (١٣٨٣). *پنج رساله*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
٩. ----- (١٤٠٠ ق). *رسایل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
١٠. ----- (١٤٠٤ ق). *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
١١. ----- (١٤٠٤ ق)، *الشفاه (الطبیعیات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
١٢. ----- (١٤٠٤ ق). *الشفاه (المنطق)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
١٣. ----- (١٤٠٤ ق). *الشفاه (الهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
١٤. ----- (١٩٨٠). *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
١٥. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ ق). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
١٦. اسماعیلی، محمد علی؛ احمدی، محمد مهدی (١٣٩١). *بررسی تطبیقی قضا و قدر در*

- علم کلام، فلسفه مشاء و حکمت متعالیه، پژوهشنامه نور حکمت، ش ۴۰، ۱۰۷ - ۱۳۷.
۱۷. افضلی، علی (۱۳۹۰). *آیا الم شر بالذات است یا بالعرض*، فلسفه، دوره ۳۹، شماره ۱: ۲۳ - ۳۸.
۱۸. آهنچی، امید؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۰). *بازخوانی مفهوم مزاج بر پایه پزشکی مدرن*، فلسفه علم، دوره ۱، شماره ۲: ۱ - ۲۳.
۱۹. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق). *غررالحکم و درر الکلم*، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۲. ----- (۱۴۱۴ ق). *هدایة الأمة الی احکام الأئمة علیهم السلام*، مشهد: بناد پژوهش های اسلامی.
۲۳. ----- (۱۳۷۶). *الفصول المهمه فی اصول الائمه*، تصحیح محمد القائینی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.
۲۴. رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ ق). *شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۲۵. سلطان القرایی، خلیل؛ آتشی، حسین؛ علمی، زهرا (۱۳۹۰). *بررسی و مقایسه شرار دیدگاه آگوستین و ابن سینا*، پژوهش های فلسفی، دوره ۵، شماره ۹.
۲۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النهل*، قم: الشریف الرضی.
۲۷. صادق زاده قمصری، فاطمه (۱۳۸۹). *نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا*، حکمت سینوی، شماره ۴۳.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم: کتابفروشی مصطفوی.

۲۹. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۵ ق). *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء.
۳۰. ----- (۱۳۷۳). *اوصاف الاشراف*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. ----- (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
۳۲. عبدالجبار بن احمد، ابوالحسن (۱۹۶۲). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنواتی، قاهره: الدار المصریه.
۳۳. غازانی، اسماعیل (۱۳۸۱). *فصوص الحکمه و شرحه*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۴. فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ ق). *فصوص الحکم*، تحقیق محمد حسن آل یاسین، قم: انتشارات بیدار.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق). *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن محسن (۱۴۰۶ ق). *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع).
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الاصول من الکافی*، چ چهارم، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. لثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم: دارالحديث.
۳۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. محمد رضایی، محمد؛ رهنمایی، حسین (۱۳۹۱). *پاسخ ابن سینا به پارادوکس عنایت الهی و وجود شر در عالم، کلام اسلامی*، دوره ۲۱، شماره ۸۳: ۶۱ - ۷۹.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*، جلد ۵، تهران: صدرا.
۴۲. میرداماد، محمد باقر (۱۳۶۷). *القبسات*، تهران: دانشگاه تهران.
۴۳. ----- (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.