

بررسی آرای جان فینبرگ و علامه طباطبایی در باب مسئله شر

عبدالرسول کشفی*

زینب زرگوشی**

چکیده

مسئله شر از مهم ترین مسائل فلسفه دین است. بر مبنای این مسئله، وجود شرور با سه صفت الهی یعنی علم مطلق، قدرت مطلق، و خیر مطلق بودن در تعارض است. جان فینبرگ، فیلسوف دین معاصر، مسئله شر را به دو مسئله فلسفی - کلامی و دینی تقسیم می کند و مسئله فلسفی - کلامی را نیز دارای دو صورت منطقی و قرینه ای می داند. او بر اساس مبانی خود درباره اختیار و نظریات اخلاقی به شر اخلاقی پاسخ می گوید. فینبرگ بر اساس نظم طبیعی به شر طبیعی می پردازد. او به مسئله قرینه ای با توجه به ماهیت استدلالات استقرایی و احتمالاتی و همچنین محدودیت های دانش بشر پاسخ می دهد. علامه طباطبایی در سایه نظام احسن به مسئله شر پاسخ می دهد و شر را عدمی می داند. در این مقاله به وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه های این دو اندیشمند و ارزیابی آنها می پردازیم.

کلیدواژه ها: فینبرگ، علامه طباطبایی، مسئله منطقی شر، مسئله قرینه ای شر، مسئله دینی شر.

۱. مقدمه

وجود شرور در جهان با سه صفت الهی علم مطلق، قدرت مطلق، و خیرخواهی مطلق در تعارض ظاهری است. این تعارض به «مسئله شر» معروف است که بر مبنای آن گروهی از

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) a_kashfi@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران zeinabzargooshi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۱۱

خداناباوران با تکیه بر واقعیت داشتن شرور به انکار خداوند می پردازند. این مسئله دارای دو تقریر است: مسئله منطقی (logical problem) و مسئله قرینه‌ای (evidential problem). مسئله منطقی به بررسی سازگاری یا ناسازگاری گزاره‌های چهارگانه می پردازد و مسئله قرینه‌ای ارزیابی احتمال صدق گزاره «خدا هست» با توجه به میزان، شدت، و تنوع شرور در عالم است. این مقاله می‌کوشد نظریات دو تن از متفکران این زمینه یعنی علامه طباطبایی و جان فینبرگ^۱ را مورد بررسی نقادانه قرار دهد.

در گام نخست دیدگاه‌های فینبرگ در باب مسئله شر مورد بررسی قرار می‌گیرد. فینبرگ این مسئله را دارای دو صورت می‌داند: ۱. مسئله فلسفی - کلامی؛ ۲. مسئله دینی (religious problem). مسئله فلسفی - کلامی بعد عقلانی و کلی شر است و نیازمند پاسخ‌های عقلانی و فلسفی است. و به مسئله منطقی و قرینه‌ای تقسیم می‌شود. در مسئله منطقی به بررسی این نکته می‌پردازیم که فینبرگ چگونه چهار گزاره ذکرشده را با هم سازگار می‌داند. مسئله قرینه‌ای به بیان رویکرد دفاعی فینبرگ در پاسخ به این مسئله اختصاص دارد و نیز به پاسخ‌های او به مسائل کمیت شر (quantity of evil) و شریبی معنا (gratuitous evil) می‌پردازد. مسئله دینی بعد احساسی و شخصی شر است و به بررسی رابطه شخصی فرد با خدا می‌پردازد.

در گام دوم دیدگاه‌های علامه طباطبایی در مورد مسئله شر بیان می‌شود. مرحله نهایی مشخص کردن وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های دو متفکر در پاسخ به مسئله شر است.

۲. عقل‌گرایی تعدیل‌یافته (modified rationalism)

موضع الهیاتی که فینبرگ برمی‌گزیند و نام آن را عقل‌گرایی تعدیل‌یافته می‌نهد، حد وسط عقل‌گرایی لایب‌نیتزی^۲ و تئونومی^۳ است. تئونومی شکلی افراطی از الهیات است که در آن اراده خداوند مقدم بر منطق است. یگانه ضرورت و یگانه قانون حاکم بر جهان، اراده خداوند است. در مقابل تئونومی، عقل‌گرایی لایب‌نیتزی قرار دارد که منطق را مقدم بر اراده خداوند می‌داند و خدا ملزم به پیروی از قوانین منطقی است. لایب‌نیتز معتقد بود که هر چیزی طبق اصل «جهت کافی» روی می‌دهد. به عقیده او خداوند همیشه به مقتضای اصلح عمل می‌کند؛ به طوری که این عالم باید بهترین عالم ممکن باشد (کاپلستون، ۱۳۸۹: ۴/۱۵). عقل‌گرایی تعدیل‌یافته، بین تئونومی و عقل‌گرایی لایب‌نیتزی قرار می‌گیرد. تفاوت آن با تئونومی این است که معتقد است انتخاب‌های خدا بدون جهت کافی نیست. و تفاوت

آن با عقل‌گرایی لایب‌نیتزی در این است که معتقد است بهترین جهان ممکن وجود ندارد. مطابق عقل‌گرایی تعدیل‌یافته خداوند مجبور به ایجاد هیچ جهانی نیست، زیرا وجود خودش بزرگ‌ترین خیر است. مطابق عقل‌گرایی تعدیل‌یافته مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن محدود وجود دارد. بعضی از آن‌ها شر هستند و بهتر است که خدا آن‌ها را ایجاد نکند. اما بیش‌تر از یک جهان ممکن خوب وجود دارد که اگر خدا تصمیم به آفرینش بگیرد می‌تواند هریک از آن جهان‌های ممکن خوب را بیافریند (Feinberg, 2004: 67-68). برای عقل‌گرایی تعدیل‌یافته این سؤال مطرح است که آیا این جهان با شرووری که در آن است جهان خوبی است؟ به نظر فینبرگ برای حل مسئله شر، اشاره‌کردن به ویژگی‌هایی که این جهان را جهان خوبی می‌سازد کفایت می‌کند و نیازی به اثبات بهترین جهان ممکن بودن نیست.

۳. نظریات اخلاقی و مسئله شر

نظریات اخلاقی نقش مهمی در مسئله شر ایفا می‌کنند. این نظریات را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: غایت‌گرایانه (consequentialism) و غیر غایت‌گرایانه (nonconsequentialism). در نظریه‌های غایت‌گرایانه، اخلاقی بودن فعل، یعنی صواب و خطا بودن افعال بر حسب پیامدها و نتایج آن رقم می‌خورد. در مقابل، نظریه‌های غیر غایت‌گرایانه درستی یا نادرستی عمل را مبتنی بر نتایج آن نمی‌دانند.

در پاسخ به مسئله شر می‌توان رویکردی غایت‌گرایانه یا غیر غایت‌گرایانه در پیش گرفت؛ غایت‌گرایان معتقدند که حتی اگر عالم ذاتاً شر باشد، مادامی که این شر به خیر حداکثری منتهی شود، شر توجیه می‌شود. آن‌ها می‌گویند خداوند نهایتاً شر را برای به حداکثر رساندن خیر به کار می‌برد. اما غیر غایت‌گرایان معتقدند که اگر خداوند ذاتاً جهانی حاوی شر بیافریند، حتی اگر شرور به خیر منتهی شوند دلیلی بر خیر نبودن اوست. نظریه اخلاقی فینبرگ غیر غایت‌گرایانه است. به نظر او نتایج نمی‌توانند مبنایی برای درستی یا نادرستی اعمال باشند. با توجه به دیدگاه‌های فینبرگ درباره اصول اخلاقی، او در حل مسئله شر به دنبال چیزی ذاتاً ارزش‌مند است نه چیزی که فقط نتایج خوبی به همراه می‌آورد. فینبرگ نظریاتی که درستی و نادرستی آن‌ها بر رویدادهایی در آینده مبتنی است را نمی‌پذیرد. به نظر او اگر موضع الهیاتی درست باشد باید صحت آن را بتوان در حال نشان داد نه این‌که درستی آن را به آینده‌ای که کاملاً از زمان حاضر متفاوت است موکول کرد (ibid: 146-154).

۱.۳ اختیار و شر اخلاقی

یکی از پاسخ‌هایی که به مسئله شر داده شده است دفاعیه مبتنی بر اختیار است. اما فینبرگ این دفاعیه را نمی‌پذیرد، زیرا او از جمله معتقدان به سازگارگرایی (compatibilism) است. به نظر فینبرگ جبر علی و معلولی با اختیار سازگار است. او به عنوان یک سازگارگرا، عمل اختیاری را به عملی که به نحو علی تعیین یافته (causally determined) است تعریف می‌کند. فینبرگ در توضیح دیدگاهش می‌گوید:

سازگارگرایی که به اختیار معتقدند بین دو نوع علت که تعیین‌کننده اعمال‌اند تمایز می‌نهند. در یک طرف علل مجبورکننده هستند که فاعل را مجبور می‌کنند تا بر خلاف امیال و خواسته‌هایش عمل کند. در طرف دیگر علل غیر مجبورکننده هستند که فاعل را به عمل برخلاف خواسته‌ها و امیالش وا نمی‌دارند. به نظر تعیین‌گرایی (determinist) مثل من، تا زمانی که علل، مجبورکننده در کار نباشند عمل اختیاری است، حتی اگر عمل به نحو علی تعیین یافته باشد (Feinberg, 1986: 24).

به نظر فینبرگ خداوند می‌تواند به ما هم اختیار بدهد و هم شر اخلاقی را حذف کند. او معتقد است که خداوند می‌توانست در زندگی ما وضعیتی به وجود بیاورد که اراده ما را به سمت انتخاب او بکشاند (Feinberg, 2004: 154). در واقع به نظر فینبرگ دفاعیه مبتنی بر اختیار، اختیار ناسازگارگرایی را پیش فرض قرار می‌دهد. بنابراین او معتقد است که تمام کسانی که به اختیار سازگارگرایی معتقدند در پاسخ به مسئله شر اخلاقی نمی‌توانند دفاعیه مبتنی بر اختیار را به کار ببرند، بلکه باید به دنبال راه دیگری باشند (ibid: 122). دفاعیه‌ای که او ارائه می‌دهد اختیار سازگارگرایی را پیش فرض قرار می‌دهد.

۲.۳ پاسخ فینبرگ به مسئله شر اخلاقی

فینبرگ در پاسخ به مسئله شر اخلاقی به ارائه یک دفاعیه می‌پردازد. دفاعیه او سه مرحله دارد:

– مرحله اول: ماهیت انسان

او دفاعیه‌اش را با طرح این سؤال آغاز می‌کند: خداوند هنگام آفریدن انسان قصد داشته چه نوع مخلوقاتی بیافریند؟ به نظر فینبرگ خدا قصد داشته موجودی با ظرفیت عقل، احساسات، اراده، امیال، نیات، و توانا به حرکت جسمانی خلق کند. به علاوه او می‌خواهد که ما از این توانایی‌ها در زندگی استفاده کنیم. علاوه بر این خداوند نمی‌خواهد که ما در

این ظرفیت‌ها مثل هم باشیم؛ هیچ دو شخصی را نمی‌توانیم بیابیم که در این خصوصیات مانند هم باشند، به گونه‌ای که فردیت آن‌ها از بین برود.

- مرحله دوم: منشأ شر اخلاقی

چگونه انسان‌ها مرتکب شر اخلاقی می‌شوند؟ در این مرحله فینبرگ به بررسی سرچشمه غایی شرور اخلاقی می‌پردازد. گرچه داشتن اختیار ابزاری برای ارتکاب به شر اخلاقی است، پاسخ فینبرگ اختیار نیست، زیرا او به اختیار سازگارگرایانه اعتقاد دارد. فینبرگ منشأ شر اخلاقی را امیال انسان می‌داند. البته معنای این سخن این نیست که امیال ما فی‌نفسه شرند؛ بلکه به این معناست که هر فردی امیال معینی دارد که ذاتاً شر نیست، اما وقتی امری که نهی شده است او را مجذوب می‌کند و وسوسه شدت می‌گیرد و به نقطه‌ای می‌رسد که باعث سرپیچی از دستورات خدا می‌شود شر اخلاقی رخ می‌دهد.

- مرحله سوم: راه‌های حذف شر اخلاقی

خدا باید برای حذف شر اخلاقی و ایجاد یک مدینه فاضله چه کاری انجام دهد؟ اگر او نمی‌تواند یک مدینه فاضله را بدون ایجاد مشکلات بیش‌تر و بزرگ‌تر به وجود بیاورد، پس او ملزم به انجام چنین کاری نیست. در این مرحله فینبرگ نشان می‌دهد که اگر خدا آنچه برای حذف شر اخلاقی از جهان ضروری است انجام دهد، این امر با اهدافی که او در خلق انسان و جهان در نظر دارد تناقض دارد. و باعث به وجود آمدن شروری بیش‌تر از شرور فعلی می‌شود.

اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که خدا می‌تواند امور را چنان سازمان‌دهی کند که انسان‌ها فقط به سوی خیر میل داشته باشند و خیر را انتخاب کنند و از این طریق شر اخلاقی حذف شود. اما به نظر فینبرگ این امر آن‌قدر هم ساده که به‌نظر می‌رسد نیست. خدا باید این تجدید نظر را برای هر یک از ما هر زمانی که ما تصمیم بگیریم در برابر اراده‌اش مقاومت کنیم انجام دهد. تغییرات در وضعیت هر یک از ما در اوضاع دیگران تأثیر می‌گذارد، اما ممکن است آنچه برای ما یک تغییر ضروری باشد تا خیر را انجام دهیم، تغییری باشد که زندگی شخص دیگری را مختل می‌کند. راه دیگر این است که خدا بسیاری از مردم را مجبور کند تا اموری را که برای تجدید نظر در وضعیت به آن‌ها نیاز دارد را انجام دهند و از این طریق باعث شود تعدادی از انسان‌ها بدون اجبار کار درست را انجام دهند. اما در نتیجه این امر، اختیار بسیاری از افراد محدود خواهد شد

و این با اهداف خدا برای خلق انسان‌های آزاد تناقض دارد. آیا خداوند نمی‌تواند با دخالت معجزه‌گون شر اخلاقی را حذف کند؟

به نظر فینبرگ این گزینه نیز اشکال دارد. اشکال آن این است که به طور گسترده‌ای ساختار زندگی را تغییر می‌دهد. در هر لحظه، امیال، نیات، اراده‌ها یا حرکت جسمانی به نحو معجزه‌آسایی متوقف می‌شود. از آن‌جا که چنین نیست که انسان‌ها همیشه بدانند چه زمانی اعمالشان منجر به شر می‌شود، آن‌ها نمی‌دانند خدا چه زمانی در امور به نحو معجزه‌گونه‌ای دخالت می‌کند. نتیجه ممکن است این باشد که آن‌ها از عمل کردن، تلاش کردن و حتی فکر کردن بترسند، چون در هر لحظه امکان حذف حرکات و افکارشان وجود دارد. در این اوضاع، زندگی تقریباً متوقف می‌شود و البته این با هدف خدا برای خلق انسان‌هایی که در این جهان زندگی و عمل کنند ناسازگار است.

اعتراض دیگر به از میان برداشتن معجزه‌آمیز شر این است که باعث می‌شود حکمت خدا مورد سؤال قرار بگیرد. توضیح این‌که اگر خدا انسان‌ها را خلق کند و سپس برای خشتی کردن اعمال شرورانه آن‌ها معجزات گوناگونی انجام دهد، این سؤال پیش می‌آید که آیا او در خلق انسان‌ها حکیم بوده است؟ (ibid: 167-180).

۱.۲.۳ نقد دفاعیه فینبرگ

۱. فینبرگ در دفاعیه‌اش تأکید بسیاری بر ارزش انسان دارد، به نظر او وجود انسان دارای ارزشی درجه اول است. اما او اشاره‌ای به جهات این ارزش‌مندی نمی‌کند. سؤال این است که انسان‌ها چه ویژگی‌های منحصر به فردی دارند که توجیه‌کننده شرور است؟ او فقط به تفاوت در ظرفیت‌ها و خصوصیات اشاره می‌کند که به نظر می‌رسد دلیل توجیه‌کننده‌ای برای شرور نیست.

۲. فینبرگ در اخلاقیات به رویکردی غیر غایت‌گرایانه معتقد است، به نظر او درستی یک نظام اعتقادی نباید مبتنی بر مسائلی که در آینده اتفاق می‌افتد باشد. اما برخلاف نظر فینبرگ که نظریات غایت‌گرایانه و غیر غایت‌گرایانه را متناقض می‌داند؛ یکی از مباحث فلسفه اخلاق جدید، بحث در مورد تلفیق این دو نظریه است. کاملاً موجه نخواهد بود که ما این دو نظریه را ضرورتاً مقابل هم بدانیم. درباره مسئله شر نمی‌توان تمام شرور اخلاقی را با رویکردی غیر غایت‌گرایانه یعنی توجه به ارزشی که انسان دارد توجیه کرد. بعضی از شرور اخلاقی که از انسان سر می‌زند، انسانیت را زیر سؤال می‌برد. از طرف دیگر بعضی از

شروع با توجه به نتایج خوبی که به دنبال می‌آورند موجه می‌شوند. بنابراین برخلاف نظر فیبرگ، دیدگاه غیر غایت‌گرایانه همیشه درست نیست.

۴. مسئله شر طبیعی از دیدگاه فیبرگ

فیبرگ شرور طبیعی را به دو گروه اصلی تقسیم می‌کند. شرور طبیعی وابسته (attached natural evil) و شرور طبیعی مستقل (unattached natural evil).

شرور طبیعی وابسته، شروری طبیعی مثل شرور زیست - محیطی هستند که انسان‌ها موجب پدید آمدن آن‌اند؛ مانند جنگ‌ها.

شرور طبیعی مستقل، شریایی را دربر می‌گیرد که مستقل از اعمال انسان است. یعنی انسان‌ها نقشی در ایجاد آن‌ها ندارند؛ مانند نقص‌های ژنتیکی و فاجعه‌های طبیعی.

۱.۴ دفاعیه فیبرگ در مسئله شر طبیعی

به نظر فیبرگ، شرهای طبیعی وابسته، به شر اخلاقی فروکاسته می‌شوند و از طریق پاسخی که به شر اخلاقی داده شد قابل پاسخ‌گویی هستند. اما او برای شر طبیعی مستقل دفاعیه‌ای ارائه می‌دهد که به ذکر آن می‌پردازیم؛

۱. مطابق نظریه هبوط، وقتی آدم و حوا وسوسه شدند و از میوه ممنوعه خوردند، عواقبی چند به جا گذاشتند. آن‌ها عواقب شخصی گناه را بر خود هموار کردند و بی‌نظمی و مرگ وارد جهان شد. فیبرگ نیز نظریه هبوط را قبول دارد و به نظر او علت شرهای طبیعی که ما در جهان می‌بینیم این است که جهان ما جهانی هبوط یافته است (ibid: 194-195).

۲. فرایندهای طبیعی مناسب: فیبرگ معتقد است که خداوند قصد داشت جهانی بیافریند که در آن انسان‌ها به نحوی رضایت‌بخش زندگی و عمل کنند. در این جهان فرایندهای طبیعی گوناگونی هست که برای حیات انسان‌ها لازم است، اما گاه این فرایندها خاستگاه شرور طبیعی مستقل می‌شوند. یگانه راهی که برای حذف این شرور وجود دارد این است که خداوند این فرایندها را تغییر دهد.

به نظر فیبرگ این راه اشکالاتی جدی دارد؛ اولین اشکال این است که هیچ تضمینی وجود ندارد که فرایندهای جدید باعث ایجاد شر طبیعی نشود.

اشکال دوم این است که کنار گذاشتن فرایندهایی که اکثر زمان‌ها به‌خوبی کار می‌کنند،

نامعقول است. خدا می‌تواند نقص‌های ژنتیکی را با حذف فرایندهای ژنتیکی حذف کند. اما اگر خدا می‌خواست این کار را بکند باید نوع دیگری از انسان‌ها را به وجود می‌آورد و این با هدف او برای خلق انسان‌ها در تناقض است. به علاوه تغییرات ژنتیکی که منجر به بیماری‌ها و معلولیت‌های فیزیکی می‌شوند، اموری حداکثری نیستند. این واقعیت که فرایندهای ژنتیکی در اکثر زمان‌ها هیچ شری ایجاد نمی‌کند نشانه‌ای از دخالت فضل‌گونه خداست. به نظر فینبرگ برای اجتناب از این شرور طبیعی، جهان باید با قوانین طبیعی متفاوت آفریده می‌شد. و لازمه این امر این است که خدا باید انسان‌های متفاوتی می‌آفرید. نکته دیگر این است که برای از بین بردن نتایج منفی پدیده‌های طبیعی، ما باید از منافعی که آن‌ها به وجود می‌آورند نیز چشم‌پوشی کنیم.

۳. دخالت معجزه‌گونه خدا در شر طبیعی: چرا خدا نمی‌تواند به نحو معجزه‌آمیزی دخالت کند و جلوی وقوع این شرور طبیعی را بگیرد؟ به نظر فینبرگ این کار به چند دلیل امکان‌پذیر نیست:

الف) هیچ دلیلی وجود ندارد که معجزات خدا قابل مشاهده باشد، صرف این که ما معجزه را نمی‌بینیم مستلزم آن نیست که خداوند برای حفاظت ما از شرور طبیعی کاری نمی‌کند. ممکن است که خداوند بیش‌تر از آنچه می‌پنداریم در جهان دخالت داشته باشد. ب) خدا می‌خواهد انسان‌ها در کارهایشان اختیار داشته باشند. اعمال آزادی و اختیار نیازمند یک نظم طبیعی قابل پیش‌بینی است، از این رو خدا به منظور حفظ این نظم گاهی از انجام معجزه چشم‌پوشی می‌کند (ibid: 197-202).

۵. مسئله قرینه‌ای

به رغم موفقیت متألهان در پاسخ به مسئله منطقی، عده‌ای از منتقدان، مسئله شر را به صورتی متفاوت تقریر کرده‌اند. به ادعای این شکل از مسئله شر، وجود شر در جهان شاید با وجود خدا منطقی‌تر ناسازگار نباشد، اما زمینه را برای تأیید عقلانی این باور که خدای ادیان توحیدی وجود ندارد، فراهم می‌سازد.

۱.۵ اقسام مسئله قرینه‌ای

خداناباورانی که وجود شرور را قرینه‌ای علیه وجود خداوند می‌پندارند معمولاً رویکردهای

متفاوتی اتخاذ می‌کنند و به‌خصوص به مسئله کمیت و میزان شرور (quantity of evil) و مسئله شرور بی‌معنا (gratuitous evil) تأکید می‌کنند. متألهان در پاسخ به این مسئله دو راهبرد در پیش می‌گیرند: راهبرد دفاعی و راهبرد تهاجمی.

۱.۱.۵ راهبرد دفاعی (defensive strategy)

متألهان در راهبرد دفاعی لازم نیست برای اثبات این که الهیات محتمل‌تر از الحاد است، دلایل و قراین ایجابی به نفع الهیات اقامه کنند بلکه کافی است توضیح دهند چرا اتهام ملحدان که الهیات نامحتمل است، وارد نیست. در راهبرد دفاعی به چند شیوه می‌توان از الهیات دفاع کرد. یک شیوه این است که متألّه می‌تواند ادعا کند که برنامه الحادی موفقیت‌آمیز نیست، زیرا استدلال‌ات استقرایی (inductive arguments) و احتمالاتی (probability arguments) که ملحد به کار می‌برد اشکال دارند. برای مثال پلانتینگا این راهبرد را به کار می‌برد. به نظر او هیچ‌یک از نظریات موجود در باب احتمالات را نمی‌توان برای صورت‌بندی یک برهان قوی مبتنی بر شر به کار گرفت (Plantinga, 1979: 1-53).

۲.۱.۵ راهبرد تهاجمی (offensive strategy)

در راهبرد تهاجمی، متألّه به ارائه قرینه ایجابی به نفع خداواری می‌پردازد و با استفاده از این قراین نشان می‌دهد که الهیات محتمل‌تر از الحاد است (ibid: 359).

۱.۲.۱.۵ راهبرد دفاعی فینبرگ

به نظر فینبرگ اتخاذ موضع دفاعی خردمندانه‌تر است، زیرا ملحد ادعا می‌کند که وجود شرور وجود خداوند را نامحتمل می‌کند؛ بنابراین وظیفه متألّه فقط دفاع است. متألهان فقط کافی است نشان دهند که استدلال قرینه‌ای ملحدان به دلیل اشکالاتی که دارد، الهیات را نامحتمل نمی‌سازد. او دلایلی را در سه بخش مطرح می‌کند:

۱.۱.۲.۱.۵ ماهیت استدلال‌ات استقرایی

به نظر فینبرگ استدلال قرینه‌ای ملحدان شانس زیادی برای موفقیت ندارد، زیرا این استدلال، استقرایی است. شکل کلاسیک استقرا حرکت از قضایای جزئی به کلیه است. اما استدلال استقرایی شر از این نوع نیست. به طور تجربی ما می‌توانیم شرهای زیادی ببینیم، ولی ارزیابی آن‌ها و ارتباط خدا با آن‌ها را نمی‌توانیم مشاهده کنیم. اما استدلال استقرایی شر چگونه ساخته می‌شود؟

استدلال استقرایی شر شامل یک فرضیه، مقدمه ناظر به واقع، و فرض کمکی است؛ فرضیه این است که خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق وجود دارد. فرض کمکی این است که خدا هر شری را تا آنجا که بتواند حذف می‌کند و مقدمه ناظر به واقع این است که شر در جهان وجود دارد.

استدلال استقرایی شر علیه خدا به شرح زیر است:

مقدمه اول: اگر خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق وجود دارد او هر شری را تا آنجا که بتواند حذف می‌کند، پس شر در جهان وجود ندارد.

مقدمه دوم: شرور وجود دارند.

نتیجه: پس خدای قادر مطلق، عالم مطلق، و خیرخواه مطلق احتمالاً موجود نیست.

به نظر فینبرگ ملحدان به چند دلیل نمی‌توانند از این استدلال، نامحتمل بودن وجود خداوند را نتیجه بگیرند:

۱. مقدمه اول این استدلال یک جمله شرطی است که درباره آنچه ما می‌توانیم انتظار داشته باشیم در صورتی که امور دیگر درست باشند، صحبت می‌کند. مقدمه دوم مستقیماً داده‌های تجربی را به کار می‌برد. اما هیچ‌یک از این دو مقدمه شواهد تجربی را برای ارتباط بین خدا و شر به کار نمی‌برند. ارتباط بین خدا و شر به نحو عقلی در استدلال ساخته می‌شود. این ارتباط قابل مشاهده نیست. بنابراین هیچ راه تجربی برای تأیید ارتباط بین خدا و شر وجود ندارد.

۲. استدلال استقرایی شر استنباطی است. وجود شر نمی‌تواند فقط قرینه‌ای باشد برای ارزیابی احتمال وجود خدا. بلکه وجود شر می‌تواند مبنایی برای استنباط هریک از این موارد نیز باشد: ۱. خدایی شرور وجود دارد؛ ۲. خدایی خیرخواه وجود دارد اما قادر مطلق نیست؛ ۳. خدایی عالم مطلق، قادر مطلق، خیرخواه مطلق وجود دارد که برای اجازه‌دادن به شر دلیل عقلی دارد.

۳. استدلال استقرایی شر فقط به یک قرینه تکیه دارد، در حالی که برای ارزیابی احتمال یک فرضیه باید مجموعه‌ی قراین را در نظر گرفت (ibid: 364-367). در واقع، کاوش در عواملی که اعتبار فرضیه‌ها را تعیین می‌کند نشان می‌دهد که اعتبار فرضیه در هر زمان معین، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم به بخش‌های مناسب و مربوط کل معارف علمی آن زمان وابسته است از جمله به همه شواهدی که با آن فرضیه مناسبتی دارند و به همه فرضیه‌ها و نظریه‌هایی که به آن فرضیه مربوط می‌شوند (همیل، ۱۳۶۹: ۵۶).

۲.۱.۲.۱.۵ ماهیت استدلال‌های احتمالاتی

استدلال استقرایی مبتنی بر احتمالات است. استدلال‌های احتمالاتی ویژگی‌هایی دارند که ساخت صورتی موفقیت‌آمیز از آن‌ها را دشوار می‌کند. نکته ابتدایی درباره استدلال احتمالاتی این است که این نوع از استدلال باید مبتنی بر تمام قراین باشد. اما ملحدان در استدلالشان فقط یک قرینه را به کار می‌برند. مطمئناً شواهد و قراین دیگری به نفع الهیات و البته شواهد و قراین دیگری به نفع الحاد وجود دارد و بنابراین ادعای ملحدان که صرف وجود شر، الهیات را نامحتمل می‌سازد، ارزش منطقی چندانی ندارد. ملحدان و متألّهان می‌توانند استدلال‌های و قراین یک‌دیگر را درک کنند، با این حال هیچ تضمینی وجود ندارد که آن‌ها درباره احتمال کلی الهیات یا الحاد به توافق برسند. بنابراین تعیین احتمال با ذهن‌گرایی (subjectivity) مرتبط است و ذهن‌گرایی خواستار اقناع موضع است و اقناع یک دیدگاه تا حدی به عوامل روان‌شناختی وابسته است. و به دلیل این عوامل بسیار بعید است که طرفین درباره تعیین احتمال توافق کنند.

دلیل دیگری وجود دارد که مطابق آن تعیین احتمال پیشین الهیات یا الحاد مشکل است. و آن این است که احتمال پیشین بر مبنای «دانش پیش‌زمینه» (background knowledge) تعیین می‌شود. اما تعیین این‌که چه چیزی دانش پیش‌زمینه است، بسیار سخت است. متألّهان مایل‌اند که دلایل الهیات سنتی را به عنوان دانش پیش‌زمینه در نظر بگیرند، اما هیچ ملحدی این را قبول نمی‌کند. اگر متألّه و ملحد درباره این‌که چه چیز دانش پیش‌زمینه است و چه چیز دانش پیش‌زمینه نیست توافق نکنند، هیچ راهی برای شروع ارزیابی احتمال پیشین فرضیه وجود ندارد (Feinberg, 2004: 367-371).

۱.۲.۱.۲.۱.۵ محدودیت‌های دانش بشر

به نظر فینبرگ دانش انسان بسیار محدود است، بنابراین ملحدان نمی‌توانند استدلال قرینه‌ای قانع‌کننده‌ای علیه خدا باوری اقامه کنند؛ نمی‌توان گفت چون دلیل وقوع یک شر یا از مجموعه‌ای از شرور را نمی‌دانیم، پس آن شر یا مجموعه شرور فاقد دلیل موجه است. و از طرف دیگر متألّهان نیز نمی‌توانند با اطمینان کامل بگویند که دلیل قطعی خداوند برای اجازه‌دادن به تک‌تک شرور در عالم چیست (ibid: 374-375).

۲.۲.۱.۲.۱.۵ شر بی‌معنا

فینبرگ معتقد است شر بی‌معنا مفهومی مبهم است؛ بنابراین به نظر او قبل از این‌که

مستقیماً شر بی معنا را بررسی کنیم باید به تعریف آن پردازیم و تا زمانی که معنا و مفهوم آن روشن نشود نمی‌توانیم به ارزیابی درستی از آن دست بیابیم.

به نظر فینبرگ، شر بی معنا را می‌توان به دو روش تعریف کرد؛ مطابق تعریف اول که او آن را تعریف محدود شر بی معنا می‌داند شر بی معنا شری است که هیچ خیر متعاقبی (subsequent good) را ایجاد نمی‌کند. پاسخ به این شر به نظریه اخلاقی که متألهان قبول دارند بستگی زیادی دارد. یعنی نظریات غایت‌گرایانه و غیر غایت‌گرایانه. غیر غایت‌گرایان در پاسخ به مسئله شر بی معنا نباید تلاش کنند تا اثبات کنند که واقعاً شر بی معنا وجود ندارد چون شر به چند خیر متعاقب که آن را توجیه می‌کند وابسته است، بلکه بهتر است بپذیرند که شر بی معنای حقیقی وجود دارد، ولی سپس دفاعیه‌ای ارائه دهند و در آن علل وجود آن را بیاورند.

اما متألهان غایت‌گرا می‌گویند شر در جهان ما به نحو علی یا منطقی به چند خیر متعاقب وابسته است از این رو آن‌ها می‌گویند هیچ شر بی معنای حقیقی در جهان ما وجود ندارد و همه شرور در ایجاد چند خیر متعاقب شرکت دارند. متأله در این جا می‌تواند دفاعیه خیر عظیم یا تئودیسۀ پرورش روح را به کار برد.

مطابق تعریف دوم که فینبرگ آن را تعریف گسترده شر بی معنا می‌داند، شر بی معنا شری است که نه به یک خیر پیشین (antecedent good) و نه به یک خیر پسین وابسته است. یعنی شر بی معنا شری است که نه خیری را ایجاد می‌کند و نه خیری موجب بروز آن شده است.

در پاسخ به این تعریف از شر بی معنا، غایت‌گرایان می‌توانند با به کار بردن تئودیسۀ پرورش روح مدعی شوند که همه شرور خیری را ایجاد می‌کنند و غیر غایت‌گرایان نیز می‌توانند دفاعیه‌هایی را به کار ببرند که در آن‌ها خیر پیشین باعث به وجود آمدن شر می‌شود. متألهان می‌توانند ثابت کنند که شر یا به خیر پیشین یا به خیر پسین وابسته است، بنابراین شر بی معنای حقیقی وجود ندارد. شر بی معنا چه به نحو محدود و چه به نحو گسترده تعریف شود متألهان می‌توانند نشان دهند که شرور بی معنا فقط ظاهراً بی معنا هستند نه حقیقتاً (ibid: 379-383).

۳.۲.۱.۲.۱.۵ کمیت شر

بعضی از ملحدان معتقدند که شر اضافی در جهان وجود دارد. فینبرگ قبل از این که به طور مستقیم به مسئله کمیت شر در عقل‌گرایی تعدیل‌یافته پردازد به چند نکته اشاره می‌کند؛

نکته اول این است که بسیاری از ملحدان فکر می‌کنند میزان شرور در این عالم زیاد است، زیرا می‌شود فرض کرد که اگر آن‌ها به جای خدا بودند شر بسیار کم‌تری می‌آفریدند، پس اگر انسان‌ها با خوبی محدودشان شرور کم‌تری می‌آفریدند پس غیر قابل تصور است خدایی که خیر مطلق است شرور کم‌تری خلق نکند. و این مسئله، قرینه ای علیه وجود خداست. اما به نظر فیبنرگ این اعتراض با توجه به دانش بسیار محدود انسان‌ها اعتراض مهمی به حساب نمی‌آید. ممکن است از دید انسان شر کم‌تر، امری ممکن باشد اما از دید عالم مطلق که از چگونگی تناسب شر با اهداف و برنامه‌های کلی و چگونگی ارتباط شر با خیرها و شرهای دیگر برداشتی بسیار واضح‌تر و وسیع‌تر دارد، ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که کمیت شر موجود در جهان «زیاد» است.

نکته دوم این است که تعیین کردن این‌که چه مقدار شر باید وجود داشته باشد تا ما آن را شر زیاد بدانیم کار بسیار سختی است. به نظر جان یاردن (John Yardan) در تلاش برای سنجش کمیت شر چندین عامل مؤثر است؛ یکی از این عوامل فرهنگ شخص است و این که ما به مسائل پیرامون خود چگونه نگاه کنیم و این امر نیز به نوبه خود تا حدی به تجربیات و محیط و تربیت فرد بستگی دارد. تاریخ علم پر است از متفکرانی که در محیط‌های متفاوت پرورش یافته‌اند و قضاوت‌های مختلفی در مورد آن‌چه در جهان وجود دارد ارائه داده‌اند. ارزیابی ما از آسانی یا سختی زندگی به محیط و تجربیات ما بستگی دارد. همچنین گاهی دیدگاه فرد درباره زندگی، بر ارزیابی او از کمیت شر در زندگی مؤثر است. یک فرد معلول ممکن است شاد باشد، مثلاً به این علت که می‌تواند شعر بگوید، از سوی دیگر فرد سالم و ثروتمندی ممکن است زندگی را خسته‌کننده بیابد (Yardan, 2001: 94).

مطابق عقل‌گرایی تعدیل‌یافته، کمیت شر در جهان ما برای تحقق بخشیدن به امور با ارزشی که خدا در جهان ما انجام می‌دهد متناسب یا حتی ضروری است. آیا عقل‌گرایی تعدیل‌یافته می‌تواند این امر را ثابت کند؟

فیبنرگ در پاسخ به این سؤال به ارائه دفاعیه‌هایی که در فصل‌های قبل برای پاسخ به شر اخلاقی و طبیعی به کار برد می‌پردازد. در مورد شر اخلاقی می‌گوید خدا قصد داشت «انسان» را خلق کند نه مافوق انسان یا مادون انسان را. خلق جهان همراه با انسان‌ها قطعاً جهانی خوب به وجود می‌آورد، زیرا انسان‌ها با ظرفیت‌هایشان «ارزش درجه اول» هستند. به نظر فیبنرگ اگر خدا بخواهد این شرور اضافی را حذف کند مشکلات و مسائلی پیش می‌آید که حفظ تمامیت انسان‌ها به خطر می‌افتد. با توجه به نظام الهیاتی فیبنرگ و

دفاعیه‌اش، یگانه راه برای داشتن شر اخلاقی کم‌تر، داشتن انسان‌های کم‌تر است. یعنی برای جلوگیری از این شرور خدا باید جلوی صاحب فرزند شدن مردم را بگیرد، یا بسیاری از افرادی که اکنون زندگی می‌کنند را از بین ببرد، یا این‌که به نحو زیستی انسان را طوری بیافریند که تولید مثل فقط به نحوی باشد که افرادی به اندازه کافی به وجود بیایند.

فینبرگ در مورد شر طبیعی می‌گوید این شرور به این علت که ما در جهانی هبوط یافته زندگی می‌کنیم به وجود می‌آیند؛ به نظر او کمیت شر در جهان ما اصلاً ناعادلانه نیست. به علاوه، او می‌گوید هنگامی که خدا انسان‌ها را خلق کرد نه تنها قصد داشت که نوع خاصی از موجودات را بیافریند، بلکه قصد داشت که انسان‌ها را در جهانی قرار دهد که بتوانند عمل کنند، زنده بمانند، و از ظرفیت‌هایشان بهره ببرند. خدا نمی‌تواند شر طبیعی را بدون حذف نظم طبیعی از بین ببرد.

۴.۲.۱.۲.۱.۵ مسئله دینی شر از دیدگاه فینبرگ

بعضی تصور می‌کنند هنگامی که افراد در میان رنج و سختی قرار گرفته‌اند و در ارتباطشان با خدا چالش ایجاد شده است، ارائه پاسخ‌های عقلانی و فلسفی به آن‌ها کافی است و همه مسائل را حل می‌کند. اما به نظر فینبرگ واقعیت این است که مسئله شر فقط یک صورت ندارد. مسائل منطقی و قرینه‌ای، مسائل کلی و انتزاعی شر هستند و نیازمند پاسخ‌های عقلانی‌اند. اما مسئله دینی، مسئله انضمامی و جزئی شر است و مسئله‌ای است که هنگامی که شخص در بحبوحه رنج و شری که او را احاطه کرده است قرار دارد، مطرح می‌شود و برای حل آن نمی‌توان پاسخ‌های عقلانی ارائه داد، بلکه نیازمند توجه معنوی است.

فینبرگ این مسئله را با مثالی توضیح می‌دهد؛ کودکی هنگام بازی، زانویش زخمی می‌شود. برای این‌که مادرش او را دلداری دهد نزد او می‌رود. مادرش می‌تواند کارهای گوناگونی بکند. از جمله او می‌تواند به دخترش بگوید که این اتفاق به این علت افتاده است که او بسیار سریع دویده است. یا می‌تواند درباره قوانین فیزیک و علیت نیز توضیحاتی بدهد. یا حتی می‌تواند بگوید که در این تجربه درس‌هایی وجود دارد که خدا در تلاش است به کودک تعلیم دهد. اما نکته این‌جاست که تمام این توضیحات در آن لحظه درد او را متوقف نمی‌کنند. کودک به سخنرانی نیاز ندارد بلکه او می‌خواهد که مادرش او را در آغوش بگیرد و ببوسد (Feinberg, 2004: 454).

پاسخ‌های عقلانی و فلسفی باید زمانی به کار روند که درد و رنج احساسی به اندازه کافی بهبود یافته است. به نظر فینبرگ، دفاعیه‌ها و تئودیسه‌ها در این مرحله نقشی

ندارند، بلکه این مسئله به توجه و مراقبت معنوی نیاز دارد. آنچه فینبرگ مسئله دینی یا احساسی شر می نامد در بین فلاسفه غرب با نام مسئله انضمامی^۴ و مسئله وجودی^۵ شر نیز مطرح است.

۶. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی فیلسوف بزرگ اسلامی نیز در آثارش به مسئله شر پرداخته است. علامه طباطبایی با ذکر ترتیب عوالم هستی، اثبات می کند که نظام هستی نیکوترین و بهترین نظام است و در تحلیل شر، آن را امری عدمی می داند.

۱.۶ نظام احسن

مسئله نظام احسن یکی از مباحث مهم فلسفی است که در اندیشه فلاسفه اسلامی، جایگاه ویژه ای دارد. علامه طباطبایی با تحلیل معنای عنایت و همچنین بیان ترتیب عوالم هستی نشان می دهد که نظام حاکم بر هستی استوارترین نظام است. او در تبیین نظریه نظام احسن، واژه «عنایت» را در مورد حق تعالی بررسی کرده و سه مفهوم علم به نظام خیر و احسن، علیت به ذات حق تعالی برای همه موجودات، و رضای حق تعالی به نظام خیر را مورد توجه قرار می دهد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳/۳۷۲).

مرتبه وجود عقلی برترین مراتب وجود امکانی و نزدیک ترین آن به واجب تعالی است و نوع عقلی، یک فرد بیش تر ندارد. عالم عقل بری از ماده و آثار آن است،^۱ ثبات و فعلیت محض دارد. این عالم هیچ گونه محدودیتی نداشته و جمیع کمالات و لذت ها در آن به نحو وحدت و جمعیت و کلیت موجود است.^۲ در این عالم شر وجود ندارد؛ زیرا شر چیزی جز عدم ذات یا عدم کمال نیست و در مجردات عدم راه ندارد. آن ها به تبع مبدأ خود ثابت اند و هیچ گونه نقص و عدمی در کمالات آن ها که از ابتدای وجود به حال خود باقی اند راه ندارد.^۳ نظام حاکم بر مرتبه وجود عقلی سایه و جلوه نظام ربانی است که در عالم ربوبی مستقر است. بنابراین، نظام عقلی نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است و در مرتبه بعد نظام مثالی قرار دارد که سایه و جلوه نظام عقلی است و به دنبال آن نظام مادی است، که سایه عالم مثال است. در نتیجه، نظام فراگیر عالم نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است (همان: ۳۷۶-۳۷۷).

۲.۶ تحلیل معنای خیر و شر

علامه در تعریف خیر و شر می‌گوید: «خیر» چیزی است که هر شیئی بر حسب طبیعت خود آن را طلب و قصد می‌کند؛ دوستش می‌دارد و به سویش متوجه است. و هرگاه فاعل، میان چند امر مردد می‌شود، بهترین آن‌ها را برمی‌گزیند. «شر» در برابر خیر است و این دو با هم تقابل دارند. بنابراین، شر همان عدم ذات یا عدم کمال ذات است. همچنین علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* می‌گوید:

شک نیست که در جهان ماده، شر و فساد بدبختی‌ها و ناکامی‌های بسیاری موجود است که هیچ‌گونه تردیدی در واقعیت آن‌ها نمی‌توان داشت و از سوی دیگر جهان و اجزای جهان در واقعیت و هستی خود مستند به خدای جهان است؛ خدایی که همه براهین، وجودش را وجودی آراسته با هر کمال و پاک از آلائش هر ناروایی معرفی می‌کند. و روشن است که این دو مطلب (واقعیت شر و فساد، و تنزه واجب) در بادی نظر با هم وفق نمی‌دهند. یا خدایی باید در کار نباشد یا اگر باشد هستی‌های پر از شر و فساد به وی مستند نباید باشند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵/ ۱۷۱-۱۷۲).

علامه در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

شر و فساد و نظایر آن‌ها روی هم‌رفته بدی‌ها و ناروایی‌هایی هستند که در جهان ماده پیدا می‌شوند و مفهوم «بد» و «ناروا» مفهومی است که با مقایسه با «خوب» و «روا» محقق می‌گردد. پیداست که شر امری است قیاسی و مفهومی است عدمی در مقابل یک امر وجودی ممکن الحصول؛ یعنی در مورد شر موضوعی باید باشد دارای صفتی وجودی که مطلوب موضوع مفروض بوده باشد تا نداشتن این صفت مطلوب برای آن «شر» شمرده شود (همان).

۳.۶ اختصاص شرور به عالم ماده

علامه طباطبایی محل ظهور شر را عالم ماده می‌داند، به نظر علامه چون شر همان عدم ذات و یا عدم یکی از کمالات آن است، لاجرم باید ذاتی که عدم به آن می‌رسد، قابلیت آن را داشته باشد؛ مانند جوهرهای مادی که امکان زوال صورت نوعیه آن‌ها وجود دارد و از آن‌جا که صورت نوعیه تمام فعلیت یک نوع را تشکیل می‌دهد، زوال آن در حکم زوال آن نوع مادی است. بنابراین روشن می‌شود که هیچ شری در عالم مجرد تحقق ندارد، زیرا عدم به ذات آن‌ها، که موجود به ایجاد مبدأش است، راهی ندارد. و نیز اعدام منافی با کمالات

آن‌ها، کمالاتی که مقتضای نوعشان است و از آغاز وجودشان واجد آن هستند، هرگز بر آن‌ها عارض نمی‌شود. بنابراین، میدان بروز و ظهور شر همان عالم ماده است؛ عالمی که در آن اضداد با هم کشمکش دارند و اسباب گوناگون یک‌دیگر را از تأثیر باز می‌دارند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/ ۶۷-۶۸).

۴.۶ تفکیک‌ناپذیری شرور عالم ماده از خیرات آن

تا این جا روشن شد که به نظر علامه طباطبایی، شرور اختصاص به عالم ماده دارند و در عوالم مجردات اثری از آن‌ها نیست. به نظر علامه این شرور از عالم ماده انفکاک‌ناپذیرند، زیرا جهان ماده، جهان حرکت، تکاپو، و تغییر و تبدیل بوده و در قلمرو حرکت، قهراً تضاد، برخورد، کشمکش، و تزاخم روی می‌دهد و این امور لازم ضروری عالمی است که عین حرکت است. از طرفی لازمه برخورد، آسیب‌رسانی است؛ بدین جهت امکان ندارد جهان ماده، خیر محض باشد. در عین حال این شرور در برابر خیرات فراوانی که در آن است، بس اندک است و بلکه خود منشأ خیرات و برکات فراوانی است. حاصل آن‌که عالم ماده یا باید موجود شود، اما آمیخته با شرور و بدی‌ها، یا آن‌که باید به کلی معدوم باشد. این‌که عالم ماده باشد، ولی در آن شر نباشد، فرضی است ناممکن و ناشدنی (همان: ۶۸-۶۹).

۵.۶ ایجاد عالم ماده مقتضای حکمت الهی است

مقتضای حکمت چیست؟ آیا آن است که به کلی ماده نیست و نابود باشد، یا آن‌که به همین صورتی که هست، آفریده شود؟ به نظر علامه طباطبایی حکمت الهی مقتضی آفرینش جهان ماده است، چراکه خیرات آن افزون از شرورش است و اگر چنین عالمی آفریده نشود خیر کثیر فدای شر قلیل شده است. به نظر علامه، استناد خیر کثیر این عالم به خداوند، استناد بالذات است و استناد شر اندک آن به خداوند، استناد بالعرض. زیرا خیرات، حقیقتاً موجودند و موجود حقیقی به شمار می‌روند؛ از این رو جعل و ایجاد حقیقتاً و بالذات به آن‌ها تعلق می‌گیرد، اما شرور حقیقتاً اموری عدمی بوده و بالعرض وجود به آن‌ها اسناد داده می‌شود و از این رو جعل و ایجاد بالعرض و بالمجاز به آن‌ها تعلق می‌گیرد، نه بالذات (همان: ۶۹).

۷.۶ نظام‌مندی عالم

همه اجزای عالم مانند اعضای یک بدن به یکدیگر متصل و مربوط است. انسان نیز مانند سایر انواع موجودات، وجودش مربوط و بسته به سایر اجزای عالم است و اعمالی که از او سر می‌زند و حرکاتی که در مسیر زندگی‌اش و در سیر به سوی سر منزل سعادت از خود نشان می‌دهد با سایر اجزای عالم که محیط به اوست، ارتباط کامل دارد (همان: ۲۵۰-۲۵۱). هیچ‌یک از اموری که در عالم روی می‌دهد امری مستقل‌الوجود از دیگران نیست. این عالم با همه اعیان موجودات و انواع مخلوقات که در آن هست، تمامی اجزایش به هم مرتبط است، جزئی از همین عالم است که مبدل به جزئی دیگر می‌شود، روزی انسان است و روزی دیگر گیاه و روزی دیگر خاک بی‌جان است. روزی زنده است و روزی دیگر مرده، آن روز که زنده است زندگی او عیناً مرگ موجوداتی دیگر است (طباطبایی، ۱۳۴۵: ۱۵۶-۱۵۷). پس وجود ارتباط و پیوستگی بین اجزای عالم، می‌تواند به طور ضمنی توجیه‌کننده وجود شر باشد.

۸.۶ سرشت انسان

علامه طباطبایی ساحت درون انسان را دارای دو منزلت می‌داند: «فطرت» و «طبع». غرایز و تمایلات حیوانی انسان، طبع آدمی را تشکیل می‌دهند. انسان طبعی، کسی است که طبع فزون‌طلب در وجود او حاکمیت یافته است. از توجه به دوگانگی طبیعت و فطرت انسان این نکته نیز دانسته می‌شود که منظور علامه طباطبایی در برخی از عبارات که می‌فرماید: «انسان از معاصی منزجر نیست»، همراهی فطرت با برخی از معاصی نیست، بلکه مراد این است که معاصی مطابق با طبیعت آدمی است طبیعت اگر مسلط شود با به اسارت گرفتن فطرت، گرایش‌ها و بینش‌های فطری را که ملهم از طرف خدای سبحان است مستور و مخفی می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۹۸). به نظر علامه طباطبایی، از نخستین بخشش‌های خدادادی انسان، قوه اراده و اختیار اوست، توانی که ریشه آن به حکمت امتحان در نظام آفرینش باز می‌گردد. و در این راستا، انسان می‌تواند سرنوشت خود و دیگران را رقم زده و نیز زمینه تغییر تقدیر الهی را فراهم سازد. انسان مختار البته، آراسته به ایمان و فطرت خاص توحیدی نیز هست. فطرتی که سرشت جان او را تشکیل داده و از اصل و ریشه آفریده‌ای برای اوست. علامه، فطرت انسان را الهی می‌داند و شر اخلاقی را ناشی از اختیار می‌داند.

۹.۶ حسن و قبح

۱. به نظر می‌رسد که معنای حسن و قبح ابتدا از طریق مشاهده زیبایی در آفرینش و خلقت هم‌نوعان خود، که همان اعتدال و تناسب در اندام آن‌هاست، برای انسان حاصل شده است، همچنین تناسب و موجود در سایر پدیده‌های هستی، موجب پیدایش معنای حسن در ذهن او شده است و معلوم است که ماهیت این معنای حسن، چیزی غیر از انجذاب نفس و میل طبع و قوای احساسی و ادراکی به اعتدال مزبور در انسان و پدیده‌های دیگر نیست، پس وقتی می‌گوییم فلان انسان، زیباست، یا این منظره طبیعت زیباست، منظور این است که با طبع و قوای احساسی و ادراکی انسان، ملائمت و سازگاری دارد. در نتیجه معنای قبح، عدم ملائمت آن موجود و صورت آن با طبع و قوای ادراکی انسان است. سپس این معنا را گسترش داده و در افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی که عبارت از سعادت‌مندی بشر در زندگی یا بهره‌مندی و تمتع از حیات است، آن افعال و عناوین را به حسن و قبح متصف کرده است (طباطبایی، ۱۳۴۵: ۱ / ۱۰۱).

۲. معنای حسن عبارت از تلائم و سازگاری با عنایت، کمال، و سعادت است (همان: ۱ / ۳۷۹).

۳. حسن و قبح اوصافی هستند که امور و افعال از جهت اضافه‌ای که به کمال نوع یا سعادت فرد و مانند آن دارند، متصف بدان‌ها می‌شوند (همان: ۱ / ۱۱).

این غایت و سعادت در مکتب علامه طباطبایی، وصول الی الله است.

با توجه به دیدگاه‌های علامه می‌توان گفت انسان در جریانی خلق شده است که باید با پیش‌روی در آن خود را به هدف برساند. بنابراین به نظر او خیر واقعی برای انسان رسیدن به هدف و شر نرسیدن به آن است. نظریات اکثر حکیمان مسلمان، همه جزو نظریات غایت‌گرا محسوب می‌شوند که می‌توان گفت در واقع غایت، همان معرفت خدا و وصول الی الله است. به نظر علامه، انسان دارای فطرتی است که در جنبه عملی، او را به اعمالی فرا می‌خواند که سعادت او را تأمین می‌کند. با توجه به این امر می‌توان نظریه اخلاقی علامه را نتیجه‌گرایانه دانست.

۷. نتیجه‌گیری

وجوه اشتراک و افتراق دو متفکر را می‌توان چنین بیان کرد:

هر دو متفکر وجود خداوند، قدرت مطلق او، عدل، و خیرخواه بودن او را مسلم گرفته و با این مبانی به تحلیل مسئله پرداخته‌اند. نگاه هر دو اندیشمند به این مسئله مدافعانه بوده و هر دو به دنبال حل مسئله و پاسخ به آن‌اند.

علامه طباطبایی و فینبرگ در سه مسئله اختلاف نظر دارند؛

- مسئله نظام احسن: از دیدگاه علامه نظام موجود نظام احسن است، اما به نظر فینبرگ این جهان، صرفاً یک جهان ممکن خوب (و نه لزوماً بهترین) است. به نظر می‌رسد دیدگاه علامه از این جهت از دیدگاه فینبرگ ارجح است، زیرا با توجه به صفات کمال خداوند که فینبرگ نیز آن‌ها را باور دارد خداوند بهترین جهان ممکن را خلق می‌کند.

- مسئله سرشت و ماهیت انسان: فینبرگ سرشت اولیه انسان را گناه‌آلود، اما علامه آن را منزه و الهی می‌داند. فینبرگ با توجه به این امر، خاستگاه شرور اخلاقی را امیال انسانی برمی‌شمرد. او در توجیه شر اخلاقی می‌گوید با این که خدا می‌توانست هم به انسان اختیار بدهد و هم اجازه وقوع شرور را ندهد، اما این مهم با توجه به تمایل ذاتی‌ای که انسان به شر دارد، امکان‌پذیر نیست. باید گفت نظر فینبرگ در باب سرشت گناه‌آلود انسان با توجه به پیش فرض‌های غیر قابل دفاع آن پذیرفتنی نیست.

- جایگاه نظریات اخلاقی در دیدگاه دو متفکر: دیدگاه علامه طباطبایی سعادت‌باورانه است، اما فینبرگ معتقد است نتایج مبنایی برای درستی یا نادرستی اعمال نیستند. به نظر او غایاتی مثل پرورش روح و مانند آن نمی‌تواند توجیه‌کننده شرور باشد. درباره این دیدگاه باید گفت نمی‌توان به دلیل نتایج خوب شرور کنونی، برای از میان بردن یا کاهش آن‌ها اقدامی نکرد. در مورد دیدگاه غیر غایت‌گرایانه نیز باید گفت درست است که باید به ارزش‌های ذاتی که در جهان وجود دارد، مانند اختیار، توجه کرد، اما نمی‌توان از طریق صرفاً این ارزش‌ها تمام شرور اخلاقی و طبیعی و نیز مسائلی چون کمیت شرور و شرور بی‌معنا را پاسخ گفت. داشتن جهان‌بینی الهی و دید اخروی و توجه به هدف اصلی و نهایی زندگی، می‌تواند در پاسخ به مسئله شر نقشی کلیدی داشته باشد.

پی‌نوشت

۱. John Feinberg (متولد ۱۹۴۶) فیلسوف و متکلم امریکایی، استاد و رئیس گروه الهیات نظام‌مند و کتاب مقدس در دانشکده الهیات دیرفیلد است. او دکترای فلسفه‌اش را از دانشگاه شیکاگو اخذ کرده است. حوزه‌های تخصصی او شامل شر و رنج، فلسفه اخلاق، الهیات، و فلسفه معاصر است.

عبدالرسول کشفی و زینب زرگوشی ۱۲۹

۲. Gottfried Wilhelm Leibnitz, فیلسوف عقل‌گرای آلمانی (۱۶۴۶-۱۷۱۶).
۳. «theonomy» مرکب است از دو واژه یونانی theos (خدا) و nomos (قانون); به این معناست که خدا (به ویژه اراده خدا) قانون جهان است.
4. → M. B. Ahern (1971). *The Problem of Evil*, Schocken, New York.
5. → Cameron, Brian K. (1988). 'A Critique of Marilyn Mc Cord Adams, Christian Solution to the Existential Problem of Evil', *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 73, pp: 420-424.

منابع

- قرآن کریم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). شریعت در آئینه معرفت، بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تنوریک شریعت، قم: اسرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۴۵). تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، جلد‌های ۱ و ۳، تهران: محمدی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). بلایه الحکمه، ج ۴، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). نهایه الحکمه، ج ۳، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش.
- همپل، کارل (۱۳۶۹). فلسفه علوم طبیعی، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Feinberg, John (1986). *God Ordains All Things*, In Predestination and Free Will, David Basinger and Randall Basinger (eds.), Inter Varsity Press.
- Feinberg, John (2004). *The Many Faces of Evil*, Crossway: Wheaton.
- Plantinga, Alvin (1979). *The Probabilistic Argument from Evil*, Philosophical Studies.
- Yardan, John (2001). *God and The Challenge of Evil*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D. C.