

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئله شرّ

صفدر الهی راد

مقدمه

مکاتب الحادی برای رسیدن به اهداف خود از هیچ تلاشی فروگذار نمی کنند، بلکه تمام همّت خود را در جهت تحقّق بخشیدن به این اغراض به کار می گیرند. ایشان از طریق انکار و یا عقیم پنداشتن ادله اثبات وجود خداوند، درصددند به نوعی هستی و یا نقش خدای مطلق در جهان را انکار نموده و یا در آن ایجاد تردید نمایند. پویایی و رشد تفکر دینی، ملحدان متعصّب را بر آن داشته که گام های شاخص تر و جدی تری در عرصه های الحاد بردارند تا همچنان بتوانند نگرش های الهی را مورد چالش قرار دهند.

نوشتار حاضر به بررسی یکی از محورهای بنیادی الحاد، یعنی «مسئله شر» (problem of evil) که مباحث گسترده ای را به خود اختصاص داده است، می پردازد.

هیچ کس نمی تواند منکر وجود شرور و بلاها به معنای عام^۱ در عالم باشد؛ زیرا وجود آن ها روشن است. از سوی دیگر، انکار واقعیات، ناشی از جهل و ضعف نفس است، که خود نوعی شرّ محسوب می گردد. از این رو، انکار وجود شرّ نیز خود مثبت شرّ است.

وجود زلزله، سیل و آفت های آسمانی، که به کشتارهای جمعی منجر می شوند، مورد تأیید هر صاحب عقل و بصیرت است. ظلم ستمگران، رذایل اخلاقی و کدورت های نفسانی نیز به همین ترتیب. اندک التفاتی در تاریخ برده داری، استکبار و به دارآویختن مردمان مظلوم و ستم دیده هر صاحب انصافی را به اعتراف بر وجود شرور وامی دارد.

در اینجا سؤال مهمی مطرح می شود: آیا خدایی که صاحب قدرت مطلق است، خدایی که خیر محض است، خدایی که هر گونه نقص و ضعف در او محال است، به وجود شرّ در جهان رضایت می دهد؟ آیا چنین خدایی نمی تواند از بروز این همه شرّ جلوگیری نماید؟ آیا می توان وجود شرور را دلیلی بر محدودیت صفات عالی الهی دانست؟

تبیین مفاهیم

تعریف خیر و شرّ

تعریف خاص از خیر و شرّ، پیش داوری خاصی را در بحث شرّ وارد می کند. اما مراد ما از شرّ در اینجا، گونه ای خاص و تعریفی ویژه از شرّ نیست، بلکه شرّ را به همان معنایی فرض می کنیم که معنای آن روشن است و نیز اغلب در مصادیق آن اتفاق نظر وجود دارد. به طور خلاصه می توان گفت: شرّ به معنای عام همان چیزی است، که نوعا کسی نسبت به آن رغبت نمی کند. در مقابل، خیر مورد میل و علاقه همگان می باشد.

بسیاری از تعاریف درباره خیر و شر بیانگر تصویر مزبور از خیر و شر است؛ از جمله می‌توان به تعریف بوعلی سینا اشاره کرد که می‌فرماید: «خیر فی‌الجمله چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و علاقه دارد؛ و آن وجود یا کمال وجود است... اما شر امر عدمی است، که ذاتی ندارد، بلکه عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهر است».^۲

ملاصدرا نیز می‌گوید: «خیر چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و میل دارد و با آن سهمی از کمال ممکن خود متحقق می‌شود، اما در مورد شر حکما گفته‌اند که آن ذاتی ندارد».^۳

همچنین در دائرةالمعارف روتلج آمده است: «شر نتیجه شدیدترین گناه اخلاقی ماست. شر تحمیل آسیب غیرعادلانه خطرناک روی احساس موجودات است. قتل، شکنجه، برده‌گیری و... بعضی از نمونه‌های شر هستند».^۴

انواع شرور

در یک تقسیم کلی می‌توان به سه نوع از شرور (از لحاظ حوزه وجودی آن‌ها) اشاره نمود:

شرور طبیعی: شروری که نتایج و آثار آفات، بلایا، رنج‌ها و آلام طبیعی هستند؛ یعنی بلایایی که از طرف طبیعت بر انسان عارض می‌شوند؛ بلایایی همچون زلزله، سیل، مرض‌های کشنده، مرگ، فقر و مانند آن‌ها که از خارج، انسان را مورد تهدید قرار می‌دهند.

شرور اخلاقی: شروری که از طرف انسان به طور اختیاری رخ می‌دهند؛ یعنی همان افعال ناشایست و معاصی که از انسان‌ها صادر می‌شوند؛ همچون ظلم، خیانت، دزدی، تکبر، آدمکشی و هزاران عمل غیر اخلاقی دیگر.

شر متافیزیکی: شری است که همه موجودات امکانی و مخلوقات خداوند به آن مبتلا بوده و قابل انفکاک از آنان نمی‌باشند و منظور از شر متافیزیکی، محدودیت (و به تعبیر ملاصدرا فقر وجودی) همه موجودات ممکن در مقابل کمال نامتناهی خداوند است. به دلیل آنکه هر محدودیتی نقص و ضعف به شمار می‌آید و هر نقصی نیز مشمول شرور عالم است؛ از این‌رو، محدودیت، فقر و امکان وجودی، شر محسوب می‌شود. لازم به ذکر است که در بحث شرور، این قسم از شر مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا محدودیت وجودی لازمه خلقت و مقتضای طبیعت هر ممکن‌الوجودی است و کسانی که وجود شرور را در تضاد و یا در تناقض با وجود خداوند می‌دانند، هرگز به نقص تکوینی خود و دیگران معترض نیستند؛ زیرا از نظر آن‌ها میان هستی خداوند و نیز صفات عالیه او با ضعف وجودی و نقض تکوینی موجودات، منافاتی وجود ندارد.

رویکردها و جهات متفاوت بحث

وجود شرور در عالم در قالب‌های متفاوتی از سوی ملحدان و منتقدان در جهت معارضه با وجود خداوند مورد نظر قرار گرفته است، ولی اغلب بحث از شرور در دو محور ذیل بررسی می‌شوند:

مسئله شر به منزله قرینه: طبق این رویکرد، وجود شرور در عالم با برخی از صفات عالیه الهی سازگار نیست. چگونه می‌توان میان وجود شرور و بلایا و قدرت نامتناهی خداوند جمع کرد؟ آیا می‌توان خداوند را خیرخواه محض نامید در حالی که به ایجاد این همه شرور و آفت‌ها نیز رضایت دهد؟ آیا می‌توان با وجود این همه مشکلات و مصایب، علم نامتناهی را برای خداوند ثابت

کرد؟ از این رو، انتظار می‌رود متدینان برای توجیه وجود شرور در عالم چاره‌ای اندیشیده و یا آنکه از اسناد این صفات نامتناهی به خداوند صرف نظر کنند.

مسئله منطقی شرّ: در این رویکرد، تلاش و اصرار بر اثبات ناسازگاری و تناقض منطقی میان وجود خداوند و وجود شرور است. در این محور، بحث بر سر حکمت و علّت ایجاد شرّ توسط خداوند و یا محدودیت صفات الهی نیست، بلکه تأکید بر بودن تناقض میان وجود خداوند و شرور است. به دلیل آنکه وجود شرور امری بدیهی محسوب می‌شود، از این رو، انکار وجود خداوند امری مسلم می‌نماید.

برای تحلیل این رویکردها، محورهای مزبور را در قالب دو فصل مجزاً گنجانده و مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مسئله شرّ به منزله قرینه

تبیین مسئله

همچنان که گفته شد، در این رویکرد، وجود شرور با صفات عالی الهی در تضادّ می‌باشد؛ خدایی که خیرخواه محض است چگونه می‌تواند وجود این همه شرور را در عالم تحمّل نماید؟ و مهم‌تر آنکه، چرا به ایجاد آن‌ها تن می‌دهد؟ از آن روی که خداپرستان، برای خداوند صفاتی نامتناهی و عالی از جمله قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مطلق قایلند، چگونه بلایا، آفات و درد و رنجی را که از طرف چنین خدای کاملی، صادر می‌شود توجیه می‌کنند؟ شرور غیرموجه و بدون حکمت، در نهایت به کرانمندی صفات عالی الهی خواهد انجامید.

متدینان می‌توانند به یکی از این راه حل‌ها پایبند شوند:

۱. علم الهی را محدود پنداشته و به جهل خداوند در مصادیق شرور معتقد شوند.

۲. به محدودیت قدرت الهی قایل باشند؛ به این معنا که جلوگیری از بروز شرّ خارج از حیطه قدرت خداوند باشد.

۳. خیریت مطلق خدا را تنزّل داده و خیرخواهی الهی را در بلا و آفات، منتفی بدانند.

در هر صورت، متدینان نیز در قبال این مسئله به ارائه پاسخ‌هایی پرداخته‌اند که در ذیل مهم‌ترین آن‌ها را ذکر و مورد بررسی قرار می‌دهیم. البته ذکر تنها برخی از پاسخ‌ها به معنای نبود پاسخ‌های دیگر نیست، بلکه در این نوشتار سعی شده فقط به پاسخ‌هایی اشاره شود که بیشتر مورد توجه و بحث بوده‌اند.

راه حل‌های ارائه شده به مسئله شرّ به منزله قرینه

۱. پاسخ ثنویّه

ثنویّه برای توجیه وجود شرور در عالم، قایل به ثنویت و دوئیت در مبدأ خلقت شدند. طبق نگرش آن‌ها: «از آنجا که در عالم، هم خیر وجود دارد و هم شرّ، لذا هستی ما نیز دو صورت به خود می‌گیرد: صورت خیر و صورت شرّ، و زمانی که دو صورت متقابل

تحقق پذیرد، قطعاً مبدأ این دو نوع از هستی باید دو چیز باشد: مبدأ خیر و مبدأ شر. مبدأ خیر را می‌توانیم همان خداوند بزرگ بدانیم و مبدأ شر قدرت بزرگی است که در اصل خلقت با خداوند، شریک و در نوع خلقت از خداوند امتیاز می‌یابد و در واقع، با خداوند به رقابت می‌پردازد. لذا خداوند خیرات به وجود شر راضی نیست، اما به خاطر ضعف و ناتوانی نمی‌تواند مانع بروز شر شود.^۵

پس ثنویت در قبال حل مشکل شر، از سویی برای خداوند شریک و رقیب فرض نموده - که این فرض با اصل توحید در تناقض است - و از سوی دیگر، قدرت مطلقه و بی‌پایان خداوند را انکار کرده است.

نقد پاسخ ثنویه: ثنویه به دلیل آنکه برای شرور وجودی منحاز از خیرات قایل شدند، از این رو، معتقدند که خیر و شر به دو مبدأ هستی محتاجند، اما در واقع، ماهیت شر چیزی جز عدم نیست. بد، همان عدم خوبی است. بعضی از شرور عدم محض‌اند؛ مانند فقر، جهل و مرگ که عدم ثروت، عدم علم و عدم حیات هستند و واقعیت دیگری ندارند. اما بعضی دیگر از شرور اگرچه در واقع امور وجودی هستند؛ مانند زلزله، سیل، آفات، ظلم و ستم، اما از آن روی که موجب مرگ، سلب حق و درد و رنج می‌شوند، عدمی‌اند. از این رو، سیل و زلزله در واقع شر نیستند و امور وجودی به حساب می‌آیند، اما از جهت منجر شدن به مرگ و فنا عدمی قلمداد می‌شوند. پس بر هر چیزی از هر جهتی که عدمی باشد شر اطلاق می‌شود، خواه ذاتاً عدمی باشد و یا مستلزم عدم. همچنین هر چیزی که وجودی باشد، خیر محسوب می‌شود، خواه مطلقاً خیر باشد (مانند وجود خداوند متعال) و یا احیاناً موجب شر و عدم (مانند ثروت) که جهت وجودی آن قطعاً خیر است و جهت عدمی آن قطعاً شر.^۶

استدلال ملاحظه‌دار بر عدمی بودن شر: ملاحظه‌دار در تبیین ماهیت شر، آن را عدمی قلمداد نموده، تأکید می‌کند که شر، هیچ حظی از وجود رابره‌مند نیست. ایشان در تبیین و اثبات این ادعا می‌فرماید: «شر امری عدمی است، یا عدم ذات و یا عدم کمالات ذات، به خاطر آنکه اگر شر امری وجودی باشد، یا شر برای ذات خودش است و یا شر برای غیر ذاتش. فرض اول نمی‌تواند صحیح باشد؛ چون وجود شیء نمی‌تواند مقتضی عدم خودش باشد، و نه عدم بعضی از کمالات خودش؛ چون اگر شر مقتضی عدم ذات خودش باشد، لازم می‌آید آن شیء، موجود نباشد و اگر مقتضی عدم کمالاتش باشد، شر همان بخش عدم کمال است نه بخشی که صاحب کمال است؛ پس در نتیجه، شر همان امر عدمی محسوب می‌شود. و همچنین چگونه چیزی می‌تواند طالب عدم کمال خودش باشد در حالی که همه اشیا (که از وجود بهره‌مند هستند) طالب کمالات مناسب با خودشان هستند؛ یعنی هر وجودی، کمال خودش را دنبال می‌کند. کدام امر وجودی است که از اتصاف به کمال خودش راضی نباشد؟ و اگر شر وجودی، شر برای غیر خودش باشد یا معدوم ذات آن غیر و یا معدوم کمالات آن غیر است و یا اینکه اصلاً معدوم چیزی نیست. اگر معدوم ذات یا کمال آن غیر باشد، پس شر همان عدم ذات یا کمال است نه امر وجودی که معدوم است؛ چون آن امر وجودی فی‌نفسه خیر محسوب می‌شود. و اگر این امر وجودی، معدوم چیزی از غیر نباشد، پس شری وجود ندارد.

پس زمانی که شر وجود منحازی نداشته باشد، نمی‌توانیم مبدأ مستقلی برای وجود آن در نظر بگیریم؛ یعنی احتیاجی نیست که دو مبدأ داشته باشیم؛ یک مبدأ بیشتر نداریم و آن مبدأ خیر و وجود است. و این عدم وجود خیر است که شر را تشکیل می‌دهد.^۷

بر وفق این بیان، «شر بالذات» وجود ندارد و عدمی است، اما وجودهایی هستند که «شر بالعرض» می‌باشند، مثل وجودهایی که با وجود دیگری (که خیر است) منافات دارند و باعث از بین رفتن خیر می‌شوند. چنین وجودهایی هرچند بالذات خیرند، اما بالعرض شر هستند؛ چون باعث از بین رفتن خیر دیگری می‌شوند. پس این پاسخ نمی‌تواند شر بالعرض را توجیه کند و این شرور از راه‌های دیگر - که خواهد آمد - پاسخ داده می‌شوند.

۲. پاسخ قدیس آگوستین (AUGUSTINE)

اولین شخصی که در تاریخ مسیحیت، توجیه عمده‌ای از مسئله شر ارائه نمود، قدیس آگوستینوس بود. وی با تقریر فلسفی ماهیت شر و تقریر کلامی منشأ و علت وقوع شر، به دفاع از عدل الهی و مبارزه با مسئله شر پرداخت.

از نظر وی، به دلیل آنکه ماهیت شر، عدمی است (یعنی عدم خیر و کمال)، از این‌رو، آنچه که در عالم وجود دارد و بهره‌ای از هستی را به خود اختصاص داده است خیر محسوب می‌شود؛ مثلاً، نابینایی، بهره‌ای از وجود خاص ندارد، بلکه همان عدم بینایی است؛ از این‌رو، آنچه وجود دارد و خیر و کمال است، بینایی است و نابینایی بخشی از هستی را اشغال نکرده است. بنابراین، از زمانی که خداوند متعال عالم را خلق نمود، هیچ شر و نقصی در عالم وجود نداشت.

اما وی منشأ پیدایش شر را در بُعد کلامی، چنین بررسی می‌کند:

«وجود شرور در واقع، به اختیار ملائکه و انسان‌ها برمی‌گردد و شروع آن از زمانی بود که بعضی از فرشتگان (ابلیس) از اطاعت الهی سرباز زده و مرتکب گناه گشته‌اند و پس از آن آدم و حوا نیز مورد فریب شیطان قرار گرفته و از جوار خیر و رحمت تامة الهی دور گشته‌اند. لذا شروری که از اراده انسان‌ها صادر می‌شوند (شر اخلاقی) همان گناهان و معصیت‌های آن‌هاست؛ و شروری که مستقیماً از انسان‌ها صادر نمی‌شوند (شر طبیعی) معلول گناهان هستند. پس شرور و بلاهای طبیعی که در عالم وجود دارند، در واقع کیفر گناه محسوب شده و علت صدور آن‌ها نیز گناهان انسان‌های مختار است.»^۸

در نتیجه، وجود شرور با عدالت و حکمت الهی منافاتی نخواهد داشت. و این همان اصل تعادل اخلاقی است که انسان‌ها در قبال گناهان، به کیفر و بلاهای مطابق با آن‌ها مبتلا می‌شوند.

نقد شلایر ماکر بر آگوستین: شلایر ماکر در بررسی نظریه آگوستین، دو نقد را یادآور می‌شود:

نقد اول: خداوند قادری که این عالم را خلق نموده، خلقتش مقتضای اراده اوست؛ یعنی این عالم همان چیزی است که می‌خواسته، و عالمی که او خلق کرده هیچ شری را در بر ندارد، اما با این حال مشاهده می‌نماییم که این عالم به انحراف منجر شده است. اگرچه انسان‌ها در انجام گناه آزادند، ولی از حیث کمال و خیری که در ذات و در محیط زیست انسان وجود دارد، انسان هیچ‌گاه مرتکب شر و گناه نمی‌شود؛ یعنی برای خداوند چنین امکانی وجود دارد انسان‌هایی مختار و آزاد بیافریند که هرگز دچار گناه و شر نیز نشوند. پس منشأ وقوع شرور به نوع خلقت خداوند برمی‌گردد نه به اعمال و رفتار انسان‌ها.

نقد دوم: بنا به اعتقاد آگوستین، در ابتدای خلقت عالم هیچ شری وجود نداشت و شر از زمانی پا به عرصه عالم گذاشت که فرشتگان و انسان‌ها به انحراف گرویدند. شلایر ماکر به این بخش از دفاعیه آگوستین اشکال گرفته، می‌گوید: اولاً، نمی‌توانیم بگوییم که انسان در ابتدای خلقت، از لحاظ اخلاقی کامل‌تر بوده و سپس به مرور زمان به حیات پست‌تر نایل گشته است، بلکه انسان از حیات پست‌تر (که در ابتدای خلقت آن را دارا بود) تدریجاً رو به کمال رفته و متکامل‌تر گشته است، پس شر در ابتدای خلقت نیز وجود داشته است. ثانیاً، طبق علم و تجربه بشری، بلاها و شرور طبیعی پیش از خلقت انسان نیز وجود داشته‌اند. پس شرور طبیعی معلول گناهان مخلوقات نمی‌باشند، بلکه مقتضای طبیعت عالمی است که خداوند آن را این‌گونه خلق نموده است.^۹

اشکالات نقد شلایر مآخرو: وی در نقد اول به آگوستین، مدّعی می‌شود که خداوند می‌توانست انسان را گونه‌ای خلق کند که مرتکب شرّ نشود. اما آیا ممکن است که خداوند انسان‌ها را مختار بیافریند، اما از ارتکاب به بعضی از گزینه‌ها مانع شود؟ این پاسخ در بحث بعدی (دفاعیه پلانتینگا) به طور مفصّل تبیین می‌شود.

اما در مورد نقد دوم باید گفت: به دلیل آنکه آگوستین وجود همه شرور طبیعی را معلول گناهان انسان می‌داند، از این‌رو، درصدد است تا وجود شرور را در ابتدای خلقت نفی نماید، اما اگر تنها پاره‌ای از شرور طبیعی را معلول گناهان بدانیم، دیگر نقد شلایر وارد نخواهد بود؛ زیرا اساساً دیگر لازم نیست موجودیت شرور را در ابتدای خلقت عالم منتفی بدانیم تا اینکه از وقوع یا عدم وقوع آن، بحث نماییم. از این‌رو، در دفاعیه ایرنائوس این اشکال مطرح نمی‌شود.

۳. نظریه عدل الهی ایرنائوس

دفاعیه‌ای که اُسقف ایرنائوس (۱۲۵-۲۰۲) از مسئله شرّ ارائه می‌کند، مبتنی بر این محور است که در آفرینش نوع بشری دو مرحله وجود دارد: مرحله اول آن است که انسان‌ها به عنوان حیوانات هوشمند و مستعدّ برای تکامل پا به عرصه حیات می‌گذارند و در مرحله دوم می‌توانند به کمال والای اخلاقی و بندگی واقعی خداوند نایل آیند. اما رسیدن به مرحله دوم (حیات پایدار)، متوقّف بر آن است که انسان‌ها آزادانه بتوانند کمالات اخلاقی را انتخاب نمایند؛ زیرا زمانی کمال ارزشی برای انسان حاصل می‌شود که با رفع موانع و تحمّل مشکلات و سختی‌ها به مقام الهی برسد؛ یعنی انسان برای کم کردن فاصله بعد علمی و معرفتی خود از خداوند باید به کمالات ارزشی دست یابد، هرچند دشواری‌ها و مصایبی نیز در این راه برای او ایجاد شود. پس در واقع، شرور اخلاقی لازمه اختیار ضروری انسان است و همین اختیارات که موجب کمال‌طلبی را فراهم می‌نماید. اما در شرور طبیعی، اگرچه ممکن است بعضی از آن‌ها معلول شرور اخلاقی انسان‌ها باشند، اما این ادعا فراگیر نبوده و در همه موارد قابل اثبات نیست.

از این‌رو، ایرنائوس بر این باور است که بنای خداوند بر این نبوده که جهانی را همراه با لذّت و آسایش کامل خلق نماید تا انسان‌ها از حداکثر لذّت و حداقل رنج برخوردار باشند، بلکه خداوند عالم را به مکانی برای پرورش روح خلق کرده تا انسان‌ها بتوانند با صبر و مقاومت در مقابل مصایب، به تکامل و ترقّی روح پردازند.^{۱۰}

بنابراین، جهانی همراه با مشکلات، بلايا، درد، رنج، ناتوانی و شکست، تنها محیط مناسب برای راهیابی به مرحله دوم آفرینش، یعنی قرب و بندگی الهی است. پس ارزش انسان‌سازی با وجود شرایط فوق، ناظر به خیر و کمال مستقبل، یعنی حیات ابدی و قرب الهی است. در نتیجه، وجود شرور طبیعی، در واقع فراهم‌کننده شرایط لازم برای ایجاد خیر کثیر می‌باشد.^{۱۱}

۴. پاسخ الهیات پویشی (Process Theology)

الهیات پویشی از گرایش‌های جدیدی است که متکلمان مسیحی بر اساس فلسفه وایتهد آن را مطرح کرده‌اند. الهیات پویشی برای سازگاری میان خداوند و شرور عالم، به محدود کردن قدرت خداوند تن داده و قدرت مطلقه خداوند را مورد انکار قرار می‌دهد.

به عقیده آنان، خداوند، عالم را از عدم ایجاد نکرده است، ولی با وجود این، می‌تواند عالم را تحت تأثیر خود قرار دهد. از این‌رو، در الهیات پویشی، خداوند خالق عالم محسوب نمی‌شود.

عقیده مزبور بر خلاف سنت مسیحی است که خداوند را آفریدگار عالم و قدرت او را نامحدود می‌داند. البته وایتهد دست خدا را به طور کامل از آفرینش جدا نمی‌کند، بلکه مدعی است که خداوند اگرچه قبل از آفرینش نیست، اما همراه با آفرینش است؛ به این معنا که خداوند نیز همراه با سایر علل در آفرینش مداوم نقش دارد؛ زیرا خداوند نیز جزئی از خود جهان است.^{۱۲}

شاید مراد وایتهد از این بینش، آن باشد که خداوند علت تامه و محض در آفرینش نیست، بلکه بخشی از علل مؤثره می‌باشد. در نتیجه، برای آفرینش تام همه چیز به او بستگی دارد؛ یعنی اگر دخالت او نباشد، هیچ ممکنه‌ای به حوزه وجود وارد نمی‌شود؛ زیرا برای پیدایش یک پدیده وجود همه علل شرط است و خداوند نیز شرط لازم برای وجود موجودات است نه شرط کافی.

پس قدرت خداوند در دیدگاه پویشی از روی ترغیب و انگیزش خواهد بود نه قدرت مهارکننده و تامه؛ یعنی خداوند هیچ حادثه‌ای را نمی‌تواند ایجاد کند، ولی می‌تواند تشویق، ترغیب و تحریک نماید، تا پدیده‌ای به وجود آید. و از سویی، خدای وایتهد خیرخواه است و هیچ شری را روا نمی‌دارد؛ به همین دلیل، مورد پرستش و عبادت قرار می‌گیرد. در نتیجه، وجود شرور با خیرخواه بودن خداوند منافاتی ندارد. از نظر وایتهد، اگر خداوند از قدرت مطلق برخوردار بود، قطعاً از بروز شر مانع می‌شد.

نقد و بررسی پاسخ الهیات پویشی: الهیات پویشی، چون بینش خاصی نسبت به وجود و فعل خدا دارد، در نتیجه، برای توجیه مسئله شرور، دیدگاه خاص و مبنایی خودش را دنبال می‌نماید. چنان که گفته شد، اگر در مسئله شر ما یکی از صفات عالی‌ای را که برای خدا ادعا شده از خدا نفی کنیم، دیگر هیچ اشکالی ما را تهدید نمی‌کند. از این رو، دیدگاه محدود پویشی نسبت به قدرت خداوند، با وجود شرور هیچ منافاتی نخواهد داشت.

از آن روی که ایشان برای اثبات تقدس و خیرخواهی خداوند، قدرت مطلقه را انکار می‌کنند، در نتیجه، جلوگیری از شرور از دایره قدرت او خارج است. اما در نقد این نظریه باید گفت: چون اختلاف ما با پویشی یک اختلاف مبنایی است، اگر مبنای پویشی راجع به قدرت الهی را بپذیریم، می‌توانیم در مسئله شرور نیز نظریه آنان را تأیید نماییم. اما ما در بینش اسلامی (و حتی ادیان بزرگ دیگر) هرگز چنین نگرشی نسبت به خداوند نداریم، بلکه قایل به قدرت مطلقه الهی هستیم. و ارائه چنین پاسخی بدون پذیرش مبنای پویشی، گونه‌ای از چاله به چاه افتادن است.

این گونه پاسخ به مسئله شرور و ملازم به محدود کردن قدرت الهی و در نتیجه، نسبت نقص دادن به خداوند (که از جهت عقلی مردود است) و تن دادن به مشکل دیگری است، که خود جای بحث و نقد دارد.

به دلیل آنکه ردّ نظریه پویشی مستلزم نقد و بررسی مبنای فکری آنان است، برای رعایت اختصار، از ذکر آن صرف نظر می‌نمایم.

۵. تحلیل فلسفی ارسطو

از بهترین پاسخ‌هایی که به مسئله شر داده شده، تبیینی فلسفی از شر است که برای اولین بار ارسطو آن را ارائه نمود و بسیاری از فلاسفه و متکلمان بزرگ همچون ملاصدا و بوعلی سینا برای پاسخ به مسئله شر به آن استناد نمودند:

موجودات ممکن از لحاظ عقلی به پنج قسم تقسیم می‌شوند:

۱. موجوداتی که خیر محض‌اند و هیچ شریتی در آن‌ها وجود ندارد؛

۲. موجوداتی که دارای خیر کثیرند و شرّ آن‌ها کم است؛

۳. موجوداتی که دارای شرّ کثیرند و خیر آن‌ها کم است؛

۴. موجوداتی که خیر و شرّ در آن‌ها مساوی است؛

۵. موجوداتی که شرّ مطلق‌اند و هیچ خیری در آن‌ها نیست.

طبق تقسیم مزبور، می‌توانیم بگوییم:

قسم اول، یعنی موجوداتی که خیر محض‌اند، باید بالضروره موجود باشند؛ زیرا خداوند، فاعل خیر محض است و اگر این دسته از موجودات را خلق نکند، در خلقت او نقص ایجاد می‌شود؛ مانند نفوس و عقول تامّه. همچنین ایجاد قسم دوّم، یعنی موجوداتی که دارای خیر کثیر و شرّ قلیل‌اند نیز بر خدا واجب است؛ زیرا ترک ایجاد این قسم خود شرّی کثیر محسوب می‌شود؛ یعنی نمی‌توان به خاطر وجود شرّ قلیل از خیر کثیر صرف‌نظر کرد. برای مثال، حرارت و آتش، فواید بسیاری برای انسان‌ها دارد و دارای خیر کثیر می‌باشد، اما همین حرکات گاهی اوقات موجب بلا و مصیبت می‌شود. آیا می‌توان گفت به خاطر وجود این مصیبت اندک باید از آن خیر اکثری دست کشید؟

دو قسم مزبور، در قضای الهی داخل هستند، اما سه قسم دیگر نمی‌توانند در خلقت خداوند موجود باشند؛ زیرا با حکمت و عنایت الهی ناسازگارند.^{۱۳}

۶. علت ایجاد شرّ قلیل از سوی خداوند

پاسخ ارسطو به مسئله شرّ این پرسش را به دنبال دارد که چرا خداوند شرّ قلیل را ایجاد نمود؟ آیا بهتر نبود حتی به اندازه کم هم شرّی وجود نمی‌داشت؟ در پاسخ باید بگوییم:

نمی‌توان گفت خداوند می‌توانست عالم را به گونه‌ای خلق نماید که هیچ شرّی در آن نباشد، بلکه خیر محض باشد؛ زیرا وجود شرّ و بلا لازمه این عالم مادی است؛ چرا که پستی و بلندی، فقدان و دارایی از لوازم ضروری عالم ماده است.

زمانی می‌توانیم بگوییم که در عالم، شرّی نباشد که این عالم را غیر ماده فرض کنیم. نمی‌توانیم بگوییم که هم عالم ماده موجود باشد و هم وجود شرور و بلاها را در آن نفی کنیم، همچنان که نمی‌توانیم پیرسیم چرا آتش، غیر سوزنده خلق نشده است.

استاد مطهری در این باره می‌فرماید: «فرمول اصلی جهان آفرینش فرمول تضاد است و دنیا جز مجموعه‌ای از اضداد نیست. هستی و نیستی، بقا و فنا، سلامتی و بیماری، پیری و جوانی در این جهان توأمند. تغییرپذیری ماده جهان و پدید آمدن تکامل، ناشی از تضاد است. اگر تضاد نمی‌بود، هرگز تنوع و تکامل رخ نمی‌داد و نقوشی جدید بر صفحه گیتی آشکار نمی‌شد. قابلیت ماده از برای پذیرش صورت‌های گوناگون و تضاد صور با یکدیگر، هم عامل تخریب است و هم عامل ساختن، هم انهدام و ویرانی معلول تضاد است و هم تنوع و تکامل؛ زیرا اگر چیزی منهدم نمی‌شد، تشکّل تازه اجزا با یکدیگر و ترکیب و تکامل مفهوم نداشت. پس صحیح است که بگوییم: تضاد منشأ خیر و قائمه جهان است و نظام عالم بر آن استوار است».^{۱۴}

بنابراین خداوند در خلقت ماده، حکمت عظیمی را دنبال می‌کند که تحقق آن در هیچ عالم دیگری ممکن نبود. ترک این چنین خلقتی برابر است با ترک خیر کثیری که خود شری عظیم محسوب می‌شود.

۷. شر در نظام کل

تصور شرفی نفس و بدون ملاحظه امور دیگر و در نگاه ابتدایی، مقبول طبیعت انسانی نیست و همواره عقل آن را مذموم می‌پندارد. اما در مسئله شر، سؤال این است که چرا خدا در نظام هستی شر را ایجاد نمود؟ نگاه ما به این مسئله باید نگاهی جامع و فراگیر باشد.

ترسیم «نظام کل» در عالم ذهن بسیاری از مشکلات را برطرف می‌نماید. در این منظر، وجود واقعی تک تک اعضا، وجود عضوی و پیوسته آنان است و وجود انفرادی و استقلالی آنان، اعتباری محسوب می‌شود؛ زیرا همین وجود عضوی و پیوسته است که نقش آن را در نظام مجموعی معنا می‌بخشد. از این رو، تحلیل وجود مثبت یا منفی اعضای یک مجموعه باید تحلیلی جامع و کل‌نگرانه باشد. اگر نگرش، جامع باشد، دیگر موقعیت منفی انفرادی آن را نمی‌توان در تحلیل مجموعی آن دخالت داد. به طور مثال، شاید تصور نمک فی نفس و بدون در نظر گرفتن غذاها، در نظر کسی مثبت جلوه داده نشود و همه از خوردن آن متنفر باشند، اما همین نمک وقتی در کنار مجموعه واحد یک غذا فرض می‌شود، نه تنها تنفیری از آن وجود ندارد، بلکه همگان وجود نمک را در غذا ضروری می‌دانند. از این رو، تحلیل وجود منفی شرور در عالم، از آنجا نشأت می‌گیرد که مستقلاً و بدون ملاحظه مجموعه وجودی جهان در نظر گرفته شوند. پس اموری که در ظاهر، شر قلمداد می‌گردند می‌توانند در کل، خیر محسوب شوند. البته این پاسخ به عنوان یک نظر، به لایب نیتس - از فلاسفه قرن شانزدهم - نیز نسبت داده شده است.^{۱۵}

۸. نسبی بودن شرور

صفتی که اشیا به آن متصف می‌گردند، دو گونه متصور می‌باشند:

۱. **آن صفات برای این اشیا، حقیقی هستند؛** یعنی اتصاف موضوع به صفت، ذاتی است؛ به عبارت دیگر، برای اتصاف موضوع به صفت دخالت دادن هیچ امر دیگری ضرورت ندارد و لازم نیست آن صفت را در مقایسه با موضوع دیگری، به این موضوع نسبت دهیم، بلکه ذات موضوع مستلزم چنین وصفی است. مثلاً، اتصاف انسان به حیات، حقیقی است و دیگر لازم نیست در تصور این وصف، انسان مرده‌ای را نیز تصور کنیم، بلکه خود موضوع محقق وصف است.

۲. **آن صفات برای موضوع، غیر حقیقی و نسبی هستند؛** یعنی ذات موضوع مستلزم چنین وصفی نیست، بلکه این موضوع در مقایسه با موضوع دیگری، متصف به چنین وصفی می‌شود. از این رو، در مقایسه با موضوع ثالثی فاقد این وصف می‌شود. مثلاً، بزرگ تر و یا کوچک تر بودن، یک وصف اضافی و نسبی برای اشیا است. ممکن است کتابی در مقایسه با کتابی دیگر، بزرگ تر از آن باشد، ولی همین کتاب در مقابل کتاب دیگری، کوچک تر از آن باشد. از این رو، وصف کمیت از مقولات اضافه می‌باشد.

شر و بدی نیز از اوصاف حقیقی اشیا نیستند؛ یعنی ذات وجودی چیزی، مقتضی شر و بدی نمی‌باشد، بلکه از اوصاف اضافی و نسبی هستند که در قیاس با موقعیت خاصی به موضوعات نسبت داده می‌شوند، در حالی که همین بدی‌ها نسبت به موقعیت دیگری خیر و کمال محسوب می‌شوند. مشکلات و مصایبی که بر انسان‌ها وارد می‌شوند از آن حیث که موجب عُسر، حرج و سختی می‌شوند، به شریّت متصف می‌گردند، اما از آن حیث که موجب تکامل و پرورش روح می‌شوند، خیر و کمال قلمداد می‌گردند.^{۱۶}

از این رو، حکمت خداوند اقتضا می کند که برای رسیدن انسان به خیرهای برتر و اعلی، این مصایب و سختی ها را در مسیر زندگی او قرار دهد.

فلسفه بلاها و شرور در قرآن و روایات

در میان راه حل هایی که برای پاسخ به مسئله شر ارائه شدند، بعضی از پاسخ ها ناظر به این نکته بودند که شرور موجود در عالم مستلزم خیر کثیر و برتر هستند؛ همچنان که این استدلال را می توان در دفاعیه منسوب به ارسطو جست و جو کرد: شرور موجود در زمره دسته ای فرض می شوند که خیر کثیر و شرّ قلیل قلمداد می گردند.

همچنین کسانی که شر را نسبی و یا در نظام کلّ و مجموعی عالم تعریف می کنند، مدّعی اند هر شرّ مفروضی اگرچه در ظاهر، منفی نمایان می شود، اما در واقع ناظر به خیراتی هستند که لازمه رسیدن به این خیرات، وجود شرور مطابق با آنان است.

اما آیا می توان شرور را رهگذری برای وصول به خیرات معرفی نمود؟

با مروری اجمالی بر آیات قرآن و روایات معصومان، روشن می شود که همه شرور و بلاها، دربردارنده حکمتی (ناظر به خیرات) از طرف خداوند متعال می باشند. در ذیل به برخی از حکمت های شرور و بلاها (از دیدگاه کتاب و سنت) اشاره می گردد:

۱. بلاها و مصایب؛ عامل توجه، بیداری دل و توفیق به توبه

چون انسان در اثر غفلت و فراموشی یاد خداوند، مرتکب معصیت و گناه می شود، از این رو، برای خروج از غفلت، همواره به مذکّری نیاز است تا در اثر توجه به خداوند، انسان از معاصی فاصله بگیرد. در آیاتی از قرآن کریم، یکی از عوامل مذکّر، مصایب و شدّت ها معرفی شده است:

(وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَآخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ) (انعام: ۴۲) ما به سوی امم سابق، پیغمبرانی فرستادیم، اما آنان اطاعت نکردند؛ از این رو، آنان را به بلا و مصیبت مبتلا کردیم؛ شاید که آن ها به درگاه خدا زاری کنند و توبه نمایند.

(وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ...) (زمر: ۸)

در این آیه شریفه، خداوند به طور مطلق می فرماید: هرگاه که به انسان فقر، مصیبت و سختی برسد، در آن حال، به دعا و توبه می پردازد، اما همین که نعمت و ثروت به او عطا کند، خدایی را که از پیش می خواند، بکلی فراموش می کند. در آیه دیگری درباره کافران می فرماید:

(وَلَنَذِقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (سجده: ۲۱) ما کافران را عذاب نزدیک تر بچشانیم، غیر از آن عذاب بزرگ تر و شدیدتر قیامت؛ شاید که به سوی خدا باز گردند.

مراد از «عذاب ادنی» در آیه شریفه، همین مصایب و دردهاست، نه عذاب مرگ و نه عذاب اخروی؛ زیرا خداوند حکمت این عذاب را برگشت کافر به رحمت الهی معرفی می کند که با مرگ حاصل نمی شود.

۲. بلاها؛ آثار تکوینی اعمال و عذاب گنهکاران

آیات دیگری از قرآن، مصیبت‌ها و رنج‌ها را نتایج سوء اعمال زشت انسان‌ها برمی‌شمارند. از نظر این آیات، خداوند برای تکفیر گناهان برخی از مردم (به خاطر لطف به آنان) آن‌ها را در همین دنیا عذاب می‌کند:

(وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ) (شوری: ۳۰)

در این آیه شریفه، خداوند متعال بلاها را به افعال اختیاری انسان‌ها مرتبط می‌کند و آن‌ها را آثار تکوینی اعمال افراد، می‌داند؛ همچنان که روایات بسیاری نیز حکمت بلاها را تکفیر گناهان معرفی می‌کنند:

امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ وَلَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مِنَ الْعَمَلِ مَا يُكَفِّرُهَا، ابْتَلَاهُ بِالْحُزْنِ لِيُكَفِّرَهَا»^{۱۷} از آن‌روی که عذاب آخرت بسیار سنگین و مشکل است، خداوند مؤمنان (مورد علاقه خود) را در همین دنیا به شدت‌ها مبتلا می‌کند تا کفاره گناهان او باشد.

۳. بلاها؛ امتحان الهی و موجب تکامل وجودی

امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَا يَلُغُهَا عَبْدٌ إِلَّا بِابْتِلَاءٍ»^{۱۸}.

طبق آیات قرآن و روایات اهل بیت، بسیاری از مشکلات و بلاها، امتحان الهی بوده و بعضی از مقامات و موقعیت‌ها تنها بر اثر پیروزی در امتحان الهی و تحمل مصایب و شداید حاصل می‌شوند.

(وَتَبْلُوَكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ) (انبیاء: ۳۵)

(وَلَتَبْلُوَنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ) (بقره: ۱۵۵)

اولیای الهی و کسانی که مقرب خداوندند، بیشتر به بلاها مبتلا هستند و بلکه طالب نزول مصیبت‌اند تا به واسطه آن به تکامل بیشتری دست یابند.

هر که در این بزم مقرب‌تر است جام بلا بیشترش می‌دهند

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «أَلَا وَإِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَصْلَبُ عَوْدًا وَالرَّوَاتِعَ الْخَضِرَةَ أَرْقَى جُلُودًا»^{۱۹}.

حضرت علی (ع) انسان مبتلا به مشکلات را به درختان بیابانی تشبیه نموده که چوبشان سخت‌تر است؛ یعنی انسانی که با مشکلات مبارزه کرده و در این شرایط رشد نموده باشد، ثمره ایمانی او در مقابل افرادی که زندگی را به خوشی و راحتی سپری می‌کنند بیشتر خواهد بود.

در نتیجه، با توجه به آیات و روایات مزبور و جوهری که برای فلسفه بلاها و شرور ذکر شد، هیچ مصیبتی بدون حکمت و خیرخواهی الهی واقع نمی‌شود و در این قالب‌هاست که نسبی بودن شرور و توجیه شر در نظام کل معنا می‌شوند.

مسئله منطقی شرّ

تحلیل شرّ منطقی

در شرّ منطقی، سعی بر اثبات ناسازگاری میان گزاره‌های دینی و وجود شرور در عالم است.

جان مکی (۱۹۱۷-۱۹۸۱) از طرفداران جدّی این ادّعاست. وی در مقاله «شرّ و قدرت مطلق» می‌نویسد: «تحلیل مسئله شرّ علاوه بر آنکه نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاهی عقلانی‌اند، آشکار می‌سازد که آن‌ها مسلماً غیرعقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگاری دارند و ناسازگاری اجزا نیز چنان نیست که متألّه بتواند به آن‌ها همچون یک کلّ معتقد باشد، مگر اینکه از عقل فاصله بیشتری بگیرد».^{۲۰}

مکی برای اثبات این ناسازگاری به تمهید چند مقدمه می‌پردازد:

مقدمه الف. خداوند، قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض است.

مقدمه ب. شرّ، وجود دارد.

وی فرض را بر ادّعای متدینان می‌گیرد بر اینکه خداوند، عالم و قادر مطلق است؛ یعنی توانایی انجام هر کار ممکن را (با علم به آن کار) دارد. و همچنین خداوند، خیرخواه محض است؛ یعنی از بروز هیچ شرّی راضی نیست. اگر در واقع، خداوند (قادر مطلق و خیرخواه محض) وجود داشته باشد، آیا می‌توانیم فرض کنیم که شرّ نیز وجود دارد؟ قطعاً نمی‌توانیم هم خدای خیرخواه را موجود بدانیم و هم شرور کثیری را ممکن‌الوقوع بپنداریم. از طرفی، وجود شرور امری بدیهی و غیرقابل انکار است؛ پس خدای قادر و خیرخواهی وجود ندارد.

از نظر وی میان گزاره‌های «الف» و «ب» نمی‌توان صلح و سازش ایجاد نمود؛ زیرا وجود خداوند با این صفات عالیّه، وجود شرور را برنمی‌تابد.

البته وی برای اظهار تناقض نهفته در این دو گزاره، از دو مقدمه دیگر نیز کمک می‌گیرد:

مقدمه ج. خیر نقطه‌ای کاملاً مقابل شرّ است، به گونه‌ای که خیرخواه تا جایی که می‌تواند، باید آن را از میان بردارد.

مقدمه د. توانایی‌های قادر مطلق را هیچ محدودیتی نیست.

اگر قضیه «ج» صحیح باشد، پس خداوند، وجود هیچ شرّ و آفتی رانمی‌پسندد. و لازمه صحّت قضیه «د» نیز این است که خداوند اگر قادر مطلق باشد می‌تواند از بروز هر نوع شرّی جلوگیری نماید.

به مقتضای چهار قضیه مزبور، ما خداوند قادر مطلق و خیر محض نداریم؛ آیا این همه شروری که در عالم وجود دارند، برای اثبات عدم وجود خداوند (متّصف به اوصاف قدرت تامّه و خیر محض) کافی نیست؟

آیا می‌توان پسندید که خداوندی خیرخواه و قادر، به بروز این همه ظلم و ستم‌ها، زلزله و سیل‌ها، مرض و آلام و مانند آن‌ها راضی باشد؟^{۲۱}

بر اساس منابع اسلامی، شاید بهترین پاسخ در رفع تناقض، استناد به مختار بودن انسان باشد؛ یعنی شرور اخلاقی لازمه اختیار انسان و در شرور طبیعی نیز بخشی از آن‌ها معلول شرور اخلاقی و برخی دیگر به خاطر مصالحی است که لازمه حکمت الهی می‌باشند. اما چون مدعیان تناقض این ادعا را در قالب منطقی ارائه نموده‌اند، ما نیز در رفع این ناسازگاری از نظریه پلانتینگا در این زمینه استفاده می‌کنیم؛ چرا که وی برای رفع این تناقض در همین قالب (منطقی) تلاش نموده است.

نظریه «دفاع مبتنی بر اختیار»: پلانتینگا، از فلاسفه و خداپاواران معاصر، برای حل مسئله منطقی شرّ، از روشی منطقی کمک می‌جوید که به «دفاع مبتنی بر اختیار» معروف است. وی در صدد است که ادعای ناسازگاری میان گزاره‌های «خداوند خیرخواه و قادر موجود است» (الف) و «شرّ وجود دارد» (ب) را مردود قلمداد نماید.

وی معتقد است که ما برای رفع تناقض، به یک گزاره سوّمی نیاز داریم که شرایط ذیل را دارا باشد:

۱. محتمل الصدق باشد. ۲. با گزاره اوّل سازگار باشد. ۳. ترکیب آن با گزاره اوّل مستلزم گزاره دوّم باشد.

در این دفاعیه لازم نیست که گزاره سوّم حتما در خارج واقع شده باشد، بلکه اثبات امکان آن برای رفع تناقض کفایت می‌کند؛ زیرا از لحاظ منطقی، برای رفع تناقض، اثبات یک قضیه ممکن کافی است. یعنی زمانی که بتوانیم ثابت کنیم که در این شرایط خاصّ (وجود شرّ)، ممکن است خدا وجود داشته باشد، دیگر هیچ تناقض و ناسازگاری، ما را تهدید نخواهد کرد. پلانتینگا برای ارائه گزاره سوّم در صدد ایجاد تعامل میان اختیار انسان و قدرت مطلق خداوند برمی‌آید.

جهانی که واجد مخلوقات حقیقتاً مختار است، به شرط یکی بودن سایر وجوه، ارزشمندتر از جهانی است که مطلقاً فاقد مخلوقات مختار است. خداوند می‌تواند مخلوقات مختار بیافریند، اما نمی‌تواند آن‌ها را مجبور یا وادار کند که فقط فعل صواب انجام دهند؛ چرا که اگر چنین کند، آن مخلوقات دیگر به معنای واقعی مختار نخواهند بود؛ یعنی فعل صواب را مختارانه انجام نخواهند داد. بنابراین، لازمه خلق مخلوقاتی که بر انجام خیر اخلاقی قادرند، آن است که خداوند آنان را به انجام شرّ اخلاقی هم قادر بیافریند. و خداوند نمی‌تواند به این مخلوقات اختیار ارتکاب شرّ را ببخشد، اما در عین حال آن‌ها را از ارتکاب شرّ بازدارد. در واقع خداوند مخلوقات حقیقتاً مختار می‌آفریند، اما بعضی از این مخلوقات در حین اعمال اختیارشان، مرتکب خطا می‌شوند و این امر، سرچشمه شرّ اخلاقی است. این حقیقت که مخلوقات مختار، گاه به ورطه خطا می‌لغزند، نه با قدرت مطلق خداوند منافات دارد و نه با خیریت او؛ چرا که خداوند فقط با حذف امکان خیر اخلاقی است که می‌تواند از وقوع شرّ اخلاقی جلوگیری کند.

پس می‌توان گزاره سوّم را چنین ترسیم کرد که:

ممکن است خداوند انسان‌هایی را خلق کند که مختار باشند و لازمه اختیار آنان ارتکاب شرّ هم باشد و این بهتر و ارزشمندتر از خلقی باشد که مخلوقات، بدون اختیار، خیر را برگزینند. (ج)

با توجه به گزاره (ج) خداوند می‌تواند قادر باشد؛ یعنی می‌تواند جهان را به هرگونه‌ای که بخواهد خلق نماید؛ اما جهان مشتمل بر انسان‌های مختار را می‌پسندد؛ چون خیرخواه و حکیم است؛ یعنی خیر و کمال انسان را این می‌داند که آنان به اختیار خودشان، خیر و خوبی را انتخاب نموده و شرّ و بدی را ترک نمایند. (الف)

و لازمه تعامل میان گزاره (الف) و (ج) گزاره (ب) می‌باشد؛ یعنی لازمه چنین خلقت متکامل، وجود شرور و گناهان در عالم است. پس می‌تواند خدای قادر و خیرخواه موجود باشد و شرّ نیز جایگاه خود را داشته باشد؛ به عبارت دیگر، گناه و شرور اخلاقی انسان‌ها هیچ‌گاه با قدرت و خیریت الهی ناسازگاری و منافات ندارد.^{۲۲}

اگرچه پلانتینگا این قضیه را به طور ممکن طرح می‌کند، ولی امکان وجود چنین منطقی در خلق خداوند، حکم به وجود ناسازگاری را باطل می‌نماید.

نقد مکی بر پاسخ پلانتینگا: مکی در پاسخ به دفاعیه پلانتینگا، قدرت نامحدود خداوند (مورد پذیرش پلانتینگا) را مورد تأکید قرار می‌دهد. از نظر او خداوند قادر مطلق است و می‌تواند مخلوقات را به هرگونه‌ای که بخواهد خلق نماید؛ از جمله آنکه می‌توانست مخلوقات مختاری خلق کند که همیشه فعل صواب و خیر را انتخاب کنند. مکی می‌پرسد: «چرا خداوند به جای آنکه انسان را به گونه‌ای بیافریند که در گزینش‌های مختارانه‌اش گاهی خیر را برگزیند و گاهی شرّ را، انسان را به گونه‌ای نیافرید که به اختیار خویش همواره خیر را برگزیند؟ اگر منطقی محال نیست که انسان‌ها، یک یا چندبار مختارانه خیر را برگزینند، این امر هم منطقی محال نیست که انسان‌ها همواره به اختیار خویش، خیر را برگزینند.»^{۲۳}

پاسخ پلانتینگا به نقد مکی: نوعاً متفکران می‌پذیرند که قدرت مطلقه خداوند به هیچ حدّی جز حدود منطقی، محدود نیست؛ یعنی خداوند می‌تواند اموری را تحقق بخشد که آن امور فی حدّنفسه ممکن باشند و به تعبیر دیگر، ظرفیت تحقق را دارا باشند. اما اموری که ذاتاً قابلیت تحقق را ندارند، خداوند نیز نمی‌تواند به آنان جامه وجود ببوشاند؛ مثلاً، خداوند می‌تواند مربع را خلق کند، اما مربع سه گوش از حیثه قدرت الهی خارج است. البته این محدودیت هرگز قدرت مطلقه خداوند را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا محدودیت از سوی قابلیت قابل است نه از سوی فاعل (خداوند)؛ یعنی ذات هر چیز قابلیت پذیرش به میزان مقتضای خودش را دارد و تنها در فرضی می‌تواند خلاف مقتضایش محقق شود که فرض مسئله نیز عوض شود؛ مثلاً، وقتی سه گوش محقق شد، دیگر نمی‌توانیم به آن مربع بگوییم.

پلانتینگا در ادامه، زاویه دیگری از قدرت مطلق را مورد بررسی قرار می‌دهد:

بعضی از شرایط، شاید فی‌نفسه ممکن باشند، اما از دست خداوند خارج‌اند. وی در این مرحله گام بلندتری در تبیین قدرت الهی برداشته و قدرت خدا را حتّی به بعضی از امور فی‌نفسه ممکن نیز محدود می‌نماید. در خارج ممکن است که مخلوقات مختار فقط راه خیر و صواب را انتخاب کنند و به گونه‌ای عمل نمایند که هیچ شرّی را مرتکب نشوند، اما تحقق چنین وضعیتی فقط به اختیار خودشان بستگی دارد و ایجاد این وضعیت از سیطره قدرت خداوند خارج است؛ زیرا خداوند در خارج انسان را مختار آفریده و دیگر ممکن نیست (با فرض مختار بودن) به افعال او تعین ببخشد.^{۲۴}

چگونه ممکن است خالق، مخلوقاتش را مختار بیافریند، به گونه‌ای که فعل خیر (الف) و فعل شرّ (ب) هر دو ممکن الوقوع باشند، اما از حدوث فعل «ب» مانع شود؟ و اگر این گونه باشد، دیگر حدوث فعل خیر نیز از روی انتخاب نخواهد بود. از این‌رو، اگرچه

انسانی در صورت تمایل می‌تواند فقط فعل خیر را مرتکب شود، اما خداوند بر تعین بخشیدن به فعل خیر قادر نیست. و چون «سلب‌الاختیار بالاختیار لا ینافی الاختیار»، عدم قدرت خداوند در این موارد با قدرت مطلقه او منافاتی ندارد؛ یعنی با اهدای نعمت و قوه اختیار به انسان‌ها قدرت تعین را از خودش سلب نموده است و می‌توانست که چنین نعمتی را به او ندهد. مراد ما از عدم امکان تعین برای خداوند، عدم سازگاری است؛ یعنی خداوند، اختیار را به انسان بدهد ولی در هنگام عمل مانع از انتخابش گردد. پس از سویی (تکویناً) جلوگیری از وقوع شرّ هیچ ملائمتی با حکمت الهی ندارد و از سوی دیگر، موجب تنزل قدرت الهی می‌شود؛ یعنی مطلوب خداوند اختیار باشد ولی در خارج مسلوب الاختیار نمایان گردد.

از این‌رو، خداوند می‌توانست بندگانش را مجبور خلق کند و به افعال آنان نیز تعین ببخشد، اما به خاطر حکمت الهیه‌اش از اعمال چنین قدرتی صرف‌نظر نموده است.

تناقض منطقی در طرح مسئله شرّ اخلاقی: کسانی که شرور اخلاقی را به عنوان قرینه‌ای علیه وجود و یا ناسازگار با برخی از صفات عالیّه الهی می‌پندارند، خواستار آنند که انسان، فقط باید خیر محض را مرتکب شود و وقوع هر نوع گناه و بدی از او، نقضی بر خداوند تلقی می‌شود. اما به نظر می‌رسد طراحان مسئله خود به دام بزرگی از تناقض و ناسازگاری، متهم هستند. آیا می‌توان هم ضرورت اختیار را برای انسان فرض نمود و هم بروز شرّ از او را غیرممکن پنداشت؟

از سویی در گزینه «الف» آمده است: انسان در انتخاب خیر یا شرّ مختار است و بلکه باید مختار باشد. و در گزاره «ب» لازمه مختار بودن انسان، امکان وقوع شرّ و یا خیر از جانب اوست. و از سوی دیگر، در گزینه «ج» وقوع شرّ از انسان، موجب نقص و یا انکار وجود خداوند می‌باشد.

آیا گزینه «الف» و «ج» با هم سازگار و قابل جمعند؟ چگونه می‌توان انسان را مختاری قلمداد نمود که اختیار نداشته باشد؟ اگر انسان فقط خیر را انتخاب کند، دیگر جایی برای اختیار او باقی نمی‌ماند.

شاید فرض کنیم که طراح مسئله، قایل به مختار بودن انسان نباشد (که چنین نیست) ولی دیگر شرّ اخلاقی وجود نخواهد داشت، بلکه باید شرور اخلاقی را نیز در زمره شرور طبیعی تعریف و تحلیل کرد.

شرور طبیعی و مسئله منطقی شرّ: همان‌گونه که اشاره گردید، مسئله منطقی شرّ حامل تناقضی میان وجود خداوند و وجود شرور می‌باشد (شرور اخلاقی و طبیعی). از این‌رو، در این رویکرد سعی ما باید بر این محور متمرکز شود که تناقض را باطل نماییم؛ یعنی به نحوی وجود شرور را با وجود خداوند سازگار و یا قابل سازگار جلوه دهیم.

(طبق بیان سابق) دست کم توانستیم ناسازگاری را در باب شرور اخلاقی برطرف نماییم. اما در باب شرور طبیعی:

اولاً، با رفع تناقض در حوزه شرور اخلاقی، تناقض مفروض در باب شرور طبیعی نیز برطرف می‌شود، زیرا در واقع ادعای تناقض بین وجود خداوند و بین کلی وجود شرور است. و زمانی که ناسازگاری در بخشی از شرور، برطرف شد، در بخش دیگر نیز خود به خود برطرف می‌شود. یعنی زمانی که ثابت کردیم و یا محتمل دانستیم که هم می‌توانیم خدایی با آن صفات عالیّه داشته باشیم و هم شروری (اخلاقی) در خارج موجود باشند، همچنین می‌توان احتمال داد که وجود شروری دیگر (طبیعی) نیز قابل فرض باشند. و همین احتمال برای رفع تناقض کافی است.

ثانیاً، به طور مستقل نیز می‌توان مدّعی شد احتمال دارد که خداوند برای رسیدن انسان به کمالات عالیه، مشکلات و مصایبی را باید بر سر راه او قرار دهد. از این‌رو، خداوند متعال، برای رسیدن انسان - با ویژگی‌های ذاتی او - به آن کمال خاصّ با قدرت کامل و خیرخواهی محض و علم مطلق، این مشکلات را برای او مقدّر نموده است؛ پس هم می‌توان خداوند را قادر، عالم و خیر مطلق نامید و هم برخی از شرور را در خارج محتمل‌الوقوع دانست.

ثالثاً، بسیاری از شرور طبیعی، معلول شرور اخلاقی می‌باشند؛ یعنی تکویناً برخی از گناهان، موجب وقوع مشکلاتی می‌شوند؛ به دلیل تکفیر گناهان، تنبیه و توجّه به گنهکار و... از این‌رو، وجود شرور طبیعی نیز با وجود خداوند سازگار است.

پی‌نوشت‌ها

۱ - مراد از شرور به معنای عام در اینجا اصطلاح خاصی در مقابل شرور خاص نمی‌باشد، بلکه مقصود نمودهای ظاهری شرور می‌باشد؛ یعنی آنچه که در ظاهر، شر و بلا جلوه می‌کند، اگر چه در واقع، شر قلمداد نشود.

۲ - بوعلی سینا، الهیات شفا، مقاله هشت، فصل ششم.

۳ - صدر المتألهین، الحکمة المتعالیه، ج ۷، ص ۵۸.

4 - John Kekes, Routledge / Encyclopedia of philosophy, V.3, P. 436.

۵ - ر.ک: جان هاسپرز، فلسفه دین، ترجمه گروه ترجمه، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ص ۱۳۰ / برنارد رام، عقل و ایمان، ترجمه مهرداد فاتحی، ص ۱۱۳ / مرتضی مطهری، عدل الهی، تهران، صدرا، ص ۱۴۱.

۶ - ر.ک: مرتضی مطهری، پیشین، ص ۱۴۱.

۷ - صدر المتألهین، پیشین، ص ۶۳.

۸ - ر.ک: جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، الهدی، ص ۹۳.

۹ - همان، ص ۹۶.

۱۰ - همان، ص ۹۸.

۱۱ - ر.ک: برنارد رام، پیشین، ص ۱۱۷.

۱۲ - ر.ک: جان هیک، پیشین، ص ۱۰۵.

۱۳ - صدر المتألهین، پیشین، ص ۶۸.

۱۴ - مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۹۱.

۱۵ - ر.ک: برنارد رام، پیشین، ص ۱۱۵.

۱۶ - ر.ک: مرتضی مطهری، پیشین، ص ۱۴۷.

۱۷ - محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۲، کتاب الایمان و الکفر، باب تعجیل عقوبه الذنب، ح ۲.

۱۸ - شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ماده بلا، ج ۱، ص ۱۰۵.

۱۹ - نهج البلاغه، ترجمه دشتی، نامه ۴۵، ص ۵۵۴.

۲۰ - جی. ال، مکی و دیگران، کلام فلسفی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ اول، ۱۳۷۴، ص ۱۴۴.

۲۱ - ر.ک: جی. ال. مکی و دیگران، پیشین، ص ۱۴۵ / جمعی از نویسندگان، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ اول، ۱۳۷۶، ص ۱۷۸.

۲۲ - ر.ک: آلون پلانتینگا، فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، طه، ۱۳۷۶، ص ۳۵ / جمعی از نویسندگان، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۸۰ / جی. ال. مکی و دیگران، کلام فلسفی، ص ۱۷۳.

۲۳ - همان.

۲۴ - همان.