

فلسفه تطبیقی



بررسی تطبیقی مسئله شر از نظر ابن سینا و سویین برن

نسرین سراجی پور ✉

دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. نویسنده مسئول: nasrineseraj47@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸	
واژگان کلیدی: شر قادر مطلق عالم مطلق خیر مطلق نظام احسن ابن سینا سویین برن	<p>نتیجه تناقض آمیز وجود شرور و صفات الهی این است که یا خدا واجد صفات کمالی قدرت مطلق، خیر مطلق و علم مطلق نیست یا خدا وجود ندارد. حال اگر مشکل تعارض میان صفات الهی و مسئله شر منتفی شود شبهات مذکور منتفی خواهد شد. ابن سینا با تکیه بر مبانی وجودشناسی مشایی، صفات الهی را نامتناهی و شر را عدمی یا نسبی می‌داند. اگر شر همان عدم باشد یا به عدم باز گردد و صفات الهی مطلق و نامتناهی باشند، از آنجایی که تعارض زمانی رخ می‌دهد که طرفین متعارض موجود و ناسازگار باشند دیگر تعارضی نیست. اما سویین برن شر را امری وجودی می‌داند. از نظر او، خداوند به شرط اینکه برای وجود شر توجیهی اخلاقی داشته باشد و شر زمینه ساز خیرات بیشتر باشد و وجود شر منطقاً ممکن باشد، خداوند می‌تواند شر را به وجود آورد. از نظر او، وجود شر با صفات الهی به معنایی که او درباره صفات الهی در نظر دارد تعارضی ندارد. بنابراین هر دو فیلسوف تعارض میان صفات الهی و شرور را که از مبانی مهم برهان شر است منتفی می‌دانند. با این تفاوت که راه حل سویین برن مبتنی بر تقلیل‌گرایی در صفات کمال الهی است، اما دلیل ابن سینا با حفظ کمال مطلق‌گرایی در مورد صفات حق است؛ هر دو متفکر بر اساس حکمت الهی، وجود شر برای خیرات بیشتر را خیر لحاظ کرده‌اند با این تفاوت که از نظر ابن سینا وجود شر قلیل که مقدمه خیر کثیر است، به معنای همان شر نسبی یا عدمی است. به عبارت دیگر، شر عارضی است زیرا ذاتی موجود نیست. از نظر ابن سینا با توجه به عدمی بودن شرور و صفات کمال الهی نظام جهان نظام احسن است؛ اما از نظر سویین برن چون خدا قادر مطلق است. امکان خلق جهان‌هایی بهتر از جهان کنونی را دارد.</p>

استناد: سراجی پور، نسرین، (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی مسئله شر از نظر ابن سینا و سویین برن. فلسفه تطبیقی، ۲ (۳)، ۴۹-۳۳.

<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2058612.1044>

© ۱۴۰۴ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).

The comparative study of divine attributes and the problem of evil for Ibn Sina and Swinbuene

Nasrin Serajipour ✉

Imamsadeq university, Tehran, Iran
Corresponding author: nasrineseraj47@gmail.com

Article Info

History

Received: August 09, 2025

Accepted: November 29, 2025

Keywords

Evil
Omniscience
Omnipotent
All-Good
Best system
Ibn Sina
Swinburne

Abstract

The contradictory result of the existence of evil and divine attributes is that either God does not have the attributes of absolute power, absolute goodness, absolute

knowledge, or God does not exist. Now, if the problem of the conflict between divine attributes and the problem of evil is eliminated, the aforementioned doubts will also be eliminated. Ibn Sina, relying on the foundations of the ontology of Masha'i, considers divine attributes to be infinite and evil to be non-existent or relative. If the evil is nothingness or returns to nothingness and divine attributes are absolute and infinite, it is no longer a conflict. According to Swinburne God can create evil as long as he has a moral justification for the existence of evil and evil is the foundation of more good deeds. The existence of evil is logically possible. Because Swinburne has a new meaning for divine attributes, in her opinion, despite the existence of evil, there is no conflict between divine and evil attributes. Therefore, both philosophers rule out the conflict between divine and evil attributes. With the difference that the solution is based on change in the attributes of divine perfection, but Ibn Sina's argument is based on absolutism regarding the attributes of truth. Both thinkers, based on divine wisdom, consider the existence of evil to be good for greater good. With the difference that according to Ibn Sina, the existence of a small amount of evil, which is the prelude to much good, means the same as relative or nonexistent evil, in other words, it is temporary evil because inherent evil does not exist. According to Ibn Sina, considering the absence of evil and the attributes of divine perfection, the system of the world is the best system, but God is omnipotent, and there is a possibility of creating better worlds than the current world.

Citation: Serajipour, N., (2026). The comparative study of divine attributes and the problem of evil for Ibn Sina and Swinbuene. *Comparative Philosophy*, 2(3), 33-49.

<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2058612.1044>

© 2026 Authors, *Comparative Philosophy*.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

مسئله منطقی شر این است که چگونه میان وجود شر و قادر مطلق بودن و عالم مطلق بودن و خیر خواه مطلق بودن خداوند سازگاری وجود دارد؟ به عبارت دیگر، میان وجود شر و صفات الهی به لحاظ منطقی تناقض وجود دارد. دو موضع در برابر این مسئله وجود دارد: برخی وجود خدا را پذیرفتند اما صفات الهی را منکر شدند و برخی منکر وجود خدا شدند. اولین فیلسوفی که به مسئله شر پرداخت اپیکور ۳۴۲ ق م بود (هیوم، ۱۳۹۶ ش، ص ۲۴۸). افلاطون و ارسطو به طور غیرمستقیم به تبیین ماهیت خیر و شر پرداختند و جهان را یک کل یکپارچه و معقول می‌دانستند. آنها شر را به نبود خیر تعبیر کردند و آگوستین شر را ناشی از اراده آزاد انسان و دوری او از خدا می‌دانست و آکویناس وجود شر را برای حفظ نظام کلی جهان ضروری دانست. لایب نیتز با تبیین نظام احسن شر را جزئی از نظم کلی جهان قلمداد کرد. دلیل او این است که «خدا نمی‌تواند همه چیز را به مخلوقات اعطا کند بی آنکه آنها را خدا قرار دهد» (تالیا فرو، ۱۳۸۲ ه. ش، ص ۵۵۴). هیوم در کتاب «گفتگو درباره دین طبیعی» به نظر اپیکور اشاره کرد و با تقریر جدید آن را به عنوان برهان بر نبود خداوند تلقی کرد (هیوم، ۱۳۹۶ ش، ص ۲۵۵). در تحلیل این مسئله برخی متفکران به سازگاری میان صفات الهی و وجود شر قائل شدند که اصطلاحاً به آن تئو دیسه می‌گویند. از جمله این متفکران آگوستین و توماس آکویناس و لایب نیتز معتقد به سازگاری صفات الهی و وجود شر در عالم شدند. ویلیام جیمز معتقد بود تجارب رنج موجب رشد اخلاقی و بهبود شخصیت انسان است. عالم نه شر و نه خیر است و افعال انسان است که موجب خیر و شر در عالم است. جان هیکن شرور را زمینه‌ساز تکامل معنوی انسان دانست. نیچه معتقد بود رنج و شر می‌تواند عامل معناداری زندگی باشد. پلنینگا از جمله متفکرانی است که معتقد است اگرچه خداوند می‌توانست جهانی بدون شر خلق کند اما جهانی که در آن اراده آزاد باشد ارزشمندتر است. حتی اگر منجر به پیدایش شر شود. سویین برن نیز با محوریت شر اخلاقی با تبیین صفات الهی تلاش کرده است میان صفات الهی و وجود شرور سازگاری برقرار کند. در میان متفکران معاصر غرب ویلیام رو با طرح شرور گزاف و نقد ادله موافقان سازگاری میان شر و صفات الهی، این نگرش را زیر سوال برده و چالش جدیدی در این حوزه ایجاد کرده است. از میان متفکران مسلمان، غزالی و فخر رازی بیش از متفکران دیگر به بحث صفات الهی و شرور پرداخته‌اند. مبنای فلسفی آموزه‌های فکری آنها متأثر از دیدگاه‌های ابن‌سیناست. برخی از متفکران معاصر علامه طباطبایی این موضوع را با رویکردی بر اساس آموزه‌های قرآن و روایات تبیین کرده است. ابن‌سینا و سویین برن هر دو به سازگاری صفات الهی و شرور پرداخته‌اند، اما راه‌حل این دو متفکر با یکدیگر متفاوت است. این تفاوت بر مبنای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متفاوت دو متفکر است. در پژوهش حاضر، ابتدا به شیوه تطبیقی و تحلیلی دیدگاه دو متفکر مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس راه‌حل‌های آنان مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرد.

ماهیت شرور

ابن‌سینا مفهوم شر را بر مبنای هستی‌شناسی مشائی تبیین می‌کند. از منظر حکمت مشاء موجود یا واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود است. واجب‌الوجود بی‌نیاز مطلق، کمال و خیر محض است و ممکن‌الوجود نیازمند واجب‌الوجود است. ابن‌سینا ممکنات را به دو دسته تقسیم می‌کند یکی عالم عقول که بخاطر تقرب به ذات حق خیر هستند و دیگری عالم ماده که به دلیل نقص خیر اکثری است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ه. ش، ص ۱۰). ابن‌سینا در توضیح خیر اکثری می‌گوید: موجود یا خیر محض یا شر محض یا از جهتی شر و از جهتی خیر است؛ در این صورت یا خیر آن غالب است یا خیر و شر آن مساوی است یا شر آن غالب است. خیر محض یا مطلق فقط حق تعالی است و عقول فعاله از آن جهت که تقرب به خیر محض دارند سبب خیرات و برکات هستند، اما شر مطلق و غالب و مساوی وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ه. ق ص ۲۵۷). ابن‌سینا در تبیین معنای شر می‌گوید: وجود آن است که هر چیزی به سمت آن شوق و کشش دارد که همان کمال است

اما عدم از آن جهت که عدم است شوقی به سوی آن نیست. پس آنچه حقیقتاً به سمت آن شوق وجود دارد وجود است. پس وجود، خیر و کمال است و شر فاقد ذات است (ابن سینا، ۱۴۲۸ه. ق، ج ۵، ۳۵۵).

به همین دلیل از نظر ابن سینا، شر عدم وجود و یا عدم کمالی برای موجود است با این توضیح شرور اموری اضافی و عرضی هستند و شر فی نفسه وجود ندارد (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ه. ق، ج ۳، ص ۳۰۲). ابن سینا عدم کمال را به نقص تعبیر می کند و معتقد است هر موجودی دارای تمام آن چه که شرط حصول و فعلیت آن نوع است نباشد ناقص است. ابن سینا در آثاری مانند شفا برای نقص مثال جهل و ضعف و خلل در خلقت را ذکر می کند.

خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح شر اضافی می گوید: مثلاً دانه در قیاس با جوانه شر است. زیرا فاقد کمالی است اما فی نفسه شر نیست. ابر فی نفسه شر نیست، بلکه از آن جهت که مانع آفتاب می شود شر است. سرما ذاتا شر نیست اما از آن جهت که ممکن است موجب آسیب در کشاورزی شود شر است. این موارد شر ذاتی نیستند بلکه شر عرضی هستند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ه. ق، ج ۳، ص ۳۰۱). فاضل شارح استدلال ابن سینا مبنی بر عدمی بودن شر را استدلال محکم و معتبری نمی داند «اگر بخواهیم لفظ شر را تفسیر کنیم بنا بر مبانی ایشان احتیاج به استدلال نیست. اگر عدم را بر شر حمل کنیم باید قبل از آن ماهیت شر را بدانیم؛ زیرا تصدیق مسبوق به تصور است و همچنین دلایل آنها مبتنی بر تمثیل هایی است که مفید یقین نیست (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ه. ق، ج ۳، ص ۳۰۴). جواب خواجه این است که نظر ابن سینا درباره لفظ شر از آن جهت که مردم به کار می برند و به خاطر جدا کردن ماهیت آن از غیر آن است و چون هدف آن وجوه استعمال لفظ است، به جز از راه استقراء نمی توان به آن رسید (همان). از نظر ابن سینا شر به نقص باز می گردد و نقص امری عدمی است مانند جهل که نبود علم است. ابن سینا اشاره می کند که درد و غم هر چند معانی وجودی دارند و عدم نیستند، اما تابع عدم و نقص اند (ابن سینا، ۱۳۷۹ه. ش ص ۶۷۶) یعنی شرور اضافی هستند.

از نظر سویین برن خدا شخص است. یعنی اینکه «خدا دارای باورهایی است و بر اساس این باورها قادر به انجام اعمال هدفمند است (سویین برن ۱۹۹۵ م الف، ص ۱۲۶). سویین برن معتقد است که حتی خدا می تواند بدن داشته باشد هر چند که به بدنش نیازمند نیست (سویین برن، ۱۹۹۵ م الف، ص ۱۲۷). این تعبیر سویین برن با نظر ابن سینا که خدا را واجب الوجود تلقی می کند کاملاً متفاوت است. زیرا واجب الوجود وجود محض، نامتناهی و کامل مطلق و مجرد محض است در حالی که ماده عین نقص است. این تفاوت مهم که خدا از نظر ابن سینا واجب الوجود و وجود محض و مجرد است با سویین برن که به خدای شخص وار قائل است یکی از دلایل تفاوت در تحلیل مسئله شر است. بدین معنی که خدای شخص وار ضرورت برای عدم تناهی و تجرد در ذات و صفات را ندارد و دستگاه شناختی او مبتنی بر معرفت و عمل و هدف پیرون از او است.

سویین برن در نقد نظر قدما می گوید اگر شر به معنای نبود خیر باشد منطقاً محال است خدا خالق شر باشد. اما واقعیت این است که شر اخلاقی وجود دارد و شر اخلاقی نبود چیزی نیست؛ یعنی شر اخلاقی نبود خیر اخلاقی نیست (سویین برن، ۱۹۹۸ م، ص ۸-۹). او در توضیح می گوید: این ادعا که در جهان درد و رنج و امیال پلید و اعمال ناشایست وجود ندارند و یا نبود خیر اندک هستند معقول نیست؛ زیرا درد فقط نبود لذت نیست، عمل بد فقط نبود عمل خوب نیست (سویین برن، ۱۹۹۸ م، ص ۳۲). به نظر می رسد تحلیل سویین برن از وجودی بودن شر بر مبنای معرفت شناسی او مبتنی بر شاهد مثالهای ملموس و محسوس است. به عبارت دیگر، روش سویین برن روش استنتاج بهترین تبیین است که مبتنی بر استقراء است و با توجه به نمونه هایی که سویین برن ذکر می کند، بر اساس استقراء به این نتیجه می رسد که شر وجود دارد. اما ابن سینا نگاه وجودشناسانه و روش تعقلی دارد. وی بر اساس مبانی حکمت مشاء، موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می کند و وجود را مساوق خیر و عدم را مساوق شر می داند. از نظر سویین برن به وجود آمدن شر با خیر مطلق بودن خدا در تعارض نیست. زیرا برای به وجود آمدن آن شرور مانند گناه و رنج دلایل قابل قبول و قانع کننده ای

وجود دارد. زیرا خداوند بر اساس قادر مطلق بودنش می‌تواند مانع از وجود شر در عالم شود و برای اینکه مانع وجود شر نمی‌شود دلایلی دارد. اما از نظر ابن‌سینا با تحلیلی کاملاً عقلی اصلاً شر حقیقی وجود ندارد.

طبقه‌بندی شرور

ابن‌سینا در آثار خود مثالهای گوناگونی از شر دارد. در کتاب الهیات شفا ابن‌سینا به شر به معنای نقص مانند جهل و ضعف در خلقت اشاره دارد و شروری مانند رنج و غم که شر ادراکی هستند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ ه. ق، ج ۱، ص ۴۱۴) ابن‌سینا شرور را به چهار دسته تقسیم کرده‌است: ۱) شر افعال بد و مذموم ۲) شر بخاطر مبادی اخلاقی ۳) شر از نوع آلام و غم و مشابه آنها ۴) شر به معنی نقصان کمال برای چیزی که امکان آن کمال را دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ه. ش، ص ۶۷۵). به نظر می‌رسد این چهار دسته را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد؛ مورد اول و دوم زیرمجموعه شر اخلاقی و مورد سوم مربوط به شر ادراکی و مورد چهارم شر وجودی یا مابعد الطبیعی است. سویین برن در آثار خود شر را به دو گروه اساسی شر طبیعی و شر اخلاقی تقسیم می‌کند و شر طبیعی را زمینه‌ای برای انتخاب‌های انسان قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، چون انسان واجد اختیار است خداوند با شرور طبیعی گزینه‌های بیشتری را برای انتخاب بشر در اختیار او قرار می‌دهد و این مسأله آگاهی و شناخت انسان را توسعه می‌دهد مثلاً «وقتی کسی بیمار می‌شود دو راه پیش روی من است؛ یا از روی اهمال بگذارم دیگران بیمار شوند یا با رعایت اموری مانع بیمار شدن آنها شوم» (سویین برن، ۱۳۸۱ ه. ش، ص ۱۶۹). دسته‌بندی دو متفکر درباره شرور متفاوت است و اشتراک آنها در شرور اخلاقی است. در یک تقسیم مشترک شرور را می‌توان به شرور اخلاقی و غیر اخلاقی دسته‌بندی کرد.

الف) شرور غیر اخلاقی

همان‌طور که اشاره شد ابن‌سینا شر ادراکی را در مورد درد و الم یا دریافتهای حسی بررسی می‌کند. از نظر ابن‌سینا لذت همان ادراک خیر ملائم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ه. ش، ص ۵۸۷). به عبارت دیگر لذت چیزی نیست جز ادراک امر ملائم از آن جهت که ملائم است و الم ادراک امر ناملائم است (اسفراینی، ۱۳۸۳ ه. ش، ص ۲۷۳). از نظر فاضل شارح الم شر است و این اسم اشاره به امر وجودی دارد و خیر هر آن چیزی است که الم نباشد که همان سلامت است و ضد آن لذت است و این مقتضی آن است که وجود شر بیشتر است (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ ه. ق، ص ۳۰۵). منظور فاضل شارح این است که اگر الم امر وجودی باشد این نظر ابن‌سینا که شر غالب در عالم وجود ندارد زیر سوال می‌رود. ابن‌سینا این امور را از نوع ادراک می‌داند و معتقد است ما دو نوع ادراک داریم؛ ادراک امور عدمی و ادراک امور وجودی امر وجودی مورد ادراک ما ذاتاً شر نیست، بلکه نسبت به شی خاص (من) شر است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ ه. ق، ج ۱، ص ۴۱۶). لازم به توضیح است که بعد از اینکه ابن‌سینا شر را به معنای عدمی تعبیر می‌کند، دو نوع مثال برای آن می‌زند مثال اول جهل که نوعی نقص و نبود علم است و مثال دوم درد و غم که فقدان کمال و یا نقص نیست؛ بلکه ادراک نوعی عامل و سبب است نه فقدان یک سبب یا عامل زیرا ممکن است سبب و عامل منافی خیر و موجب عدم خیر مورد ادراک فرد آسیب‌دیده نباشد. ابن‌سینا در تکمیل بحث خود مثالهایی را عنوان می‌کند «مانند سایه که مانع تابش آفتاب بر موجودی باشد که با نور خورشید کمال می‌یابد پس اگر این محتاج به نور خورشید این مطلب را درک کند تاثیری در او ندارد و از جهت آنکه مدرک است ابر را به لحاظ حالت درک نمی‌کند، بلکه از جهت آنکه او ابر را می‌بیند درک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ ه. ق، ج ۱، ص ۴۱۵). نایبایی برای چشم شر است اما از جهت دیگر ممکن است شر نباشد حرارت وقتی به دست می‌خورد شر است، اما از جهت دیگری ممکن است شر نباشد پس شر بالذات همان عدم است نه هر عدمی؛ بلکه عدم اقتضای طبع شی از کمالات ثابت نوعی و طبیعی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ه. ش، ص ۹۷۰).

سویین برن شر را وجودی می‌داند شرور وجودی را به شر اخلاقی و شر طبیعی تقسیم می‌کند و امیال پست، باور غلط و نادرست و درد را شر طبیعی قلمداد می‌کند (سویین برن، ۱۹۹۸ م، ص ۲۱۲). او در تعریف شر طبیعی می‌گوید: شر طبیعی شری است که انسان قادر به جلوگیری از آن نیست مانند دردی که بیماری سبب آن است و غیرقابل اجتناب است (سویین برن، ۱۹۹۵ م، ص ۷). در آثار سویین برن شرور طبیعی مانند زلزله سیل و ... زمینه انتخاب‌های بیشتر انسان و توسعه وجودی او را فراهم می‌آورد به همین دلیل محور بحث‌های او بیشتر بر مدار شر اخلاقی است.

ب) شر اخلاقی

افعالی که در تعارض با مبادی اخلاقی هستند افعالی هستند که موجب از دست دادن صفت کمال نفسانی می‌شوند با ظلم کردن در حکمرانی شخص و همچنین جامعه کمال نفس خود را از دست می‌دهد، اما منشاء ظلم قوه غضبیه است. ابن سینا برخی افعال زشت انسان مانند ظلم، زنا و اخلاقیات رذیله مثل ترس و بخل را از مصادیق شر می‌شمارد (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۱۳ ه. ق، ج ۳، ص ۳۰۰). ابن سینا منشا اخلاق رذیله را دو قوه شهوت و غضب می‌داند و تاکید می‌کند «اموری که به واسطه دو قوه حیوانی شهوت و غضب پدید می‌آید به معاد انسان ضرر می‌رساند. زیرا موجب اخلاق رذیله می‌شود و این چیزهایی است که ما به آن شر اطلاق می‌کنیم (ابن سینا، خواجه نصیر طوسی ۱۴۱۳ ه. ق، ج ۳، ص ۳۰۴). همان‌طور که اشاره شد، از نظر ابن سینا منشاء شر اخلاقی قوه شهوت و غضب است. قوه غضب و شهوت فی‌نفسه بد نیستند. بلکه با توجه به اینکه انسان از آن چگونه استفاده کند بد می‌شود. یعنی اگر قوه شهویه نباشد نفوس انسانی باقی نخواهد بود و اگر قوه غضبیه نباشد انسان در شرایط خاص از خود دفاع نخواهد کرد، اما اگر این دو قوا تابع عقل باشند و مطابق با دستورات شرع به کار گرفته شوند موجب رذایل نمی‌شوند؛ پس، از نظر ابن سینا این دو قوه شر نسبی هستند «اگر این قوا بخواهند به کمال برسند باید در تصادم دستخوش خطا و غلبه هیجان شوند. عقل می‌تواند مانع این خطا شود و همه انسان‌ها مغلوب این قوا نیستند همچنین کسانی که مغلوب هستند همیشه مغلوب نیستند (ابن سینا، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۳۴). از نظر ابن سینا، افعال غیر اخلاقی مانند ظلم و زنا از آن جهت که از دو قوه غضبیه و شهویه صادر می‌شوند شر نیستند، بلکه از آن جهت که به مظلوم و امنیت جامعه صدمه می‌زنند شر هستند. همچنین از این جهت شر هستند که به نفس ناطقه انسان که از کنترل این دو قوه حیوانی ناتوان بوده شر می‌رساند (خواجه نصیرالدین طوسی - ۱۴۱۳ ه. ق، ج ۳، ص ۳۰۱) و اموری که به واسطه دو قوه حیوانی شهوت و غضب پدید می‌آید به معاد ضرر می‌رساند (همان ص ۳۰۴). اگر شهوت و غضب تابع حس باشند انسان به سوی حیوانیت می‌رود و اگر تابع عقل باشند انسان به کمال می‌رسد. بنابراین کمال انسان آن خیر کثیر است که نتیجه تضاد میان عقل و شهوت و غضب است.

از نظر سویین برن وجود اختیار برای انسان خیر عظیمی از جانب خداوند است «انسان واجد اختیار است و می‌تواند میان خوب و بد انتخاب کند و این خیر بزرگی است که انسان دارای قدرت انتخاب باشد» (سویین برن، ۱۹۹۵ م، ص ۵). از نظر سویین برن باورهای غلط از جمله شرور محسوب می‌شود. زیرا باورهای غلط موجب شرور اخلاقی است (همان ص ۹). سویین برن معتقد است علاوه بر باورهای غلط در فرایند هر عمل اخلاقی اختیاری انسان دو مولفه وسوسه و اراده آزاد وجود دارد و برای هر موقعیتی از وسوسه امکان درجات متفاوتی از اختیار وجود دارد. تمایل انسان به انجام عمل بد یا هر عملی ممکن است اندکی قویتر از تمایل به انجام عمل خیر باشد و در این حالت لازم نیست اراده تلاش زیادی برای تبعیت از خیر داشته باشد. از طرف دیگر، وسوسه یعنی تمایل به انجام بد تقریباً ممکن است مقاومت‌ناپذیر باشد و در این صورت تلاش گسترده‌ای لازم است. اگر قرار است ما عمل خیر انجام دهیم (سویین برن، ۱۹۹۸ م، ص ۸۳). انسان هر عملی را که انجام می‌دهد به دنبال خیری مانند اکتساب لذت است. یعنی حداقل به دنبال لذتی برای خودش است. مثلاً کسی که تجاوز می‌کند دنبال لذت جنسی است و کسی که به کسی صدمه می‌زند، به دنبال تنبیه یک دروغگو یا نمایش قدرتش است. ما اگر باور کرده باشیم که عملی بهترین است آن را انجام می‌دهیم مگر اینکه نیروهای

غیرعقلانی مانند تمایلات ممانعت کنند (سویین برن، ۱۹۹۸م، ص ۱۳۵). وقتی اراده انسان میان خیر و شر قرار می‌گیرد نتایج خوب و بد آن را می‌سنجد اما گاهی وسوسه امیال باعث خود فریبی انسان می‌شود و ما از پذیرش نتایج بد اعمالمان امتناع می‌کنیم و مثلاً اگر بگویند کشیدن سیگار موجب سرطان می‌شود و وسوسه امیال به ما می‌گوید هیچ دلیل قطعی وجود ندارد (سویین برن، ۱۹۹۸، ص ۱۳۶). از نظر سویین برن اختیار به معنای انتخاب میان خیر و شر است و این خصیصه انسان فی نفسه شر نیست، بلکه عامل شر اخلاقی یک نوع شر طبیعی یعنی امیال بد یا وسوسه است. این شر طبیعی شرط ضروری خیری مانند اختیار یعنی انتخاب میان خیر و شر است. برای مثال من نمی‌توانم اختیار کمک به گرسنه را داشته باشم، مگر اینکه در من میلی برای نگه داشتن مال زمانی که بخشیدن آن خیر است وجود داشته باشد؛ یعنی تمایل به مال‌اندوزی (سویین برن، ۱۹۹۸م، ص ۱۳۵). قبلاً گفتیم که خدا محال عقلی انجام نمی‌دهد محال عقلی است که خدا به ما اختیار بدهد بدون اینکه کار اشتباه انجام دهیم تمایل به بد از نظر وجودی بد است اما اختیار خیر است و اگر تمایل به بد نباشد اختیار بی‌معناست (سویین برن، ۱۹۹۸م، ص ۱۲۷). سویین برن در آثارش بر مسئول بودن نسبت به اختیاری که به او داده شده تأکید دارد. برای انسان اراده آزاد و اختیار افتخار نیست، بلکه انسان به خاطر نتایجی که عمل و اختیار او به دنبال دارد مسئول است (سویین برن، ۱۹۹۵، ص ۷). اراده و اختیار دقیقاً به معنی اختیار مسئول است؛ اعمال ماست که ما انسان‌ها را از هم متمایز می‌کند. بنابراین ما نسب به خودمان و دیگران مسئولیت جدی داریم (همان ص ۱۱). از نظر سویین برن وجود اختیار هر چند که موجب شر اخلاقی است اما برای انسان ضروری است. زیرا بدون اختیار عذاب اخروی بی‌معناست و عذاب اخروی فقط از طریق انتخابهای انسان امکان‌پذیر است (سویین برن، ۱۹۹۵، ص ۱۸).

صفات الهی و مسئله شر

یکی از تفاوت‌های مهم سویین برن و ابن‌سینا در حل مسئله شر، تفسیری است که از صفات الهی دارند از نظر ابن‌سینا در صورتی که شر عدمی باشد و قدرت الهی به امر محال تعلق نگیرد. خدا خالق شر نیست. از نظر سویین برن، شر امری وجودی است و خدا محال عقلی انجام نمی‌دهد اما وجود شر محال عقلی نیست. بنابراین، خداوند با شرایطی شر را خلق می‌کند و این خلقت شر هیچ لطمه‌ای به صفات الهی نمی‌زند. برای روشن شدن مطلب لازم است به نظر ابن‌سینا و سویین برن درباره صفات الهی توجه کنیم. در مورد صفات دیگر خداوند، ابن‌سینا خدا را به دلیل عدمی بودن شر خالق شر نمی‌داند. بنابر این، خدا چون خیر مطلق است خالق خیر است و چون عالم مطلق است به تمام اعمال خوب و بد ما آگاه است. اما سویین برن معتقد است که خدا به واسطه شر، خیر بیشتری خلق می‌کند پس منطقی خلق شرور برای خداوند ضروری است (سویین برن، ۱۹۹۸م، ص ۳۲). خیر مطلق بودن باعث می‌شود شر بیافریند و چون علم الهی محدود به حال و گذشته است، علم قبل از ایجاد از نظر او محال است و به همین دلیل خداوند مانع افعال بد اختیاری انسان نمی‌شود.

قدرت الهی و مسئله شر

از نظر ابن‌سینا خدا قدرت مطلق، حکمت و علم مطلق است و تمام افعال او بی‌نقص و کامل است و در افعال او هیچ خلل یا ناتوانی یا کوتاهی وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه ق، ص ۶۲). از نظر ابن‌سینا، قدرت متعلق اراده است بدون لحاظ اینکه چیزی همراه آن باشد. قدرت حق ناشی از علم اوست، به این معنی که به محض اینکه صورت علم باری تمثل (بازنمایی) می‌یابد وجود آن شیء واجب می‌شود. اما قدرت نزد انسان، مبداء حرکت و همان قوه محرکه است نه قوه عالمه (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه ق، ص ۱۹). بنابراین از نظر ابن‌سینا علم خدا و قدرت خدا و علم و اراده الهی عین یکدیگرند «علم او عین قدرت اوست» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۱)؛ «زیرا» اگر چنین اعتبار نکنیم تکرر در ذات پدید می‌آید که محال

است. همچنین از نظر ابن سینا اراده الهی محال است که میان فعل و عدم فعل حالت امکانی داشته باشد. زیرا خداوند انگیزه‌های کثیر ندارد و جبر و قهر درباره اراده او معنا ندارد، بلکه درباره فعل او فقط وجوب معنا دارد. به این معنی که به محض اینکه بخواهد انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق م، ص ۲۰). از نظر ابن سینا قدرت خدا با امر محال تعلق نمی‌گیرد: محال است واجب الوجود بر کاری قادر نباشد، اما قدرت بر ممکن الوجود تعلق می‌گیرد. چون امر محال معدوم است و به امر معدوم قدرت تعلق نمی‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۰). در نتیجه چون شر امری عدمی یا عدم وجود و کمال است پس عقلاً ممکن نیست قدرت خدا به آن تعلق گیرد.

سویین برن معتقد است اینکه ما می‌گوییم خدا قادر مطلق است به این معنی است که او هر کاری را که انتخاب کند می‌تواند انجام دهد؛ اما این به این معنی نیست که خدا می‌تواند محال منطقی یا عقلی انجام دهد. مثلاً خدا نمی‌تواند گذشته را تغییر دهد و چیزی را هم‌زمان هم سبز و هم قرمز بیافریند (سویین برن، ۱۹۹۵ م الف، ص ۱۲۹). یا خدا کاری نمی‌کند که من همین الان که هستم همین الان نباشم چون عقلاً محال است (سویین برن، ۱۹۹۵ م ب، ص ۱). از نظر سویین برن از آنجایی که خدا باورمند است و یکی از باورها این است که تحقق امر محال ممکن نیست، حال اگر قدرت خدا به امر محال تعلق گیرد به این معنی است که میان فکر و عمل خدا هماهنگی وجود ندارد. چنین امر نامنسجمی به خدا نسبت داده نمی‌شود (سویین برن ۱۹۹۵ م الف، ص ۱۲۹).

با توجه به تعریفی که سویین برن از خدا و قدرت مطلق الهی دارد، منطقاً این امکان وجود دارد که خدا شر بیافریند زیرا وجود شری مانند رنج، محال عقلی نیست. استدلال سویین برن را می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد: (۱) الف شر است. (۲) وجود الف محال عقلی نیست. (۳) خدا می‌تواند هر کار منطقاً ممکن را انجام دهد؛ پس خدا می‌تواند شر الف را به وجود آورد.

با توجه به تفسیر متفاوتی که ابن سینا و سویین برن از ماهیت شر دارند بدین معنی که ماهیت شر از نظر ابن سینا یا عدمی یا نسبی است، اما ماهیت شر از نظر سویین برن وجودی است. در عین حال، هر دو متفکر معتقدند قدرت خدا به امر محال تعلق نمی‌گیرد. بر اساس این مبانی، ابن سینا خداوند را خالق شر نمی‌داند. اما سویین برن خداوند را با شرایطی خالق شر دانسته است. از نظر سویین برن، شر امری وجودی است و عقلاً محال نیست که خداوند برای ایجاد خیر شر را بیافریند؛ اما از نظر ابن سینا شر امری عدمی است و محال است قدرت خدا به عدم تعلق گیرد. زیرا مستلزم تناقض است. بنابر این میان صفت قدرت الهی و شر از نظر ابن سینا و سویین برن با دو تفسیر متفاوت سازگاری وجود دارد.

علم الهی و مسئله شر

علم خداوند به اشیاء، از نظر ابن سینا به نحو کلی تام است و تغییر در ذات الهی راه ندارد و همچنین علم به علت سبب علم به معلول و کلی است. از آنجایی که واجب تعالی مبدأ موجودات و علت تامه آنهاست، علمش به ذاتش علم به علت است. در تفکر ابن سینا صفات حق عین ذات حق هستند و «خداوند قادر بالفعل است قدرت او عین علم اوست یعنی خداوند از آن حیث که قادر است عالم است. علم او علت صدور فعل از اوست پس قدرت او عین علم اوست» (ابن سینا ۱۴۰۴ ق، ص ۵۳). از نظر ابن سینا علم خداوند به موجودات علم به امر خارج از ذاتش نیست، بلکه او به تمام امور کلی و جزئی به ذات خود علم دارد. زیرا ذات حق علت وجود آنهاست و همه آن موجودات به دلیل اینکه ذات حق علت آنهاست نزد او حاضرند و معتقد است نظام خیر که منشاء آن خداوند است تابع علم باری تعالی است و این مطلب همان علم عنایی است بدین معنی که علم باری تعالی به وجود موجودات سبقت دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳ ش، ص ۹۰).

ابن سینا پیدایش عالم را بر اساس علم الهی تبیین می‌کند. به عبارت دیگر، از نگاه او میان علم الهی و خلق او رابطه تنگاتنگ وجود دارد. او برای توضیح نظر خود اصطلاح عنایت یا علم عنایی را به کار می‌برد؛ «عنایت همان احاطه و

شمول علم خداست بر همه موجودات و واجب است که موجودات نظام احسن مطابق آن باشند و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول علم اوست (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ ه. ق، ج ۳، ص ۳۰۱).

علم الهی از نظر ابن‌سینا، به ترتیب موجودات و علم به وجود هر موجودی سرچشمه و منبع خیرات و سبب و علت افاضه خیر است (همان). وی در توضیح و تفصیل معنی عنایت می‌گوید: عنایت همان مرتبه اول عالم بودن ذات حق برای خیر و کمال بر حسب امکان به نظام احسن و مبداء بودن حق برای نظام احسن و راضی بودن حق به نظام احسن است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ ق، ج ۵، ۴۱۴). از بیانات ابن‌سینا دریافته می‌شود که عنایت سه مولفه دارد: (۱) علم به نظام خیر (۲) علت بودن ذات حق برای همه موجودات (۳) رضای حق به نظام خیر^۱ اولین مرتبه علم الهی همان عنایت است علم عنایایی مبداء صدور موجودات است (مطهری، ۱۳۷۶ ش، ج ۳، ص ۴۵). از آن جا که خداوند متعال به ذات خود علم تام دارد و علم تام به علت تام مستلزم علم تام به معلول است، باید معلول اول به طور تام و تمام، معلوم ذات واجب الوجود باشد (احمد بهشتی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۲۸).

علم مطلق خداوند از نظر سویین برن، معرفت او به تمام گزاره‌های صادق است (سویین برن، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۲۹). سویین برن میان جمله و گزاره تفاوت قائل است. گزاره مضمون و خبری از عالم واقع است که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. او سپس گزاره را به منسجم و نامنسجم تقسیم می‌کند. گزاره منسجم گزاره‌ای است که اگر دلیلی برای صدق آن باشد، ما می‌توانیم به آن معتقد باشیم و تمام قضایایی که ملازم آن است را نیز صادق می‌دانیم (سویین برن، ۱۹۷۷ م، ص ۱۲). از نظر سویین برن قضیه منسجم دارای امکان منطقی است و تناقض درونی ندارد (همان ص ۱۴).

خدا علم مطلق است. یعنی خدا آنچه را که دانستن آن منطقی ممکن است می‌داند؛ اگر منطقی ممکن نباشد که خدا بداند که در آینده ما چه چیزی را انتخاب می‌کنیم پس علم خدا واجد چنین معرفتی نیست. علم مطلق الهی به این معنی است که خدا می‌داند کدام کار برای کسی خیر است و در صورتی که دلیل عقلی و منطقی برای انجام آن وجود داشته باشد آن را انجام می‌دهد (سویین برن ۱۹۹۵، م الف، ص ۲). زیرا اگر او بداند که انسانی در آینده چه کاری را انجام خواهد داد این مطلب با اختیار انسان در تعارض است و انسان نمی‌تواند آن کار را انجام ندهد و همه چیز به معرفت خدا به افعال ما مربوط می‌شود (سویین برن، ۱۹۹۸ م، ص ۴-۳). بنابر این، خداوند علم پیشینی نسبت به اعمال انسان ندارد و معرفت خدا به اعمال ما همان طور که انجام می‌دهیم تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر خدا نمی‌داند که ما چه کاری را اراده می‌کنیم، مگر اینکه آن را با اختیار خود انجام دهیم. علم مطلق خداوند مربوط به گذشته است (سویین برن، ۱۹۹۵ م الف، ص ۱۳۳). ابن‌سینا و سویین برن دو دیدگاه کاملاً متفاوت درباره علم الهی دارند. علم مطلق خدا نزد ابن‌سینا علم تام به معلول به واسطه علم به ذات علت است. این علم منشاء خلق است و خدا به موجودات علم تام دارد. یعنی قبل از ایجاد هم به آنها علم دارد. اما نگاه سویین برن بر مبنای معرفت‌شناسی انسجام‌گراست. یعنی خدا به گزاره‌های منسجم صادق علم دارد و به آینده نیز علم ندارد. زیرا علم خدا به آینده منطقی ممکن نیست. این تلقی ناشی از انگاره خدای شخص‌وار است، خدایی که بر اساس باورهای صادقش عمل می‌کند.

خیر مطلق بودن خدا و مسئله شر

از نظر ابن‌سینا «خیر آن چیزی است که همه موجودات به او مشتاق هستند و وجودشان به او کامل می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ۵۵۴). از نظر حکمای اسلامی ذات حق عین خیر و فعل حق عین جود است و وقتی خداوند وجود را می‌بخشد از منظر قابل خیر و از منظر فاعل جود محسوب می‌شود (ابن‌سینا ۱۳۷۶ ش، ص ۳۰۵). «پس خیر و جود یک حقیقت هستند اما جود آن بود که نه از قبل عوض و مکافات بود و برابر کرداری نبود و این آن بود که از چیزی نیکی آید به خواست

۱. ان العنايه هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير و عله لذاته للخير و الكمال بحسب الامكان و راضيا به على النجو المذكور

وی بی‌غرضی که او را بود، و فعل واجب الوجود چنین است. پس فعل وی جُود محض است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ه. ش الف، ص ۱۰۱) و چون فعل واجب الوجود از نظر ابن‌سینا چنین است، یعنی بدون هیچ غرضی است اگر جُود همان خیر بدون غرض باشد خداوند جُود محض یا خیر محض در فعل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۲) با توجه به نگرش حکمای مشاء در باب صفات الهی خیر محض بودن خداوند دلیل این است که خداوند خالق شر نیست.

از نظر ابن‌سینا خداوند غنی بالذات از هر خواسته و غرضی چه زیبا چه نازیبا است (ابن‌سینا، ۱۹۷۸ م، ص ۶۳)، بلکه علم واجب الوجود به چگونگی صواب در ترتیب وجود کل، مستلزم فیضان خیر، در کل موجودهاست. از نظر شیخ الرئیس، فیضان خیر، معقول ذات واجب الوجود است. در علم پیش از ایجاد او نظام کلی هستی تمثّل یافته است. هر چیزی وقتی دارد که در آن وقت واجب است و تنها لایق و در خور همان وقت است (بهشتی، ۱۳۸۶ ه. ش، ص ۳۳۲) با تعبیر ابن‌سینا، چون وجود بخشی بخشش خیر است خداوند هر موجودی را که امکان هستی داشته باشد، بر اساس حکمتش می‌آفریند و میان خلق موجودات مردد نمی‌ماند که بخواهد دست به انتخاب بزند چون غرضی بیرون از ذاتش ندارد.

خدا از نظر سویین برن خیر کامل است و خیر کامل بودن خداوند علت این است که خداوند فعلی را انجام دهد که بهترین است خداوند در تمام اعمالش خیر کامل است و این ذاتی اوست خدا به نیک بودن عمل آگاه است (سویین برن، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۳۵) به عبارت دیگر، خدا خیر کامل است به این معنی است که خدا اعمال بد انجام نمی‌دهد و بهترین عملی را که برای او امکان داشته باشد انجام می‌دهد (سویین برن ۲۰۰۸ م، ص ۱۱).

سویین برن در تکمیل معنی خیر کامل بودن خدا می‌گوید: «خدا مختار مطلق است به این معنی که وقتی خداوند دلیل عقلی برای انجام فعلی داشته باشد هیچ مانعی نمی‌تواند بر اراده او اثر بگذارد یعنی هر چیزی که او خیر می‌داند انجام می‌دهد و از آنجایی که او عالم مطلق است خیر را می‌شناسد و به آنچه خیر است عمل می‌کند و به همین دلیل او خیر کامل است (سویین برن، ۲۰۰۴ م، ص ۷).

خدا خیر مطلق است، به این معنی است که او اعمال خیر بسیار و بهترین اعمال همسطح از نظر وجودی را انجام می‌دهد و اعمال بد انجام نمی‌دهد. مثلاً اگر خدا در معرض انتخاب خلق موجود غیر زنده و انسان‌های آگاه قرار بگیرد از آنجایی که غرض خدا فقط آفریدن نیست، منطقی آفریدن انسان آگاه بهتر از آفریدن شی بی‌جان است. اگر دلایل موجه و با اهداف معین وجود داشته باشد موجود خیر مطلق انسان آگاه را خلق می‌کند (سویین برن، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۳۵) خداوند همیشه بهترین انتخاب را در خلق دارد. مثلاً اگر قرار باشد خدا میان خلق فرشتگان و حیوانات بدون انسان و خلقت انسان بدون خلقت فرشتگان و حیوانات دست به انتخاب بزند، بهترین عمل این است که انسان‌ها را بیافریند (سویین برن، ۲۰۰۸، ص ۱۰). خدا می‌تواند امور مختلفی را انجام دهد، اما چون خیر مطلق است امور و افعالی که در آنها خیر نیست انتخاب نمی‌کند. می‌توان به قول خود وفادار بود یا وفای به قول نکرد اما میان این دو، وفای به قول بهترین عمل است. او چون خیر محض است اعمال خیر را می‌شناسد (سویین برن، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۳۶).

سویین برن در نتیجه معتقد است که شرور اخلاقی و طبیعی تا آنجایی که من می‌فهمم وجود دارد و در مورد هر یک از شرور خیری وجود دارد که بدون وجود شر دیگری رخ نخواهد داد (سویین برن، ۱۹۹۸ م، ص ۲۱۷).

پس سویین برن شر را وجودی می‌داند خیر را هم وجودی می‌داند و شر را زمینه خیر لحاظ می‌کند و از این جهت معتقد است وجود شر با خیر کامل بودن خدا به معنایی که سویین برن تعبیر می‌کند در تعارض نیست. مهمترین تفاوت تعبیر ابن‌سینا و سویین برن در مورد صفت خیر مطلق بودن خدا این است که واجب الوجود خیر وجودی است و چون

خیر محض است، هستی ناشی از فیضان خیر الهی است. اما نگاه سویین برن ناظر به افعال الهی و باغرض و انگیزه بهترین عمل است؛ بدین معنی که اگر شری منشاء خیر بیشتر باشد خداوند خیر بیشتر را انتخاب می‌کند، درحالی که ابن‌سینا خدا را عین جُود می‌داند ذات حق برای فیض بخشی هیچ قصد و غرضی ندارد و به همین دلیل از خیر محض جز خیر صادر نمی‌شود.

شر و نظام احسن

از نظر حکمای مشاء در عالم شر مطلق نیست، اما شر نسبی یا اضافی وجود دارد. زیرا اگر در جهان، شر مطلق یا ذاتی وجود داشته باشد وجود شر خالق می‌خواهد و از آنجایی که خدا خیر محض است، خیر محض بودن الهی مانع خلق شر است. پس، در عالم شر وجود ندارد و چون در جهان شر نیست پس عالم نظام احسن است. «واجب خیر محض است و چون ذات باری عین خیر و کمال است نظام عالم و نظام خیر از ذات خیر صادر می‌شود. بنابر این نظام عالم خیر است؛ زیرا خیر همان وجود و فعل است و شر همان قوه و همان چیزی است که با عدم اقترا دارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۷۲). از نظر ابن‌سینا، نظام حقیقی و کمال محض عین ذات خداوند است و نظام عالم و کمال آن از ذات حق صادر شده است و غایت آن ذات حق است. نظم و هماهنگی و کمال عالم آشکار است هر چند که امکان دارد کمال و خیر موجودی متفاوت با کمال و خیر موجود دیگر باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۷۲). از نظر ابن‌سینا علم الهی به ترتیب موجودات و علم به وجود هر موجودی سرچشمه و منبع خیرات و سبب و علت افاضه خیر است (همان). ابن‌سینا بر مبنای علم الهی و خیر مطلق بودن ذات حق، نظام جهان را نظام احسن می‌داند: آنچه موجود می‌شود، موافق معلوم (بالذات) بر نیکوترین نظام است؛ بدون اینکه از جانب او قصد و طلبی برانگیخته شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ ه. ش، ص ۳۳۳). او علم متبوع دارد، نه علم تابع. او علم فعلی دارد، نه علم انفعالی. او به کیفیت صواب، در نظام طولی آگاه است. او خیر مطلق است. از خیر مطلق، نظام علمی خیر برخاسته و همین نظام علمی خیر، منشا پیدایش نظام عینی خیر گشته است. بنابراین، کل نظام عینی، خیر است (بهشتی، ۱۳۸۶ ش، ۳۳۲). از نظر ابن‌سینا «خیر مطلق که باید موجود باشد همچنین خیر کثیر نسبت به شر شایسته ایجاد است. اما شر مطلق عقلاً محال است. زیرا امور عدمی اثری ندارند مثل نبود کمال و نبود وجود و شر مساوی و شر غالب نباید باشند. حال نظام کلی عالم مبتنی بر خیر کثیر است و بهتر از این امکان‌پذیر نیست» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ج ۵، ۴۱۴ - ۴۱۶).

سویین برن معتقد است معنی خیر مطلق بودن خداوند این نیست که خدا بهترین جهان را بیافریند یا چیزهای بسیاری بیافریند، بلکه معنی خیر مطلق بودن خداوند این است که او می‌تواند اعمال خیر بسیار انجام دهد. بنابراین امکان دارد خدا جهان بهتری خلق کند (سویین برن، ۱۹۹۵ ب م، ص ۱).

سویین برن با نظر ابن‌سینا مخالف است که گفته چون خدا خیر مطلق است، بنابر این بهترین جهان ممکن یا نظام احسن را پدید آورده است. زیرا اگر بگوییم فقط یک جهان بهترین وجود دارد و این امکان وجود ندارد که جهانی بهتر از آن خلق شود به این معنی است که خدا قادر مطلق نیست (سویین برن، ۱۹۹۵ م، ص ۹) بنابر این خدا می‌تواند جهان نیکوتری را خلق کند. از نظر سویین برن مفهوم بهترین جهان ممکن مثل مفهوم بزرگترین عدد ممکن است. از آنجایی که بزرگترین عدد ممکن نامعقول است بهترین جهان ممکن هم نامعقول است (تالیا فرو، ۱۳۸۲ ه. ش، ص ۵۰۸). از نظر سویین برن از آنجایی که خدا می‌آفریند همیشه می‌تواند بهتر از آن وجود داشته باشد بنابر این در جهان شر وجود دارد (سویین برن، ۱۹۹۸ م، ص ۸). زیرا اگر بگوییم فقط یک نظام احسن وجود دارد و امکان جهانی بهتر از آن وجود ندارد.

این با قدرت خداوند سازگار نیست، زیرا فاعلی که قدرتش محدود است فقط می‌تواند اعمال در محدوده قدرت خود را که قابل دسترس است انجام دهد که یکی از آنها بهترین است. بنابر این برای هر جهانی که خدا خلق می‌کند یک جهان بهتر وجود دارد که خدا قادر به خلق آن است (سویین برن، ۱۹۹۸م، ص ۹). چون خدا قادر مطلق است بی‌نهایت عمل وجود دارد که می‌تواند انجام دهد. خداوند انسان‌های بسیاری را خلق کرده‌است حتی اگر خدا بی‌نهایت انسان خلق کند باز می‌تواند شخص دیگری را به آن اضافه کند (سویین برن، ۱۹۹۸م، ص ۸). دلیل دیگر سویین برن برای اینکه نظام جهان نظام احسن نیست. این است که اگر نظام جهان بهترین و احسن باشد هر دلیلی که نشان دهد جهان ما بهترین نیست دلیل بر بطلان خدا باوری است (چارلز تالیا فرو، ۱۳۸۲م، ص ۵۰۸). سویین برن معتقد است حتی اگر جهان ما بهترین جهان ممکن باشد، به این معنی نیست که در جهان شر و بدی نیست. بنابر این مسئله وجود شر نیست بلکه مسئله اصلی بررسی دلیل وجود شر است.

در واقع سویین برن شر را امر وجودی دانسته و بر اساس حکمت الهی وجود آن را لازم می‌داند. اما ابن‌سینا وجود خیراتی را که دارای شر نسبی و اضافی هستند بر اساس حکمت الهی ضروری دانسته‌است و به عدمی بودن شر معتقد است. نکته دیگر این است که در اندیشه حکمای مشاء هستی دارای مراتب است و این مراتب بایکدیگر رابطه طولی دارند. هر مرتبه بالاتر بر مرتبه پایین‌تر احاطه وجودی و با آن رابطه علیت دارد و عالم ماده یا طبیعت مرتبه‌ای از هستی است. از نظر حکمای مشاء عالم طبیعت به‌عنوان مرتبه‌ای از هستی بهترین نظام است که البته در درون این عالم می‌تواند انواع موجودات به لحاظ کمالات متنوع و متعددند خلق شود. این بیان سویین برن که خداوند می‌تواند در یک نوع مثل انسان بهتر بیافریند در مورد آفرینش عرضی الهی صادق است و منظور سویین برن از نظام احسن نظام‌های عرضی هستند که از نظر کمالات متفاوتند اما منظور ابن‌سینا این است که در نظام طولی هستی مرتبه طبیعت و موجودات مادی در حد خودش بهترین آفرینش محسوب می‌شود و این منافاتی با جهان‌های موازی هم عرض با طبیعت ندارد. تفاوت دیدگاه ابن‌سینا و سویین برن در این زمینه به تفسیر دو متفکر از جهان هستی و تبیین متفاوتی است که از صفات الهی دارند.

سازگاری صفات الهی و مسئله شر

حال سوال این است که آیا میان صفات الهی و شر وجودی از نظر سویین برن و شر عدمی و شر نسبی یا شر قلیل و صفات از نظر ابن‌سینا سازگاری وجود دارد؟ ابن‌سینا این سازگاری را براساس سه محور فکری تبیین می‌کند: یکی اقسام شرور و دیگری اقسام خلق خدا و سومی توجه به تفاوت قضای الهی و قدر الهی؛ همان‌طور که اشاره شد ابن‌سینا شر را به شر بالذات که همان عدم است. یعنی عدم کمالاتی که اقتضای نوع یا طبیعت یک چیز است مثل جهل و شر بالعرض که همان چیزی است که این کمالات را از بین می‌برد و یا از مستحق آن باز می‌دارد. مانند ابرهای متراکم که مانع نور آفتاب می‌شوند یا سرما که موجب نابودی محصول کشاورزی می‌شود تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ه ش، ۶۰۷) و (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ ق، ج ۵، ص ۴۱۴) با تعبیر عدمی بودن شر مسئله سازگاری صفات و شر منتفی است زیرا خدا خالق شر نیست.

به دلیل اینکه قدرت خدا به عدم تعلق نمی‌گیرد و خیر مطلق بودن الهی به معنی فیضان بی‌غرض وجود از ذات حق است، در حالی که عدم، مقابل وجود است و علم الهی به این معنی است که خداوند به وجود موجودات علم دارد و به نحو تام و تمام علم او عین قدرت و اراده اوست و به محض تمثل صور در ذات الهی وجود پیدا می‌کنند. بنابر این اگر شر عدمی باشد ناسازگاری صفات الهی و وجود شر در اندیشه ابن‌سینا بی‌معناست.

اما در مورد شر نسبی، ابن‌سینا معتقد است شر نسبی ملازم ماده و محدودیت‌های آن است؛ «بدین معنی که حصول شر ناشی از عالم قدر و خلق است که آن را عالم ثانوی گویند. به علت اینکه شر حاصل نمی‌شود مگر از اجسامی که

ناشی‌اند از قدر و خلق. چون حصول اجسام از عالم قدر است نه از عالم قضا و قدر است که منبع شرور گردیده، به علت اینکه ماده و اجسام حاصل نمی‌شود مگر از وی، شر را اضافه به لفظ ما خلق دادند و باید دانست که حضرت حق سبحانه و تعالی تقدیم انفلاق نمودند بر کلمه شرّ که ناشی از عالم خلق است و لازمه اوست؛ سرّ و سببش اینست که انفلاق عبارت از افاضه نور وجود است بر ماهیات ممکنه و همان افاضه سبقت دارد بر شروری که از لوازم عالم ثانوی قدر و خلق‌اند. زیرا همان انفلاق عین جزائست که به قصد اول مقصود بود و شرّ چون ناشی از عالم خلق است بقصد ثانوی منظور است» (ابن‌سینا، حسان یار شاطر، ۱۳۸۳ هـ ش الف، ص ۵۲).

نکته دیگر این است که ابن‌سینا به این نکته توجه داشته‌است که شرّ قلیل زمینه ساز خیر کثیر است (ابن‌سینا، رسائل ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۵۷) ممکن است گفته شود چرا موجودات نوع دوم بدون شر نیستند؟ آیا خداوند قادر نیست موجودات را به گونه‌ای بیافریند که بدون شر اندک باشند؟ ابن‌سینا در پاسخ به این سوال می‌گوید: وجود آتش برای جهان خیر است. اما اگر لباس به این آتش برخورد کند لباس می‌سوزد و این شر نسبت به من است. اما اگر آتش در جهان نباشد خیری از عالم گرفته شده‌است و خدا که فیاض محض است خیر کثیر را به خاطر شر قلیل که برای نظام عالم لازم است از عالم حذف نمی‌کند، زیرا خیر و نفع آتش ذاتی و دائمی است و شرّ آن بالعرض و غیردائمی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ هـ ش، الف یار شاطر عیون الحکمه، ص ۵۹) از مثال ابن‌سینا معلوم است که منظور او از شرّ قلیل شرّ نسبی است و اگر بگویند که آیا خدا نمی‌تواند آتش را به گونه‌ای بیافریند که بدن انسان را نسوزاند. جواب آن این است که چون گرما ذاتی آتش است. اگر گرما را از آتش بگیرند دیگر آتش نیست: «گوید که ایشان چنان بایستی که چیزی دیگر بودندی از قسم پیشین، آنکه چنان بود که گوید بایستی آتش نه آتش بودی و زحل نه زحل بودی، و این قسم خود نبودی» (ابن‌سینا ۱۳۸۳ هـ ش ب. محمد معین، ص ۱۱۹). ابن‌سینا درد و رنج را هم شرّ نسبی یا قلیل می‌داند «دردها و رنج‌ها شرّ نیستند از آن جهت که نوعی ادراک هستند، بلکه چون این ادراک ملائم کسی که درد می‌کشد نیست نسبت به آن شرّ محسوب می‌شود (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ هـ ق، ج ۳، ص ۳۰۱). ابن‌سینا شرّ قلیل برای خیر کثیر را لازمه حکمت خدا می‌داند: شرّ مطلق که ممتنع الوجود است حکمت الهی اقتضاء نمی‌کند ایجاد او را و لکن خیر غالب سنّت و حکمت حق ایجاب می‌کند وجود او را و شایسته مقام جواد مطلق نیست که اهمال در آن روا دارد زیرا که نتیجه علم سابق الهی است به نظام کل موجودات بر وجه تام و تمامیت و ایجاد آن لازمه عالم وجود است (ابن‌سینا، ۱۳۶۰ ش، ص ۶۵). ابن‌سینا در جواب کسانی که می‌گویند در جهان شرّ اکثری هست می‌گوید اگر کسی بگوید شرّ در جهان اندک نیست، بلکه اکثری است می‌گویم شرّ در جهان کثیر است، اما اکثری نیست و بعد در توضیح می‌گوید شاید شروری که به معنی نقص است فاعل ندارد؛ بلکه ناشی از عدم فعل فاعل است مثل اینکه جهل انسان نسبت به علم هندسه اکثری باشد (ابن‌سینا نجات، ۱۳۷۹ ش، ص ۶۸۱). ابن‌سینا در این عبارت، شرّ اکثری را به معنای نبود کمال ناشی از قصور فاعل در رسیدن کمال تلقی می‌کند نه شرّ منسوب به ذات حق، زیرا از نظر ابن‌سینا: خدای تعالی افاضه‌کننده خیرات است و نازل‌کننده برکات پس مقصود بالذات خیر است و لکن شرّ مقصود بالعرض و به قصد دوم است و منظور از قصد هم در این مورد آن قصد و اختیاری که از موجبات کمال و مخصصات زمان است نیست؛ زیرا که این نحو از قصد و اختیار در حق خدای تعالی محال است؛ به واسطه آنکه از پیش گفتیم که فیضان خیر از او بر سبیل لزوم است و لازمه این لزوم آن است که برای او مقابلی باشد که آن اثر است برای فیض حق مثل آن از محسوسات مثل نور است. برای آفتاب و یا سایه است برای انسان او است موجود مطلق و از او است آنچه که بدون واسطه پدید آمده که عبارت باشد از عقل اول که وجودش ابداعی است پس از آن عقول فعاله و نفوس فلکیه است (ابن‌سینا، ۱۳۶۰ هـ ش، ص ۶۶).

مسئله شرّ از نظر سویین برن این نیست که وجود شرّ در عالم با خیر مطلق بودن خدا در تعارض است، بلکه باید پرسید اصلاً چرا خداوند شروری مانند رنج و گناه را خلق کرده است؟ (سویین برن، ۱۹۹۵ ب، ص ۲).

سویین برن معتقد است خدا خیر مطلق، عالم و قادر است کمال خیر بودن خدا و حضور مطلق او نتیجه صفات قدرت مطلق و علم مطلق الهی است (سویین برن، ۱۹۹۷، ص ۱۴) و قادر بودن خداوند به این معنی است که خدا محال عقلی انجام نمی‌دهد، اما هر آنچه که منطقی ممکن است می‌تواند بیافریند و چون وجود شر درعالم منطقی ممکن است بنابراین خدا با شرایطی شر می‌آفریند که عبارتند از: (۱) اگر منطقی غیرممکن باشد که خدا را به شیوه اخلاقاً قابل قبولی جز وجود شر به وجود آورد. مثلاً منطقی غیرممکن است که خدا به انسان قدرت انتخاب میان خیر و شر را بدهد و بعد باعث شود که ما خیر را انتخاب کنیم. (۲) اگر خدا به ما شری را داده باشد مثل هوای نفس یا قوه غضبیه که ما را به سوی بد می‌کشد باید به ما اراده انتخاب خوب و بد را داده باشد. (۳) خدا حق دارد شر الف را بیافریند اگر برای وجود آن شر توجیه اخلاقی داشته باشد. (۴) خدا می‌تواند شر الف را بیافریند اگر شرایط نسبتاً قانع‌کننده و موجهی وجود داشته باشد (سویین برن، ۱۹۹۵، ص ۴-۳). خلاصه این چهار شرط این است: اگر خدا خیر محض است و وجود شر در عالم با خیر مطلق بودن خدا در تعارض نیست مادامی که شر الف زمینه ساز یک خیر بزرگتر باشد خدا می‌تواند شر بیافریند (همان ص ۴). خدا بر اساس اهداف خیراجازه داده است شر در عالم پدید آید چه بدانیم آن اهداف خیر چه هستند چه ندانیم. بنابر این وجود شر در جهان برای خیرات بیشتر منطقی ضروری است. مثلاً اگر تابلوی زیبایی را در نظر بگیریم که در آن گودالی وجود دارد هر چند این بخش تیره و نازیباست اما موجب زیبایی کل تابلو می‌شود (سویین برن، ۱۹۹۸، ص ۳۲). این بیان سویین برن به سخن ابن سینا که وجود خیر غالب را بر اساس حکمت الهی ضروری می‌داند بسیار نزدیک است. در واقع سویین برن شر را امر وجودی دانسته و بر اساس حکمت الهی وجود آن را لازم می‌داند. اما ابن سینا وجود خیراتی را که دارای شر نسبی و اضافی هستند، بر اساس حکمت الهی ضروری دانسته است و به عدمی بودن شر معتقد است.

سویین برن معتقد است که نمی‌شود خداوند به ما اختیار انتخاب خوب و بد را بدهد، اما مانع انجام فعل انسان در انتخابی که می‌کند باشد (سویین برن، ۱۹۹۸، ص ۱۳۷). از طرف دیگر انتخاب زمانی معنا دارد که شر طبیعی به نام میل بد وجود داشته باشد که شرط ضروری خیری به نام اختیار انتخاب میان خیر و شر باشد (سویین برن، ۱۹۹۸، ص ۱۳۵). به عبارت دیگر منطقی محال است که خدا به انسان اختیار انجام کار خیر و شر را بدهد بدون اینکه انسان بتواند کار خیر انجام دهد (سویین برن، ۱۹۹۸، ص ۱۲۶). همان‌طور که اشاره شد سویین برن شر اخلاقی را ناشی از باورهای غلط می‌داند. حال این مسئله پیش می‌آید که آیا خدا نمی‌تواند به من باورهای درست را از همان ابتدا بدهد که من تصمیمات درست اخلاقی بگیرم (سویین برن ۱۹۹۵، ص ۹). او معتقد است خداوند شرور معرفتی را به وجود آورده است تا انسان در سایه تلاش و جستجو برای رفع خطاها و اشتباهات خود موقعیت رشد و تمرین عقلانی را داشته باشد. «اینکه خداوند از ازل باورهای درست را به ما نمی‌دهد یک خیری وجود دارد و آن اینکه انسان خودش از عقل خودش کمک بگیرد و چون خدا می‌خواهد ما در موقعیتی که قطعی نیست به نحو یقینی و با انتخاب خودمان تسلیم خیر شویم، اینها خیراتی است که موجب می‌شود خداوند ما را با باورهای قوی درباره اعمالمان خلق نمی‌کند جستجو و تلاش برای استنتاج طبیعی مستلزم وجود شرور طبیعی است (همان، ص ۱۰). سویین برن معتقد است وجود شرور باعث می‌شود. انسان به دنبال چاره برآید و این موجب گسترش تحقیقات و پیشرفت‌های علمی می‌شود. لازمه این پیشرفت این است که شروری مانند بیماری وجود داشته باشد. حال این سوال پیش می‌آید که آیا خدا نمی‌توانست در ما اعتقادات درست و قوی درباره علت‌های شر مثلاً علت بیماری و سایر شرور طبیعی ایجاد کند و فقط به ما قدرت درمان کردن یا نکردن را بدهد؟ آیا داشتن موقعیت برای تمرین عقلانی به شیوه قیاسی ارزش این بهای گران را دارد؟ (همان، ص ۹).

از آنجایی که شرور شرط ضرورتاً منطقی خیر بیشتر هستند به همین دلیل خدا که وجود خیر کامل است، اجازه می‌دهد که شرور به منظور خیر بیشتر در عالم پدید آید (سویین برن ۱۹۸۸م ص ۲۸۷). اگر شری که خدا خلق می‌کند موجب خیر عظیم شود خدا حق دارد اجازه دهد آن شر رخ دهد ممکن است مثلاً دلیل اینکه ثروتمندی دچار گرسنگی ظلم و فقر و بی‌عدالتی می‌شود این است که ثروت او موجب پیدایش خیری که به نفع اوست نشده است و این شرور ابزاری هستند که موجب می‌شود فرد ثروتمند از گناه در امان بماند و سخاوت و جوانمردی را تجربه کند (سویین برن، ۱۹۹۵م ب، ص ۱۴).

خداوند با دادن قدرت اختیار و انتخاب به انسان اجازه می‌دهد خیرات بیشتری از انتخاب‌های آزاد انسان به سود انسانهای دیگر به وجود آید (سویین برن، ۱۹۹۵ م ب، ص ۶). از نظر سویین برن رنج زندگی زمینی موجب می‌شود انسان عمیقاً شخصیت خود را شکل دهد و اگر چنین رنجی نباشد چنین کمالی نیز از دست می‌رود (سویین برن ۱۹۹۵، ب ص ۱۸). خدا می‌خواهد ما انسانهای خوبی باشیم. او می‌خواهد که ما با انتخاب خودمان انسانهای خوبی باشیم و یک مسئولیت عمیق نسبت به خودمان و دیگران داشته باشیم به همین دلیل او به ما اراده آزاد اختیار و قدرت تغییر خویشتن و دیگران را داشته باشد (سویین برن، ۲۰۰۸ م، ص ۲۰). سویین برن می‌گوید برخی ایراد می‌گیرند که شر اندک برای خیر قابل قبول است، اما گاهی شرور عظیمی رخ می‌دهد و برای قربانیان هیچ سودی ندارد مثل واقعه هیروشیما، زلزله لیسبون، تجارت برده و کشتار مردم غزه، سویین برن معتقد است حتی اگر شری باعث قربانی شدن زندگی کسی به‌خاطر دیگری شود بهای آن را خداوند در حیات پس از مرگ به او می‌دهد و این همان خیر آن شر است (سویین برن، ۱۹۹۵ م ب، ص ۱۵).

بحث و نتیجه‌گیری

اساسی‌ترین تفاوت ابن‌سینا و سویین برن در مبانی فلسفی دو متفکر است. ابن‌سینا بر اساس مباحث وجودشناسی به شیوه منطقی و عقلی تحلیل وجودشناسانه از مسئله شر دارد و شر را عدمی یا نسبی شر می‌داند و با تفسیری که از اقسام موجودات به واجب و ممکن ارائه می‌دهد و بر اساس معرفت‌شناسی مبتنی بر مبنای گروهی عدمی بودن شر را بدیهی لحاظ می‌کند بدهد عدمی بودن شر مورد انتقاد فاضل شارح قرار می‌گیرد.

سویین برن بر اساس آموزه‌های کلامی مسیحیت به خدای شخص‌وار و انسان‌وار قائل است و براساس شیوه استقرائی وجود شر را در عالم انکار ناپذیر قلمداد می‌کند. او تجربه درد را تجربه وجودی می‌داند. البته فاضل شارح در نقد ابن‌سینا به وجودی بودن شر درد اشاره می‌کند، اما پاسخ ابن‌سینا این که درد نوعی ادراک است و از آن جهت که ادراک است شر نیست. ولی از آنجایی که برای انسان ملائم نیست شر نسبی محسوب می‌شود. سویین برن تمام شروری که انسان در آن نقشی ندارد را شر طبیعی می‌داند که زمینه‌ساز خیر اخلاقی هستند این نگاه سویین برن علاوه بر تحلیلی که از خدای شخص‌وار دارد مربوط به محوریت انسان و نوعی امانیسم در اندیشه اوست.

هر دو متفکر معتقدند میان شرور و صفات الهی هیچ ناسازگاری نیست با این تفاوت که ابن‌سینا صفات الهی را همچون ذات الهی نامتناهی و بی‌نهایت و حد ناپذیر لحاظ می‌کند اما سویین برن علم الهی را محدود به حال و گذشته و خیر الهی را منوط و وابسته به اغراض خارج از ذات می‌داند. از نظر ابن‌سینا علم الهی تام است. خداوند دارای علم پیشین قبل از ایجاد است. ابن‌سینا برای خداوند غرضی خارج از ذات لحاظ نمی‌کند. زیرا این دیدگاه را با واجب به ذات بودن الهی در تعارض می‌بیند. هر دو متفکر در مورد قدرت الهی معتقدند که قدرت خدا به محال تعلق نمی‌گیرد، با این تفاوت که از نظر سویین برن شر امری وجودی است و خلقت آن محال نیست، اما چون ابن‌سینا شر را عدمی می‌داند خلقت شر را محال عقلی می‌داند. بر اساس نظر سویین برن علم الهی به آنچه منطقی دانستن آن برای خداوند ممکن باشد تعلق می‌گیرد و چون آینده هنوز رخ نداده پس علم به آینده محال است. در حالی که ابن‌سینا این دیدگاه را مخالف عالم مطلق

بودن خدا می‌داند. ابن سینا نظام عالم را بر اساس خیر مطلق بودن خداوند خیر و احسن می‌داند، اما سویین براساس قدرت خداوند معتقد است خدا قادر به خلق جهانهای بهتر است و عالم کنونی نظام احسن نیست. به نظر می‌رسد این اختلاف نظر به تفاوت هستی‌شناسی دو متفکر باز می‌گردد؛ چرا که ابن سینا نظام جهان را طولی می‌داند و به همین دلیل عالم ماده یک عالم منحصر به فرد محسوب می‌شود و بهتر از آنچه هست نمی‌توان برای آن تصور کرد. اما سویین برن به نظام عرضی جهان ماده نظر دارد. زیرا به خلقت طولی خداوند معتقد نیست.

هر دو متفکر وجود شرور را زمینه خیرات دیگر می‌دانند با این تفاوت که سویین برن شرور طبیعی را زمینه ساز خیرات اخلاقی قلمداد می‌کند اما ابن سینا قائل به این تفکیک نیست بلکه وجود شرور قلیل را برای خیر کثیر بطور کلی در نظام عالم لحاظ می‌کند او وجود شرور قلیل را لازمه جهان مادی می‌داند زیرا عالم عقول خیر محض و بدون شرور قلیل هستند.

اما انتقادی که در این زمینه به ابن سینا وارد می‌شود این است که چگونه می‌توان اثبات کرد که در عالم ماده خیر غالب است و نه شر؟ جواب ابن سینا این است که خیر کثیر است و اکثری نیست این پاسخ هم نمی‌تواند مسئله را حل کند زیرا اثبات اینکه شر در جهان اکثری نیست بسیار دشوار است

انتقادی که به سویین برن وارد کرده اند این است اگر شرور زمینه ساز خیرات بیشتر هستند به تجربه شروری می‌یابیم که هیچ خیری در آن نیست مثلاً وقتی آهو بچه‌ای در جنگل دچار سوختگی ناشی از آتش سوزی و مرگ می‌شود چه خیری برای آن متصور است پاسخ این است که ما به بسیاری از خیرات ناشی از شرور علم نداریم و اینکه بعضی مواقع خداوند شرور را برای خیرات بیشتر در جهان پس از مرگ می‌آفریند که البته پاسخ آخر سویین برن با مبانی فکری او یعنی بهترین تبیین براساس اصل سادگی و آسان باوری متناسب است.

سویین برن و ابن سینا مطابق مبانی فکری خود در حیطه هستی‌شناسی و خداشناسی و معرفت‌شناسی با دستاوردهایی متفاوت به راه حلی درباره سازگاری میان صفات الهی و شرور رسیده اند اما نتایج دیدگاههای دو متفکر متفاوت است. سویین برن با تفسیری که از ماهیت شرور دارد خدا را خالق شر قلمداد می‌کند و برای خلق شرور برای او انگیزه و قصد خیر نیز قائل می‌شود. تفسیر او از صفات الهی مانند محدود کردن صفت علم الهی با اعتقاد به اینکه خدا از آینده بی‌خبر است و گزاره‌ای دانستن علم الهی و جدا انگاری صفات الهی از یکدیگر تفسیری انسان‌وار از خداوند است و تعالی وجود خدا و صفات الهی حق را نسبت به سایر موجودات دچار افول می‌کند، در حالیکه ابن سینا به دلیل عدمی دانستن شر و علم پیشین الهی به مخلوقات پیش از ایجاد و اعتقاد به عینیت صفات الهی موجب تعالی و ترفیع صفات و وجود الهی از سطح مخلوقات می‌شود. ابن سینا با جهان‌شناسی طولی که معرفی می‌کند ضمن اینکه امکان جهان‌های مادی موازی را محال نمی‌داند اما هستی را با تمام مراتبش نظام احسن دانسته است. اما سویین برن با حذف هستی‌های طولی و انحصار هستی در جهان ماده پس از ذات حق، دائماً منتظر خلق بهتری از سوی خداوند است و این به معنای محدود کردن خیر خواهی خداوند به آینده و زمان و تنزل شناخت خدا در سطح موجودی انسان وار است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵ ه. ش) الإشارات و التنبیها، ص ۱۳۴، نشر البلاغه - ایران؛ قم، چاپ: اول،
ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۸۱ ه. ش) محقق مجتبی زارعی،، الإشارات و التنبیها، صفحه: ۳۳۳،، قم - ایران، بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی ابن
ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۶ ه. ش) الإلهیات من كتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن زاده آملی)، - دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
مرکز انتشارات، قم، ایران
سینا، حسین بن عبد الله، (۱۹۷۸ م)، الإنصاف، وكالة المطبوعات، کویت.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۴ ه. ق.) محقق عبد الرحمن بدوی،، التعليقات، مکتب الإعلام الإسلامی. مرکز النشر قم، ایران.
ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۹ ه. ش)، مصحح محمد تقی دانش پژوه. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ایران، چاپ: دوم،

ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۴۲۸ ه. ق.)، الهیات شفا، ابراهیم مدکورف ج ۱ و ج ۵، ذوی القربی، قم، ایران
ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۳ ه. ش الف) پنج رساله، تفسیر سوره فلق، عیون الحکمه، مصحح احسان یار شاطر، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۸۳ ه. ش ب)، مقدمه نویس محمد معین، دانشنامه علانی (الهیات)، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران .
ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۰ ه. ق.)، رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار - قم، ایران.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۶۰ ه. ش) مترجم ضیاءالدین دری، رسائل ابن سینا (ترجمه) (رساله عرشیه مرکزی، تهران، ایران.
ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۶۳ ه. ش) مصحح عبد الله نورانی، مبدأ و المعاد، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل. تهران، ایران .

اسفرائینی نیشابوری، (۱۳۸۳ ه. ش) شرح النجاه ابن سینا، مقدمه و تحقیق، حامد ناجی اصفهانی، انجمن آثار و مفاخر، تهران، ایران چاپ اول.
بهشتی، احمد (۱۳۸۶ ه. ش) نویسنده حسین بن عبد الله ابن سینا، شرح نمط هفتم اشارات، بوستان کتاب قم، قم، ایران.
تالیا فرو، چالرز (۱۳۸۲ ه. ش) فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء الله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ایران، چاپ اول.
خواجه نصیر الدین طوسی (۱۴۱۳ ه. ق) شرح الاشارات و التنبیها ابن سینا، سلیمان دنیا موسسه النعمان الطباعة و انشر و التوزیع، بیروت، لبنان.
سویین برن ریچارد (۱۳۸۱ ه. ش)، ترجمه محمد جاودان آیا خدایی هست؟ موسسه انتشارات مفید، قم، ایران.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ ه. ش)، درسهای الهیات شفا، ج ۳، انتشارات حکمت، تهران، ایران، چاپ اول.
هیوم، دیوید (۱۳۹۶ ه. ش) ترجمه رسول رسولی پور - سوره مهتاب پور، انتشارات حکمت، تهران، ایران.

Swinburne Richard, 1998, Providence and the problem of evil Clarendon -Oxford university press

Swinburne Richard, 2004, The Existence of God, Clarendon- Oxford university press

Swinburne Richard 1979 The existence of God <http://users.ox.ac.uk/%7Eorie0087/pdf>

Swinburne, Richard (1988). "Does Theism Need A Theodicy?" Canadian Journal of Philosophy, 18: 287-312.

Swinburne Richard, 1995a, The Christian God, Oxford university press

Swinburne Richard, 1977, The Coherence Of Theism, Oxford university press

Swinburne Richard, 2008, Was Jesus God?, Oxford university press

Swinburne, Richard, 1995b, "The Problem of Evil" in (ed.) P. Koslowski Jahrbuch fur Philosophie des Forschungsinstituts fur Philosophie Hannover, Passagen Verlag. oxford scholarship online .