

کاملیت جهان موجود و مسئله شرّ در اندیشه ابن سینا و ملاصدرا*

دکتر منصور ایمانپور**

E-mail: man3Ima@yahoo.com

چکیده

پرسش اصلی مقاله این است که دو فیلسوف بزرگ اسلامی، ابن سینا و ملاصدرا، چگونه کامل بودن جهان موجود را با وجود شرور رایج در آن، اثبات می‌کردند؟ پاسخ این است که رویکرد این دو فیلسوف در اثبات این مدّعا، یک رویکرد پیشینی است و بیشتر با تمسک به علیت ذات کامل باری تعالی، نسبت به وجود عالم و عنایت او نسبت به معلولاتش و نبودن مانع در این میان، به اثبات آن پرداخته‌اند و در هنگام مواجهه با شرور طبیعی و اخلاقی رایج نیز اولاً شرور را در مقایسه با خیرات، نادر دانسته‌اند. ثانیاً این شرور اندک را در پرتو استدلال و تحلیل، عدمی انگاشته‌اند. ثالثاً آن‌ها را مولود نامبارک تغیر و تحول و تضاد عالم طبیعت دانسته و حذف آن‌ها را با حذف عالم طبیعت، مساوی قلمداد کرده و در نهایت، حذف عالم طبیعت را با وجود خیر کثیر در آن و با وجود علت تامه آن، غیرحکیمانه و غیرممکن دانسته‌اند و به بهترین بودن عالم موجود و محال بودن تحقق عالم ممکن دیگر به جای آن حکم نموده‌اند.

واژه‌های کلیدی: نظام احسن، جهان‌های ممکن، کاملیت عالم، مسئله شرّ.

* - تاریخ وصول ۸۳/۲/۱۰ تأیید نهایی ۸۴/۹/۲۳

** - استادیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

طرح مسئله و اهمیت آن

یکی از مسائلی که ذهن انسان‌ها را در طول تاریخ به خود مشغول کرده است، تفسیر عالم است. گویی عالم، موضوع عام و صامتی است که انسان‌های مختلف بر اساس انگیزه‌ها و ذهنیت‌های گوناگون، به مطالعه و تفسیر آن می‌پردازند. یکی از این زوایا، تحلیل و تفسیر عالم از حیث احسن و کامل بودن آن است. در این نوع نگرش، متفکر ژرف‌نگر با این پرسش اساسی مواجه می‌شود که، آیا عالم موجود به ویژه عالم طبیعت، بهترین و کامل‌ترین عالمی است که می‌توانست موجود شود؟ آیا خلق عالمی دیگر یا عالمی بهتر و کامل‌تر از این عالم، ممکن بود یا محال؟

بی‌تردید مسایل مذکور، در حالی مطرح می‌شوند که شرور فراوانی در عالم طبیعت رخ می‌نمایند. در یک سو شروری همچون ظلم و سرکوب و جنگ و آزار و اذیت قرار دارند که از رفتار مبتنی بر اختیار خود آدمیان ناشی می‌شوند و به شرور اخلاقی موسوم هستند و در سوی دیگر شروری همچون زلزله، توفان، سیل و قحطی قرار دارند که مولود علل طبیعی هستند و شرور طبیعی نامیده می‌شوند (جان هیک، ۱۳۷۲: ۸۹-۹۰).

فیلسوفان و متفکران عالم، در مواجهه با این مسئله به دو دسته بزرگ تقسیم شده‌اند. در یک سو فیلسوفان و متفکرانی همچون فلوطین (۲۰۴-۲۷۰م)، قدیس اوگوستین (۳۵۴-۴۳۰م)، اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م)، لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶م)، جان هیک و الوین پلنتنجا (فیلسوفان معاصر دین) و همه فلاسفه اسلامی قرار دارند که با روش‌ها و راه‌حل‌های مختلف از احسن و کامل بودن عالم و نظام موجود دفاع کرده و به تحلیل و توجیه مسئله شرّ پرداخته‌اند و در سوی دیگر فیلسوفانی همچون ویلیام رو و جی. ال. مکی قرار دارند که با تناقض‌آمیز خواندن مفهوم خدا (عالم و قادر و خیر مطلق بودن خدا با وجود شر) یا قرینه بزرگ دانستن مسئله شرّ علیه وجود خداوند، اساسی‌ترین آموزه مورد اعتقاد متفکران متدین را به چالش کشیده‌اند. این دغدغه به

اندازه‌ای خردسوز و پیچیده است که برخی از این متفکران معتقدند که مسئله شرّ جدی‌ترین نقد عقلانی، بر اعتقاد به وجود خداوند است تا آنجا که هانس کونگ (۱۹۲۳)، متأله آلمانی، این مسئله را «پناهگاه الحاد» خوانده است (مایکل پترسون، ۱۳۷۶: ۱۷۷).

بی‌تردید مسئله مذکور، یکی از دغدغه‌های فکری این فیلسوفان اسلامی در طول تاریخ نیز بوده است و آن‌ها با دو رویکرد پیشینی و پسینی به بررسی و ارزیابی این موضوع پرداخته و پاسخی متناسب با مبانی فلسفی خویش در این زمینه ارائه نموده‌اند. ما در این مقاله درصدد هستیم که نظر بوعلی و ملاصدرا را در مواجهه با این مسئله از حیث دو رویکرد مذکور، تبیین و تحلیل نموده، به ارزیابی آن بپردازیم.

ادله مبتنی بر رویکرد پیشینی در اثبات کاملت عالم موجود

به طور کلی، موجودات ممکن در اندیشه ابن‌سینا با توجه به تلبس آن‌ها به ماده و ویژگی‌های آن یا مجرد آن‌ها از این امور، به دو قلمرو عمده یعنی عالم مجردات (مفارقات) و عالم طبیعت و متعلقات آن (اجسام و نفوس فلکی و انسانی) تقسیم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۸ و ۴۰۵) و در اندیشه ملاصدرا به سه ساحت مجردات محضه، عالم مثال و عالم طبیعت (۱۳۶۸: ۱۹۴/۹) تقسیم می‌شوند. ناگفته پیداست که با صرف‌نظر از ملاک مذکور در تقسیم‌بندی، کل ماسوی‌الله را با ملاحظه همه معلول‌های ممکن، عالم به معنای عام می‌توان نامید (ابن‌سینا، همان: ۴۲۶).

اگرچه مدعای مذکور، یعنی کاملت عالم موجود، از لحاظ نظری و منطقی در خصوص عوالم مختلف هستی یا عالم به معنای عام، قابل طرح است؛ لکن بیشتر در باب عالم طبیعت مطرح می‌گردد؛ زیرا اولاً در اندیشه خداپاوران، مجردات، موجودات تام و کاملی هستند که شرور اصطلاحی در آن حوزه، موضوعیت ندارند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۸۶-۲۸۷). ثانیاً انسان‌ها به دلیل استقرار در عالم طبیعت و درگیری با سایر پدیده‌های

این عالم و خوی استخدام‌جویی خود، خیر و شر امور را در مقایسه با خود تعریف و تعیین می‌کنند و در عوالم فراتر از عالم طبیعت، چنین پرسشی را مطرح نمی‌کنند. لکن ما در اینجا کامل بودن همهٔ عوالم موجود یا عالم به معنای عام را از دیدگاه دو فیلسوف بزرگ یعنی ابن‌سینا و ملاصدرا بررسی می‌کنیم.

مدّعی فیلسوفان اسلامی این است که عالم موجود، اعم از مجردات و غیرمجردات، کامل‌ترین عالمی است که می‌توانست قدم به عرصهٔ وجود بگذارد (همان: ۲۸۴ و ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹۱/۷). رویکرد این فیلسوفان در اثبات این مدعا، یک رویکرد پیشینی، یعنی یک دسته مبانی متافیزیکی با محوریت خداوند است. در این رویکرد (Approach)، با تمسک به کاملیت حق تعالی، به عنوان *علة‌العلل* عالم به کاملیت عالم استدلال می‌شود. این استدلال‌ها را با توجه به حد وسط‌های مختلف آن‌ها در قالب‌های زیر می‌توان تلخیص و تقریر کرد:

الف- یکی از براهین پیشینی اثبات مدعی مذکور، اثبات احسن و کامل بودن عالم موجود از طریق کامل مطلق بودن واجب تعالی، به عنوان *علة‌العلل* است. براساس این برهان، واجب‌الوجود، موجود بسیط و صرفی (ابن‌سینا، *الالهیات*: ۳۴۳) است که از جمیع جهات واجب‌الوجود است و صفات کمالی او نیز عین ذات اوست (همان: ۳۶۷). بنابراین واجب تعالی دارای جمال و بهای ناب است (همان: ۳۶۸) و بر مبنای حکمت متعالیه نیز عالی‌ترین مرتبهٔ هستی و واجد همه کمالات به نحو بسیط و اشرف است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۴/۶-۱۶). پس بر اساس این تلقی، واجب تعالی کامل‌ترین موجود در مقام مصداق و مفهوم است. از طرف دیگر این ذات کامل، *علة‌العلل* عالم است و علت و معلول نیز مناسبت و ملازمت ویژه‌ای با همدیگر دارند. بنابراین عالم موجود کامل‌ترین عالم ممکن است.

بوعلی در تشریح استدلال مذکور می‌نویسد: «ذات حق تعالی سبب صدور اشیاء است نه چیزی خارج از ذات او، و ذات او سبب نظام خیر است و هر چیزی که از ذات او

سرچشمه می‌گیرد، مناسب ذات او و به جهت خیر بودن ذات خدا، باید خیر باشد و جایز نیست با ذات او منافات داشته باشد. بنابراین هر چیزی به دلیل منافات نداشتن با ذات باری تعالی، باید منتظم و خیر باشد» (۱۴۰۴: ۱۵۹). عبارت گویای بهمینار، این استدلال را چنین به تصویر می‌کشد: «از آنجا که صدور موجودات از او مقتضای ذات کامل مطلق اوست، موجودات صادر از او، کامل‌ترین نظام و بهترین ترتیب را خواهند داشت» (۱۳۷۵: ۵۷۸) پس «عالم عمل و صنعت خداست و عمل او مطابق شاکله خود اوست» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۴).

استدلال مذکور را می‌توان به شکلی ظریف‌تر بر پایه حکمت متعالیه نیز تقریر کرد؛ زیرا بر اساس این نظام فلسفی، وجود حق تعالی، وجودی مستقل و غنی بالذات است و ماسوای او عین تعلق و افتقار به او (همو، ۱۳۶۸: ۴۷/۱) و در واقع ظل و نمود ذات او (همو، ۱۳۸۰: ۲۵۷) است. از سوی دیگر ظل یک چیز، حاکی از ذات او و مناسب کمال اوست (همان: ۲۵۵)؛ بنابراین عالم موجود، کامل‌ترین عالم ممکن است.

ب - یکی دیگر از براهین اقامه شده جهت اثبات مدعای مذکور، برهان مبتنی بر عنایت باری تعالی است. این برهان به دلیل وجود دو تفسیر مختلف در خصوص عنایت حق تعالی، در اندیشه بوعلی و ملاصدرا به دو صورت قابل تقریر است. تقریر سینیوی این برهان به این صورت است که ذات واجب تعالی به دلیل مجرد بودن، خود را تعقل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۵۳: ۸۴) و تعقل ذات او به عنوان علت، مستلزم تعقل معلولات و آثار او نیز است. حال در پرتو این تعقل، صور عقلی موجودات به صورت ابداعی در صنع ربوبیت انشا می‌شوند (همو، الالهیات: ۳۶۴). به گونه‌ای که این صور اولاً به عنوان لوازم وجود حق تعالی از علم او نشئت گرفته‌اند (همو، ۱۳۷۵: ۳/۳۱۷)؛ ثانیاً از یک نظم و ترتیب ویژه برخوردارند (همو، الالهیات: ۳۶۴)؛ ثالثاً معقولیت آن‌ها عین موجودیت آن‌هاست (همو، ۱۴۰۴: ۴۸)؛ رابعاً علم فعلی و نظام علمی اعیان خارجی و محیط به آن محسوب می‌شوند (همو، ۱۳۷۵: ۳/۱۵۰-۱۵۱).

از سوی دیگر واجب تعالی به دلیل اشتمالش بر همه کمالات، به نحو بسیط، خیر محض و عاشق خودش است و عشق به ذات، مستلزم عشق به لوازم و آثار ذات نیز است، بنابراین واجب تعالی، بالذات، عاشق ذات خود و بالعرض، عاشق آثار ذات خود است (همو، ۱۴۰۴: ۱۵۷)؛ پس مرید آثار خود و راضی به آنها نیز می‌باشد (همان: ۱۵۷).

حال براساس توضیحات مذکور می‌توان گفت که اولاً خداوند علم به نظام احسن دارد و صور همه موجودات ممکن به صورت مرتب در عالم ربوبیت حضور دارند. ثانیاً عالم اعیان بر اساس آن نظام علمی تحقق تفصیلی یافته‌اند. ثالثاً عالم اعیان مرضی و مراد حق تعالی نیز است. بنابراین عالم موجود، بهترین نظام ممکن است.

استدلال مذکور بر مبنای حکمت متعالیه با اندکی تغییر به این صورت تقریر می‌شود که واجب‌الوجود به دلیل بسیط الحقیقه بودن، جامع جمیع نشئات وجودی به نحو بسیط و اشرف است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۱) و به دلیل مجرد محض بودن، عالم به ذات خود و همه حقایق موجودات در مقام ذات خود به نحو علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی است (همو، ۱۳۸۰: ۲۹۵) و این علم حق تعالی به دلیل مبدئیت تام، بر نظام عالم (همان: ۲۴۵) و یقینی بودن (همان: ۳۰۷) و عینیت با ذات واجب تعالی (همو، ۱۳۶۸: ۱۰۷/۷) احسن و اشرف علوم است (همان). از سوی دیگر نظام عینی، برون تراویده و ظل آن نظام متعالی علمی و قدوسی (همو، ۱۳۸۲: ۱۶۵) و موافق آن (همو، ۱۳۸۰: ۶۱۰) و مرضی و مراد باری تعالی است. بنابراین نظام موجود، کامل‌ترین نظام ممکن خواهد بود. ترجمه برخی از عبارتهای ملاصدرا در تأیید این مطلب چنین است: «از آنجا که علم خداوند متعال به اشیاء و نظام خیر، علم کامل (نه علم ناقص یعنی ظنی و ضعیف) است و این علم، علم فعلی تام و سبب وجود اشیاء است، بنابراین تحقق آن معلوم، در نهایت احکام و اتقان خواهد بود» (همان: ۳۰۷).

ج - استدلال دیگر در این خصوص، استدلالی است که طبق گزارش ملاصدرا، ابتدا غزالی آن را طرح کرده و ابن‌عربی در فتوحات مکیه به تقریر و تحسین آن پرداخته

است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹۱/۷). لکن حق این است که از نظر تاریخی ابتدا بوعلی آن را با صراحت کامل در کتاب نجات برای اثبات همین مدعا مطرح نموده است. برپایه این استدلال، واجب تعالی، عقل محضی است که ذات خود و مبدئیت خود، برای نظام عالم را تعقل می‌کند (علم کامل). از طرف دیگر، هیچ مانعی از ناحیه ذات او نسبت به صدور موجودات خیر از او وجود ندارد (قادر مطلق) و لازمه کمال و علو او نیز فیضان خیر از اوست (خیر مطلق) و در واقع، فیضان خیر از او، از لوازم شوکت و عظمت اوست. بنابراین نظام موجود، کامل‌ترین نظام ممکن است و کامل‌تر از آن متصور نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۷۴-۲۷۵). تقریر این استدلال به بیان و روایت ملاصدرا چنین است: «ایجاد عالمی بهتر از عالم موجود، ممکن نبود؛ زیرا اگر چنین عالمی ممکن بود و صانع مختار نسبت به ممکن بودن ایجاد چنین عالمی، علم نداشت، آنگاه علم محیط او به کلیات و جزئیات متناهی می‌شد. لکن اگر علم داشت و با وجود قدرت بر آن، آن را نمی‌آفرید، با بخشش فراگیر او ناسازگار می‌شد» (۱۳۶۸: ۹۱/۷).

رویکرد پسینی در اثبات مدعای مذکور و مسئله شرّ

این فیلسوفان پس از اثبات مدعای مذکور به شیوه پیشینی، درصدد اثبات آن به شیوه پسینی و مطالعه و تأمل در کتاب اعجاب‌انگیز عالم طبیعت، و تعمق در نحوه پیدایش موجودات جسمانی و عملکرد آن‌ها هستند. کتب این فلاسفه، مشحون از عبارت‌های متنوع و نغز و دلربا در این زمینه است (همان: ۱۱۸/۷-۱۴۸). این نحوه برخورد با مسایل فلسفی، هر چند در ساحت‌های گوناگون وجود آدمی تأثیرگذار است، لکن به دلیل تجربی و استقرای ناقص بودنش از افاده یقین و طمأنینه به عقل استدلال‌گر آدمی، ناتوان است و به همین جهت از گزارش آن‌ها در این‌جا خودداری می‌کنیم.

کاملیت عالم و مسئله شرّ

مشکل بزرگی که این فیلسوفان، پس از اثبات مدعای احسن بودن عالم موجود با آن مواجه می‌شوند، مسئله شرور است. بی‌تردید هر کسی که به جریان امور در این عالم می‌نگرد و اوضاع و احوال خود و همنوعان خویش را در گذر ایام تماشا می‌کند، با حوادث و بلایایی از قبیل حوادث ویرانگر و خانمانسوز طبیعی و بیماری‌های دردناک و کشتارها و جنایت‌های فجیع و شکنجه‌های نفرت‌انگیز مواجه می‌شود. در یک سو، ضجه و مرگ غم‌انگیز انسان‌های بی‌گناهی را نظاره می‌کند که در زیر خروارها آوار و در چنگال بی‌رحم بلایای طبیعی، فجیعانه جان می‌دهند (شرور طبیعی) و در سوی دیگر شکنجه و اذیت و خون‌ریزی آدمیان بی‌گناهی را می‌بیند که مظلومانه با مرگ دست و پنجه نرم می‌کنند (شرور اخلاقی).

بنابراین قدر مسلم این است که شروری در این عالم، تحقق دارند. از سوی دیگر، تصویری که ادیان توحیدی و فلاسفه و متکلمین الهی از خداوند ارائه می‌کنند، با اوصاف عالم و قادر و خیر مطلق، او را معرفی می‌کند. این جاست که مسئله شرّ، خود را به دو صورت منطقی و «قرینه‌ای علیه وجود خدا» آشکار می‌کند (مایکل پترسون، ۱۳۷۶: ۱۷۸-۱۸۴).

کسانی همچون جی. ال. مکی، به تناقض ضمنی گزاره‌های فوق از حیث منطقی تأکید کرده و با رد پاسخهای ارائه شده در این خصوص به تناقض‌آمیز بودن مدعیات دینی حکم نموده‌اند (مکی، ۱۳۷۴: ۱۴۵-۱۷۰) و کسانی همچون ویلیام رو (۱۹۳۱) با اعتراف به تناقض‌آمیز نبودن آموزه‌های مذکور، از لحاظ منطقی، از کانال دیگری وارد شده و «مسئله شرّ به منزله قرینه‌ای علیه وجود خداوند» را مطرح کرده و مدعی شده‌اند که کثرت و تنوع شرور در این جهان به گونه‌ای است که «زمینه را برای تأیید عقلانی این باور که خدای ادیان توحیدی وجود ندارد، فراهم می‌سازد» (ویلیام رو، ۱۳۸۱: ۱۴۷). در واقع این عده با مسلم انگاشتن شرور رایج در عالم طبیعت و رد نظریه

احسن بودن عالم موجود، اوصاف قادر و عالم و خیر مطلق بودن خداوند را به چالش کشیده‌اند (کارتز، ۱۹۹۰: ۱۴۰).

بی‌تردید مسئله شرّ به صورت منطقی، برای فلاسفه و متفکران ما مطرح نشده و راه‌حلّ صریحی از آن‌ها نیز در این زمینه به یادگار نمانده است؛ لکن غالب فیلسوفان دین با سعی بلیغ و موشکافی ستودنی، نه تنها آموزه‌های مذکور را از لحاظ منطقی ناسازگار نمی‌دانند، بلکه بحق به سازگاری آن‌ها نیز حکم کرده‌اند (الوین پلنتینجا، ۱۳۷۴: ۱۷۴-۱۹۶).

فیلسوفان و متفکران متعلق به سنت‌های فکری مختلف در خصوص مواجهه با «مسئله شرّ به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خداوند» نیز راه‌حل‌های مختلفی ارائه کرده‌اند؛ به گونه‌ای که برخی از فیلسوفان همچون افلوپین، نظام هستی را یک نظام ضروری و هماهنگ و احسن دانسته (۱۳۶۶: ۳۰۸-۳۰۹) و همه شرور رایج در جهان محسوس را به ماده لامتعین و لاجود نسبت داده و به محال بودن جهان محسوس در غیاب ماده حکم نموده‌اند (همان: ۱۳۴-۱۴۰). برخی دیگر از متفکران نظیر قدیس اوگوستین، همه موجودات از جمله ماده اولی را خیر و نیکو می‌دانند و با اعتقاد به ذومراتب بودن خیر و نیکی، شرّ و بدی را فقدان خیر و کمال؛ و در نهایت همه شرور طبیعی را لازمه امکان مخلوقات و حرکت و کون و فساد آن‌ها (که لازمه موجودات مادی هستند) قلمداد می‌کنند و همه شرور اخلاقی را نتیجه استفاده بد برخی از فرشتگان و انسان نخستین از اختیار معرفی و از این طریق، سازگاری نظام موجود با حکمت و خیر مطلق بودن خداوند را توجیه می‌کنند (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۱۸۸-۱۹۵). فیلسوفان اسلامی به ویژه، شیخ‌الرئیس و صدرالمتهلین نیز، در امتداد این خط فکری به همراه ابتکارات و موشکافی‌های جدید، راه‌حل متناسب با نظام فلسفی خود را به صورت زیر در این خصوص ارائه کرده‌اند.

راه حل بوعلی و ملاصدرا در حل مسئله شرّ

این فیلسوفان، برای حل معضل مذکور، راه‌حلی را ارائه کرده‌اند که در عین پای‌بندی و التزام راسخ به تفسیر رایج در فلسفه اسلامی در باب علم و قدرت مطلق باری تعالی، به تحلیل شرور رایج در عالم طبیعت پرداخته و آن را با خیر مطلق و بخشنده مهربان بودن خداوند وفق می‌دهد. براساس این نظریه، اولاً خداوند عالم مطلق است و هیچ ذره‌ای از علم لایتناهی او پنهان نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۵۹). ثانیاً قدرت او یعنی منشأیت ذات او بر معلولات از روی علم و اختیار، شامل همه ممکنات است و محالات منطقی به دلیل بطلان محض بودن، مشمول قدرت واسعه او نیستند (خواجه طوسی، ۱۴۱۵: ۲۸۳). ثانیاً خیر بودن حق تعالی با شرور رایج در این عالم، منافات ندارد.

بر پایه این راه‌حل، خیر و شرّ به حکم برهان و تحلیل عمیق مصادیق، به ترتیب، به وجود و عدم برمی‌گردد و خیر، مساوق وجود و شرّ، هم‌آغوش با عدم تلقی و این مدعا با یک دسته استدلال‌های عقلی اثبات می‌شود که در قالب دو قیاس می‌توان عرضه کرد: بر پایه استدلال نخست، خیر آن چیزی است که همه اشیاء به آن اشتیاق دارند و به واسطه آن به کمالات وجودی خود دست یافته و کامل و فربه می‌شوند. از طرف دیگر هر چیزی که به این صورت مطلوب و مشتاق دیگران واقع بشود، وجود است. بنابراین خیر، وجود است (ابن‌سینا، الهیات، ۱۳۶۳: ۳۵۵. ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۵۸/۷). صورت این استدلال به زبان منطقی چنین است: خیر، مرغوب و مورد اشتیاق است؛ هر چیزی که مشتاق‌آلیه باشد، وجود است؛ پس خیر وجود است. از سوی دیگر شرّ، مورد نفرت است و هر چیزی که چنین باشد، عدم است؛ پس شرّ، عدم است (حسن‌زاده، ۱۴۱۳: ۶۸/۲ تعلیقه).

استدلال دیگری که جهت اثبات عدمی بودن شرّ، در آثار ملاصدرا مطرح شده و اصل آن در آثار شارحان حکمة‌الاشراق آمده است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۵۸) به این صورت است که اگر شرّ، امر وجودی باشد، آن‌گاه یا نسبت به ذات خود شرّ خواهد بود یا

نسبت به کمالات ذات خود یا نسبت به شیء دیگر. شقّ اول باطل است؛ چرا که اگر چیزی نسبت به ذات خود شرّ و مضر باشد، آن گاه چنین چیزی قدم به اقلیم وجود نمی گذاشت. در واقع گزاره «وجود چیزی مقتضی عدم خویش است» تناقض آمیز است؛ شقّ دوم نیز مردود است؛ زیرا اگر چیزی به عنوان شرّ، مقتضی عدم کمالات خود باشد؛ اولاً آن عدم کمال شرّ خواهد بود نه چیز مقتضی آن عدم. ثانیاً چنین چیزی با عنایت و حکمت الهی - که مقتضی ایصال همه اشیا به کمالات لایق آن است - منافات دارد؛ شقّ ثالث نیز به این جهت مطرود است که اگر چیزی نسبت به چیز دیگری، شرّ است، در واقع از این جهت شرّ است که موجب عدم ذات آن یا عدم برخی از کمالات آن است؛ بنابراین در این جا نیز عدم ذات یا عدم کمال، شرّ واقعی است نه شیء منجر به عدم؛ و این خلاف فرض ماست که شیء موجب عدم را شرّ لحاظ کرده بودیم. پس تالی به هر سه شقش محال است. بنابراین مقدم نیز باطل است. اگر گفته شود که ممکن است چیزی شرّ باشد و در عین حال موجب عدم ذات و عدم کمال چیزی هم نشود. پاسخ این خواهد بود که چنین چیزی خلاف بداهت عقلی ماست؛ زیرا ما به طور بدیهی چیزی را که هیچ ضرر و آسیبی به دیگری نمی رساند، شرّ قلمداد نمی کنیم.

شیوه دیگری که این دو فیلسوف، جهت تأکید بر عدمی بودن کلیه شرور، اعم از طبیعی و اخلاقی در پیش گرفته اند، تحلیل دقیق و موشکافانه شرور رایج و برملا کردن شرّ واقعی (عدم ذات یا عدم کمال) در میان امور شرّتماست. این فیلسوفان، موارد متعددی از شرور رایج، اعم از طبیعی و اخلاقی را برای این منظور انتخاب و تحلیل نموده اند. لکن ما در این جا به تحلیل دو مورد از آنها که هر کدام به حوزه ای خاص و متمایز مربوط می شود؛ می پردازیم. یکی از شرور ویرانگر و وحشت زا - در نظر مشهور - سیل است؛ به گونه ای که عامه مردم به دیده وحشت، بدان می نگرند و آن را یکی از موارد شرّ رایج در عالم می دانند. در حالی که اگر به تحلیل عمیق این پدیده بپردازیم و آثار مختلف اشیا را به علل و سرچشمه های واقعی آنها نسبت بدهیم، خواهیم دید که

شرّ واقعی در این جریان چیزی جز سلب حیات و کمال از برخی موجودات دیگر نمی‌باشد. مورد دیگری که به عنوان یکی از افعال مذموم، از مصادیق شرّ محسوب می‌شود و در پرتو تحلیل، جنبه شرّیت آن هویدا می‌شود، ظلم است. ظلم یکی از افعال قوه غضبیه است و از حیث انتساب به سرچشمه اصلی خود و حرکتهای منتهی به ظلم، شرّ محسوب نمی‌شود و تنها نسبت به مظلوم (سلب حق) یا نفس ناطقه (سلب استیلاهی این قوه بر قوای دیگر) شرّ قلمداد می‌گردد. بنابراین همه شرور مشهود در پهنه این عالم در تحلیل نهایی به عدم برمی‌گردند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۸۸، ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶۲/۷) و این عدم‌ها (عدم ملکه) نیز مولود نامبارک برخوردارها و تعامل موجودات عالم ماده با همدیگر هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶۲/۷).

در بیانی مفصل‌تر می‌توان گفت که در نگاه این فیلسوفان، عالم طبیعت در یک تقسیم‌بندی کلی به عالم فوق فلک قمر و عالم تحت فلک قمر تقسیم می‌شود. عالم فوق فلک قمر به دلیل آمیخته نبودن به هیولا و صورت، و برخوردار نبودن از استعدادهای مندرج در هیولا، استحاله و کون و فساد و خرق و التیام نمی‌پذیرد و به همین جهت شرور مصطلح در چنین قلمروی مطرح نمی‌شود لکن عالم تحت فلک‌القمر به دلیل ترکیب از ماده و صورت و ابتلای به کون و فساد و اتصاف به حرکت، محل شرور گوناگون واقع می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۸۶ و ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷۱/۷). این بخش عالم طبیعت، عرصه فعلیت یافتن استعدادها و تبدیل صورتهاست. برخی صورتهای زایل می‌شوند و برخی دیگر جانشین آنها می‌گردند (بر اساس فلسفه مشاء). برخی کاستی‌ها از بین می‌روند و بعضی کمال‌ها زاده می‌شوند و بالاخره عالم طبیعت همچون رودخانه ذاتاً سیالی است که تمام ذرات آن هویتی جز سیلان و جریان رو به اشتداد و تکامل ندارد (بر مبنای حکمت متعالیه). بدیهی است که لازمه چنین هویتی، شرور قلیل در کنار خیرات کثیر نیز هست.

بنابراین شرور رایج در این بخش عالم، از لوازم لاینفک جریان کون و فساد و تحول و تضاد در این عالم است و جریان کون و فساد و تبدیل و تحول نیز لازمه عالم متشکل از ماده و صورت است و ماده و صورت نیز مقوم چنین عالمی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۸۷ و ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷۳/۷). افزون بر آن، عالم طبیعت، عالم تعامل میان اشیای مختلف و تأثیر و تأثر متقابل میان آنهاست. روشن است که در متن چنین تعامل و در بطن چنین تأثیر و تأثری شرّ بالقیاس نهفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶۹/۷).

در خصوص شرور اخلاقی نیز داستان به همین صورت است؛ زیرا انسان موجود در این عالم نیز یک موجود ناقص و متشکل از قوا و گرایش‌های گوناگون و دارای داور مختاری به نام عقل و نفس ناطقه است و هر قوه‌ای درصدد غلبه بر قوه دیگر و در پی دستیابی به کمالات ویژه خود می‌باشد. ناگفته پیداست که فعل هر قوه‌ای نسبت به فاعل اصلی خود، خیر و کمال محسوب می‌شود، هر چند ممکن است نسبت به قوه دیگر به جهت مانع شدن از دستیابی آن به کمال مطلوب خود، شر قلمداد شود. لکن چون در انسان‌شناسی فیلسوفان اسلامی، قوه ناطقه و حقیقتاً مختار آدمی، محور قوای دیگر و مدبّر آنها محسوب می‌شود و سعادت واقعی آدمی نیز در گرو تکامل همین قوه و شعله‌ور شدن آن با شعله الهی و غلبه بر حکومت آن بر قوای دیگر به دست می‌آید؛ بنابراین خیر و شرّ بودن افعال قوای دیگر نیز در مقایسه با این جنبه آدمی مشخص می‌شود. بنابراین شرور اخلاقی رایج در میان انسان‌ها نیز لازمه نقایص وجود آنها و شکست نفس ناطقه و مختار در مقابل قوای دیگر است و البته همه اینها مولود دنیویّت این دنیا است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۸۸ و ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۰۵/۷). در خصوص مسئله درد نیز با وجود مناقشه در وجودی بودن و نحوه شرّ بودن آن، داستان به همین صورت است؛ زیرا اگرچه برخی از بزرگان نظیر ملاصدرا آن را عین ادراک حضوری امر عدمی منافی نظیر تفرق اتصال می‌داند و همین ادراک حضوری را عین آن امر عدمی دانسته و به عدمی بودن الم حکم می‌کند (۱۳۶۸: ۶۴/۷-۶۵)؛ لکن تحلیل عمیق نشان می‌دهد که حقیقت درد به عنوان یک امر وجودی غیر از خود تفرق است؛ زیرا ممکن است در

مواردی، تفرق و قطع عضو (مثلاً پس از بی‌حسی موضعی) صورت گیرد لکن درد و المی نیز رخ ندهد. بنابراین همان‌طور که کسانی همچون بوعلی (۱۳۶۳: ۴۱۹) و میرداماد (۱۳۶۷: ۴۳۲) تصریح می‌کنند، آلام حالات و امور وجودی هستند و وجودی بودن آن‌ها نیز از وجدانیات است (سبزواری، ۱۳۶۸: ۶۳/۷). لکن کل بحث در این جاست که خود درد به عنوان یک حقیقت وجودی و از حیث صدور از علت فاعلی و ادراکی بودنش، شرّ محسوب نمی‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۳۲ و طوسی، ۱۳۷۵: ۳۲۱/۳). لکن بین خیر بودن خود یک چیز و ملایم بودن نسبت به چیز دیگر فرقی است. بنابراین صرف عدم ملایمت نسبت به یک چیز که آن هم از انفعال و ضعف خود آن چیز نشئت می‌گیرد، موجب خروج آن از خیریت نمی‌شود... پس شرّ بودن دردها از حیث ادراک و امر وجودی بودن آن‌ها نیست، بلکه از حیث انفعالات و تأثرات ماست و اینها نیز امور عدمی هستند» (همان: ۶۵). بنابراین آلام با وجود خیر بودنشان برای خودشان، و خیر بودنشان برای دیگران از جهاتی مختلف، از برخی جنبه‌های دیگر شرور بالعرض محسوب می‌شوند و شرّ واقعی در این جا ضعف و انفعال ماست که از زمره اعدام‌اند.

اشکالات بر راه‌حل بوعلی و ملاصدرا در مسئله شرّ

راه‌حلّ مذکور، با پرسش‌ها و مناقشات مختلفی به ویژه با توجه به قدرت واسعه و مطلقه حق تعالی مواجه شده است. هر کس که با راه‌حلّ مذکور مواجه می‌شود با این پرسش‌های مبنایی روبه‌رو می‌شود که چرا جای این شرور و عدمیات را وجودها پر نکرده‌اند تا هیچ شرّ و عدمی در میان وجودهای عالم طبیعت رخنه نکنند؟ چرا خداوند با توجه به قدرت و علم مطلقه‌اش، عالم دیگر یا جهان طبیعت دیگر و بهتری به جای این عالم طبیعت نیافریده است تا هیچ شرّ و نکبتی در آن نباشد؟ آیا اساساً خلق جهان دیگر منطقاً ممکن است یا نه؟

پاسخ مبنایی این دو فیلسوف بزرگ به پرسش نخست، آن است که انفکاک شرور مذکور از این عالم به دلیل تلازمش با حرکت و فعلیت یافتن استعدادها و تعامل میان

اشیای مختلف محال است و در حقیقت، برگشت پرسش نخست به این سخن تناقض‌آمیز است که «اشیای مادی، اشیای مادی نباشند!» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۸/۳ و ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷/۷۸).

بنابراین پرسش نخست در تحلیل نهایی به این پرسش برمی‌گردد که اساساً چرا خداوند عالم ماده را خلق کرده است؟ این پرسش جدید را بر اساس نظام فلسفی این فیلسوفان به دو صورت می‌توان پاسخ داد. پاسخ نخست این است که شرور رایج در این بخش عالم در مقایسه با خیرات فراوان آن اندک است؛ زیرا هر چیزی به حکم عقل یا خیر محض است و هیچ شرّی و ضرری از آن متوجه چیزی نیست یا خیریت آن غالب است یا خیریت و شرّیت آن متساوی است یا شرّیت آن غالب و خیریتش نادر است و یا شرّ محض است. شقّ اول که واجب‌الوجود و مجردات تامه، مصادیق آن هستند، در نظام هستی وجود دارند. شقّ دوم نیز به حکم حکمت و عنایت واجب تعالی، ضروری‌الوجودند؛ زیرا ترک آن‌ها مستلزم شرّ کثیر است و زینده‌شان واجب‌الوجود حکیم نمی‌باشد. لکن شقّ سوم چهارم به دلیل ناسازگاری با حکمت و عنایت الهی و شقّ پنجم نیز به دلیل عدم محض بودن قدم به اقلیم وجود نمی‌گذارد (بوعلی، ۱۳۶۴: ۲۸۹ و ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷/۶۸-۶۹).

بنابراین موجودات نظام هستی یا خیر محض هستند یا خیریت و نفع آن‌ها نسبت به شرّیت و ضرر آن‌ها غالب است.

مضاف بر آن، خیرات این بخش عالم به جهت خیر بودن وجودهای اشیاء (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۱/۳ و قطب‌الدین، همان: ۳۲۵ تعلیقه) و غالب بودن خیرات نسبی در مقایسه با شرور نسبی (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۹۱) و پیدایش و بقای انواع شریف در آن (همان: ۲۸۶) و تجلی و استمرار افاضات واجب تعالی در آن (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷/۷۷)، بیشتر از شرور رایج در آن است. از طرف دیگر دست کشیدن از خلق عالم ممکن‌الوجود با وجود این همه خیرات در آن به بهانه شرّ اندک در آن، خود شرّ بزرگی است و گزینش و آفرینش آن حکیمانه نمی‌باشد. بنابراین خدای حکیم و جواد نیز آفرینش این بخش

عالم را نسبت به عدم آفرینش آن ترجیح داده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۸۷ و ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷/۷۴).

پاسخ دوم به پرسش مذکور، یک پاسخ عمیق فلسفی مبتنی بر هستی‌شناسی فلاسفه اسلامی است. طبق این پاسخ، نظام و مراتب هستی بر پایه اصل علیّت و لوازم آن، یک نظام طولی و ضروری است به گونه‌ای که رابطه معلول‌ها نسبت به علت‌ها، از یک حیث مبتنی بر ضرورت بالغیر و از حیث دیگر مبتنی بر ضرورت بالقیاس است. پر واضح است که بر اساس این تلقی، دست کشیدن از خلقت این بخش عالم از سوی علت تامّه، یک امر محال (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷/۱۲۱) و مساوی با نبود کل هستی است! «فکان فیه اعظم خلل فی نظام الخیر الکلّی» (ابن‌سینا، الهیات: ۴۱۸).

در حکمت متعالیه، آن مطلب حکیمانه، صبغه دیگری به خود می‌گیرد؛ زیرا در این نظام فلسفی، مراتب گوناگون هستی، همچون اعدادی هستند که استقرار هر مرتبه‌ای در جایگاه خود، مقوم همان مرتبه است و توهم هرگونه جابه‌جایی در این حلقات هستی، مستلزم نابودی همان مرتبه و مراتب دیگر است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/۹۹). بنابراین پرسش مذکور خاستگاهی جز توهم یک امر محال ندارد.

پاسخ اشکال دوم هم که می‌گفت «چرا خداوند، عالم دیگری که فاقد شرور باشد به جای این عالم نیافرید»، این است که اگر منظور از این پرسش این است که عالم طبیعت دیگری با ویژگی‌های مادی، لکن فاقد شرور ممکن است و می‌تواند لباس تحقق به تن کند، در پاسخ باید گفت که چنین فرضی، توهم و آرزوی یک امر محال و ممتنع (یعنی عالم مادی عاری از شرور) است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۸۷). لکن اگر منظور این است که عالمی باشد که عاری از ویژگی‌های عالم ماده و در نتیجه عاری از شرور باشد، پاسخ این خواهد بود که دیگر چنین عالم مفروضی، عالم مادی نخواهد بود و البته چنین عالمی (یعنی عالم مجرد) در نظام هستی تحقق یافته است (همان).

افزون بر آن، نظام هستی در اندیشه این فیلسوفان یک نظام طولی مبتنی بر اصل علیّت و لوازم آن نظیر اصل سنخیت است و بر پایه اصل تشکیک وجود نیز حقیقت

هستی یک حقیقت دارای مراتب است. بنابراین نظام هستی با همین ترتیب موجود، یک نظام ضروری و همچون حلقه‌های زنجیره اعداد است. براساس این نظریه اساساً تحقق جهانی غیر از این جهان موجود، ممکن نبوده است و هرگونه توهم جهان دیگر به عنوان جهان ممکن، از مصادیق فرض یک امر محال است. بنابراین در هستی‌شناسی این فیلسوفان ترتیب مراتب هستی، یک ترتیب اتفاقی و مبتنی بر امکان نیست؛ بلکه یک ترتیب مبتنی بر ضرورت است. به ویژه در حکمت متعالیه، حقیقت هستی یک حقیقت فراگیر در مقابل عدم است و این حقیقت فراگیر، دارای مراتبی است که حقیقت و رقیقت همدیگراند. بنابراین همان طور که بر مبنای این اندیشه فلسفی، تحقق شریک الباری، ذاتاً محال است، تحقق عالمی دیگر (چه عالم به معنای عام و چه عالم به معنای خاص) نیز ذاتاً محال است و این نظر برخلاف نظر کسانی همچون لایب نیتس است که ممکن بودن جهان‌های گوناگون را مطرح کرده است (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۵۳-۱۵۴).

داوری در باب راه‌حل بوعلی و ملاصدرا

اگرچه این راه‌حل بوعلی و ملاصدرا در خصوص مسئله شرّ در نظر بدوی، غریب و نامأنوس و مخالف فهم عرفی و قواعد عاطفی به نظر می‌آید، لکن لازمه یک نگرش فلسفی و تحلیل عقلانی امور است. در حقیقت، این راه‌حل، یکی از ثمرات نظام فلسفی مورد اعتقاد بوعلی و صدرالمتهلین است و التزام به آن نظام فلسفی، مستلزم التزام به این نتیجه نیز می‌باشد و نقد و ردّ این ثمره نیز مبتنی و فرع بر نقد و ردّ آن نظام فلسفی است.

با وجود مطالب مذکور و در چارچوب همین نظام فلسفی نیز با این پرسش اساسی مواجه می‌شویم که آیا همه شرور رایج در این عالم، لوازم لاینفک این عالم هستند و انفکاک آن‌ها از مبادی و ملزومات آن‌ها یک محال ذاتی است؟! به نظر می‌رسد که پاسخ مثبت به پرسش فوق، اولاً با یافته‌های عرفی ما انسان‌ها سازگار نیست و خرد کنجکاو ما را راضی نمی‌کند؛ ثانیاً با بسیاری از آموزه‌های دینی نیز

که از دخالت‌ها و تصرفات مهربانانه یا غضبناک حق تعالی در امور طبیعی و بشری حکایت می‌کنند و این فلاسفه نیز آن‌ها را تأیید می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۳۹)، منافات دارد؛ ثالثاً با برخی دیگر از مبانی خود این فلاسفه، سازگار به نظر نمی‌رسد. توضیح مطلب این است که خود این فلاسفه در چارچوب نظام فلسفی خود، معجزه و امور خارق‌العاده دیگر را به گونه‌ای تفسیر و تبیین می‌کنند که هم اصول فلسفی آن‌ها نظیر علیّت محفوظ می‌ماند و هم اموری از این قبیل در آن نظام فلسفی برای خود جا باز می‌کنند. به بیان دیگر صدور امور خارق‌العاده در نظام فلسفی ابن‌فلسوفان، نه تنها ممکن، بلکه واقع هستند به گونه‌ای که فیلسوفی همچون ابن‌سینا، نفس متعالی نبی را تغییر دهنده طبیعت اشیای مادی دانسته است (۱۳۶۳: ۱۲۰-۱۲۱). حال سؤال این است که چرا خدای عالم و قادر و مهربان با دست گره‌گشا و نوازشگر خود به طور مستقیم یا غیرمستقیم، جلوی برخی از این شرور و برانگیز و قابل پیشگیری را نمی‌گیرد؟

نکته دیگر این است که این فلاسفه، اکثری بودن خیر نسبت به شر را هم از طریق رویکرد پیشینی و هم از راه رویکرد پسینی، با تمسک به استقرای ناقص و مقایسه جهات مختلف موجودات مادی اثبات می‌کنند. بدیهی است که رویکرد دوم به دلیل مبتنی بودن به استقرای ناقص، مفید یقین نمی‌باشد و توان مقاومت در برابر منتقد نکته‌سنج را ندارد.

بنابراین اگرچه رویکرد پیشینی این فلاسفه، در اثبات احسن بودن عالم موجود با توجه به مبانی و پیش‌فرض‌های آن موفق به نظر می‌رسد، لکن رویکرد آن‌ها در حل معضل شرور، قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد و دغدغه‌های انسان‌ها در خصوص شرور را برطرف نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا و صدرا، کامل بودن عالم موجود، اعم از مجردات و عالم طبیعت را به طریق پیشینی و با استناد به مبانی متافیزیکی اثبات کرده‌اند. و در واقع، نقطه شروع اینها در این مسئله مهم، خدا بوده است و با تمسک به کاملیت مطلق حق تعالی به کامل بودن و جانشین‌ناپذیر بودن عالم موجود حکم کرده‌اند. در حقیقت این فلاسفه، با اعتقاد به یک نظام مفهومی خاص در باب حق تعالی - که خود مبتنی بر مبانی خاص فلسفی است - اکملیت عالم موجود را اثبات کرده‌اند. لکن پس از روبه‌رو شدن با وقایع عالم موجود، در غیاب رویکرد مذکور، با انواع مختلفی از شرور مواجه گشته‌اند؛ شروری که می‌تواند استدلال‌های مبتنی بر رویکرد پیشینی را مخدوش و ناکارآمد نشان دهد. بنابراین این فلاسفه بر آن شده‌اند که با عدمی انگاشتن شرّ و انفکاک‌ناپذیری آن از عالم طبیعت - که خود این نیز به دلیل نظام علی و معلولی و خیرات کثیر در آن ضروری و حکیمانه است - به وجه و حکیمانه بودن نظام خلقت، حکم نمایند و در نهایت عالم موجود را با همه زیبایی‌ها و زشتی‌های آن، بهترین عالم ممکن قلمداد کنند و امکان هرگونه عالم برتر از این عالم را از اساس منتفی بدانند.

منابع

- ابن‌سینا (۱۳۶۳) **الشفاء (الالهیات)**، با مقدمه و تحقیق ابراهیم مذکور، چ ۱، تهران: ناصر خسرو.
- _____ (۱۳۷۵) **الاشارات والتنبیها** (مع شرح نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی)، ج ۳، ج ۳، چ ۱، قم: النشر البلاغه.
- _____ (۱۴۰۴ق) **التعلیقات**، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب‌الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۳۶۴) **النجاه**، چ ۲، تهران: مرتضوی.
- _____ (۱۳۵۳) **دانشنامه علایی**، با تصحیح محمد معین، چ ۲، تهران: انتشارات دهخدا.

- _____ (۱۳۶۳) **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- الوین پلنتینجا (۱۳۷۴) خدا، جهان‌های ممکن و مسئله شرّ، **کلام فلسفی (مجموعه مقالات)**، ترجمه ابراهیم سلطانی - احمد نراقی، چ ۱، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- بهمنیار (۱۳۷۵) **التحصیل**، تصحیح مرتضی مطهری، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملا هادی (۱۴۱۳ق) **شرح المنظومه**، با تصحیح و تعلیقه حسن‌زاده آملی، ج ۲، چ ۱، تهران: نشر ناب.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲) **شرح حکمة الاشراق**، تصحیح ضیائی، چ ۱، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی (۱۳۶۸) **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه**، ج ۱، ۶، چ ۲، قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۸۲) **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۰) **المبدأ و المعاد**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، قم: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- لابینیتس (۱۳۷۵) **منادولوزی**، ترجمه یحیی مهدوی، چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی.
- مایکل پترسون و دیگران (۱۳۷۶) **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ۱، تهران: طرح نو.
- میرداماد (۱۳۶۷) **القیسات**، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ویلیام رو (۱۳۸۱) **فلسفه دین**، ترجمه قربان علمی، چ ۱، تبریز: انتشارات آیین.
- W. R. CARTER (1990) *The elements of metaphysics*, New york.