

بررسی و مقایسه «شر» از دیدگاه آگوستین و ابن‌سینا

دکتر خلیل سلطان‌القرایی

استاد دانشگاه تبریز

سید حسین آتشی

دانشجوی دکتری روانشناسی تربیتی دانشگاه تبریز

زهرا علمی

کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

چکیده

ابن‌سینا و آگوستین هر دو فیلسوف الهی بودند و از سر ارادت و محبت به خداوند، مسأله شر را مورد تبیین قرار داده‌اند. آگوستین در ابتدا نگاهی مادی به الوهیت داشته و پرسش‌های بسیاری که در باب خداوند، خلقت و ... برایش مطرح شده بود وی را به سوی مانویت و فلسفه ثنویت سوق داده، پس از آشنایی با نوافلاطونیان و مسیحیت دیدگاهش نسبت به خداوند و جهان هستی تغییر نمود و سعی کرد مسأله شر را به گونه‌ای حل کند که به سوی ثنویت نرود.

در اسلام نیز در میان صفات پروردگار دو صفت عدالت و حکمت است که از نظر شبهات و ایرادهای وارد بر آنها، متقارب و نزدیک به یکدیگرند. اشکال مشترک در مورد «عدل» و «حکمت» پروردگار، وجود بدبختیها و تیره‌روزیها و به عبارت دیگر «مسأله شرور» است که چگونه از خیر محض، شرور صادر می‌شود. ابن‌سینا یکی از فیلسوفانی است که در جهت رفع این شبهه کوشیده است و تلاش کرده است موضوع شر و نقصان را به گونه‌ای تفسیر کند که با عدالت و حکمت آفریدگار منافاتی نداشته باشد.

در این مقاله تلاش بر این است تا پس از بیان برخی از دیدگاه‌های آگوستین پیرامون مسأله شر، این مسئله از دید ابن‌سینا، نیز بررسی شود و در آخر این مسئله از دید هر دو فیلسوف مورد ارزیابی قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: شر، آگوستین، ابن‌سینا، خیر.

مقدمه

آگوستین از تأثیرگذارترین دانشمندان در فرهنگ غرب و از شکل‌دهندگان اصلی سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان) است (ایلخانی، ۱۳۸۶، ۸۶). به لحاظ تاریخ تفکر فلسفی در عالم مسیحیت در دوره قرون وسطی، آثار و افکار وی از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است به طوری که می‌توان با قاطعیت گفت فهم این سیر تفکر بدون تعمق و بررسی این آثار و افکار، امکان‌پذیر نمی‌باشد ... آگوستین از لحاظ تاریخی نه فقط اولین متفکر بزرگ مسیحی بلکه به معنایی فلسفه او نهایت و نتیجه تفکر افکاری است که در سیر تحولی - و نه الزاماً تکاملی - خود بدان رسیده است (مجتهدی، ۱۳۷۵، ۳۹).

او نه تنها در قرون وسطی حجت و مرجع مسائل کلامی - فلسفی بود، بلکه حضور آرایش در دوره اصلاح دینی نیز بسیار چشمگیر بود. افکار او را در فلسفه مدرن، مخصوصاً نزد دکارت و مالبرانش، و در فلسفه معاصر نزد هایدگر و ویتگنشتاین، نیز می‌توان مشاهده کرد. ابن سینا، در عین حال که از نظر شور و احساس دینی شاید قابل مقایسه با آگوستین نباشد، از حیث اهمیت و تأثیرگذاری هم‌شأن او و بلکه بالاتر از اوست. از سوی دیگر مسئله شر یکی از مسایل جدی در هر فلسفه الهی و هر فلسفه‌ای است که عنان جهان را به دست عقل می‌داند. لذا در این مقاله به طرح و بررسی آرای این دو فیلسوف در خصوص این مسئله می‌پردازیم.

شر از دید آگوستین

ارتباط بین خیر و شر از یک طرف و جبر و اختیار از طرف دیگر دو مسأله مهم در ادیان، خصوصاً ادیان توحیدی است. پرسش اساسی این است که آیا شر در عالم وجود دارد یا ندارد؟ اگر وجود دارد به چه کسی می‌توان آن را نسبت داد؟ خدا که خیر مطلق است، لذا جهان نیز به عنوان نتیجه فعل او باید خیر باشد، پس این شری که در عالم می‌بینیم چیست؟ خداوند که خیر اعلی است و از این خیرهای سُفلی که خود آفریده به مراتب برتر است، اما در هر حال، خالق و مخلوق، هر دو نیکویند. پس شر از کجا نشأت می‌گیرد؟ (آگوستین قدیس، ۱۳۸۱، ۲۰۵).

آگوستین، پس از عدول از گرایش به مانویت، (که برای شر مبدائی مستقل قایل بود) و با پذیرش مسیحیت و باور به خدای واحد سعی کرد مسأله شر را در جهان به صورتی حل کند که به طرف ثنویت نرود. او معتقد شد که ماده شر ذاتی نیست و نه فقط جنبه جوهری ندارد، بلکه صرفاً جنبه غرضی دارد و از طریق مسأله عدم و فقدان وجود قابل طرح است (مجتهدی، ۱۳۷۵، ۸۵). او برای شر، شأن جوهری قائل نبود. زیرا هر جوهری نیکوست. پس تمام آفرینش

نیکوست. البته خداوند تمام مخلوقات را همسان نیافریده؛ هر یک به تنهایی خوب است و همگی با هم بسیار نیکویند؛ زیرا خداوند کل آفرینش را بس نیکو آفریده است (آگوستین قدیس، ۱۳۸۱، ۲۱۶).

آگوستین برای توجیه شر در جهان، میان دو گونه شر فرق گذاشت: یکی شر اخلاقی و دیگری شر طبیعی یا جهان‌شناختی. او اولی را پذیرفت و به خود انسان نسبت داد و وجود عینی دومی را مردود دانست و به توجیه آن پرداخت.

به نظر او شر فقط به صورت اخلاقی وجود دارد که عاملش نیز گناه است. علت شر اخلاقی خالق نیست؛ اراده مخلوق است. علت چیزهای خیر، خیر الهی است. در حالی که علت شر اراده مخلوقی است که از خیر مطلق و تغییرناپذیر روی می‌گرداند؛ شر به معنای روی گرداندن اراده مخلوق از خیر تغییرناپذیر و نامتناهی است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ۱۰۷).

او برای توجیه شر جهان‌شناختی دو نظریه ارائه کرد: یکی اینکه شر امری است عدمی دیگر اینکه امری است نسبی.

شر امری است عدمی، یعنی در خارج وجود ندارد. اگر شر طبیعی واقعی وجودی باشد آن را باید به خالق نسبت داد، مگر اینکه کسی بخواهد قدرت خلق واعی از عدم را به موجودی مخلوق نسبت دهد. بنابراین، شر «آن است که از ذات دور است و گرایش به عدم دارد». پس شر نبود وجود است. خداوند، مطلق و خیر مطلق است و چون در عالمی که خالق آن خیر محض است، هیچ موجودی از آن جهت که بهره‌ای از وجود دارد، نمی‌تواند شر باشد، لذا شر ماهیتی عدمی دارد (پورسینا، ۱۳۸۵، ۱۷۰). افراد و مخلوقاتی که از وجود بهره‌مند می‌شوند، به همان مقدار بهره‌ای هم از خیر دارند و چون موجودات دارای وجود مطلق نیستند، هر موجودی به همان اندازه محود و معینی که هست وجود بدست آورده و کسب خیر نیز در همان حد است. آگوستین با پیروی نظریه نوافلاطونی درباره سلسله مراتب وجود توضیح داد که هر چه موجود در مرتبه پایین‌تری از این سلسله مراتب باشد، از درجه وجودی او کاسته می‌شود و عدم بر وجود او بیشتر وارد می‌شود. بنابراین فانی بودن انسان که به نوعی شر است، به سبب محدودیتی است که اندازه وجودیش برای او ایجاد کرده است. همچنین مثلاً نابینایی یک «چیز»- یعنی یک امر وجودی- نیست. تنها چیزی که در اینجا وجود دارد، چشم است که فی‌نفسه خیر است. شر بودن بینایی در اینجا فقدان کارکرد صحیح چشم است. پس شر به عنوان امری وجودی و جهان‌شناختی عینیت ندارد و همان «عدم» یا «نیست» است. شر وجود ندارد که خلق شود و خداوند شر را خلق نکرده است.

در نظریه نسبی بودن شر، آگوستین بر نظم، زیبایی و هماهنگی عالم تأکید کرده است. اگر امری شر پنداشته می‌شود. آن امر نسبی است و نسبت به مجموع امور و در کل عالم اگر در نظر گرفته شود شر نیست (ایلخانی، ۱۳۸۶، ۱۰۸).

اگر به اجزای عالم به تفکیک نظر افکنیم، سازگاری‌های آن‌ها را با برخی دیگر شر می‌انگاریم، اما آنها با برخی دیگر هم‌ساز و از این روی، نیکویند. آنها فی‌نفسه خیرند (آگوستین قدیس، ۱۳۸۱، ۲۱۶). اگر چیزی برای موجودی شر است، باید آن را نسبت به کل عالم در نظر گرفت، که برای زیبایی و نظم آن ضرورت دارد. هماهنگی، توالی و جایگزینی مخلوقات زیبایی و نیکویی کل جهان را پدید می‌آورد.

شر و اراده

پیش‌تر گفتیم که آگوستین شر به معنای اخلاقی را می‌پذیرد و ریشه‌اش را در گناه آدمی می‌داند. به نظر او این نوع شر از اراده مخلوقات سرچشمه می‌گیرد. اراده‌ای که وابسته به قضاوت عقل است. یعنی قضاوت یا حکم عقلانی موجب شر اخلاقی می‌شود و افعال تظاهرات این شر هستند.

چون خداوند خیر اعلی است انسان را به بهجت و سعادت دعوت کرده پس لازم است به بندگانش اراده انتخاب را تفویض کرده باشد تا قابلیت تحصیل اعلی مراتب خیر یا از دست دادن آن را داشته باشند. اما انسان از ابتدا با گناه نخستین خود این اختیار را بد به کار برد. انسان برای خدا آفریده شده لیکن با خوردن میوه ممنوعه، کاری کرد که می‌توانست از آن اجتناب کند. یعنی خود را بر خداوند ترجیح داد و با این کار شر را در عالم وارد کرد و نظام الهی را غیرمنتظم ساخت و این در واقع معنای گناه است. «هر شر اخلاقی معصیت یا نتیجه معصیت است». پس اگر شر یا خطایی وجود دارد، برای این است که انسان از اراده‌اش بد استفاده کرده است. به نظر آگوستین خداوند اراده انسان را به گونه‌ای خلق کرده که هم بتواند شر انجام دهد و هم خیر (ایلخانی، ۱۳۸۶، ۱۱۰) و آنچه را احتمالاً شر می‌توان نامید فقط نتیجه نوعی اراده آزاد یعنی نتیجه گناهی است که از یک موجود مختار یعنی آدم ابوالبشر سر زده است (مجتهدی، ۱۳۷۵، ۸۷) و انسان جز در سایه لطف قادر به اراده خیر نیست. وی در اعترافات به صراحت می‌گوید: «شر آن‌گاه رخ می‌دهد که اراده به کژ راه رود. از تو، ای خدا! که جوهر اعلایی، روی برتابد و به جانب دون‌مرتبه‌ترین موجودات عطف عنان کند» (آگوستین قدیس، ۱۳۸۱، ۲۰۰). به نظر آگوستین افعال شر و گناه‌آلود، حیثیت وجودی ندارند، اگر چه به لحاظ

فعل بودنشان وجودی‌اند، ولی شر بودنشان ناشی از ترک خیر است، نه دریافت وجود ماهیت شر. بنابراین، اراده شر از آن حیث که اراده است، خیر و از آن جهت که دقیقاً آن چه باید باشد نیست، شر است (پورسینا، ۱۳۸۵، ۱۷۰).

آگوستین در کتاب درباره اختیار، شر را نتیجه خیر می‌داند. زیرا خداوند نمی‌توانست انسان را آزاد خلق کند، مگر آنکه به وی، به همان اندازه که امکان اعمال خیر را داشت، امکان انجام اعمال شر را هم می‌داد. و تحت تأثیر رساله‌های پولس، چنین احتجاج کرد که گناه آدم ابوالبشر نطفه‌ای از تمایل شر را در نژاد انسانی به جا نهاد، و روح، هر قدر هم که عمل خیر انجام دهد، نمی‌تواند این نطفه را زایل کند و بر این میل شر غلبه کند و به رستگاری برسد، و تنها به واسطه عنایت بیکران الهی ممکن است بدین مهم نایل شود (دورانت، ۱۳۸۰، ۸۷). پس لطف و رحمت الهی باید باشد تا اراده و اختیار انسان بتواند با تمایلات دنیوی و فاسدی که گناه نخستین ایجاد کرده است، بطور مؤثری مبارزه کند و استحقاق خداوند را داشته باشد. لطف الهی کمکی است اساسی از طرف خداوند به اراده انسان.

انسان باید اراده خود را در اختیار لطف خدا بگذارد و به وسیله آن مورد تأیید قرار گیرد. دریافت لطف الهی و مقهور عیسی مسیح گردیدن، یعنی تأیید اراده انسان به حدی که دیگر نتواند گناه انجام دهد. بنابراین از نظر آگوستین، استفاده صحیح از اراده، آزادی است. به عبارت دیگر رسیدن به نوعی معصومیت است که این مرحله برای آگوستین بالاترین درجه آزادی است. این آزادی در این جهان قابل دسترسی نیست، اما می‌شود به آن نزدیک شد. چرا قابل دسترسی نیست؟ چون بدن به ما اجازه نمی‌دهد. بدن مادی است و احتیاجاتی دارد. در نتیجه حجابی می‌شود برای سعادت جاویدان. ولی انسان می‌تواند شرایط رسیدن به آزادی را در آن جهان مهیا کند. بدین ترتیب، اراده باعث سقوط شد، ولی عشق و رأفت خداوند انسان را نجات داد و آزادی را به او اعطا کرد (ایلخانی، ۱۳۸۶، ۱۱۳).

اما اراده آزاد است و اراده آزاد یا اختیار، در معرض تکلیف اخلاقی است. اختیار، مبنای لازم تکلیف است. اگر خداوند مخلوقات بدون اختیار با اراده نیک خلق می‌کرد، خلقت وی ناقص بود. زیرا انسان می‌تواند اشرف مخلوقات و علت غایی خلقت باشد و صرفاً برای رسیدن به این نعمت باید اختیار داشته باشد. لازمه اختیار هم شر است. زیرا اگر امکان گناه برای وی نبود، رسیدن به آن نعمت هم ممنوع می‌شد، حرکت و هدف، معنایی نمی‌داشت. اراده آزاد است. ولی در عین حال به الزامات اخلاقی متعهد است و دوست داشتن خدا یک تکلیف است. و از آنجایی که رابطه انسان با خدا رابطه یک موجود متناهی با موجود نامتناهی است، در نتیجه این فاصله فقط با مدد و لطف الهی از بین می‌رود. حتی برای دوست داشتن خدا نیز به لطف الهی نیاز داریم.

«وقتی انسان سعی می‌کند فقط با توان خود بدون استمداد از لطف نجات‌بخش الهی زندگی کند، در آن صورت دچار گناه می‌شود، اما با اختیاری که دارد می‌تواند معتقد به موجود نجات‌دهنده‌ای باشد و از لطف و رحمت او بهره‌مند شود (کاپلسون، ۱۳۸۷، ۱۰۵).

در عین حال که آگوستین شر اخلاقی را می‌پذیرد و آن را ناشی از گناه نخستین بشر به واسطه سوءاستفاده او از اراده‌اش می‌داند، عقیده به لطف الهی و نقش منجی‌گری مسیح باعث می‌شود که در نهایت، در همین جنبه اخلاقی نیز، او خیر را وجه غالب در فرآیند آفرینش و بقای بشر بداند.

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که آگوستین، در کل، جهان را دایره بر مدار خیر می‌داند.

شر از دیدگاه ابن‌سینا

براساس این موضوع که موجودات عالم مطابق علم خدای خیر مطلق پدید می‌آیند، طبعاً نظام موجود هستی، بهترین نظام ممکن خواهد بود. اما این نظام احسن، با توجه به شرور، نواقص و آفات در جهان هستی، زیر سؤال رفته و نسبت به «احسن» بودن این نظام در ذهن انسانها ایجاد شک و تردید کرده است. و از سوی دیگر در میان صفات پروردگار دو صفت است که از نظر شبهات و ایرادهای وارد بر آنها، متقارب و نزدیک به یکدیگرند: عدالت، حکمت.

منظور از عادل بودن خداوند این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی‌گذارد و به هر کس هر چه را استحقاق دارد می‌دهد و منظور از حکیم بودن او این است که نظام آفرینش نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است. اشکال مشترک در مورد «عدل» و «حکمت» پروردگار، وجود بدبختیها و تیره‌روزیها و به عبارت دیگر «مسأله شرور» است که چگونه از خیر محض، شرور صادر می‌شود.

ابن‌سینا یکی از فیلسوفانی است که در جهت رفع این شبهه کوشیده است و تلاش کرده است موضوع شر و نقصان را به گونه‌ای تفسیر کند که با علم نامتناهی و قدرت تدبیر آفریدگار منافاتی نداشته باشد. وی در سه اثر معروف خود یعنی شفا، نجات و اشارات و تنبیهات به این موضوع پرداخته است که ما در این جا آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم.

تعریف خیر و شر و رابطه آن دو با یکدیگر

«خیر فی‌الجمله چیزی است که هر شیء به آن اشتیاق و علاقه دارد و آن وجود و یا کمال وجود است. اما شر امر عدمی است که ذاتی ندارد، بلکه عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهر

است» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۳۸۱). بوعلی سینا پس از این تعریف اضافه می‌کند که نیستی از جهت نیستی مورد اشتیاق نمی‌باشد، بلکه اگر مورد علاقه است از جهت وجود یا کمال وجود است که تابع آن است و لذا در حقیقت چیزی که مورد اشتیاق و علاقه می‌باشد وجود می‌باشد. بنابراین وجود، خیر محض و کمال محض است. روی این اصل اجمالاً خیر عبارت است از چیزی که همگان در ذات خود مشتاق آن بوده و به وسیله آن وجود خود را تکمیل می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۰، ۲۲۹). و هر عدم و هر فقدان کمالی از کمالات، شر است و برای همین است که همه موجودات خواهان وجود و کمال وجودی و گریزان از عدم و فقدان کمال وجودی‌اند. خداوند خیر محض است. موجودات دیگر به همان اندازه که بهره وجودی دارند، خیرند. عدم مطلق، شر مطلق است. موجودات ممکن، به لحاظ وجود خود همگی خیرند و به همان نسبت که دستخوش فقدان و نقصانند، از خیر مطلق فاصله می‌گیرند؛ چرا که وجود آنها منسوب به عدم و خیریت آنها آمیخته به شر است (بهشتی، ۱۳۸۵، ۳۴۲).

ابن سینا رابطه خیر و شر را عمدتاً عدم و ملکه می‌داند. به تعبیر خود او خیر و شر در اکثر اشیا تقابل عدم و ملکه دارند. زیرا شر در جایی تحقق می‌یابد که آن شیء، شائیت و استعداد وجود را داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۳۰۶).

توجیه شر

ابن سینا نیز در توجیه شر، با نگرش ثنوی مخالفت می‌کند و از دو نظریه «عدمی بودن شر» و «نسبی بودن» استفاده می‌کند.

شر امری عدمی

ابن سینا، شر را «امری عدمی» تعریف می‌کند و برای آن هیچ ذاتی قائل نیست. «شر هیچ ذاتی ندارد، بلکه شر عبارتست از عدم جوهر یا عدم صلاح برای حال جوهر» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۳۵۵).

پس با توجه به تعریف بالا، همه بدیها از نوع نیستی و عدمند. وقتی می‌گوییم «شر عدمی است» منظور ما این نیست که آنچه به نام «شر» شناخته می‌شود وجود ندارد. همان طور که می‌بینیم کوری، کری، بیماری، ظلم و ستم، جهل، ناتوانی، مرگ، زلزله و ... وجود دارد و نمی‌توان منکر وجود اینها و منکر شر بودنشان شد. و هم چنین این طور نیست که چون شر عدمی است پس شر وجود ندارد. و چون شری وجود ندارد پس انسان هم وظیفه‌ای ندارد؛ زیرا وظیفه انسان، مبارزه با بدیها و تحصیل خوبیهاست و چون هر وضعی خوب است و بد نیست،

پس باید به وضع موجود رضا داد و آن را بهترین وضع ممکن دانست. بلکه سخن این است که همه اینها از نوع «عدمیات» و «فقدانات» می‌باشند و وجود اینها از نوع وجود «کمبودها» و «خلأها» است و از این جهت شر هستند که خودشان نابودی و نیستی و یا کمبودی و خلأ هستند، و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبودی و خلأ هستند و نقش انسان در نظام تکاملی ضروری جهان، جبران کمبودها و پُر کردن خلأها است. وقتی از «نابینایی» سخن می‌گوییم نباید چنین بپنداریم «نابینایی» شی «خاص و واقعیت ملموسی است که در چشم نابینا وجود دارد. بلکه «نابینایی» همان فقدان و نداشتن «بینایی» است و خود واقعیت مخصوصی ندارد. پس هر جا که سخن از بدی می‌رود حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است. «بدی» یا خودش از نوع نیستی است و یا هستی است که مستلزم نوع نیستی است. ما، نادانی، فقر و مرگ را بد می‌دانیم، اینها ذاتاً نیستی و عدمند. گزندگان، درندگان، میکروب‌ها و آفتها را بد می‌دانیم، اینها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستی‌هایی هستند که مستلزم نیستی و عدمند.

«نادانی»، فقدان و نبود علم است. علم یک واقعیت و کمال حقیقی است ولی جهل و نادانی واقعیت نیست. «فقر» نیز بی‌چیزی و ناداری است، نه دارائی و موجودی. آنکه فقیر است چیزی را بنام ثروت فاقد است. «مرگ» از دست دادن است نه به دست آوردن. لذا جسمی که صفت حیات را از دست می‌دهد و به جمادی تبدیل می‌شود تنزل یافته است نه ترقی.

اما گزندگان، درندگان، میکروب‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها و ... از آن جهت بد هستند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می‌شوند، یا مانع رشد و رسیدن استعدادها به کمال می‌گردند. اگر گزندگان، موجب مرگ و بیماری نمی‌شدند، بد نبودند. یا اگر سیلها و زلزله‌ها تلفات جانی و مالی به بار نمی‌آوردند، بد نبودند. اگر درنده را بد می‌نامیم نه به آن جهت است که ماهیت خاص آن، ماهیت بدی است بلکه از آن جهت است که موجب مرگ و سلب حیات از دیگری است. در حقیقت آنچه ذاتاً بد است همان فقدان حیات است.

از نظر رابطه علت و معلولی غالباً همان فقدانات واقعی، یعنی فقر و جهل، سبب اموری مانند میکروب، سیل و زلزله و جنگ و غیره می‌شوند. یعنی موجوداتی هستند که از آن جهت بدند که منشأ فقدانات و نیستیها می‌شوند.

شر نسبی است.

منظور از جمله «شر، نسبی است» نسبت در مقابل حقیقی بودن است. یعنی مقایسه‌ای است که واقعیت شیء وابسته به یک سلسله شرایط است و معنی مطلق بودن، رها بودن از یک

سلسله شرایط است. اگر نسبت را به این معنا در نظر بگیریم، همهٔ امور مادی و طبیعی از آن نظر که وابسته به یک سلسله شرایط محدود زمانی و مکانی می‌باشند و تنها در آن شرایط و وابسته به آن شرایط واقعیت خاص خود را دارند، نسبی می‌باشند.

بدها دو نوعند: بدهایی که خود امور عدمیند، و بدیهایی که اموری وجودیند و از آن جهت بد هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌گردند. شروری که خود عدمی هستند مانند: جهل، عجز، فقر، صفاتی حقیقی (غیرنسبی) ولی عدمی هستند اما شروری که وجودی‌اند از آن جهت بدند که منشأ امور عدمی هستند، مانند: سیل، زلزله، گزندگان و میکروب‌ها که بدون شک بدی اینها نسبی است. زهر مار برای مار بد نیست ولی برای سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند، بد است. برای همین است که مولوی می‌گوید:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
زهر مار آن مار را باشد حیات لیکن آن مر آدمی را شد ممات

(مولانا، ۱۳۷۹، ۳۴۰-۳۴۱)

به عبارت دیگر وجود هر چیزی دو اعتبار است: اعتبار فی‌نفسه، اعتبار لغیره. اشیا از آن نظر که خودشان برای خودشان وجود دارند، حقیقی هستند و از این نظر بد نیستند. هر چیزی خودش برای خودش خوب است و اگر بد است برای چیز دیگر است. پس بد بودن یک شیء در هستی فی‌نفسه آن نیست؛ در وجود بالاضافهٔ آن است.

تحلیل ابن‌سینا از برخی مصادیق شر

ابن‌سینا علاوه بر اینکه شر را به عنوان امری عدمی تعریف می‌کند، به تحلیل مدعای خود در خصوص برخی مصادیق آن می‌پردازد. در نظر او (۱۳۶۳، ۴۱۵) ما شر را به دو معنا به کار می‌بریم:

۱) به معنی نقص مانند نادانی و ناتوانی و نقص در خلقت (۲) گاهی به چیزی از قبیل درد و غم، شر می‌گویند که در اینجا فقدان یک کمال مطرح نیست، بلکه علاوه بر آن ادراک نوعی عامل و سبب نیز مطرح است، نه فقط فقدان یک سبب و عامل.

ادراک ما از امور بر دو گونه است:

- ۱- ادراک امور عدمی است.
- ۲- ادراک اشیا وجودی است.
- ۱- ادراک امور عدمی است. یعنی سبب و عامل منافی خیر که مانع خیر و موجب عدم آن است، مورد ادراک فرد آسیب‌دیده واقع نمی‌شود. ادراک ما نسبت به عدم تابش خورشید، ابری که سایه ایجاد می‌کند و مانع تابش خورشید بر چیزهایی می‌شود که به این تابش در کمال

خود نیازمندند. پس اگر این موجود نیازمند، دارای درک باشد، درمی‌یابد که از تابش خورشید بی‌بهره است. اما این درک از آن جهت نیست که ابر مانع تابش خورشید است، بلکه از آن جهت است که او این واقع را می‌بیند.

۲- ادراک اشیا وجودی است. یعنی پدیده‌آسیب‌دیده، عامل و سبب منافی خیر را از نزدیک درک می‌کند. مانند کسی که از فقدان اتصال یک عضو در اثر حرارتی که اعضا را از هم می‌گسلد، احساس درد می‌کند. در اینجا شخص آسیب‌دیده با همان قوه‌ای که در این اندام است، در عین اینکه فقدان اتصال را درک می‌کند، گرمای آزاردهنده را نیز ادراک می‌کند. پس امر وجودی که مورد ادراک ماست ذاتاً شر نیست، بلکه نسبت به این شیء خاص شر است. مانند نابینایی که جز در چشم امکان ندارد و از آن جهت که در چشم است، نمی‌تواند چیزی جز شر باشد و جنبه دیگری ندارد که براساس آن شر نباشد.

شر بر دو گونه است:

۱- شر بالذات ۲- شر بالعرض

۱- شر بالذات همان عدم است، اما نه هر عدمی، بلکه کمالاتی که مقتضای نوع و طبیعت یک چیز است.

۲- شر بالعرض عبارت از چیزی است که این کمالات را از بین می‌برد یا از مستحق آن بازمی‌دارد (همان، ۴۱۶).

شر یا از آغاز به ماده می‌پیوندد و یا ماده در مراحل بعدی به خاطر حالتی عارضی، در معرض شر قرار می‌گیرد. پس شری که به خود ماده مربوط باشد، شری است که در اولین مرحله پیدایش، ماده خاصی به آن پیوسته است. بدین گونه که بعضی عوامل خارجی شر به آن پیوسته و هیئت و حالتی را در آن جایگزین می‌کند که مانع کمال استعداد مخصوص ماده می‌شود و آن را دچار شری مناسب کمال مذکور می‌کند.

مانند ماده‌ای که از آن انسان یا اسب بوجود می‌آید که هرگاه این ماده در معرض علل و عامل که مزاج آن پس و جوهر آن را نامطلوب می‌سازد، قرار گیرد، دیگر شکل و نقش و نگار متناسب با آن را نخواهد پذیرفت و در نتیجه باعث نقص و زشتی در خلقت خواهد شد و آن نه اینکه علت فاعلی باعث محرومیت باشد، بلکه ماده و پذیرنده فاقد استعداد پذیرش است (همان منبع، ۴۱۶).

و اما شری که به خاطر امر عارضی حاصل می‌شود. امر عارضی بر دو گونه است:

۱- یا چیزی است که مانع و دورکننده عامل تکمیل‌کننده است.

۲- یا امر مضرى است که به پدیده می‌پیوندد و کمال آن را از بین می‌برد. مثال مورد اول: ابرهای کثیر و تراکم و سایه کوه‌های بلند که مانع تأثیر خورشید در کمال میوه‌ها هستند و مثال مورد دوم: سرمایه‌ی که به گیاهان بر خورد می‌کند و آنها را در همان درجه از کمال که به دست آورده‌اند، متوقف می‌سازد و استعداد ویژه آنها و لوازم و نتایج این استعداد را از بین می‌برد.

علاوه بر این، شر، اصولاً تعداد اشخاص معینی را در برمی‌گیرد و در اوقات معینی - در حالی که انواع محفوظند - پیش می‌آید. و شر حقیقی، اکثر افراد را دربر نمی‌گیرد. در واقع این شر، از نظر نوع پدیده‌ها شر نیست، بلکه برحسب کمالات زاید بر واجبات یک نوع، شر است. مانند ندانستن فلسفه، هندسه و یا غیر از اینها. که این نادانی از نظر انسان بودن ما شر نیست، بلکه برحسب کمالی که عام بودن آن بهتر می‌بود، شر است (همان، ۴۱۷). بنابراین شر نامبرده، وقتی حقیقتاً شر است که می‌توان گفت شر چندین معنا دارد: گاهی به افعال ناپسند و گاهی به مبادی اخلاقی این کارها شر گفته می‌شود. گاهی شر در مورد دردها و غم‌ها و امثال آنها به کار می‌رود. و گاهی شر به نقصان هر چیزی نسبت به کمال آن و فقدان هر چیزی نسبت به آنچه که می‌تواند داشته باشد اطلاق می‌شود.

دردها و غم‌ها، اگر چه دارای معانی وجودی هستند و از عدم‌ها به شمار نمی‌روند، اما تابع عدم‌ها و نقصانند. شری که در افعال است نیز یا نسبت به کسی که در اثر آن کمال خود را از دست می‌دهد، شر است، مانند ظلم. یا نسبت به کمالی که در سیاستی اجتماعی از دست می‌رود شر است، مانند دزدی. شریایی که به افعال مربوطند نسبت به فعال خویش کمال به نظر می‌رسند و تنها نسبت به پذیرنده آن، یا نسبت به فاعل دیگری که از فاعل آن در ماده‌ای که به این فعل اولویت دارد، جلوگیری شده است، شر است. مثلاً ظلم از نیروی خواستار چیرگی و غلبه، یعنی قوه غضبیه صادر می‌شود و چیرگی و غلبه کمال آن قوه‌هاست و بدان‌گونه آفریده شده که خواهان چیرگی و غلبه باشد و از آن شادمان گردد. پس این فعل و عمل (ظلم) نسبت به آن خیر است. اگر قوه مذکور، ناتوان از این عمل باشد، این ناتوانی برای او شر به شمار می‌رود و این ظلم فقط نسبت به مظلوم یا نفس ناطقه‌ای که کمالش در شکستن این قوه و فرمان راندن بر آن است، شر محسوب می‌شود.

عامل پیدایش دردها و اندوه‌ها نیز چنین است. مانند آتش وقتی که بسوزاند. سوزندان کمال آتش است. اما برای کسی که با این سوزندان، سلامتی خود را با فقدان چیزی از دست می‌دهد، شر است.

اما شری که نتیجه نقصان و قصوری است که در آفرینش پدیده‌ای واقع شده، چیزی نیست که نتیجه فعل فاعل باشد، بلکه به خاطر آن است که فاعل کاری انجام نداده است پس این امر در حقیقت نسبت به چیزی خیر محسوب نمی‌شود. اما شریایی که به چیزهایی خیر پیوسته‌اند از دو سبب سرچشمه می‌گیرند: یکی از ماده که پذیرنده صورت و عدم آن است؛ دیگری فاعل. زیرا وقتی که وجود مادیات از آن فاعل، ضرورت یافت، محال بود که ماده دارای وجودی باشد که کار ماده را انجام بدهد، اما پذیرنده صورت و عدم آن نباشد. و بطور کلی محال بود که ماده‌ای وجود داشته باشد، اما صورت‌های متقابل را نپذیرد. و محال بود که قوای فعال، افعال متضادی ایجاد کنند که پس از پیدایش، کار خود را انجام ندهند. زیرا محال است چیزی که به منظور آتش بودن آفریده شده است پس از آفرینش خاصیت سوزندان نداشته باشد و نسوزاند. (ابن‌سینا، ۲۳۹، ۱۳۷۰).

در تحلیل ابن‌سینا از مصادیق شر که در اینجا عرضه شد، هم عدمی بودن شر به عیان دیده می‌شود، هم نسبی بودن آن و هم اینکه برخی از شرور، شالوده اخلاقی دارند و به خود ما بازمی‌گردند. اما او شر اخلاقی را نیز در همان حوزه عدمیات و نسبتات توجیه می‌کند.

چرا پدیده‌ها بدون شر نیستند

ابن‌سینا در پاسخ به این سؤال که چرا اصولاً این نوع پدیده‌ها- پدیده‌هایی که خیرشان بیش از شر است- بدون شر نیستند؟ می‌گوید: اگر چنین باشند دیگر آن پدیده‌ها نخواهند بود. زیرا محال است که از وجود آن پدیده‌ها، شری پدید نیاید. و اگر به گونه‌ای آفریده شوند که به هیچ وجه منشا شری نباشند، در آن صورت آن موجودات مورد نظر نخواهد بود، بلکه از نوع پدیده‌های دیگری خواهند بود که غیر از اینها هستند. برای مثال آتش باید چنان باشد که بسوزاند و در این صورت هرگاه به جامه‌ی مرد فقیری برخورد کند، آن را می‌سوزاند. زیرا جامه‌ی مرد فقیر قابل سوختن است و هر دوی آنها (آتش و جامه‌ی مرد فقیر) در معرض حرکات مختلفند و چنین حرکتی، آنها را در معرض برخورد با یکدیگر قرار می‌دهد و طبعاً برخورد فاعل (آتش) و منفعّل (جامه) مستلزم فعل و انفعالات است (یعنی آتش جامه را می‌سوزاند) و اگر آثار و نتایج بعدی قابل تحقق نباشد، علل و عوامل مراحل پیشین نیز تحقق نخواهد یافت. پس همه‌ی موجودات با قوای فعال و منفعّل آسمانی و زمینی و طبیعی و نفسانی خود به گونه‌ای تربیت یافته‌اند که به تحقق کلی نظام آفرینش بینجامد و در عین حال تحقق برخی از پدیده‌ها چنانکه باید و شاید بدون شر امکان نداشته باشد. (بوعلی‌سینا، ۱۳۷۰، ۳۷).

فزونی خیر بر شر

از سوی دیگر، ابن سینا معتقد است که با وجود شرور در عالم، میزان خیر از شر بیشتر است. زیرا چیزهایی هستند که زیادند، اما بیشتر از چیزهای دیگر نیستند. مانند اینکه بیماریها زیادند اما بیشتر از سلامتی نیستند. همچنین ابن سینا شرور و بدیهای این جهان را زائیده قسر و برخورد عناصر مادی می‌داند و معتقد است این شرور که از طریق قسر حاصل شده‌اند هرگز دائمی و یا اکثری نیستند و به نسبت خوبیهای آفرینش بسیار اندکند. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۶۳۲).

بعلاوه، ابن سینا وضع موجود جهان را تنها صورت ممکن آفرینش می‌داند. درباره پیدایش جهان سه تصور می‌شود: اولاً خداوند هیچ چیز را نیافریند و هیچ موجودی از او صادر نگردد؛ ثانیاً خداوند تمامی موجودات جهان را نظیر خود کامل بیافریند؛ ثالثاً، خداوند موجودات را همراه با کمبودها و نقصها خلق کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۴۰۴).

در مورد اول باید گفت که آن با فیاض بودن و جواد بودن خداوند منافات دارد. در مورد دومی باید گفت که این تصویری باطل و محال است که خداوند مانند خودجهانی بی‌نهایت کامل و بی‌نهایت خوب بیافریند و کسی که چنین نظری دارد معنای بی‌نهایت کامل و بی‌نهایت را دریافته است.

هر یک از ممکنات واجد کمالی مختص به خود هستند که دیگری آن را فاقد است، یا در حد او ندارد. مثلاً کوه صاحب ارتفاع است و دره، پستی، آب سرد است و آتش سوزان. بالفرض که هر موجودی بقیه کمالات موجودات دیگر را داشته باشد در مقابل کمال مطلق وجود لایتناهی خداوند فقیر است. در این صورت تنها شکل ممکن همین جهان فعلی با تمام خصوصیاتش است. و بین خیرات و شرور عالم ماده پیوندی انفکاک‌ناپذیر وجود دارد. چرا که شر در ذات عالم ماده وجود دارد و انفکاک ذاتی از ذات محال است. همان طور که گفتیم (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۴۱۶) شر بالذات را از شر بالعرض جدا کرده و ضرورت و ذاتیت هر یک را جداگانه به اثبات رسانیده است.

شر بالذات: همان نقصان و قصوری است که لازمه سلسله مراتب علت و معلولی است و از آن گریزی وجود ندارد. شر بالعرض، شروری است که در عالم ماده راه دارد و موجودات عالم مادی به علت داشتن ماده دارای ویژگی فقدان و قوه می‌باشند. و همواره به سوی وجدان و فعلیت و کسب کمالات وجودی، در حرکت‌اند و در اثر تراحم بین کمالات وجودی موجودات، نوعی فاسد و شر حاصل می‌گردد که لازمه مادی بودن مخلوقات است. پس منشأ شر و نقصان

یا عدم قابلیت ماده برای پذیرش یک کمال یا قابلیت ماده برای تضاد است و این دو خاصیت از ماده تفکیک‌ناپذیرند (رضایی، ۱۳۸۰، ۵۴).

این شرور که ناشی از تضاد و تراحم بین موجودات مادی است از نوع «ضرورت‌های مقارن است. یعنی اینها از لوازم وجود اشیایی است که وجودشان خیر است. یعنی وجود اینها، مقارن با این نیستی‌هاست که تفکیک اینها از یکدیگر محال است و از آنجایی که خداوند فیاض است، اقتضای ایجاد آنها را دارد و برخلاف حکمت الهی است که آنها را ایجاد نکند. زیرا خیر آنها به مراتب بیشتر از شرور بالعرض می‌باشد و بواسطه شر اندک نمی‌توان از خیر کثیر صرف‌نظر کرد.

از آنجایی که شرور انسانها غالب است، چرا خداوند انسانها را آفرید.

از آنجایی که افعال انسان ارادی است و به سبب آن انسان سعید و شقی می‌گردد و آنچه بر مردم دنیا غلبه دارد نادانی و پیروی از شهوت و غضب است، پس این پرسش به ذهن مبادرت می‌کند که اکثر انسانها که اشرف مخلوقاتند اشقیا خواهند بود و به واسطه اشتغال هستی آنها بر شر بسیار، در مقابل خیر اندک، نمی‌بایست آفریده شوند. ولی ابن‌سینا این دسته را نادر و اندک می‌خواند. و می‌گوید: آدمی که از روان و تن به وجود آمده است، احوال نفس او از جهت سلامت و فضیلت مانند احوال بدن بر سه گونه است: یکی آنکه در فضیلت عقل و اخلاق به نهایت کمال رسیده و بواسطه نایل شدن به مرتبه حقایقین در سعادت اخروی او را درجه یا منزلتی رفیع است، مانند انبیاء و اولیا و سایر صحابه و یاران آنان. قسم دوم آنکه از جهت کمال نفس دارای چنین مقامی نبوده و جهل بسیط او به معارف و معقولات به گونه‌ای نیست که به معاد او زیان رساند. این دسته از افراد آدمی بسیارند و از جمله اهل سعادتند و به بهره‌ای خیرات آن دنیا خواهد رسید. و اما گروه دیگر که با جهل مرکب خود از جهت روان سخت بیمارند، که تعداد آنها بسیار اندک است در آخرت دچار آزار خواهند شد.

پیدا است که بیشتر آدمیان را دسته دوم تشکیل می‌دهند و اگر گروه اول را که به مرتبه یقین رسیده‌اند به آنها اضافه کنیم، اهل نجات و رستگاری دارای اکثریت خواهند شد. بنابراین هستی انسان مشتمل بر خیر بسیار در مقابل شر اندک و اگر به جهت دوری و اجتناب از شر اندک هستی نمی‌یافتند، خود شر بسیار در مقابل خیر اندک می‌بود. به همین سبب مشیت الهی موجب هستی و آفرینش آنها گردید (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ۴۰۵).

از مباحث گذشته تا حدودی می‌توان نتیجه گرفت که شرور از خیرات غیرقابل تفکیک‌اند. زیرا شروری که از نوع فقدانان و اعدامان (به عبارت دیگر خلاءهایی از قبیل جهل، عجز و فقر

که در نظام آفرینش وجود دارد). تا آنجا که به نظام تکوین ارتباط دارد، از قبیل عدم قابلیت ظرفیت‌ها و نقصان امکانات است. یعنی در نظام تکوین برای هر موجودی هر درجه از نقص است، به علت نقصان قابلیت قابل است نه به علت امساک فیض تا ظلم یا تبعیض تلقی شود و آنچه از این امور به عدم قابلیت ظرفها و نقصان امکانات مربوط نیست همان است که در حوزه اختیار و مسئولیت و اراده بشر است و باید آنها را بسازد و خلأها را پر کند که این یکی از جهات خلیفه‌اللهی انسان است و اینکه انسان چنین آفریده شده و چنین مسئولیتی دارد جزئی از طرح نظام احسن است.

ارزیابی و مقایسه آراء ابن سینا و آگوستین.

آگوستین و ابن سینا، هر دو ماهیت شرور را عدمی می‌دانند. هر دو متفکر در پاسخ به شبهه ثنویه عدمی بودن شر را بیان کرده‌اند. به نظر ابن سینا، شر عدمی است و نیاز به فاعل ندارد. کار فاعل فقط ایجاد است و جعل به وجود تعلق می‌گیرد نه به عدم. آگوستین نیز شر را محرومیت و فقدان می‌داند و جایی که فقدان باشد علت فاعلی اصلاً معنی ندارد.

ابن سینا شرور را به شر بالذات و شر بالعرض تقسیم می‌کند. شرور بالذات شروری هستند که ذاتاً نیستی و عدمند مانند فقر، مرگ و نادانی. شرور بالعرض، هستی‌هایی هستند که مستلزم نوعی نیستی‌اند. یعنی موجوداتی هستند که از آن جهت که وجود دارند خوباند ولی از آن جهت بدند که مستلزم یک نیستی هستند مانند گزندگان، میکروب‌ها. شرور نوع اول صفاتی حقیقی (غیرنسبی) ولی عدمی هستند. اما شرور نوع دوم نسبی هستند. یعنی این گونه امور نسبت به شی یا اشیاء معینی بد، ولی نسبت به خودشان یا بعضی چیزهای دیگر خوباند. این نوع از خیر و شر مانند صفات کوچکی و بزرگی، صفات نسبی هستند. این صفات نسبی از وجود واقعی برخوردار نیستند، بلکه وجودهای اعتباری و انتزاعی و از لوازم وجودهای واقعی است و خداوند این وجودها را خلق نکرده است.

آگوستین شرور را مجعول نمی‌داند و معتقد است در اراده خداوند شر راه ندارد. زیرا خداوند خیر خواه مطلق است. یعنی خداوند اراده نمی‌کند که شرور را بیافریند. خداوند خیر مطلق را اراده می‌کند، اما خیر نسبی پدید می‌آید و در این بهترین جهان همواره شر لازمه خیر است. هر دو معتقد بودند شر بعنوان امری وجودی و جهان‌شناختی عینیت ندارد و می‌توان گفت «عدم» همان «نیستها» است. هر دو با این سخنان می‌خواهند بگویند که خداوند خالق شرور نیست. اصلاً شری وجود ندارد که خلق شود و خالق بخواهد.

هر دو فیلسوف به «نسبی بودن» شرور معتقد بودند. یعنی ممکن است امری برای موجودی نیک و خوب باشد و برای موجود دیگر شر باشد. هر دو فیلسوف همین اندازه شر نسبی را در نظم، زیبایی و هماهنگی عامل لازم داشته‌اند و به نظام احسن آفرینش معتقدند. به نظر آنها چون جهان مجموعه‌ی زیبا و منظمی است که از موجودات بسیاری ساخته شده، اگر چیزی برای موجودی شر است، باید آن را نسبت به کل عالم در نظر گرفته که برای زیبایی و تناسب عالم، ضرورت دارد.

یکی از نکات افتراق بین فیلسوفان غربی و فلاسفه اسلامی، توجه به همین بحث است، چرا که یکی از آموزه‌های اصلی مسیحیت، آموزه گناه ازلی و آموزه فیض می‌باشد. آگوستین بحث مفصلی در باب شر اخلاقی دارد و شر اخلاقی یا گناه را لازمه اختیار می‌داند. ولی ابن‌سینا بطور واضح و مشخص به بحث شرور اخلاقی نپرداخته فقط به طور گذرا ذکر کرده است که شروری چون خشم، نسبت به قوه‌ای از قوای انسانی خیر ولی از آنجا که با کمالات و قوای دیگر متضاد است، شر محسوب می‌شود.

از موارد اختلاف میان دیدگاه ابن‌سینا و دیدگاه آگوستین در باب شر این است که آگوستین بیش‌تر از ابن‌سینا بر موضوع شر اخلاقی و جنبه وجودی آن تاکید ورزیده است. آگوستین دیدی اخلاقی به شر دارد. یعنی گناه را منشأ شر می‌داند. یعنی این نوع شر در مسئولیت آدمی است. چون خداوند انسان را مختار خلقی کرده، اگر شر و خطایی وجود دارد برای این است که انسان از اراده‌اش بد استفاده کرده است. پس شر اخلاقی از اراده آزاد مخلوقات سرچشمه می‌گیرد.

آگوستین علت شر اخلاقی را خالق نمی‌داند بلکه اراده مخلوق می‌داند. علت چیزهای خیر، خیر الهی است. در حالی که علت شر اراده مخلوقی است که از خیر مطلق و تغییرناپذیر روی می‌گرداند. و البته در این ساحت نیز ایمان به عیسی مسیح و طهارت و رستگاری ناشی از این ایمان، برجستگی خیر بر شر را در حیات آدمیان به نمایش می‌گذارد.

منابع

- آگوستین قدیس. (۱۳۸۱)، *اعترافات قدیس آگوستین*، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- ابن سینا. (۱۳۶۳)، *الشفاء الیهیات*، راجعه و قدم الدكتور ابراهیم مذکور، تحقیق الاستاذین الأب فنواتی، سعید زاید، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ابن سینا. (۱۳۷۰)، *الیهیات نجات*، ترجمه یحیی یثربی، تهران، فکر روز.
- ایلیخانی، محمد. (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- براون، کالین. (۱۳۷۵)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طه طاووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- بهشتی، احمد. (۱۳۸۵)، *تجرید (شرح نمط هفتم الاشارات و تنبیهات شیخ‌الرئیس ابن‌سینا)*، قم، بوستان کتاب.
- پورسینا، زهرا. (۱۳۸۵)، *تأثیر گناه بر معرفت (با تکیه بر آراء آگوستین قدیس)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۸۰)، *عصر ایمان*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- رضایی، مهین. (۱۳۸۰)، *تئودیسسه و عدل الهی (مقایسه‌ای بین آراء لایبنیتس و استاد مطهری)*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه (جلد دوم)*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- کونگ، هانس. (۱۳۸۶)، *متفکران بزرگ مسیحی*، گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- لین، تونی. (۱۳۸۰)، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، انتشارات نشر و پژوهش فرزاد روز.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۷۵)، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸)، *درسهای الیهیات شفا (ج ۱)*، تهران، حکمت.
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۶۳)، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا*، تهران، انتشارات سروش.
- ناس، جان بایر. (۱۳۸۱)، *تاریخ جامع ادیان*، مترجم: علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- هیک، جان. (۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات الهدی.

- یاسپرس، کارل. (۱۳۶۳)، *آگوستین، محمدحسن لطفی*، تهران، انتشارات خوارزمی.
- Clark, Mary. T: 2000, *Augustine*, London, Continuum.
- Martinez Cuesta A., "*RECOLLECTS*", in new catholic Encyclopedia, vol 1.
- Rufus Fears. J., "*AUGUSTINE*", in the Encyclopedia of Religion Mircea Eliadea, Vol. 1.