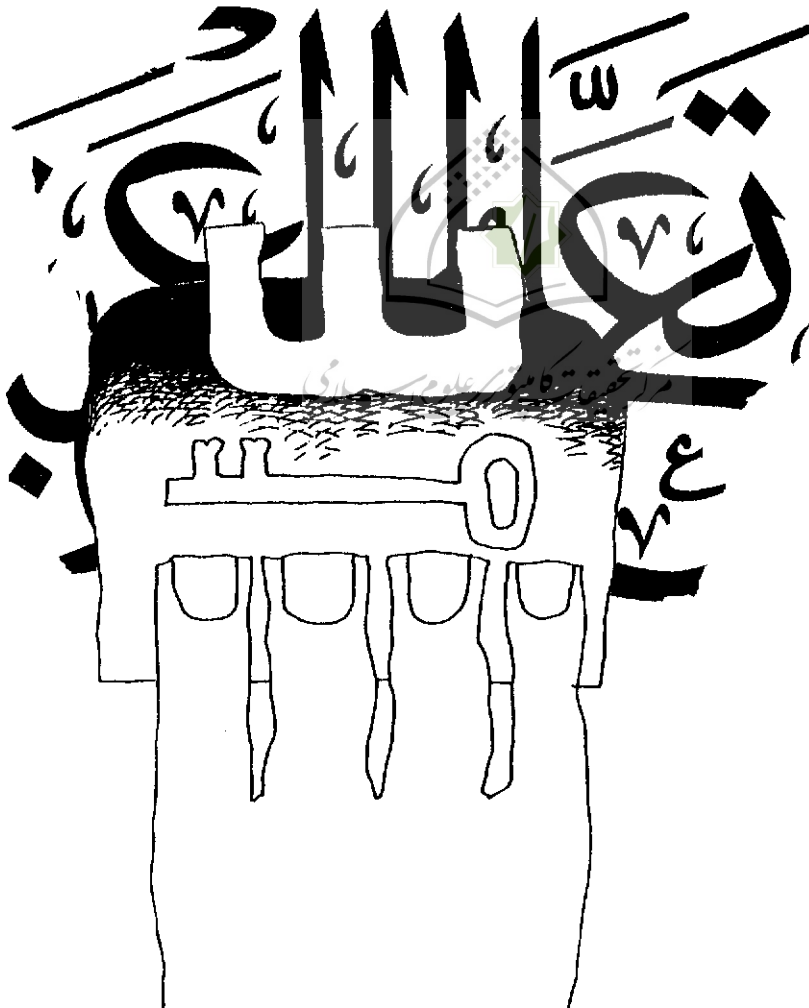


داد ورزی

و تقریری نو از مسألهٔ شرّ

محمد سعیدی مهر



آموزه عدل الهی، یکی از تعالیم مهم و گرانسنگ پیامبران الهی است. در عهد عتیق اشاراتی به دادورزی خداوند شده است: ابراهیم، نخستین سرور عبرانیان، خداوند را «داور تمام زمین» خواند. (سفر پیدایش، ۱۸: ۲۵) در نزد عالمان یهود، خداوند به عنوان آفریننده جهان و خالق انسان، بندگان را مسؤول روشی که در زندگی در پیش می گیرند، می داند و بندگان می باید درباره اعمال خود در پیشگاه عدل الهی پاسخگو باشند. داورهای خداوند، همواره درست و عادلانه است: «خداوند منصف است، فراموشکار نیست، از کسی ملاحظه نمی کند و رشوه نمی گیرد.» (میشنا آووت، ۴: ۲۲)^۱

در آیین مسیحیت نیز سخن از عدل الهی رفته است، هرچند متکلمان مسیحی بیشتر بر اوصافی همچون نیکویی و نیک خواهی خداوند تأکید می ورزند.^۲

قرآن کریم، به صورتی آشکارتر، از عدالت خداوند سخن گفته است: «فرمان، جز به دست خدا نیست، که حق را بیان می کند و او بهتسریں داوران است.» (انعام/۵۷). خدا به کسی ستم روا

نمی دارد: «در حقیقت، خدا هموزن ذره ای ستم نمی کند...» (نساء/۴۰) بلکه آدمیان، خود در حق خویش ستم می کنند: «خدا به هیچ وجه به مردم ستم نمی کند، لیکن مردم خود بر خویشتن ستم می کنند.» (یونس/۴۴) او مردم را به عدل و انصاف فرا می خواند: «در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می دهد...» (نحل/۹۰) و دادگران را دوست دارد: «... پس به عدالت در میانشان حکم کن که خداوند دادگران را دوست می دارد.» (مائده/۴۲) و داوری الهی برترین داوریهاست: «... و برای مردمی که یقین دارند، داوری چه کسی از خدا بهتر است.» (مائده/۵۰)^۳

آموزه دادگری خداوند، همانند بسیاری از دیگر آموزه های دینی، با توسل به پاره ای شواهد به چالش خوانده شده است. یکی از مهم ترین اعتراضهایی که بر اندیشه عدل الهی وارد شده، براساس مسأله شرور شکل می گیرد: اگر خداوند عادل است، چگونه وجود شرور را برمی تابد و چگونه روا می دارد که جماعتی از بندگان به انواع





بلاها و مصیبتها دچار آیند...؟ بدین ترتیب، روزنه‌ای برای طرح مسأله شر، به مثابه یک مسأله کلامی، باز شده است و متکلمانی که به عدل الهی باور داشته‌اند، هر کدام کوشیده‌اند تا به نحوی به مسأله «تعارض شرور با دادورزی خداوند» پاسخ گویند.

ابعاد گوناگون مسأله شر

بعد کلامی مسأله شر، هرچند یکی از مهم‌ترین ابعاد آن است، تنها جنبه آن نیست. مسأله شر، علاوه بر کلام، در حوزه‌های دیگری همچون فلسفه (متافیزیک)، ادبیات و اخیراً نیز در فلسفه دین، مطرح بوده است. شاید این گستره وسیع، پیش از هر عامل دیگری، برخاسته از سرشت عمومی این مسأله باشد. بد نیست پیش از ورود در بحث اصلی، نیم‌نگاهی به ابعاد مختلف این مسأله بنیادین داشته باشیم.

بی تردید مسأله شرور، به معنای عام آن، یکی از کهن‌ترین مسائلی است که از دیرباز اندیشه آدمی را به خود مشغول داشته است. از آن هنگام که انسان پا بر عرصه خاک نهاد، خویشتن را هم آغوش رنج و رنجوری یافت و همراه با شیرینی لذت و کامیابی، تلخی محنت و ناکامی را نیز چشید و بزودی دانست که حیات آکنده از نیکی و نیالوده به

شر و بدی، آرزوی دست نیافتنی است. مواجهه آدمی با رویه دردآلود و اندوهبار زندگانی و رویارویی او با مصیبت‌ها و فلاکتهای آن، پرسشهایی را فراروی ذهن جستجوگر او قرار می‌داد؛ پرسشهایی که امروزه - پس از گذشت هزاران سال - هنوز هم تازه و جدیدند: حقیقت اموری که در نظر ما در زمره شرور و بدیها قرار می‌گیرد، چیست؟ آیا حقیقت شر - که آن را چنین زشت و ناپسند می‌دانیم - با حقیقت خیر - که همواره در پی وصال آنیم - یکی است؟ یا آن که شر را سرشتی کاملاً متفاوت است؟ آیا این دو، از منبع واحدی بر می‌خیزند؟ در این صورت، از چه رو مبدأ نیکی و خیر، وجود شرور را تجویز می‌کند و چگونه است که چوبهارهای شور و شیرین از سرچشمه واحدی روان می‌گردد؟ آیا شرور از اصل دیگری برخاسته‌اند؟ در این صورت، آن کدامین موجود شیر و بدخواه است که رنج و محنت آدمیان را روا می‌دارد و سنگدلانه به تماشای جهان پر آشوب ما می‌نشیند؟

در این میان، دغدغه و نگرانی مؤمنان و متألهان بیشتر بوده است. چرا که افزون بر پرسشهایی از قبیل آنچه گذشت، با سؤالات خاصی نیز مواجه بوده‌اند: آیا وجود شرور با اعتقاد به اوصافی همچون عدل و حکمت

الهی سازگار است؟ و آیا می توان جهان حاوی شر را، بهترین جهان ممکن که خداوند آفریده است، و نظام آن را، بهترین نظام دانست؟

عمق و ژرفای پرسشهای یاد شده از یک سو، و تعدد و تنوع آنها از سوی دیگر، منشأ ظهور رهیافتهای گوناگون نسبت به مسأله شر، در میان فیلسوفان و متکلمان شرق و غرب گردیده است، تا آنجا که کمتر فیلسوف یا متکلم برجسته ای را می توان سراغ گرفت که از منظری خاص در آن ننگریسته باشد. پاره ای از رهیافتهای شاخص نسبت به مسأله شرور بدین قرارند:

۱. بررسی مسأله شر از جهت چگونگی تعلق قضای الهی به آن

در این منظر، که صبغه ای فلسفی-کلامی دارد و بیشتر در آثار حکیمان و متکلمان اسلامی به چشم می خورد، تلاش می شود تا چگونگی ورود شرور به قلمرو قضای الهی تبیین گردد. این تبیین، در مراحل مقدماتی خود نیازمند تحلیل ماهیت شرور است.

۲. سازگاری وجود شرور با نظام احسن عالم در این رهیافت، مسأله وجود شر از حیث سازگاری (یا عدم سازگاری) آن با اعتقاد به این که نظام موجود عالم، نظام احسن (یا به گفته لایب نیتس «بهترین جهان

ممکن») است، مورد کاوش قرار می گیرد. ۳. ارتباط مسأله شر با اوصاف خداوند

در این دیدگاه، سازگاری وجود شر با برخی از اوصاف اساسی خداوند، که مورد پذیرش عموم متألهان است، بررسی می شود. بدیهی است که این بخش از مباحث مرتبط با مسأله شرور، به لحاظ کلامی از اهمیت فراوانی برخوردار است. چرا که در صورت عدم اثبات سازگاری، شاهد تحولی شگرف در اعتقادات دینی خواهیم بود. در این رهیافت، عموماً پنج وصف از اوصاف خداوند مورد بحث است:

الف) توحید: آیا وجود شر با وحدت آفریدگار سازگار است؟

ب) عدل الهی: آیا می توان به وجود شر باور داشت و، در همان حال، خداوند را عادل دانست؟

ج) رحمت و خیرخواهی خداوند: چگونه است که خداوند رحیم و خیرخواه، وجود شرور را تجویز می کند؟

د) حکمت الهی: آیا پدید آمدن شرور در عالم هستی، منافی حکمت پروردگار نیست؟

ه) قدرت مطلق خداوند: آیا وجود شر، نشانه ضعف و عجز خداوند از نابود کردن آن نمی باشد؟



۴. ارتباط مسأله شر با وجود خداوند

مسأله رابطه اعتقاد به وجود خداوند با وجود شرور، در مباحث فلسفه دین و کلام معاصر غرب مورد گفت و گویی جدی قرار گرفته است. در اینجا، دست کم، دو رویکرد اصلی به چشم می خورد: در رویکرد نخست، سخن از سازگاری یا ناسازگاری منطقی باور به خداوند با اعتقاد به وجود شر در عالم به میان می آید. پاره ای از مخالفان و منتقدان خداشناسی، که شاید جی. ال مکی از شاخص ترین آنها باشد، مدعی ناسازگاری منطقی اند. اینان هر چند در آغاز از منظر سوم به مسأله شر می نگرند، در پایان نتیجه می گیرند که وجود شرور با برخی اوصاف اصلی خداوند ناسازگار است، و از سوی دیگر تأکید می کنند که خدای فاقد این اوصاف، حتی در چشم متالهان، دیگر خدا به معنای واقعی کلمه نیست. بدین ترتیب، آنان چنین نتیجه می گیرند که خدایی، دست کم آن گونه که ادیان الهی تصور می کنند، وجود ندارد.^۵

البته رهیافت بالا طرفداران زیادی در میان مخالفان الهیات ندارد، بلکه اکثر آنان سازگاری منطقی باور به خداوند و وجود شرور را پذیرفته اند، اما وجود شر را دلیلی بر عدم اعتقاد به خدا می دانند. برای تفکیک



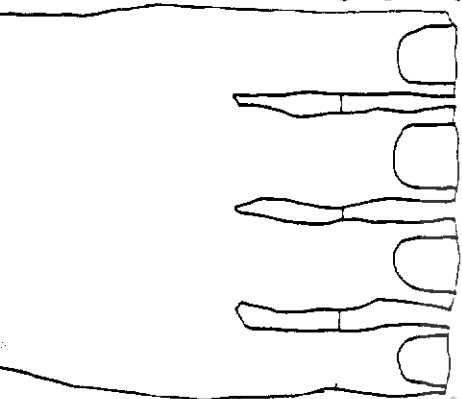
این دو دیدگاه از یکدیگر، گاه مسأله نخست را مسأله منطقی شر (logical problem of evil) و بحث دوم را «مسأله شر به عنوان یک دلیل» (evidential problem of evil) می نامند.^۶

همان گونه که قبلاً اشاره شد، مسأله شرور، مسأله ای محصور در حوزه فلسفه یا کلام و ویژه فیلسوفان و متکلمان نیست. این مسأله به گونه های مختلف در عرصه ادبیات نیز، اعم از نثر و نظم، جلوه گر شده است. برای نمونه، می توان از آثار جان میلتون و داستایوفسکی، بویژه کتاب برادران کارامازوف، یاد کرد. این مسأله، همچنین، دستمایه خوبی برای شاعران بزرگ مسلمان، همچون حافظ و مولانا، بوده است.^۷

گونه گونی رهیافتهای اندیشمندان به مسأله شرور - که بدان اشارت رفت - به نوبه خود سبب گشته تا روایت های مختلفی از این مسأله طرح شود و در نتیجه، راه حل های پیشنهادی آن نیز متعدد و متنوع گردد. بی تردید، پرداختن به روایت های مختلف و راه حل های متعددی که تاکنون برای مسأله شر ارائه شده است - بویژه اگر با تمهید مقدماتی همچون ماهیت شر و انواع آن همراه گردد - بدون نگارش مکتوبی بلند ممکن نخواهد بود.^۸ و از حوصله این نوشتار خارج است.^۹

هدف اصلی این نوشتار ارائه روایتی نسبتاً جامع از مسأله شر است، به گونه‌ای که بتوان در سایه آن، از جایگاه آراء گوناگون و ربط و نسبت آنها با یکدیگر، فهم شایسته‌تری یافت. از آنجا که روایت مورد نظر در قالب مجموعه‌ای ناسازگار از قضایا، ارائه می‌شود، بد نیست نگاه کوتاهی به پیشینه روایاتی از این دست، در تاریخ فلسفه غربی، داشته باشیم.

پیشین نتیجه، برای اعتبار آن کفایت کند، براهینی مانند برهان نظم راه به جایی نخواهند برد. زیرا با ملاحظه ساختار کنونی جهان، این فرض که خداوند خیر و قادر مطلق وجود داشته باشد، بسیار نامحتمل می‌شود و در نتیجه هیچ مشاهده‌ای نمی‌تواند وجود چنین خدایی را آشکار سازد.



پاره‌ای از روایتهای غربی «مسأله شر»

دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، از معدود فیلسوفانی است که برای تضعیف پاره‌ای از براهین اثبات وجود خدا، به مسأله شر توسل جستاده است. وی در کتاب همپرسه‌هایی پیرامون دین طبیعی کوشید تا، به زعم خود، بی‌اساسی براهین مبتنی بر مشاهده جهان محسوس (مانند برهان نظم) را آشکار سازد. او مدعی بود که تمام براهینی که، برای نمونه، بر اساس تشبیه جهان محسوس به دست ساخته‌های موجودات خردمندی همچون انسان، سامان می‌یابند، نتایجی دارند که کم و بیش محتملند، ولی هیچ‌گاه کاملاً یقینی نیستند.

هیوم در ادامه، استدلال می‌کند که شر موجود در جهان محسوس، فرض وجود خدای خیر و قادر مطلق را، به نحو ماتقدم و پیشینی، نامحتمل می‌سازد. در نتیجه، هیچ‌کس نمی‌تواند بر اساس معرفت خود از جهان تجربی، به وجود خداوند، عالم‌گردد. هیوم در بخشی از کتاب همپرسه‌ها تقریری از مسأله شر ارائه می‌دهد که اصل آن به اینکور (۳۰۷-۳۴۲ ق.م) باز می‌گردد:

«آیا او (یعنی خداوند) می‌خواهد از وقوع شر جلوگیری کند ولی نمی‌تواند؟ در این

به دیگر سخن، تمام نتایج مبتنی بر مشاهده، صرفاً محتملند. حال اگر احتمال



صورت، او ناتوان است. آیا او قدرت دارد ولی نمی‌خواهد؟ در این صورت، او بدخواه است. آیا او هم قادر است و هم می‌خواهد از شر جلوگیری کند؟ در این صورت شر از کجا زاده می‌شود؟ و «چرا اساساً شوم بختی در جهان وجود دارد؟ مسلماً تصادفی در کار نیست. در این صورت، از علتی برمی‌خیزد. آیا از مشیت الهی نشأت می‌گیرد؟ اما او خیرخواه مطلق است. آیا برخلاف مشیت خداوند است؟ اما او توانای مطلق است. هیچ چیز نمی‌تواند استواری این استدلال را متزلزل سازد. [استدلالی] چنین کوتاه، چنین روشن، چنین قاطع...»^{۱۰}

روایت هیوم از مسأله شر، بعدها مورد توجه جی. ال. مکی، قرار گرفت و در قالب مجموعه‌ای از قضایا، که همگی از اصول اعتقادی مثال‌ها را اخذ می‌شوند و مجموعه‌ای ناسازگار را تشکیل می‌دهند، مطرح شد.

روایت مکی از مسأله شر

جی. ال. مکی، بسیار کوشیده است که با استفاده از مسأله شر معلوم سازد که باورهای دینی - از جمله، اعتقاد به وجود خدا - نه تنها به مدد اصول و قوانین عقلی قابل اثبات نیستند، بلکه به دلیل «خورد-متناقض» بودن و عدم سازواری منطقی، غیر عقلانی‌اند. او در

مقاله‌ای که به سال ۱۹۵۵ و با نام «شر و قدرت مطلق» انتشار داد، شماری از پاسخهای سنتی مسأله شر، خصوصاً راه حل آگوستین را به نقد کشید. ما در اینجا قصد طرح و بررسی آراء او را نداریم و تنها به ذکر تقریر او از مسأله شر بسنده می‌کنیم.^{۱۱}

مکی در بخشی از مقاله خود چنین می‌گوید:

«مشکل در ساده‌ترین شکل آن چنین است: خدا قادر مطلق است، خدا خیر مطلق است، با این حال شر وجود دارد. به نظر می‌رسد که تناقضی بین این سه قضیه وجود دارد، به نحوی که اگر دو تای آنها صادق باشند، سومی کاذب خواهد بود. ولی هر سه قضیه، در آن واحد، اجزاء اصلی اکثر دیدگاههای کلامی را تشکیل می‌دهند و به نظر می‌رسد که متاله، در یک آن، هم باید هر سه قضیه را بپذیرد و هم نمی‌تواند بدور از تناقض با هر سه موافقت کند.»^{۱۲}

مکی در ادامه، اعتراف می‌کند که سه قضیه یاد شده، به صورت صریح، متناقض نیستند و برای آفتابی کردن تناقض، نیاز به الحاق برخی گزاره‌های دیگر است:

«به هر حال، تناقض بلافاصله رخ نمی‌نماید، بلکه برای نشان دادن آن، نیازمند پاره‌ای مقدمات الحاقی یا شاید قواعد شبه منطقی مربوط به مفاهیم خیر، شر و قادر

مطلق خواهیم بود. این اصول الحاقی عبارتند از این که، خیر ضد شر است، به گونه ای که یک موجود خیر، همواره شر را تا جایی که بتواند طرد می کند و این که، محدودیتی برای آنچه یک موجود قادر مطلق می تواند انجام دهد، وجود ندارد. از این قضایا نتیجه می شود که موجود خیر قادر مطلق، شر را کاملاً نابود می کند و بدین ترتیب، دو قضیه «موجود خیر قادر مطلق وجود دارد» و «شر وجود دارد» ناسازگار خواهند شد.^{۱۳}

بنابراین، از مجموع سخنان مکی می توان چنین نتیجه گرفت که به باور او مسأله شر را می توان در قالب مجموعه ای از پنج گزاره

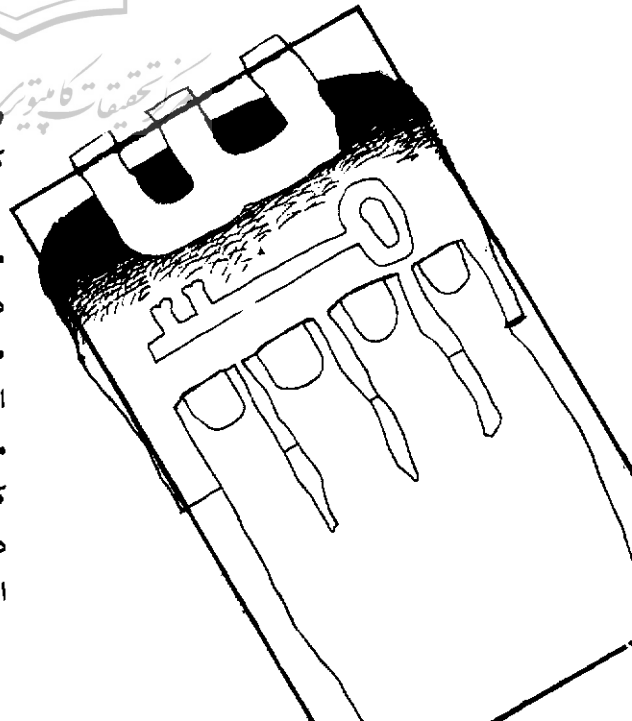
تقریر کرد که دارای تناقض درونی است، حال آن که متالهان به تمام اعضا آن باور دارند و دست برداشتن از هر کدام، به معنای عقب نشینی از مواضع خداشناسانه آنان است. مجموعه مزبور، دارای اعضا زیر است:

- (۱) خدا قادر مطلق است.
- (۲) خدا خیر مطلق است.
- (۳) شر وجود دارد.
- (۴) یک موجود خیر، همواره شر را تا جایی که بتواند نابود می کند.

(۵) هیچ محدودیتی برای آنچه یک موجود قادر مطلق می تواند انجام دهد، نیست.^{۱۴}

روایتی نو از مسأله شر

اکنون وقت آن رسیده است که، طبق وعده پیشین، تقریری نو از مسأله شر ارائه کنیم. براساس این تقریر نیز، مسأله شر در چهره مجموعه ای از گزاره ها ظهور می یابد؛ مجموعه ای که حاوی یک تناقض درونی است. این تقریر، هرچند از حیث صورتبندی، مشابه روایتهای پیش گفته است، از جهاتی بر آنها برتری دارد. برای مثال، یکی از مزایای این تقریر، همان گونه که قبلاً نیز اشاره کردیم، آن است که می توان در سایه آن نشان داد که هر یک از راه حل های اصلی مسأله شر، در واقع، چگونه در پی





حل این تناقضند و بدین ترتیب، می توان دیدگاههای متفاوت را در یک انگاره واحد، سامان داد و نسبت آنها را با یکدیگر بر ملا ساخت. همچنین، در این تقریر، برخلاف روایت مکی، تناقض مجموعه مورد نظر کاملاً آشکار است. تذکار این نکته نیز لازم است که نگارنده به هیچ وجه ادعا ندارد که تقریر او کامل ترین تقریر ممکن است، بلکه آن را صرفاً یکی از اشکال قابل تصور می داند که از سادگی و جامعیت نسبی برخوردار است.

بر اساس این تقریر، اجزاء اصلی ۱۵ مجموعه سازنده مسأله شر عبارتند از:

- ۱) شر واقعیت دارد. (خواه به عنوان امری عدمی و خواه به صورت امری وجودی.)
- ۲) خداوندی وجود دارد که کامل مطلق است.
- ۳-۱) خداوند علة العلل است؛ به این معنا که هر امر واقعی، به نحوی، به او استناد دارد.
- ۳-۲) خداوند قادر مطلق است.
- ۳-۳) خداوند عادل مطلق و خیرخواه است.
- ۳) اگر خداوند کامل مطلق وجود داشته باشد، شر واقعیت ندارد.

۴) شر واقعیت ندارد.

گزاره (۱)، یکی از مقدمات مسأله است. مقصود از «واقعیت» در این قضیه، مفهومی است عام که شامل موجودات، ماهیات و امور عدمی (اعدام اضافی) می گردد. (در فلسفه اسلامی، گاهی بر این معنا، «نفس الامر» اطلاق می شود.) بر اساس گزاره (۱)، بخشی از واقعیت به گونه ای است که عنوان شر بر آن صدق می کند. این بخش از واقعیت، در صورت عدمی بودن شرور، از سنخ اعدام اضافی، و در فرض وجودی بودن آن، از گونه موجودات خواهد بود که یا از حیث وجود و یا از حیث ماهیت خود، عنوان شر را پذیرا می گردد.

مقصود از «استناد» نیز، در گزاره (۲-۲)، مفهومی عام تر از علیت است. زیرا علیت، به معنای فلسفی آن، تنها در حوزه وجود، راه دارد؛ اما استناد به معنای «وابستگی در واقعیت داشتن» است. بنابراین، استناد «الف» به «ب»، بدین معناست که «الف» در واقعیت یافتن خود-که اعم از موجودیت است- نیازمند «ب» است. بدین ترتیب، اگر خداوند را به این معنا علة العلل بدانیم که مبدا همه واقعیتهاست، شرور-حتی اگر عدمی باشند-به خدا مستند

خواهند بود. از اینجا روشن می‌شود که نزاع بر سر وجودی یا عدمی بودن شرور، دخالتی در اصل مسأله ندارد و معضل رابطه شرور با خداوند، در هر دو فرض پدید می‌آید. و نیز به دست می‌آید که تحلیل ماهیت شرور و ارجاع آن به «نیستی»ها، هر چند به لحاظ فلسفی، بحثی مفید و قابل ملاحظه است، به تنهایی قادر به حل آنچه مسأله شرور خوانده می‌شود، نخواهد بود.

گزاره (۲) یکی از آموزه‌های اساسی ادیان الهی است. گزاره‌های (۱-۲)، (۲-۲) و (۲-۳)، برخی از لوازم فلسفی گزاره (۲) هستند که پس از تحلیل این گزاره، بویژه با توجه به مفهوم کمال مطلق، به دست می‌آیند. این گزاره‌ها بخش دیگری از مقدمات مسأله را تشکیل می‌دهند. افزودن مفهوم خیرخواهی بر مفهوم عدالت در گزاره (۲-۳) از آن روست که دیدگاه مسیحیان نیز در صورت مسأله منعکس شود. زیرا همان گونه که اشاره کردیم، سنت مسیحی، بیش از عدالت، بر مفاهیمی همچون خیر، خیرخواهی و محبت الهی تأکید می‌ورزد.

گزاره (۳)، در واقع، مقدمه سوم مسأله است. مفاد این قضیه شرطی، ناسازگاری بین وجود موجود کامل مطلق با تحقق شر

است. بنابراین، لازمه وجود موجود کامل مطلق (= خداوند)، عدم تحقق شر است.

سرانجام به قضیه (۴) می‌رسیم که خود، نتیجه دو گزاره (۲) و (۳) است؛ نتیجه یک قیاس استثنایی که صدق تالی آن، از طریق وضع مقدم، ثابت می‌شود. اما گزاره (۴) در تناقض آشکار با (۱) است (شر واقعیت دارد و شر واقعیت ندارد). و از همین جاست که معضل شرور، به عنوان یک معضل منطقی-فلسفی، زاده می‌شود. از آن رو که صورت استنتاج یاد شده (قیاس استثنایی با وضع مقدم)، به لحاظ منطقی، صورتی معتبر است، و با توجه به آن که به هیچ وجه نمی‌توان به تناقض تن در داد، ناگزیر می‌باید، دست کم، یکی از سه مقدمه یاد شده را انکار کرد. اما کدام یک؟

در پاسخ به این پرسش است که موضع ما در قبال این مسأله، و به عبارتی راه حل ما برای آن، روشن می‌شود و در واقع، تمایز و اعتبار هر یک از راه‌حلهای ارائه شده برای مسأله شر، به پاسخی که به این سؤال می‌دهند، وابسته است. در اینجا، تلاش می‌کنیم مرور سریعی بر احتمالات مختلف مسأله داشته باشیم و در خلال بحث، به پاره‌ای از دیدگاههای مهم اشاره می‌کنیم.





بررسی نسبت برخی راه‌حلهای مساله شر با روایت اخیر همان‌گونه که گفتیم، برای فرار از تناقض، بناگزیر باید یکی از مقدمات سه‌گانه را تکذیب کرد. در صورت انکار مقدمه نخست، یکی از دو قضیه متناقض صریحاً انکار می‌شود و بدین صورت، تناقضی پیش نمی‌آید. به نظر می‌رسد که دو دیدگاه مهم وجود دارند که در صورت تحلیل آنها، به انکار مقدمه اول خواهیم رسید.

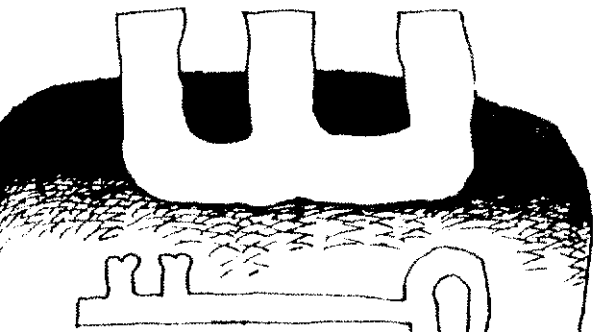
دیدگاه نخست، منسوب به برخی مکاتب فلسفی هندی (مکتب ودانتا) است که طبق آن، کل عالم طبیعت، امری پنداری و موهوم-یا به اصطلاح این مکتب، «مایا»-است. براساس این دیدگاه، شرور نیز که بخشی از عالم محسوس و طبیعتند، توهمی بیش نخواهند بود. از مباحث تاریخی و دقت در مفاد اندیشه مایا که بگذریم،^{۱۶} براساس تفسیر رایج آن، شرور اموری غیر واقعی‌اند و در نتیجه، مشکلات ناشی از تبیین رابطه خداوند با شر، خود به خود، منتفی می‌شوند.

گفتنی است که بر این دیدگاه، اشکالات متعددی وارد شده است: می‌توان مدعی شد که تحقق فی الجملة شر در عالم، امری است مشهود و آشکار که بالوجدان قابل درک است. این دیدگاه، به سختی می‌تواند از عهده تبیین

شری که، بالوجدان از ناحیه درد و رنج ناشی از شرور پنداری، در وجود خود می‌یابیم، برآید؛ چگونه می‌توان کسی را که از بیماری دردناکی رنجور است، متقاعد ساخت که درد و رنج او، خیالی بیش نیست؟

دیدگاه دیگر-که نباید آن را به دلیل شباهتش، با دیدگاه نخست یکسان انگاشت- مبتنی بر پاره‌ای تأملات ژرف فلسفی یا مشاهدات عرفانی است. براساس این دیدگاه، اگرچه اموری که آن را شر می‌دانیم، واقعیت دارند، ولی حقیقت آن است که این امور شرنمایند، نه شر. در این صورت، بار دیگر باید به کذب گزاره (۱) فتوا داد.^{۱۷}

این دیدگاه، به طور صریح، از سوی برخی مکاتب و اندیشه‌های عرفانی تبلیغ می‌شود و به صورت ضمنی نیز در برخی راه‌حلهای ارائه شده برای مساله شر، وجود دارد. (برای مثال، بخش عمده نظریه عدل الهی اسپینوزا متأثر از همین دیدگاه است.)^{۱۸} اگر مبانی این نظریه تمام باشد، ثابت می‌گردد که جهان آفرینش یکسره خیر و



زیبایی است و این آدمیانند که به دلیل جهل، خودمحوری، جزه‌نگری، عافیت‌طلبی، عاقبت‌نیندیشی و ...، اموری را، به خطا، شر می‌پندارند.

بسیاری از راه‌حلهای اصلی مسأله شر، گزاره (۲) را -ولو از طریق انکار یکی از لوازم آن- انکار می‌کنند. بخشی از این راه‌حلهای عبارتند از:

الف) ثنویت (دوگانه‌انگاری). در این دیدگاه، در واقع، گزاره (۲-۱) تکذیب می‌شود: شر واقعیت دارد و مستند به علتی است، اما علت آن موجودی است شریر و بدکار، که با خداوند خیر و نیکی ستیزه می‌کند و با زایب‌سندن بدی و زشتی، صحنه‌گیتی را می‌آلاید. بنابراین، چون خداوند کامل مطلق که همه امور هستی به او منتسب باشد، نداریم گزاره (۴)، به دلیل کذب قضیه (۲) و عدم جریان قانون وضع مقدم، ثابت نخواهد بود و بدین ترتیب، تناقض (۴) و (۱) مستقر نمی‌شود. نمونه‌ی اعلای دیدگاه دوگانه‌انگار را می‌توان در آیین مانئی یافت. شایان ذکر است که تنها آن ثنویتی به کار حل تناقض مورد بحث می‌آید که خدای شر را موجودی در عرض خدای خیر - و نه تحت فرمان آن - بدانند، زیرا اگر منشا شرور به گونه‌ای تحت سلطه خدای خیر

باشد، آن چنان که مثلاً در دیدگاه اسلامی، شیطان خارج از حیطه قدرت الهی نیست، بار دیگر این سؤال قوت می‌گیرد که چرا خدای خیر قادر مطلق، تحقق شرور را روا می‌دارد.

ب) پاره‌ای از راه‌حلهای مسأله شر، منکر قدرت مطلق خداوندند و براساس تقریر ما از مسأله شر، می‌توان آنان را منکر گزاره (۲-۲) دانست. برای نمونه، جان استوارت میل بر این باور بود که برای توجیه مسأله شرور ناچاریم یکی از دو وصف خیرخواهی یا قدرت مطلق خداوند را انکار کنیم و از آن رو که اساساً تصور خدایی که خیر خواه - به همان معنایی که ما فهم می‌کنیم - نباشد، ممکن نیست، چاره‌ای جز دست‌شستن از اعتقاد به قدرت مطلق او نداریم. بر این اساس، باید بپذیریم که قدرت خداوند محدود به امور خیر است و شرور از حیطه قدرت الهی خارجند.

الهیات پویشی، که چارلز هارتشورن (هارتسهورن) و سپس دیوید گریفین، مبانی آن را با بهره‌گیری از فلسفه پویشی و ایتهد، بنیان نهادند، رهیافت دیگری است که نظریه عدل الهی خود را بر انکار قدرت مطلق خداوند، به معنای شایع آن، استوار کرده است. الهیات پویشی بر این اعتقاد است که





تاثیر خدا در عالم از گونه اجبار و الزام نیست، بلکه خدا موجودات را ترغیب می‌کند و آنان را به طرف امسوری برمی‌انگیزاند و این امر، برخاسته از ضرورت‌های حاکم بر ساختار مابعدالطبیعی و غایی واقعیت است؛ یعنی خداوند، تابع محدودیت‌هایی است که قوانین اساسی عالم - که او نیز جزئی از آن است - به بار آورده‌اند. خدا همواره بهترین امکان را در اختیار هر پدیده و موقعیت قرار می‌دهد، ولی پدیده‌های متوالی آزادند که موافق با خواست و اراده الهی پیش روند و از همین جاست که پای شر در میان می‌آید. هر اندازه که عالم، صحنه مخالفت بیشتری با خواست خدا و تطمیع و ترغیب او باشد، به همان نسبت، صحنه پدید آمدن شرور بیشتری خواهد بود.^{۱۹}

شاید مهم‌ترین اشکال چنین دیدگاه‌هایی آن باشد که مستلزم ترك یکی از اساسی‌ترین عناصر خداشناسی رایج و الهیات برخاسته از متون دینی ادیان الهی، یعنی اعتقاد به قدرت مطلق خداوندند. و این قصوری است که بسیاری از متکلمان و حکیمان الهی آن را بر نمی‌تابند.

ج) دیدگاه متکلمان اشعری نیز به رد گزاره (۲-۳) می‌انجامد. در این دیدگاه،

اگرچه عدل الهی یکسره نفی نمی‌شود، ولی معنا و محتوای آن، چنان متحول می‌شود که با وجود آنچه ما آن را شر می‌نامیم، سازگار می‌افتد. یکی از ارکان اعتقادات اشعریان، انکار «چارچوب اخلاقی پیشین» برای افعال الهی است؛ عقل نمی‌تواند براساس حسن و قبحی که درک می‌کند، محدوده‌ای برای افعال خدا ترسیم نماید و برای مثال، «ثواب مؤمنان» و «عقاب کافران» را بر او واجب کند، بلکه خداوند هر چه بخواهد - ولو برخلاف مصالح بندگان باشد - انجام می‌دهد. چنین نیست که خداوند تنها آنچه را که عادلانه و نیک است، اراده کند، بلکه هر چه خدا انجام دهد نیک و عادلانه است. (هر چه آن خسرو کند شیرین بود) بنابراین، وجود شرور با عدل الهی - به معنای مورد نظر اشعریان - سازگار خواهد بود. چرا که هر چه او بخواهد، خیر و عدل است هر چند از نظر ما آدیان شر باشد.

با توجه به تطابق مقدمه نخست با دریافت‌های وجدانی و عمومی آدیان و تاکید بلیغ ادیان الهی بر مقدمه دوم، به نظر می‌رسد که انکار مقدمه سوم کار سهل‌تری باشد و این همان راهی است که بسیاری از اندیشمندان شرق و غرب پیموده‌اند. از دید فیلسوفان ملحدی نظیر مکی، مقدمه‌های

(۱) و (۳) صادقند و تنها راه حل ممکن، دست شستن از مقدمه (۲) است که آن نیز به معنای انکار وجود خدا (دست کم آن خدایی که غالب ادیان و خدایپرستان معرفی می کنند) خواهد بود. اما راه حل‌های پیچیده تر مسأله شر، به تحلیل این مطلب می پردازند که رابطه شرطی بین مقدم و تالی گزاره (۳) وجود ندارد. دیدگاه فلسفی حکمای مسلمان - که ترکیب بدیعی از دو نظریه نیستی انگارانه (منسوب به افلاطون) و وجودی (منسوب به ارسطو) است - و همچنین نظریه عدل الهی متکلمانی همچون قدیس ایرنانوس، آگوستین، اسپینوزا و لایب نیتس در مغرب زمین در این گروه جای می گیرد. در هریک از این دیدگاهها، به طریق خاصی اثبات می شود که وجود خداوند کامل مطلق با وجود شرور، سازگار است. بررسی نحوه تاثیر هریک از این دیدگاهها در انکار مقدمه سوم، از حوصله این بحث خارج است.

بدین ترتیب، ملاحظه می شود که با ملاحظه روایتی که از مسأله شر ارائه دادیم، می توان جایگاه دقیق هریک از راه حل‌های ارائه شده را تعیین نمود و بدین ترتیب، آراء متعددی را - که گاه تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند - بر سر یک سفره نشانند.

گفتنی است که برای حل مسأله شرور از

طریق اثبات عدم ناسازگاری بین وجود خداوند کامل مطلق و تحقق شرور در عالم، دست کم دو راه را می توان پیمود: نخست، اثبات سازگاری بالفعل این دو و دوم، اثبات امکان سازگاری آنها. بدیهی است که هر دو راه، از این جهت که در صورت نتیجه بخش بودن، به نفی ناسازگاری ضروری وجود خدا و تحقق شر - آن گونه که مدعای ملحدانی چون مکی است - می انجامند، تفاوتی ندارند، اگرچه راه نخست، دست کم برای متالهان، رضایت بخش تر است.

بسیاری از راه حل‌های کلاسیک مسأله شر در گروه اول جای می گیرند. هدف این گروه، همانا نشان دادن علل و دلایل تحقق شر، در جهانی است که به دست خداوند خیر مطلق آفریده شده است. اما در راه دوم، سخن تنها بر سر این است که شرور چه علل و دلایل ممکن می توانند داشته باشند. ممکن است کسانی راه دوم را برگزینند چرا که روش نخست را ممکن نمی دانند و یا از آن رو که روش دوم را نیز در تامین هدف اولیه - یعنی اثبات سازگاری - کافی می بینند. اولین پلانیتینجا، فیلسوف دین معاصر آمریکایی، در کتاب خدا، اختیار و شر - شاید برای نخستین بار - راه دوم را پیموده و نام «دفاع اختیارگرایانه» را بر آن نهاده است.





پی نوشتها:

۱. الف، کهن، گنجینه تلمود، ترجمه امیر فریدون قربانی، نشر یهودا حی، ۱۳۵۰، ص ۴۲.
۲. ر.ک: هری هيسن، الهیات مسیحی، ترجمه میکائیلیان، انتشارات حیات ابدی، بی جا، بی تا، ص ۸۱.
۳. ترجمه آیات، برگرفته از برگردان استاد محمد مهدی فولادوند است.
۴. در گزینش آیات این بخش از ماخذ ذیل استفاده شده است: م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه گروهی از مترجمان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۰.
۵. برای ملاحظه نمونه ای از این دیدگاه ر.ک: J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the existence of God*, (New York: Oxford University Press, 1982) pp. 150-172 and Peter Angeles (ed.), *Critiques of God*, (Buffalo, N.Y: Prometheus Books, 1976), pp. 204-224.
۶. برای توضیح بیشتر ر.ک: William L. Rowe and William J. Wain Wright, *Philosophy of religion, Selected Readings*, (Florida: Harcourt Brace Jovanovich, 1989), pp.192-196.
۷. برای ملاحظه نمونه ای از آراء مولانا در این

- باب، ر.ک: مشنوی، دفتر اول، ابیات ۱۹۹۵-۱۹۹۹ و دفتر چهارم، ابیات ۶۳-۶۹.
۸. نگارنده، رساله بلندی را در باب مسأله شر و بررسی راه‌حلهای مختلف آن تدوین کرده است که امید است در آینده نزدیک منتشر شود.
۹. آقای مایکل استوربر در کتاب شر و خدای عارفان می‌گوید: «دقیق‌ترین تنسیقی که در باب موضوعات مربوط به عدل الهی دیده‌ام از سوی آرتور آل. هرمن در کتاب مسأله شر در اندیشه هندی، بویژه صفحات ۷۹ و ۸۰، صورت پذیرفته است. هرمن برای مسأله شر، بیست و یک راه حل ذکر می‌کند. اما چنین تحلیلی، به دلیل روابط نزدیک بسیاری از موضوعات، قابل‌خنده است.» نگاه کنید به: Michael Stoeber, *Evil and Mystics' God: Towards a Mystical Theology*, (Toronto: University of Toronto press, 1992), part 2, p.195.
10. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Pt.x, pp. 88-91.
۱۱. الوین پلانتینگا، فیلسوف دین معاصر آمریکایی، نظریه مفصلی را در رد دیدگاه‌های مکی، در کتاب خدا، اختیار و شر پرورانده و نام آن را «دفاع اختیارگراپانه» نهاده است. ترجمه فارسی این کتاب، به قلم نگارنده، در دست انتشار است. مشخصات اصلی کتاب به قرار ذیل است: Alvin Plantinga, *God, Freedom*

۱۷. در تفاوت این دو دیدگاه می توان گفت که قضیه «الف شر است» براساس هر دو دیدگاه، کاذب است، اما بنابر دیدگاه نخست، کذب آن از باب سالبه به انتفای موضوع است و در دیدگاه دوم، موضوع - یعنی الف- وجود دارد، لیکن متصف به وصف عنوانی محمول - یعنی شر بودن - نمی گردد.

۱۸. برای یافتن نظریه اسپینوزا ر. ک: باروخ بندیکت اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ص ۶۴-۵۶.

۱۹. تفصیل دیدگاههای دیوید گریفین را در منابع ذیل می توان یافت:

David Ray Griffin, God, Power, and Evil: A Process Theodicy (Philadelphia: Westminster, 1976).

David Ray Griffin, Evil Revisited: Responses and Reconsiderations (State University of New York press, 1991) chps. 6-11, pp. 96-213.

John B. Cobb, Jr., & David Ray Griffin, Process Theology: An Introductory Exposition (Philadelphia: the Westminster Press, 1976).

Marjorie Hewitt Suchocki, The End Of Evil, (Albany: State University of New York Press, 1988), chps: 6-8, pp. 81-215.

and Evil, (London: Deorge Allen & Unwin LTD, 1974).

12. J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", in *the Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (London: Oxford University press, 1971), pp. 92-93.

13. Ibid, p.93.

۱۴. پلانتینجا در بخش اول از کتاب خدا، اختیار و شر، ادعای مکی مبنی بر ناسازوار بودن مجموعه مذکور را بتفصیل بررسی کرده، ثابت می کند که این مجموعه - به هیچ یک از معانی تناقض - دارای تناقض درونی نیست.

وی در پایان نتیجه می گیرد که ملحدان هیچ دلیل معقولی بر وجود تناقض منطقی در مجموعه باورهای دینی، ارائه نداده اند.

۱۵. افزودن قید «اصلی» از آن روست که به نظر می رسد گزاره های دیگری نیز - غیر از آنچه آورده شده است - در این مجموعه قرار دارند؛ برای مثال، این گزاره که «تحقق شر امری ممکن است». ولی در اینجا، برای پرهیز از پیچیده ساختن صورت مسأله، تنها آن گزاره هایی ذکر می شوند که فی الجمله مورد انکار قرار گرفته اند و سایر قضایای دخیل در بحث، «مفروغ عنه» می باشند.

۱۶. مطالعه عمیق تر در اندیشه مایا، نشان می دهد که تفسیر رایج از آن چندان دقیق نیست؛ لیکن با توجه به هدف اصلی این نوشتار، این بحث را به مجال دیگر وامی گذاریم.

