**به نام خدا**

**مسئله شر**

**ارئه دهنده:مهدی بیات ترک**

**استاد راهنما:جناب اقای امیر فراغت**

: کلمات کلیدی

شرور، مسئله شر، خداوند، شرور طبیعی، وجود شرور در عالم، شرور اخلاقی، وجود شرور، الهی، وجود شر، مختار

### مقدّمه

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 ادلّه 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 تفکّر دینی، ملحدان متعصّب را بر آن داشته که گام های شاخص تر و جدّی 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» (the 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(1) 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 مثبِت 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 ستمدیده هر صاحب انصافی را به اعتراف بر وجود شرور وامی دارد

در اینجا سؤال مهمّی مطرح می شود: آیا خدایی که صاحب قدرت مطلق است، خدایی که خیر محض است، خدایی که هرگونه 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 عالیه الهی دانست؟

**تبیین مفاهیم**

**تعریف خیر و شرّ**

تعریف خاصّ از خیر و شرّ، پیش داوری خاصّی را در بحث شرّ وارد می کند. امّا مراد ما از شرّ در اینجا، گونه ای خاصّ 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 اتّفاق نظر وجود دارد. به طور خلاصه می توان گفت: شرّ به معنای عامّ 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 شرّ بیانگر تصویر مزبور از خیر و شرّ است؛ از جمله می توان به تعریف بوعلی سینا اشاره کرد که می فرماید: «خیر فی الجمله چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و علاقه دارد؛ و آن وجود یا کمال وجود است... امّا شرّ امر عدمی است، که ذاتی ندارد، بلکه عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهراست.»(2)

ملاّصدرا نیز می گوید: «خیر چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و میل دارد و با آن سهمی از کمال ممکن خود متحقّق می شود، اما در مورد شرّ حکما گفته اند که آن ذاتی ندارد

همچنین در دائرة المعارف روتلج آمده است: «شرّ نتیجه شدیدترین گناه اخلاقی ماست. شرّ تحمیل آسیب غیرعادلانه خطرناک روی احساس موجودات است. قتل، شکنجه، برده گیری و... بعضی از نمونه های شرّ هستند.

**انواع شرور**

در یک تقسیم کلّی می توان به سه نوع از شرور (از لحاظ حوزه وجودی آن ها) اشاره نمود:

شرور طبیعی: شروری که نتایج و آثار آفات، بلایا، رنج ها و آلام طبیعی هستند؛ یعنی بلایایی که از طرف طبیعت بر انسان عارض می شوند؛ بلایایی همچون زلزله، سیل، مرض های کشنده، مرگ، فقر و مانند آن ها که از خارج، انسان را مورد تهدید قرار می دهند.

شرور اخلاقی: شروری که از طرف انسان به طور اختیاری رخ می دهند؛ یعنی همان افعال ناشایست و معاصی که از انسان ها صادر می شوند؛ همچون ظلم، خیانت، دزدی، تکبّر، آدمکشی و هزاران عمل غیر اخلاقی دیگر.

شرّ متافیزکی: شرّی است که همه موجودات امکانی و مخلوقات خداوند به آن مبتلا بوده و قابل انفکاک از آنان نمی باشند و منظور از شرّ متافیزیکی، محدودیّت (و به تعبیر ملّاصدرا فقر وجودی) همه موجودات ممکن در مقابل کمال نامتناهی خداوند است. به دلیل آنکه هر محدودیّتی نقص و ضعف به شمار می آید و هر نقصی نیز مشمول شرور عالم است؛ از این رو، محدودیّت، فقر و امکان وجودی، شرّ محسوب می شود. لازم به ذکر است که در بحث شرور، این قسم از شرّ مورد بررسی قرار نمی گیرد؛ زیرا محدودیّت وجودی لازمه خلقت و مقتضای طبیعت هرممکن الوجودی است و کسانی که وجود شرور را در تضادّ و یا در تناقض با وجود خداوند می دانند، هرگز به نقص تکوینی خود و دیگران معترض نیستند؛ زیرا از نظر آن ها 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 عالَم در قالب های 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 می شوند:

مسئله شرّ به منزله قرینه: طبق این رویکرد، وجود شرور در عالَم با برخی از صفات عالیه الهی سازگار نیست. چگونه می توان میان وجود شرور و بلایا و قدرت نامتناهی خداوند جمع کرد؟ آیا می توان خداوند را خیرخواه محض نامید در حالی که به ایجاد این همه شرور و آفت ها نیز رضایت دهد؟ آیا می توان با وجود این همه مشکلات و مصایب، علم نامتناهی را برای خداوند ثابت کرد؟ از این رو، انتظار می رود متدینان برای توجیه وجود شرور در عالم چاره ای 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 محدودیّت صفات الهی نیست، بلکه تأکید بر بودن تناقض میان وجود خداوند و شرور است. به دلیل آنکه وجود شرور امری بدیهی محسوب می شود، از این رو، انکار وجود خداوند امری مسلّم می نماید.

برای تحلیل این رویکردها، محورهای مزبور را در قالب دو فصل مجزّا گنجانده و مورد بررسی قرار می دهیم.

**مسئله شرّ به منزله قرینه**

**تبیین مسئله**

همچنان که گفته شد، در این رویکرد، وجود شرور با صفات عالیه الهی در تضادّ می باشد؛ خدایی که خیرخواه محض است چگونه می تواند وجود این همه شرور را در عالم تحمّل نماید؟ و مهم تر آنکه، چرابه ایجاد آن ها تن می دهد؟ 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 می شود توجیه می کنند؟ شرور غیرموجّه و بدون حکمت، در نهایت به کرانمندی صفات عالیه الهی خواهد انجامید.

: متدیّنان می توانند به یکی از این راه حل ها پایبند شوند

علم الهی را محدود پنداشته و به جهل خداوند در مصادیق شرور معتقد شوند. 1.

به محدودیّت قدرت الهی قایل باشند؛ به این معنا که جلوگیری از بروز شرّ خارج از حیطه قدرت خداوند باشد. 2.

. خیریّت مطلق خدا را تنزّل داده و خیرخواهی الهی را در بلا و آفات، منتفی بدانند. 3

در هر صورت، متدینّان نیز در قبال این مسئله به ارائه پاسخ هایی پرداخته اند که در ذیل مهم ترین آن ها را ذکر و مورد بررسی قرار می دهیم. البته ذکر تنها برخی از پاسخ ها به معنای نبود پاسخ های دیگر نیست، بلکه در این نوشتار سعی شده فقط به پاسخ هایی اشاره شود که بیشتر مورد توجه و بحث بوده اند.

راه حل های ارائه شده به مسئله شرّ به منزله قرینه.1.

پاسخ ثنویّه

ثنویّه برای توجیه وجود شرور در عالم، قایل به ثنویت و دوئیّت در مبدأ خلقت شدند. طبق نگرش آن ها: «از آنجا که در عالم، هم خیر وجود دارد و هم شرّ، لذا هستی ما نیز دو صورت به خود می گیرد: صورت خیر و صورت شرّ، و زمانی که دو صورت متقابل تحقّق پذیرد، قطعا مبدأ این دو نوع از هستی باید دو چیز باشد: مبدأ خیر و مبدأ شرّ. مبدأ خیر را می توانیم همان خداوند بزرگ بدانیم و مبدأ شرّ قدرت بزرگی است که در اصل خلقت با خداوند، شریک و در نوع خلقت از خداوند امتیاز می یابد و در واقع، با خداوند به رقابت می پردازد. لذا خداوند خیرات به وجود شرّ راضی نیست، اما به خاطر ضعف و ناتوانی نمی تواند مانع بروز شرّ شود.»(5)

پس ثنویّت در قبال حلّ مشکل شرّ، 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 بی پایان خداوند را انکار کرده است.

نقد پاسخ ثنویّه: ثنویّه به دلیل آنکه برای شرور وجودی منحاز از خیرات قایل شدند، از این رو، معتقدند که خیر و شر به دو مبدأ هستی محتاجند، امّا در واقع، ماهیّت شرّ چیزی جز عدم نیست. بد، همان عدم خوبی است. بعضی از شرور عدم محض اند؛ مانند فقر، جهل و مرگ که عدم ثروت، عدم علم و عدم حیات هستند و واقعیّت دیگری ندارند. امّا 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 حقّ و درد و رنج می شوند، عدمی اند. از این رو، سیل و زلزله در واقع شرّ نیستند و امور وجودی به حساب می آیند، امّا از جهت منجر شدن به مرگ و فنا عدمی قلمداد می شوند. پس بر هر چیزی از هر جهتی که عدمی باشد شرّ اطلاق می شود، خواه ذاتا عدمی باشد و یا مستلزم عدم. همچنین هر چیزی که وجودی باشد، خیر محسوب می شود، خواه مطلقا خیر باشد (مانند وجود خداوند متعال) و یا احیانا موجب شرّ و عدم (مانند ثروت) که جهت وجودی آن قطعا خیر است و جهت عدمی آن قطعا شرّ.(6)

استدلال ملاّصدرا بر عدمی بودن شرّ: ملاّصدرا در تبیین ماهیّت شرّ، آن را عدمی قلمداد نموده، تأکید می کند که شرّ، هیچ حظّی از وجود رابهره مند نیست. ایشان در تبیین و اثبات این ادّعا می فرماید: «شرّ امری عدمی است، یا عدم ذات و یا عدم کمالی از کمالات ذات، به خاطر آنکه اگر شرّ امری وجودی باشد، یا شرّ برای ذات خودش است و یا شرّ برای غیر ذاتش. فرض اول نمی تواند صحیح باشد؛ چون وجود شی ء نمی تواند مقتضی عدم خودش باشد، و نه عدم بعضی از کمالات خودش؛ چون اگر شرّ مقتضی عدم ذات خودش باشد، لازم می آید آن شی ء، موجود نباشد و اگر مقتضی عدم کمالی از کمالاتش باشد، شرّ همان بخش عدم کمال است نه بخشی که صاحب کمال است؛ پس در نتیجه، شرّ همان امر عدمی محسوب می شود. و همچنین چگونه چیزی می تواند طالب عدم کمال خودش باشد در حالی که همه اشیا (که از وجود بهره مند هستند) طالب کمالات مناسب با خودشان هستند؛ یعنی هر وجودی، کمال خودش را دنبال می کند. کدام امر وجودی است که از اتّصاف به کمال خودش راضی نباشد؟ و اگر شرّ وجودی، شرّ برای غیرخودش باشد یا مُعدِم ذات آن غیر و یا معدم کمالی از کمالات آن غیر است و یا اینکه اصلاً مُعدِم چیزی نیست. اگر مُعدِم ذات یا کمال آن غیر باشد، پس شرّ همان عدم ذات یا کمال است نه امر وجودی که معدِم است؛ چون آن امر وجودی فی نفسه خیر محسوب می شود. و اگر این امر وجودی، معدم چیزی از غیر نباشد، پس شرّی وجود ندارد.

پس زمانی که شرّ وجودِ منحازی نداشته باشد، نمی توانیم مبدأ مستقلّی 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 شرّ را تشکیل می دهد.»(7)

بر وفق این بیان، «شرّ بالذات» وجود ندارد و عدمی است، اما وجودهایی هستند که «شرّ بالعرض» می باشند، مثل وجودهایی که با وجود دیگری (که خیر است) منافات دارند و باعث از بین رفتن خیر می شوند. چنین وجودهایی هرچند بالذّات خیرند، اما بالعرض شرّ هستند؛ چون باعث از بین رفتن خیر دیگری می شوند. پس این پاسخ نمی تواند شرّ بالعرض را توجیه کند و این شرور از راه های دیگر که خواهد آمد پاسخ داده می شوند.

پاسخ قدّیس آگوستین (AUGUSTINE) .2.

اوّلین شخصی که در تاریخ مسیحیّت، توجیه عمده ای از مسئله شرّ ارائه نمود، قدّیس آگوستینوس بود. وی با تقریر فلسفی ماهیّت شرّ و تقریر کلامی منشأ و علّت وقوع شرّ، به دفاع از عدل الهی و مبارزه با مسئله شرّ پرداخت.

از نظر وی، به دلیل آنکه ماهیت شرّ، عدمی است (یعنی عدم خیر و کمال)، از این رو، آنچه که در عالم وجود دارد و بهره ای از هستی را به خود اختصاص داده است خیر محسوب می شود؛ مثلاً، نابینایی، بهره ای از وجود خاصّ ندارد، بلکه همان عدم بینایی است؛ از این رو، 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 شرّ و نقصی در عالم وجود نداشت.

اما وی منشأ پیدایش شرّ را در بُعد کلامی، چنین بررسی می کند:

«وجود شرور در واقع، به اختیار ملائکه و انسان ها برمی گردد و شروع آن از زمانی بود که بعضی از فرشتگان (ابلیس) از اطاعت الهی سرباز زده و مرتکب گناه گشته اند و پس از آن آدم و حوّا نیز مورد فریب شیطان قرار گرفته و از جوار خیر و رحمت تامّه الهی دور گشته اند. لذا شروری که از اراده انسان ها صادر می شوند (شرّ اخلاقی) همان گناهان و معصیت های آن هاست؛ و شروری که مستقیما از انسان ها صادر نمی شوند (شرّ طبیعی) معلول گناهان هستند. پس شرور و بلاهای طبیعی که در عالم وجود دارند، در واقع کیفر گناه محسوب شده و علّت صدور آن ها نیز گناهان انسان های مختار است.»(8)

در نتیجه، وجود شرور با عدالت و حکمت الهی منافاتی نخواهد داشت. و این همان اصل تعادل اخلاقی است که انسان ها در قبال گناهان، به کیفر و بلاهای مطابق با آن ها مبتلا می شوند.

نقد شلایرماخر بر آگوستین: شلایر ماخر در بررسی نظریه آگوستین، دو نقد را یادآور می شود:

نقداوّل: خداوند قادری که این عالَم را خلق نموده، خلقتش مقتضای اراده اوست؛ یعنی این عالم همان چیزی است که می خواسته، و عالَمی که او خلق کرده هیچ شرّی را در برندارد، امّا با این حال مشاهده می نماییم که این عالم به انحراف منجر شده است. اگرچه انسان ها در انجام گناه آزادند، ولی از حیث کمال و خیری که در ذات و در محیط زیست انسان وجود دارد، انسان هیچ گاه مرتکب شرّ و گناه نمی شود؛ یعنی برای خداوند چنین امکانی وجود دارد انسان هایی مختار و آزاد بیافریند که هرگز دچار گناه و شرّ نیز نشوند. پس منشأ وقوع شرور به نوع خلقت خداوند برمی گردد نه به اعمال و رفتار انسان ها.

نقد دوّم: بنا به اعتقاد آگوستین، در ابتدای خلقت عالم هیچ شرّی وجود نداشت و شرّ از زمانی پا به عرصه عالم گذاشت که فرشتگان و انسان ها به انحراف گرویدند. شلایر ماخر به این بخش از دفاعیه آگوستین اشکال گرفته، می گوید: اولاً، نمی توانیم بگوییم که انسان در ابتدای خلقت، از لحاظ اخلاقی کامل تر بوده و سپس به مرور زمان به حیات پست تر نایل گشته است، بلکه انسان از حیات پست تر (که در ابتدای خلقت آن را دارا بود) تدریجا رو به کمال رفته و متکامل تر گشته است، پس شرّ در ابتدای خلقت نیز وجود داشته است. ثانیا، طبق علم و تجربه بشری، بلایا و شرور طبیعی پیش از خلقت انسان نیز وجود داشته اند. پس شرور طبیعی معلول گناهان مخلوقات نمی باشند، بلکه مقتضای طبیعت عالَمی است که خداوند آن را این گونه خلق نموده است.(9)

اشکالات نقد شلایر ماخر: وی در نقد اوّل به آگوستین، مدّعی می شود که خداوند می توانست انسان را گونه ای خلق کند که مرتکب شرّ نشود. امّا آیا ممکن است که خداوند انسان ها را مختار بیافریند، اما از ارتکاب به بعضی از گزینه ها مانع شود؟ این پاسخ در بحث بعدی (دفاعیّه پلانتینگا) به طور مفصّل تبیین می شود.

امّا در مورد نقد دوّم باید گفت: به دلیل آنکه آگوستین وجود همه شرور طبیعی را معلول گناهان انسان می داند، از این رو، درصدد است تا وجود شرور را در ابتدای خلقت نفی نماید، اما اگر تنها پاره ای از شرور طبیعی را معلول گناهان بدانیم، دیگر نقد شلایر وارد نخواهد بود؛ زیرا اساسا دیگر لازم نیست موجودیّت شرور را در ابتدای خلقت عالم منتفی بدانیم تا اینکه از وقوع یا عدم وقوع آن، بحث نماییم. از این رو، در دفاعیّه ایرنائوس این اشکال مطرح نمی شود.

نظریه عدل الهی ایرنائوس.3.

دفاعیه ای که اُسقف ایرنائوس (202 125) از مسئله شرّ ارائه می کند، مبتنی براین محور است که در آفرینش نوع بشری دو مرحله وجود دارد: مرحله اول آن است که انسان ها به عنوان حیوانات هوشمند و مستعدّ برای تکامل پا به عرصه حیات می گذارند و در مرحله دوم می توانند به کمال والای اخلاقی و بندگی واقعی خداوند نایل آیند. اما رسیدن به مرحله دوم (حیات پایدار)، متوقّف بر آن است که انسان ها آزادانه بتوانند کمالات اخلاقی را انتخاب نمایند؛ زیرا زمانی کمال ارزشی برای انسان حاصل می شود که با رفع موانع و تحمّل مشکلات و سختی ها به مقام الهی برسد؛ یعنی انسان برای کم کردن فاصله بعد علمی و معرفتی خود از خداوند باید به کمالات ارزشی دست یابد، هرچند دشواری ها 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 کمال طلبی را فراهم می نماید. اما در شرور طبیعی، اگرچه ممکن است بعضی از آن ها معلول شرور اخلاقی انسان ها باشند، اما این ادعا فراگیر نبوده و در همه موارد قابل اثبات نیست.

از این رو، ایرنائوس بر این باور است که بنای خداوند بر این نبوده که جهانی را همراه با لذّت و آسایش کامل خلق نماید تا انسان ها از حدّاکثر لذّت و حداقل رنج برخوردار باشند، بلکه خداوند عالم را به مکانی برای پرورش روح خلق کرده تا انسان ها بتوانند با صبر و مقاومت در مقابل مصایب، به تکامل و ترقّی روح بپردازند.(10)

بنابراین، جهانی همراه با مشکلات، بلایا، درد، رنج، ناتوانی و شکست، تنها محیط مناسب برای راهیابی به مرحله دوم آفرینش، یعنی قرب و بندگی الهی است. پس ارزش انسان سازی با وجود شرایط فوق، ناظر به خیر و کمال مستقبل، یعنی حیات ابدی و قرب الهی است. در نتیجه، وجود شرور طبیعی، در واقع فراهم کننده شرایط لازم برای ایجاد خیر کثیر می باشد.(11)

پاسخ الهیّات پویشی (Process Theology) .4.

الهیّات پویشی از گرایشات جدیدی است که متکلّمان مسیحی بر اساس فلسفه وایتهد آن را مطرح کرده اند. الهیّات پویشی برای سازگاری میان خداوند و شرور عالم، به محدود کردن قدرت خداوند تن داده و قدرت مطلقه خداوند را مورد انکار قرار می دهد.

به عقیده آنان، خداوند، عالَم را از عدم ایجاد نکرده است، ولی با وجود این، می تواند عالم را تحت تأثیر خود قرار دهد. از این رو، در الهیّات پویشی، خداوند خالق عالَم محسوب نمی شود.

عقیده مزبور بر خلاف سنّت مسیحی است که خداوند را آفریدگار عالم و قدرت او را نامحدود می داند. البته وایتهد دست خدا را به طور کامل از آفرینش جدا نمی کند، 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.(12)

شاید مراد وایتهد از این بینش، آن باشد که خداوند علت تامه و محض در آفرینش نیست، بلکه بخشی از علل مؤثره می باشد. در نتیجه، برای آفرینش تامّ همه چیز به او بستگی دارد؛ یعنی اگر دخالت او نباشد، هیچ ممکنی به حوزه وجود وارد نمی شود؛ 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 تامّه؛ یعنی خداوند هیچ حادثه ای را نمی تواند ایجاد کند، ولی می تواند تشویق، ترغیب و تحریک نماید، تا پدیده ای به وجود آید. و از سویی، خدای وایتهد خیرخواه است و هیچ شرّی را روا نمی دارد؛ به همین دلیل، مورد پرستش و عبادت قرار می گیرد. در نتیجه، وجود شرور با خیرخواه بودن خداوند منافاتی ندارد. از نظر وایتهد، اگر خداوند از قدرت مطلق برخوردار بود، قطعا از بروز شرّ مانع می شد.

: نقد و بررسی پاسخ الهیّات پویشی

 الهیّات پویشی، چون بینش خاصی نسبت به وجود و فعل خدا دارد، در نتیجه، برای توجیه مسئله شرور، دیدگاه خاص و مبنایی خودش را دنبال می نماید. چنان که گفته شد، اگر در مسئله شرّ ما یکی از صفات عالیه ای را که برای خدا ادعا شده از خدا نفی کنیم، دیگر هیچ اشکالی ما را تهدید نمی کند. از این رو، دیدگاه محدود پویشی نسبت به قدرت خداوند، با وجود شرور هیچ منافاتی نخواهد داشت.

از آن روی که ایشان برای اثبات تقدّس و خیرخواهی خداوند، قدرت مطلقه را انکار می کنند، 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، می توانیم 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، گونه ای 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 می نماییم.

.تحلیل فلسفی ارسطو5.

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

موجودات ممکن از لحاظ عقلی به پنج قسم تقسیم می شوند:

.موجوداتی که خیر محض اند و هیچ شریّتی در آن ها وجود ندارد؛1.

.موجوداتی که دارای خیر کثیرند و شرّ آن ها کم است؛2.

.موجوداتی که دارای شرّ کثیرند و خیر آن ها کم است؛3.

موجوداتی که خیر و شرّ در آن ها مساوی است؛.4.

موجوداتی که شرّ مطلق اند و هیچ خیری در آن ها نیست. 5.

طبق تقسیم مزبور، می توانیم بگوییم:

قسم اول، یعنی موجوداتی که خیر محض اند، باید بالضروره موجود باشند؛ زیرا خداوند، فاعل خیر محض است و اگر این دسته از موجودات را خلق نکند، در خلقت او نقص ایجاد می شود؛ مانند نفوس و عقول تامّه. همچنین ایجاد قسم دوّم، یعنی موجوداتی که دارای خیر کثیر و شرّ قلیل اند نیز بر خدا واجب است؛ زیرا ترک ایجاد این قسم خود شرّی کثیر محسوب می شود؛ یعنی نمی توان به خاطر وجود شرّ قلیل از خیر کثیر صرف نظر کرد. برای مثال، حرارت و آتش، فواید بسیاری برای انسان ها دارد و دارای خیر کثیر می باشد، اما همین حرکات گاهی اوقات موجب بلا و مصیبت می شود. آیا می توان 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 نمی توانند در خلقت خداوند موجود باشند؛ زیرا با حکمت و عنایت الهی ناسازگارند.(13)

.علت ایجاد شرّ قلیل از سوی خداوند6.

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 نمی داشت؟ در پاسخ باید بگوییم:

نمی توان گفت خداوند می توانست عالَم را به گونه ای 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 مادّه است.

زمانی می توانیم بگوییم که در عالَم، شرّی نباشد که این عالَم را غیر مادّه فرض کنیم. نمی توانیم بگوییم که هم عالم مادّه موجود باشد و هم وجود شرور و بلاها را در آن نفی کنیم، همچنان که نمی توانیم بپرسیم چرا آتش، غیر سوزنده خلق نشده است.

استاد مطهری در این باره می فرماید: «فرمول اصلی جهان آفرینش فرمول تضادّ است و دنیا جز مجموعه ای 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 تضادّ است. اگر تضادّ نمی بود، هرگز تنوع و تکامل رخ نمی داد و نقوشی جدید بر صفحه گیتی آشکار نمی شد. قابلیت مادّه از برای پذیرش صورت های گوناگون و تضادّ صور با یکدیگر، هم عامل تخریب است و هم عامل ساختن، هم انهدام و ویرانی معلول تضادّ است و هم تنوّع و تکامل؛ زیرا اگر چیزی منهدم نمی شد، تشکّل تازه اجزا با یکدیگر و ترکیب و تکامل مفهوم نداشت. پس صحیح است که بگوییم: تضادّ منشأ خیر و قائمه جهان است و نظام عالَم بر آن استوار است.»(14)

بنابراین خداوند در خلقت مادّه، حکمت عظیمی را دنبال می کند که تحقّق آن در هیچ عالم دیگری ممکن نبود. ترک این چنین خلقتی برابر است با ترک خیر کثیری که خود شرّی عظیم محسوب می شود.

شرّ در نظام کلّ.7.

تصوّر شرّ فی نفسه و بدون ملاحظه امور دیگر و در نگاه ابتدایی، مقبول طبیعت انسانی نیست و همواره عقل آن را مذموم می پندارد. اما در مسئله شرّ، سؤال این است که چرا خدا در نظام هستی شرّ را ایجاد نمود؟ نگاه ما به این مسئله باید نگاهی جامع و فراگیر باشد.

ترسیم «نظام کلّ» در عالَم ذهن بسیاری از مشکلات را برطرف می نماید. در این منظر، وجود واقعی تک تک اعضا، وجود عضوی و پیوسته آنان است و وجود انفرادی و استقلالی آنان، اعتباری محسوب می شود؛ زیرا همین وجود عضوی و پیوسته است که نقش آن را در نظام مجموعی معنا می بخشد. از این رو، تحلیل وجود مثبت یا منفی اعضای یک مجموعه باید تحلیلی جامع و کلّ نگرانه باشد. اگر نگرش، جامع باشد، دیگر موقعیت منفی انفرادی آن را نمی توان در تحلیل مجموعی آن دخالت داد. به طور مثال، شاید تصوّر نمک فی نفسه و بدون در نظر گرفتن غذاها، در نظر کسی مثبت جلوه داده نشود و همه از خوردن آن متنفّر باشند، اما همین نمک وقتی در کنار مجموعه واحد یک غذا فرض می شود، نه تنها تنفّری از آن وجود ندارد، بلکه همگان وجود نمک را در غذا ضروری می دانند. از این رو، تحلیل وجود منفی شرور در عالم، از آنجا نشأت می گیرد که مستقلاً و بدون ملاحظه مجموعه وجودی جهان در نظر گرفته شوند. پس اموری که در ظاهر، شرّ قلمداد می گردند می توانند در کلّ، خیر محسوب شوند. البته این پاسخ به عنوان یک نظر، به لایب نیتس از فلاسفه قرن شانزدهم نیز نسبت داده شده است.(15)

نسبی بودن شرور.8.

: صفاتی که اشیا به آن متّصف می گردند، دو گونه متصوّر می باشند

.1 آن صفات برای این اشیا، حقیقی هستند؛ یعنی اتّصاف موضوع به صفت، ذاتی است؛ به عبارت دیگر، برای اتّصاف 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 تصوّر این وصف، انسان مرده ای را نیز تصوّر کنیم، بلکه خود موضوع محقّق وصف است

.2 آن صفات برای موضوع، غیرحقیقی و نسبی هستند؛ یعنی ذات موضوع مستلزم چنین وصفی نیست، بلکه این موضوع در مقایسه با موضوع دیگری، متّصف به چنین وصفی می شود. از این رو، در مقایسه با موضوع ثالثی فاقد این وصف می شود. مثلاً، بزرگ تر و یا کوچک تر بودن، یک وصف اضافی و نسبی برای اشیاست. 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 کمیّت از مقولات اضافه می باشد.

شرّ و بدی نیز از اوصاف حقیقی اشیا نیستند؛ یعنی ذات وجودی چیزی، مقتضی شرّ و بدی نمی باشد، بلکه از اوصاف اضافی و نسبی هستند که در قیاس با موقعیّت خاصّی به موضوعات نسبت داده می شوند، در حالی که همین بدی ها نسبت به موقعیّت دیگری خیر و کمال محسوب می شوند. مشکلات و مصایبی که بر انسان ها وارد می شوند از آن حیث که موجب عُسر، حرج و سختی می شوند، به شرّیّت متّصف می گردند، اما از آن حیث که موجب تکامل و پرورش روح می شوند، خیر و کمال قلمداد می گردند.(16)

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 شرّ ارائه شدند، بعضی از پاسخ ها ناظر به این نکته بودند که شرور موجود در عالَم مستلزم خیر کثیر و برتر هستند؛ همچنان که این استدلال را می توان در دفاعیّه منسوب به ارسطو جست وجو کرد: شرور موجود در زمره دسته ای فرض می شوند که خیر کثیر و شرّ قلیل قلمداد می گردند.

همچنین کسانی که شرّ را نسبی و یا در نظام کلّ و مجموعی عالَم 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 معرّفی نمود؟

با مروری اجمالی بر آیات قرآن و روایات معصومان علیهم السلام ، روشن می شود که همه شرور و بلایا، 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 سنّت) اشاره می گردد:

بلاها و مصایب؛ عامل توجّه، بیداری دل و توفیق به توبه.1.

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

«وَ لَقَدْ أَرْسَلنَا إِلَی أُمَمٍ مِّن قَبْلِکَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاء وَالضَّرّاء لَعَلَّهُمْ یَتَضَرَّعُونَ» (انعام: 42)؛ ما به سوی امم سابق، پیغمبرانی فرستادیم، امّا 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.

«وَ اِذا مَسّ الاِنسانَ ضُرٌّ دَعا ربّهُ مُنیبا اِلیه...»(زمر: 8)

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، امّا 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:

«وَ لَنُذیقَنّهم مِن العَذابِ الادنی دونَ العذابِ الاکبَر لَعَلّهُم یَرجِعون» (سجده: 21)؛ ما کافران را عذاب نزدیک تر بچشانیم، غیر از آن عذاب بزرگ تر و شدیدتر قیامت؛ شاید که به سوی خدا بازگردند.

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 معرّفی می کند که با مرگ حاصل نمی شود.

.بلاها؛ آثار تکوینی اعمال و عذاب گنهکاران2.

آیات دیگری از قرآن، مصیبت ها و رنج ها را نتایج سوء اعمال زشت انسان ها برمی شمارند. از نظر این آیات، خداوند برای تکفیر گناهان برخی از مردم (به خاطر لطف به آنان) آن ها را در همین دنیا عذاب می کند:

«وَمَا أَصَابَکُم مِّن مُّصِیبَةٍ فَبَِما کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ وَیَعْفُو عَن کَثِیرٍ» (شوری: 30)

در این آیه شریفه، خداوند متعال بلاها را به افعال اختیاری انسان ها مرتبط می کند و آن ها را آثار تکوینی اعمال افراد، می داند؛ همچنان که روایات بسیاری نیز حکمت بلاها را تکفیر گناهان معرّفی می کنند:

امام صادق علیه السلام می فرماید: «اِنّ العبدَ اِذا کَثُرت ذنوبُه ولَم یکُن عندَه مِن العَملِ مایُکفِّرُها، ابتَلاه بالحُزن لیُکفِّرَها»؛(17) از آن روی که عذاب آخرت بسیار سنگین و مشکل است، خداوند مؤمنان (مورد علاقه خود) را در همین دنیا به شدّت ها مبتلا می کند تا کفّاره گناهان او باشد.

بلاها؛ امتحان الهی و موجب تکامل وجودی.3.

امام صادق علیه السلام می فرماید: «اِنّ فی الجَنّهِ مَنزلَةٌ لایَبلُغها عبدٌ الاّ بالابتِلاء.»(18)

طبق آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام ، بسیاری از مشکلات و بلاها، امتحان الهی بوده و بعضی از مقامات و موقعیّت ها تنها بر اثر پیروزی در امتحان الهی و تحمّل مصایب و شداید حاصل می شوند.

«وَ نَبْلُوکُم بِالشَّرِّ وَالْخَیْرِ فِتْنَةً وَ إِلَیْنَا تُرْجَعُونَ»(انبیاء: 35)

«وَلَنَبْلُوَنَّکُمْ بِشَیٍْ مِّنَ الْخَوفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَموالِ وَالأنفُسِ وَالَّثمَرَاتِ وَبَشِّرِالصَّابِرِینَ»(بقره:155)

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

|  |  |
| --- | --- |
| هر که در این بزم مقرّب تر است | جام بلا بیشترش می دهند |

حضرت علی علیه السلام می فرماید: «اَلا و اِنَّ الشّجرة البرّیه اَصلَبُ عودا والرَّواتِعَ الخضرةَ اَرقّ جلودا.»(19)

حضرت علی علیه السلام انسان مبتلا به مشکلات را به درختان بیابانی تشبیه نموده که چوبشان سخت تر 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 می کنند بیشتر خواهد بود.

در نتیجه، با توجّه به آیات و روایات مزبور و وجوهی که برای فلسفه بلاها و شرور ذکرشد، هیچ مصیبتی بدون حکمت و خیرخواهی الهی واقع نمی شود و در این قالب هاست که نسبی بودن شرور و توجیه شرّ در نظام کلّ معنا می شوند.

**مسئله منطقی شرّ**

**تحلیل شرّ منطقی**

در شرّ منطقی، سعی بر اثبات ناسازگاری میان گزاره های دینی و وجود شرور در عالَم است.

جان مَکی (1981 1917) از طرفداران جدّی این ادّعاست. وی در مقاله «شرّ و قدرت مطلق» می نویسد: «تحلیل مسئله شرّ علاوه بر آنکه نشان می دهد باورهای دینی فاقد تکیه گاهی عقلانی اند، آشکار می سازد که آن ها مسلّما غیرعقلانی اند؛ 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 آن ها همچون یک کلّ معتقد باشد، مگر اینکه از عقل فاصله بیشتری بگیرد.»(20)

مَکی برای اثبات این ناسازگاری به تمهید چند مقدّمه می پردازد:

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

مقدّمه ب. شرّ، وجود دارد.

وی فرض را بر ادّعای متدینان می گیرد بر اینکه خداوند، عالم و قادر مطلق است؛ یعنی توانایی انجام هر کار ممکنی 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 می توانیم فرض کنیم که شرّ نیز وجود دارد؟ قطعا نمی توانیم هم خدای خیرخواه را موجود بدانیم و هم شرور کثیری را ممکن الوقوع بپنداریم. از طرفی، وجود شرور امری بدیهی و غیرقابل انکار است؛ پس خدای قادر و خیرخواهی وجود ندارد.

از نظر وی میان گزاره های «الف» و «ب» نمی توان صلح و سازش ایجاد نمود؛ زیرا وجود خداوند با این صفات عالیه، وجود شرور را برنمی تابد.

البته وی برای اظهار تناقض نهفته در این دو گزاره، از دو مقدّمه دیگر نیز کمک می گیرد:

مقدّمه ج. خیر نقطه ای کاملاً مقابل شرّ است، به گونه ای که خیرخواه تا جایی که می تواند، باید آن را از میان بردارد.

مقدّمه د. توانایی های قادر مطلق را هیچ محدودیّتی نیست.

اگر قضیّه «ج» صحیح باشد، پس خداوند، وجود هیچ شرّ و آفتی رانمی پسندد. و لازمه صحّت قضیه «د» نیز این است که خداوند اگر قادر مطلق باشد می تواند از بروز هرنوع شرّی جلوگیری نماید.

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

آیا می توان پسندید که خداوندی خیرخواه و قادر، به بروز این همه ظلم و ستم ها، زلزله و سیل ها، مرض و آلام و مانند آن ها راضی باشد؟(21)

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 آن ها معلول شرور اخلاقی و برخی دیگر به خاطر مصالحی است که لازمه حکمت الهی می باشند. اما چون مدّعیان تناقض این ادّعا را در قالب منطقی ارائه نموده اند، ما نیز در رفع این ناسازگاری از نظریّه پلانتینگا در این زمینه استفاده می کنیم؛ چرا که وی برای رفع این تناقض در همین قالب (منطقی) تلاش نموده است.

**: نظریه «دفاع مبتنی بر اختیار»**

 پلانتینگا، از فلاسفه و خداباوران معاصر، برای حلّ مسئله منطقی شرّ، از روشی منطقی کمک می جوید که به «دفاع مبتنی بر اختیار» معروف است. وی در صدد است که ادّعای ناسازگاری میان گزاره های «خدای خیرخواه و قادر موجوداست» (الف) و «شرّ وجود دارد» (ب) را مردود قلمداد نماید.

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

1. محتمل الصدق باشد. 2. با گزاره اوّل سازگار باشد. 3. ترکیب آن با گزاره اوّل مستلزم گزاره دوّم باشد.

در این دفاعیّه لازم نیست که گزاره سوّم حتما در خارج واقع شده باشد، بلکه اثبات امکان آن برای رفع تناقض کفایت می کند؛ زیرا از لحاظ منطقی، برای رفع تناقض، اثبات یک قضیّه 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 درصدد ایجاد تعامل میان اختیار انسان و قدرت مطلق خداوند برمی آید.

«جهانی که واجد مخلوقات حقیقتا مختار است، به شرط یکی بودن سایر وجوه، ارزشمندتر از جهانی است که مطلقا فاقد مخلوقات مختار است. خداوند می تواند مخلوقات مختار بیافریند، امّا نمی تواند آن ها 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 نمی تواند به این مخلوقات اختیار ارتکاب شرّ را ببخشد، امّا در عین حال آن ها را از ارتکاب شرّ بازدارد. در واقع خداوند مخلوقات حقیقتا مختار می آفریند، امّا بعضی از این مخلوقات در حین اِعمال اختیارشان، مرتکب خطا می شوند و این امر، سرچشمه شرّ اخلاقی است. این حقیقت که مخلوقات مختار، گاه به ورطه خطا می لغزند، نه با قدرت مطلق خداوند منافات دارد و نه با خیریّت او؛ چرا که خداوند فقط با حذف امکان خیر اخلاقی است که می تواند از وقوع شرّ اخلاقی جلوگیری کند.

پس می توان گزاره سوّم را چنین ترسیم کرد که:

«ممکن است خداوند انسان هایی 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 توجّه به گزاره (ج) خداوند می تواند قادر باشد؛ یعنی می تواند جهان را به هرگونه ای که بخواهد خلق نماید؛ امّا جهان مشتمل بر انسان های مختار را می پسندد؛ چون خیرخواه و حکیم است؛ یعنی خیر و کمال انسان را این می داند 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) می باشد؛ یعنی لازمه چنین خلقت متکامل، وجود شرور و گناهان در عالم است. پس می تواند خدای قادر و خیرخواه موجود باشد و شرّ نیز جایگاه خود را داشته باشد؛ به عبارت دیگر، گناه و شرور اخلاقی انسان ها هیچ گاه با قدرت و خیریّت الهی ناسازگاری و منافات ندارد.»(22)

اگرچه پلانتینگا این قضیّه را به طور ممکن طرح می کند، ولی امکان وجود چنین منطقی در خلق خداوند، حکم به وجود ناسازگاری را باطل می نماید.

نقد مکی بر پاسخ پلانتینگا: مکی در پاسخ به دفاعیه پلانتینگا، قدرت نامحدود خداوند (مورد پذیرش پلانتینگا) را مورد تأکید قرار می دهد. از نظر او خداوند قادر مطلق است و می تواند مخلوقات را به هر گونه ای که بخواهد خلق نماید؛ از جمله آنکه می توانست مخلوقات مختاری خلق کند که همیشه فعل صواب و خیر را انتخاب کنند. مکی می پرسد: «چرا خداوند به جای آنکه انسان را به گونه ای بیافریند که در گزینش های مختارانه اش گاهی خیر را برگزیند و گاهی شرّ را، انسان را به گونه ای نیافرید که به اختیار خویش همواره خیر را برگزیند؟ اگر منطقا محال نیست که انسان ها، یک یا چندبار مختارانه خیر را برگزینند، این امر هم منطقا محال نیست که انسان ها همواره به اختیار خویش، خیر را برگزینند.»(23)

پاسخ پلانتینگا به نقد مکی: نوعا متفکّران می پذیرند که قدرت مطلقه خداوند به هیچ حدّی جز حدود منطقی، محدود نیست؛ یعنی خداوند می تواند اموری را تحقّق بخشد که آن امور فی حدّنفسه ممکن باشند و به تعبیر دیگر، ظرفیّت تحقق را دارا باشند. امّا اموری که ذاتا قابلیّت تحقق را ندارند، خداوند نیز نمی تواند به آنان جامه وجود بپوشاند؛ مثلاً، خداوند می تواند مربّع را خلق کند، امّا مربّع سه گوش از حیطه قدرت الهی خارج است. البتّه این محدودیّت هرگز قدرت مطلقه خداوند را مخدوش نمی کند؛ زیرا محدودیّت از سوی قابلیّت قابل است نه از سوی فاعل (خداوند)؛ یعنی ذات هر چیز قابلیّت پذیرش به میزان مقتضای خودش را دارد و تنها در فرضی می تواند خلاف مقتضایش محقّق شود که فرض مسئله نیز عوض شود؛ مثلاً، وقتی سه گوش محقّق شد، دیگر نمی توانیم به آن مربّع بگوییم.

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

بعضی از شرایط، شاید فی نفسه ممکن باشند، امّا از دست خداوند خارج اند. وی در این مرحله گام بلندتری در تبیین قدرت الهی برداشته و قدرت خدا را حتّی به بعضی از امور فی نفسه ممکن نیز محدود می نماید. در خارج ممکن است که مخلوقات مختار فقط راه خیر و صواب را انتخاب کنند و به گونه ای عمل نمایند که هیچ شرّی را مرتکب نشوند، امّا تحقق چنین وضعیّتی فقط به اختیار خودشان بستگی دارد و ایجاد این وضعیّت 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 تعیّن ببخشد.(24)

چگونه ممکن است خالقی، مخلوقاتش را مختار بیافریند، به گونه ای که فعل خیر (الف) و فعل شرّ (ب) هر دو ممکن الوقوع باشند، امّا از حدوث فعل «ب» مانع شود؟ و اگر این گونه باشد، دیگر حدوث فعل خیر نیز از روی انتخاب نخواهد بود. از این رو، اگرچه انسانی در صورت تمایل می تواند فقط فعل خیر را مرتکب شود، اما خداوند بر تعیّن بخشیدن به فعل خیر قادر نیست. و چون «سلب الاختیار بالاختیار لا ینافی الاختیار»، عدم قدرت خداوند در این موارد با قدرت مطلقه او منافاتی ندارد؛ یعنی با اهدای نعمت و قوّه اختیار به انسان ها قدرت تعیّن را از خودش سلب نموده است و می توانست که چنین نعمتی را به او ندهد. مراد ما از عدم امکان تعیّن برای خداوند، عدم سازگاری است؛ یعنی خداوند، اختیار را به انسان بدهد ولی در هنگام عمل مانع از انتخابش گردد. پس از سویی (تکوینا) جلوگیری از وقوع شرّ هیچ ملائمتی با حکمت الهی ندارد و از سوی دیگر، موجب تنزّل قدرت الهی می شود؛ یعنی مطلوب خداوند اختیار باشد ولی در خارج مسلوب الاختیار نمایان گردد.

از این رو، خداوند می توانست بندگانش را مجبور خلق کند و به افعال آنان نیز تعیّن ببخشد، امّا به خاطر حکمت الهیّه اش از اِعمال چنین قدرتی صرف نظر نموده است.

تناقض منطقی در طرح مسئله شرّ اخلاقی: کسانی که شرور اخلاقی را به عنوان قرینه ای علیه وجود و یا ناسازگار با برخی از صفات عالیه الهی می پندارند، خواستار آنند که انسان، فقط باید خیر محض را مرتکب شود و وقوع هرنوع گناه و بدی از او، نقصی بر خداوند تلقّی می شود. اما به نظر می رسد طرّاحان مسئله خود به دام بزرگی از تناقض و ناسازگاری، متّهم هستند. آیا می توان 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 می باشد.

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

شاید فرض کنیم که طرّاح 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: همان گونه که اشاره گردید، مسئله منطقی شرّ حامل تناقضی میان وجود خداوند و وجود شرور می باشد (شرور اخلاقی و طبیعی.) از این رو، 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. امّا در باب شرور طبیعی:

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

ثانیا، به طور مستقل نیز می توان مدّعی شد احتمال دارد که خداوند برای رسیدن انسان به کمالات عالیه، مشکلات و مصایبی را باید بر سر راه او قرار دهد. از این رو، خداوند متعال، برای رسیدن انسان با ویژگی های 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 می توان خداوند را قادر، عالم و خیّر مطلق نامید و هم برخی از شرور را در خارج محتمل الوقوع دانست.

ثالثا، بسیاری از شرور طبیعی، معلول شرور اخلاقی می باشند؛ یعنی تکوینا برخی از گناهان، موجب وقوع مشکلاتی می شوند؛ به دلیل تکفیر گناهان، تنبیه و توجّه به گنهکار و... . از این رو، وجود شرور طبیعی نیز با وجود خداوند سازگار است

.

**منابع**

مراد از شرور به معنای عامّ در اینجا اصطلاح خاصّی در مقابل شرور خاصّ نمی باشد، بلکه مقصود نمودهای ظاهری شرور می باشد؛ یعنی آنچه که در ظاهر، شرّ و بلا جلوه می کند، اگرچه در واقع، شرّ قلمداد نشود.

بوعلی سینا، الهیّات شفا، مقاله هشت، فصل ششم.

صدرالمتألّهین، الحکمة المتعالیه، ج 7، ص 58.

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

ر.ک: جان هاسپرز، فلسفه دین، ترجمه گروه ترجمه، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ص 130 / برنارد رام، عقل و ایمان، ترجمه مهرداد فاتحی، ص 113 / مرتضی مطهّری، عدل الهی، تهران، صدرا، ص 141.

ر.ک: مرتضی مطهری، پیشین، ص 142.

صدرالمتألّهین، پیشین، ص 63.

الی 10 ر.ک: جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، الهدی، ص 93 / ص 96 / ص 98.

ر.ک: برنارد رام، پیشین، ص 117.

ر.ک: جان هیک، پیشین، ص 105.

صدرالمتألهین، پیشین، ص 68.

مرتضی مطهری، عدل الهی، ص 191.

ر.ک: برنارد رام، پیشین، ص 115.

ر.ک: مرتضی مطهری، پیشین، ص 147.

محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج 2، کتاب الایمان و الکفر، باب تعجیل عقوبة الذنب، ح 2.

شیخ عباس قمی، سفینة البحار، مادّه بلا، ج 1، ص 105.

نهج البلاغه، ترجمه دشتی، نامه 45، ص 554.

جی. ال، مکی و دیگران، کلام فلسفی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ اول، 1374، ص 144.

ر.ک: جی. ال. مکی و دیگران، پیشین، ص 145 / جمعی از نویسندگان، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ اول، 1376، ص 178.

24 ر.ک: آلوین پلانتینگا، فلسفه دین (خدا، اختیار و شرّ)، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، طه، 1376، ص 35 / جمعی از نویسندگان، عقل و اعتقاد دینی، ص 180 / جی. ال. مکی و دیگران، کلام فلسفی، ص 173.