



هادی صادقی

رو در روبا جی. ال. مکی

در مسأله «شر و قدرت مطلق»

«اشاره»

جی. ال. مکی فیلسوف انگلیسی (وفات ۱۹۸۱) در مقاله‌ای تحت عنوان Evil and Omnipotence که ترجمه آن به نام «شر و قدرت مطلق» در شماره سوم «کیان» (بهمن ماه ۱۳۷۰) منتشر شد، بیش از سایر فیلسوفان تلاش کرد تا با تکیه بر شرور عالم و تحلیل مفاهیم خیر خواهی مطلق و قدرت مطلق، ناسازگاری موجود در اندیشه‌های دینی را نشان دهد. این مقاله مناقشه‌های فراوانی را در حوزه فیلسوفان دینی برانگیخت. نوشتاری که از نظر خوانندگان گرمی می‌گذرد، توسط آقای هادی صادقی از قم و در پاسخ به مقاله جی. ال. مکی تهیه شده است. «کیان» انتشار مقالاتی از این دست را گامی در جهت آشنایی با مناقشات کلامی جدید و راهی برای جست‌وجوی دفاعیات قویتر اندیشه دینی می‌داند.

۲۷
کیان شماره ۱۷

مقدمه

۲. گروه دوم، فلاسفه دین ملحد atheist هستند. سه تن از آنان در این عصر معروفترند و در رد عقاید دینی قلم‌فرسایی بسیار کرده‌اند. کای نیلسون Kai Neilson آنتونی فلو Anthony Flew و جی. ال. مکی. J.L. Mackie. فلاسفه ملحد که تلاششان بر غیر معقول نشان دادن باورهای دینی است، در درجه اول می‌خواهند محال بودن وجود خدا را اثبات کنند و باور به عدم وجود خدا را معقول جلوه دهند و در صورت ناکامی از این کار به عدم معقولیت اعتقاد به خدا اکتفا می‌کنند. از میان ملحدانی که به آنها اشاره شد، مکی (فیلسوف مشهور و پرهیاهوی انگلیسی، در گذشته به سال ۱۹۸۱) در زمینه مباحث یاد شده از دیگران جدی‌تر طرح دعوی و استدلال کرده است که در این مقال یکی از مهمترین استدلالهای وی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

هنگام برخورد به آرای غربیان در مسائل الهیات و بررسی آنها، نمی‌توان آداب مرسوم در حوزه فرهنگ اسلامی را به تمام و کمال به جا آورد، لذا پیشاپیش از این تصور پوزش می‌طلبم. از طرفی نادیده انگاشتن آنها نیز روا نیست چرا که خواه ناخواه این مباحث در این دیار هم مطرح می‌شوند، درهای جامعه نیز بازند و آزادی قلم و بیان هم امکان به میدان آمدن افکار مختلف را فراهم آورده است؛ جوانان فرهنگ دوست ما نیز که راه ادباری در پیش ندارند، اگر اقبال و استماع نکنند لاجرم سماع خواهد افتاد. از همین رو وظیفه دانشوران است که در این بهانه گسترده با عرضه آنچه در توان دارند، خصم را از یافتن حریفی قوی مأیوس نسازند.

در «فلسفه دین» معاصر سه گروه از فلاسفه مطرح هستند:

۱. فلاسفه دین سنتی که مدافع عقلانیت باورهای دینی‌اند و در هر موردی بر مستدل کردن آنها جهد می‌ورزند. نمونه‌های این دسته از فلاسفه در ایران و جهان اسلام به وفور یافت می‌شوند. در غرب نیز فلاسفه زیادی از چنین رهیافتی نسبت به باورهای دینی برخوردارند. از معروفترین آنها می‌توان به جیمز راس James Ross و ریچارد سونینبرن Richard Swinburne اشاره کرد. سونینبرن در کتابهایش [۷ کتاب در فلسفه دین] از براهین سنتی وجود خدا دفاع می‌کند.

۱. فلاسفه دین سنتی که مدافع عقلانیت باورهای دینی‌اند و در هر موردی بر مستدل کردن آنها جهد می‌ورزند. نمونه‌های این دسته از فلاسفه در ایران و جهان اسلام به وفور یافت می‌شوند. در غرب نیز فلاسفه زیادی از چنین رهیافتی نسبت به باورهای دینی برخوردارند. از معروفترین آنها می‌توان به جیمز راس James Ross و ریچارد سونینبرن Richard Swinburne اشاره کرد. سونینبرن در کتابهایش [۷ کتاب در فلسفه دین] از براهین سنتی وجود خدا دفاع می‌کند.

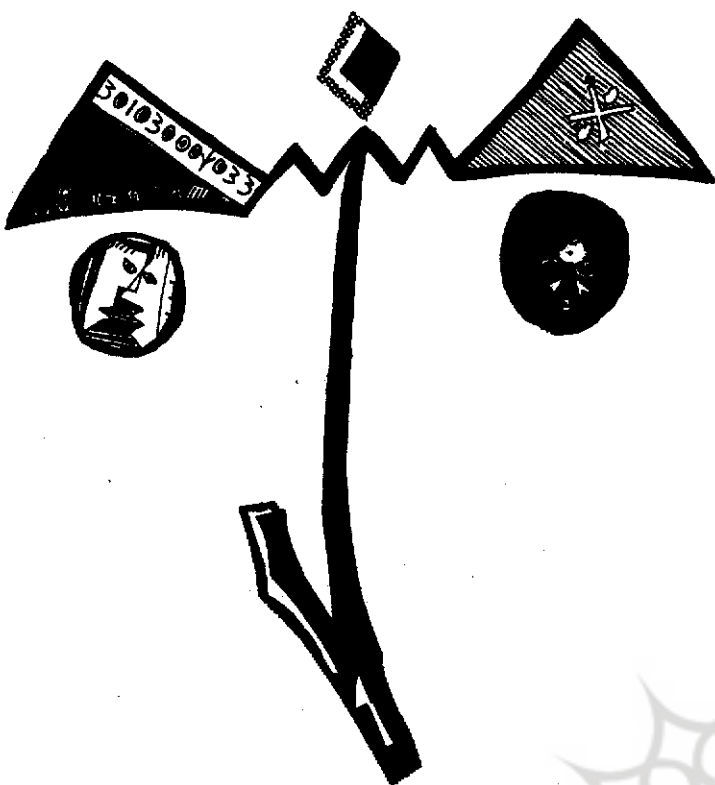
کذب، چون جملات و گزاره‌های مربوط به الهیات از این دسته هستند؛ بنابراین معیار، فاقد معنی محسوب شده و اصلاً قابلیت بحث ندارند.^۱ پوزیتیویسم منطقی در سالهای بین ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۰ میلادی دوران اوج و شکوفایی خویش را سپری کرد و از آن پس با اشکالات متعددی مواجه شد و رو به انقراض نهاد به طوری که امروزه کسی خود را پوزیتیویست منطقی نمی‌نامد. امثال رودلف کارناب Carnap و Rudolf| از این پایتخت اتریش که مرکز تجمع آنان بود به امریکا و همضاً به کشورهای دیگر اروپایی مهاجرت کردند.^۲ این مهاجرت به خاطر بروز جنگ جهانی دوم و ناامنی صورت پذیرفت. تجربه‌گرایی منطقی Logical Empiricism امروز امریکا، مشکل تعدیل شده پوزیتیویسم منطقی حلقه وین Vienna circle می‌باشد.^۳ از مهمترین اشکالات اساسی وارد شده بر پوزیتیویسم، می‌توان به سه مورد اشاره کرد:

الف. بنابر ملاک معنی‌داری ارائه شده از سوی آنان، خود اصل تحقیق پذیری بی‌معنی می‌شود، زیرا قابل تحقیق تجربی نیست.
ب. قوانین کلی علوم تجربی نیز معنای خود را از دست می‌دهند، زیرا کلی قابل تجربه نیست.

ج. به چه دلیلی باید این معیار را پذیرفت. کوچکترین الزام عقلی و منطقی نسبت به پذیرش این اصل وجود ندارد. متکلمین و فلاسفه می‌توانند از پذیرش این معیار بی‌دلیل، اجتناب کنند.^۴
۳. گروه سوم فلاسفه، تجدید نظر طلب هستند که خود بر دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. برخی مانند لودویگ ویتگنشتاین Ludwig Wittgenstein و پیروانش (از جمله نورمن مالکوم Norman Malcolm و فیلیپس Phillips) معتقدند زبان دین از سایر زبانها جداست و فهم آن نیاز به باور دارد. بنابراین غیر مؤمنان نمی‌توانند مؤمنان و معارف آنها را درک کنند. وی با استدلالهای سنتی بر باورهای دینی بشدت مخالف است و می‌گوید باورهای دینی قابل اثبات و نقض نیستند. حوزه مفاهیم دینی از حوزه مفاهیم فلسفی، متافیزیکی، علمی و عرفی جداست. در این گونه حوزه‌ها می‌توان از استدلال و اثبات و نفی سخن گفت، اما در حوزه زبان دینی، خیر. تطبیق مفاهیم «اثبات» یا «نفی» بر مفاهیم دینی، مانند آن است که گفته شود «رنگ» آبی سنگین است یا سبک». بی‌شک «آبی» نه «سنگین» است و نه «سبک» و اصلاً قابلیت اتصاف به این دو وصف در «آبی» وجود ندارد.^۵

اگرستانسیالیست‌ها نیز می‌گویند برای اعتقاد به وجود خدا نیازی به اقامه دلیل نیست.

پارهای دیگر از فلاسفه دین همچون آلون پلنتینجا Plantinga و Alvin و گری گاتینگ Gary Gutting معتقدند که باورهای دینی همچنان قابل توجیه عقلانی‌اند (هر چند این دو، در اصل نیازمندی باورهای دینی به دلیل، اختلاف نظر دارند). آنان سعی کرده‌اند دلایل جدیدی برای این باورها اقامه کنند. از جمله آن دلایل «استدلالهای چند بعدی Multidimensional arguments است که در این نوع استدلال، به منظور تقویت باورها به دلایلی استناد می‌شوند که در صورت نقض شدن قسمتی از آن، کلی استدلال باطل و بی‌خاصیت نشود.



گاتینگ دلیلی را به این مضمون ارائه می‌دهد که همه عناصر اصلی و عام فرهنگهای انسانی، دارای «ارزش بدوی» "Facie Validity" هستند، دین نیز یکی از این عناصر است که در همه فرهنگهای بشری وجود داشته است. بنابراین عقلانیت فی‌بادی النظر را دارد؛ لذا بر فلاسفه ملحد است که نسبت به عدم معقولیت آن اقامه دلیل کنند و تا زمانی که چنین دلیلی ارائه نشود، می‌توان به باورهای دینی اعتقاد ورزید. "Religious Belief and Religious Shepticism"

○

مسأله شرور از جمله دستاویزهای فلاسفه ملحد است. به زعم ایشان این مسأله خدشهای جدی به خداشناسی ادیان وارد می‌سازد. از طرفی تنها دلیلی که فلاسفه دین ملحد بر رد وجود خدا اقامه کرده‌اند همین مسأله شر است، به گونه‌ای که با رد شبهات آنان دیگر هیچ دلیلی بر رد وجود خداوند اقامه نمی‌شود. (تاکنون کسی نتوانسته است دلیل دیگری اقامه کند). جی. ال. مگی نیز به همین دلیل دست پازیده است و شاید بیشتر شهرت خویش را از این راه به کف آورده است. ابتدا سعی می‌شود تصویری درست از استدلال مگی ارائه گردد و حتی‌الامکان نواقضش رفع شود، آنگاه آن را در ترازوی نقد و بررسی می‌نهم.

وجود شر و اعتقاد به خدای قادر خیرخواه (عادل) در بررسی مسأله شر، اندک تفاوتی در دو فرهنگ اسلامی و مسیحی وجود دارد که مربوط می‌شود به یکی از ارکان نظریه شر در مورد اوصاف الهی. در فرهنگ اسلامی میان وجود شر و عدل الهی تضاد (ظاهری) مشاهده می‌شود، اما در فرهنگ مسیحی میان وجود شر و خیرخواهی خدا، و ما به لحاظ رعایت اختصار تنها به همان سبک مگی بحث را دنبال می‌کنیم. وی می‌گوید:

«مسأله شر در ساده‌ترین صورتش چنین است:
(۱) خداوند قادر مطلق است.

۲) خداوند خیرخواه محض است.

۳) با این حال شر وجود دارد.

این سه قضیه با اینکه اجزای اصلی بیشتر نظریات کلامی را تشکیل می‌دهند، متناقضند. چنانکه اگر دو تای از آنها صادق باشد سومین قضیه کاذب خواهد بود. به نظر می‌رسد خداشناس از یک سو لازم است به هر سه این قضایا باور داشته باشد و آنها را در نظریه خداشناسی اش جمع آورد و از سوی دیگر او نمی‌تواند به نحو سازگاری به همه آنها ملتزم باشد. برای ظاهر ساختن تناقض نهفته در درون آنها به مقدمات یا بعضی قواعد شبه منطقی دیگر راجع به واژه‌های «خیر» و «قادر مطلق» احتیاج است. آن اصول و قواعد عبارتند از:

۴) خیر نقطه مقابل شر است به طوری که فرد خیرخواه حتی المقدور شر را از میان بر می‌دارد.

۵) تواناییهای قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست.

لازمه مقدمات مذکور این است که اگر کسی خیر (خیرخواه) محض باشد و هم قادر مطلق، شر را بکلی از بین می‌برد، از این رو دو قضیه «قادر مطلق وجود دارد» و «شر وجود دارد» متناقض است.^۸

مکی بیش از این در توضیح اصل اشکال سخن نگفته است، اما در ضمن نقد پاسخهای داده شده به مسأله شر، برخی نکات و توضیحات را افزوده که می‌توان آنها را تبیین همان دو مقدمه ۴ و ۵ دانست که تحت شماره‌های ۶ و ۷ به آن اشاره می‌کنیم:

۶) خداوند به معنای متعارف خیرخواه محض است، یعنی حتی المقدور شرور را از هر نوع که باشند و به هر قیمتی که شده بر می‌دارد.

۷) قدرت نامحدود قادر مطلق حتی شامل محالات منطقی نیز می‌شود، زیرا این از لوازم خداشناسی عرفی است.^۹ برای رفع نقیصه مهم این استدلال ناچاریم به کمک مکی شتافته و مقدمه دیگری را بیفزاییم:

۸) خداوند عالم مطلق است.^{۱۰}

پاسخهای ارائه شده به مسأله شر

این پاسخها عبارتند از:

۱. شر امری عرفی است. صرفاً فقدان خیر است. آنچه هست خیر است و اگر خیر نباشد (شر باشد) نیست.^{۱۱}
۲. تنها در ملاحظه اجزاء، شر وجود دارد اما در ملاحظه کل جهان شری وجود ندارد.^{۱۲}
۳. شر نسبی است. ممکن است چیزی نسبت به انسانی شر باشد اما نسبت به بقیه و کل جهان خیر باشد.^{۱۳}
۴. شر متضایف خیر است.^{۱۴}
۵. شر واسطه ضروری خیر است.^{۱۵}
۶. شر لازمه اختیار انسان است.^{۱۶}
۷. شر لازمه جهان اما مقهور خیر است.^{۱۷}
۸. موضوع انسان تعیین کننده خیر و شر و پدید آورنده آنهاست.^{۱۸} بدیهی است در صورتی که مقدمات هفتگانه مکی همراه با هشتمین مقدمه‌ای که ما افزودیم همگی درست باشند، هیچ گزیری از پذیرش

تناقض در مسأله شر نیست و حق با مکی است. اما آیا تمامی آن مقدمات درست و پذیرفتنی‌اند؟ در واقع هریک از این پاسخها، دست کم یکی از آن مقدمات را ابطال می‌کنند و مسأله حل می‌شود. حال حق با کدام یک است؟

نقد و بررسی

غریبها تقسیم بندی جالبی دارند به نام «تئودوسی» و «دیفنس».^{۱۹} [تئودوسی = نظریه عدل الهی، دیفنس = مدافعه] تئودوسی همان خداشناسی برهانی است که اکثر متکلمین ما همین مشی را داشته‌اند. در تئودوسی ادعا می‌شود که دلیل واقعی وجود شر پیدا شده است و به آن اعتقاد ورزیده می‌شود. اما در دیفنس چنین ادعای گسترده‌ای نمی‌شود، بلکه می‌گویند چه چیزهایی «می‌تواند» دلیل وجود شر باشد نه اینکه چه چیزهایی واقعاً دلیل وجود شر «هست». در مدافعه گری لازم نیست خود فرد به آن دلیل اعتقاد هم داشته باشد (زیرا ممکن است احتمالی باشد).^{۲۰} این روش در سنت اسلامی به «جدال احسن» مشهور است (احتمالاً).

آنچه در مقابل فلاسفه دین ملحد مانند مکی لازم است این است که نشان دهیم مجموعه قضایای تشکیل دهنده مسأله شر می‌تواند تناقض آمیز هم نباشند (که البته نیاز به تغییر برخی مقدمات با افزودن مقدمه دیگری پیش می‌آید)

با صرف نظر از هر پاسخ دیگری می‌توان این سؤال را مطرح کرد که اگر خداوند دلیل خوبی برای وجود شر داشته باشد که هم با قدرت مطلق وی سازگار می‌آید و هم با خیرخواهی محض او، چه ضرورتی در میان است که انسانها نیز آن دلیل را بدانند؟ شاید فراتر از طور عقل بشر باشد، یا به دلیل دیگری بهتر است آن را ندانیم. تنها اشکالی که بر اساس این نظریه ممکن است وارد سازند این است که بر اساس آن برخی از معارف دینی قابل توجیه عقلانی نخواهند بود. در مقابل می‌توان گفت این امر مستلزم هیچگونه تناقضی نیست و به خداشناسی ادیان لطمه وارد نمی‌سازد.^{۲۱} معقول بودن یک دین در گرو این نیست که بتوان تمام معارف آن را با ادله عقلیه توجیه نمود. پس از توجیه عقلانی اصول معارف می‌توان بقیه معارف را تعبداً پذیرفت. ثانیاً بسیاری از مطالب دیگر را بدون توجیه مستقیم عقلانی پذیرفته‌اید. چگونگی ارتباط اشیا با یکدیگر، چگونگی تاثیر گذاری اعضای بدن آدمی بر یکدیگر، مسائل مربوط به روح و نفس، اصل مسأله معرفت و صدق، و صدها موضوع دیگر همه بدون وجود توجیه عقلانی مورد پذیرش واقع شده‌اند. اگر قرار باشد همه چیز ابتدا توجیه عقلانی داشته باشد، باید دست از کار و زندگی شست و حتی آب خوردن و غذا خوردن را کنار گذاشت زیرا در تمام احساسات درونی نیز می‌توان تردید روا داشت. ثالثاً در پذیرش الحاد، تناقضات بیشتر و جدی‌تری پدید می‌آید زیرا براهین اثبات وجود خداوند آنها را دچار تناقض می‌سازد.

قضایای تشکیل دهنده مسأله شر

سه مقدمه اول مکی به هر نحوی قابل توجیه‌اند لذا وی مجبور به تفسیر آنها و افزودن مقدمات دیگری شد که باید آنها را بررسی کرد. او

قضیه چهارم خیر و شر را در برابر هم قرار داده و می‌گوید فرد خیر خواه حتی المقدور شر را از میان بر می‌دارد. چه دلیلی برای پذیرش این مطلب وجود دارد؟ افلاطون شرور را از نوع اعدام می‌دانست (پاسخ ۱) بنابراین تلاش برای از بین بردن شر بی‌معنی می‌شود. در واقع قادر مطلق که خیرخواه محض است می‌خواهد خیرات بیشتر و بیشتری به وجود آیند ولی هیچ لزومی ندارد که همه خیرات ممکنه جامه تحقق به خود بپوشد. اگر شرور، یا برخی از آنان مثل سیل و زلزله را وجودی هم بدانیم، اصلاً به وجود آوردن تمام خیرات ممکنه سخنی بی‌معنی است، زیرا هر مقدار خیر که در نظر گرفته شود، می‌توان با افزودن یک موجود دیگر (خیر) دیگر بر خیر جهان افزود. در آن شرور وجودی هم، امر نسبی است، مثلاً زهر مار نه برای خودش بد است، نه برای محیط زیست [زیرا ظاهراً بدن مار سموم موجود در محیط را به خود جذب می‌کند و محیط را پاک می‌سازد... در پاسخ به چرایی وجود سموم نیز می‌توان آنها را لازمه خیرات دیگری دانست] بلکه برای کسی که نیش مار و زهرش را دریافت می‌کند چون موجب از بین رفتن ملکه‌ای وجودی (مثل سلامت، اصل حیات و...) از او می‌شود بد و شر است^{۳۳}، به قول مولوی:

زهر مار آن مار را باشد حیات
لیک آن مر آدمی را شد ممت

پس بد مطلق نباشد در جهان

بد به نسبت باشد، این را هم بدان^{۳۴}

این مطلب پاسخ سومی است که به این مسأله داده شده است و می‌توان اشاره‌ای به پاسخ دوم نیز از این میان یافت. [پاسخ دوم این بود که تنها در ملاحظه اجزا شر وجود دارد، در ملاحظه کل جهان شری وجود ندارد، مانند زهر مار که در ملاحظه کل جهان شر نیست]^{۳۵}

از طرفی آیا فرد خیر خواه به هر قیمتی که شده باید شر را از میان بردارد، ولو اینکه مثلاً مستلزم از بین رفتن خیرات اعظمی بشود؟ آن پدر مهربان و توانمند و حکیم را در نظر آورید که برای ساخته شدن فرزند دلبنده خود اجازه می‌دهد زمین بخورد، سرد و گرم روزگار را بچشد و...

از همین روست که مکی مقدمه (۶) را می‌افزاید، زیرا اگر توجیه حاضر را بپذیریم، معنایش این است که (مکی): «خداوند به معنای متعارف ما نیکخواه و دلسوز و همدرد نباشد، چرا که وی در صدد نیست که شر ۱ [یعنی شرور پائین‌تر] را به حداقل برساند بلکه تنها به دنبال آن است که خیر ۲ [یعنی خیرات برتر] را ترقی و بسط دهد، و مطمئناً بسیاری از خداشناسان از این نتیجه خرسند نیستند که خداوند به معنای متعارف خیرخواه نباشد»^{۳۶}.

هنگامی که از آقای مکی سؤال می‌شود چرا باید خداوند به معنای متعارف خیر خواه باشد در پاسخ می‌گوید چون در غیر این صورت بسیاری از خداشناسان ناراضی می‌شوند. سخیف بودن استدلال کاملاً آشکار است زیرا مانند آن است که گفته شود مهربان بودن آن پدر به معنای متعارف میان کودکان است، یعنی باید جلوی زمین خوردن، سختی کشیدن، آبدیده شدن و... آنها را بگیرد، زیرا در غیر این صورت کودکان ناخرسند می‌شوند. ثانیاً اینکه اکثر خداشناسان با

رضامندی به مسأله می‌نگرند و با یک دید آخرتی تمام مصیبت‌ها را به جان می‌خرند و همه را موجب افزایش قرب و ثواب می‌دانند.

مکی در ادامه می‌گوید اگر برای رسیدن به خیرات نوع ۲ تن به شرور نوع ۱ می‌دهید، لاجرم شرور نوع ۲ از قبیل «بخل»، «ظلم»، «خودخواهی» و... امکان وجود می‌یابند و اشکال دوباره پدید می‌آید^{۳۷}.

در پاسخ همین بس که این شرور و خیرات نوع ۲ در اختیار انسان هستند. این شرور- که اصطلاحاً آنها را شرور اخلاقی می‌نامند- لازمه اختیار انسانها هستند (پاسخ ۶). در اینجا باید چند نکته را ملحوظ داشت:

۱. اختیار برترین خیرهایی است که در جهان خلقت پدید آمده است. می‌توان آنرا خیر نوع ۳ دانست.
۲. اختیار، اگر درست تصور شود، منطقی متضمن امکان پدید آمدن شر است.

۳. اولاً این خیر نوع ۳ [اختیار] از همه شرور طبیعی [نوع ۱] و اخلاقی [نوع ۲] برتر است؛ ثانیاً خیرات نوع ۲ نیز کمتر از شرور نوع ۲ نیستند. اختیار است که انسان را از سر حد ملائکه مقرب برتر می‌برد و وی را به مقام خلیفه الهی می‌رساند [بدون اختیار خلیفه الهی بی‌معنی است].

عمده‌ترین اشکال مکی به این پاسخ این است که خداوند می‌توانست انسانهایی بیافریند که مختارانه و همیشه «به‌گزین» باشند و هیچگاه به جانب خطا نروند [همچون ائمه معصومین] و پیامبران الهی ص طبق اعتقاد شیعیان] در نتیجه هیچگاه شری (شرور اخلاقی) پدید نمی‌آمد^{۳۸}.

کافی است مغالطه نهفته در استدلال مکی را ظاهر سازیم. وی می‌خواهد بین دو مطلب جمع کند: (۱) مختار بودن آدمی و (۲) اینکه خداوند کاری کند که انسان مختار، شر را انتخاب نکند [آن هم از روی اختیارش]. معنای این سخن این است که خداوند در مبادی اختیار آدمی به گونه‌ای دخالت مجبرانه کند. وقتی از خداوند انتظار دارد کاری کند که انسان مختار شر را انتخاب نکند، جز این راهی ندارد. نتیجه این کار چیزی جز از کار افتادن اختیار نیست. در اینجا از طرف خداوند مانعی بر سر راه انتخاب شر ایجاد شده است [مثلاً با سرشت خدادادی که خارج از اختیار آدمی است]، در حقیقت محتوای اختیار دیگر در اینجا وجود ندارد.

ممکن است مکی در مقابل بگوید ما از اختیار بیش از این اراده نمی‌کنیم که انسان مختار اگر شر را برمی‌گزید می‌توانست آن را انجام دهد. ولی اینکه شر را خودش بر نمی‌گزیند. پس اختیار هم وجود دارد.

در پاسخ باید گفت این استدلال شبیه این است که گفته شود یک زندانی ابدی اگر آزاد می‌بود آنگاه می‌توانست به هر نقطه‌ای که بخواهد برود. پس معنایش این است که آن زندانی آزاد است و اختیار دارد به هر نقطه‌ای که می‌خواهد برود. بدیهی است که این را نمی‌توان آزادی نام نهاد. به همین ترتیب در مورد اختیار.

بله، این امکان را رد نمی‌کنیم که خود انسانها به اراده خویش همه رو به خیر و نیکی آورند و همه معصوم از گناه باشند؛ و این کار اگر به

اختیار (واقعی) خودشان صورت می‌گرفت هیچ منعی نداشت و اشکالی ایجاد نمی‌کرد [چنانچه در مورد ائمه معصومین^ع چنین شده است] نه اینکه خداوند وضع را به گونه‌ای ترتیب می‌داد که آنها شر را برنگزینند. بالاتر از همه اینکه هیچ یک از شرور-اعم از طبیعی و اخلاقی- فی حد نفسه و به خودی خود شر نیستند؛ این موضع خود انسان است که خیر و شر بودن پدیده‌ها را تعیین می‌کند [پاسخ ۸]. می‌توان در مقابل بدی دیگران یا شرور طبیعی موضعی درست اتخاذ کرد و آنها را نردبان ترقی و تعالی قرار داد و می‌توان با نشان دادن ضعف و سستی و بی‌صبری آنها را به بلا و مصیبت تبدیل کرد.^{۲۹} مثلاً تمام دناها و جنایتهای لشکر عبیدالله بن زیاد در صحرای کربلا نسبت به حسین بن علی^ع و عیال آن حضرت، هیچ ضرری به آنها وارد نساخت بلکه نردبان ترقی و تعالی‌شان شد، به گونه‌ای که حضرت زینب^س پس از تحمل آن همه مصیبت و درد و رنج می‌گوید «ما رایت

إلا جمیلاً». شرور آن دسته به اختیار خودشان بود و خیرات این دسته نیز به اختیار و موضع‌گیری خودشان.

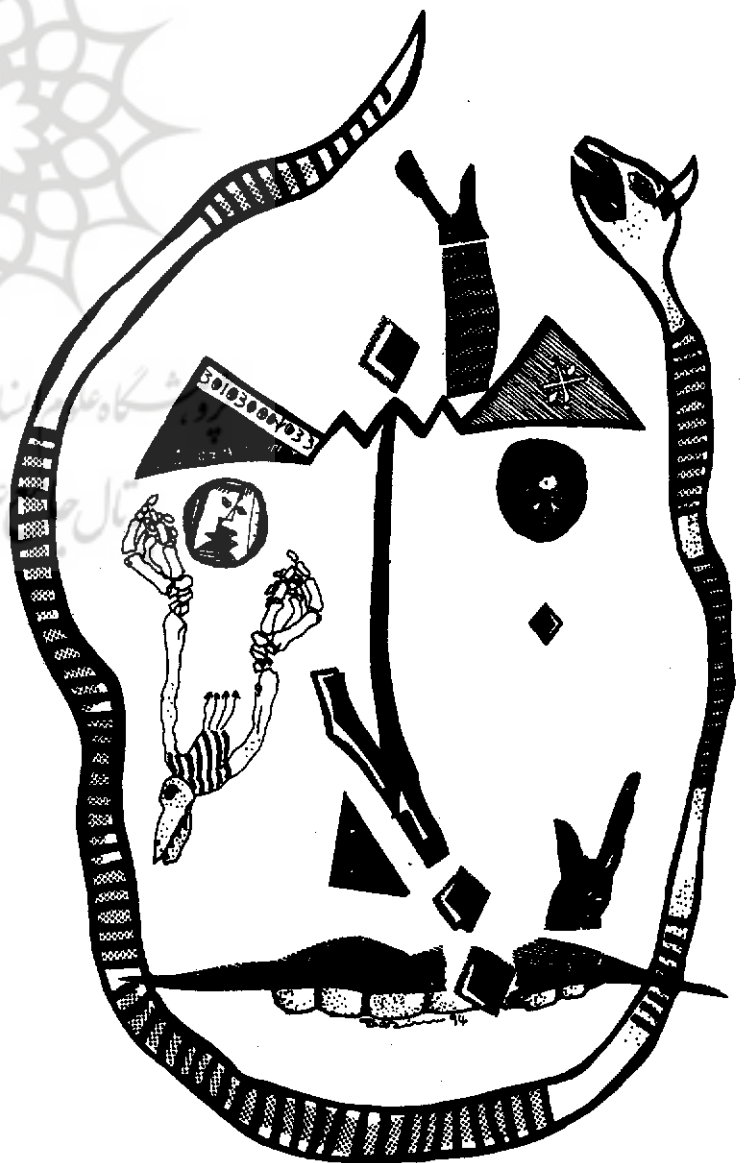
مولوی گوید:
چون صفا بیند، بلا شیرین شود
خوش شود دارو چو صحت بین شود
بُرد بیند خویش را در عین مات
پس بگوید اقلونی یا شقات

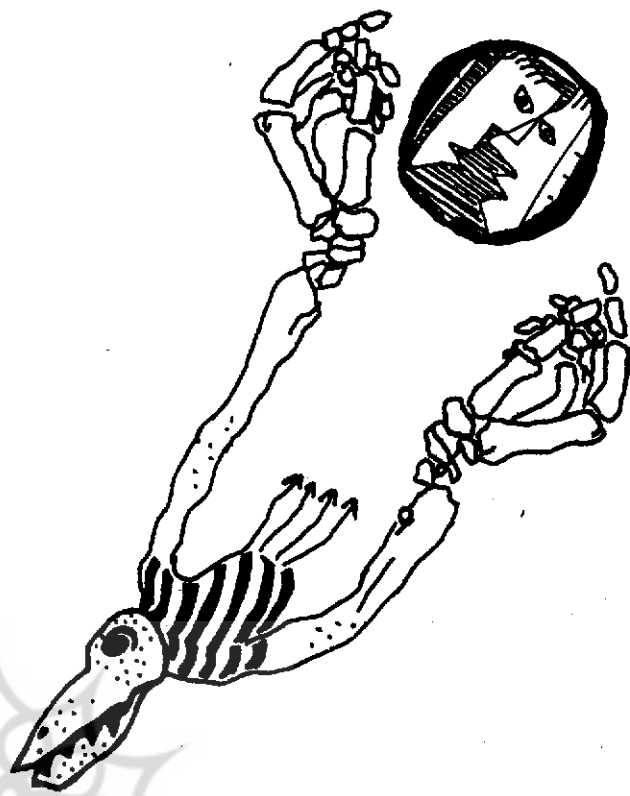
اما در باب مقدمه پنجم و هفتم (که توضیح همان پنجم است). مکی می‌گوید تواناییهای قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست به طوری که قدرتش حتی شامل محالات عقلی و منطقی هم می‌شود. وی این مقدمه را در قبال این پاسخ مطرح کرد که می‌گوید قادر مطلق، قادر است بر آنچه ممکن باشد. محالات قابلیت دریافت فیض را ندارند. از ناحیه فاعل هیچ نقصی در کار نیست، او فیاض مطلق است، نقص در ناحیه قابلیت قابل است. مکی می‌گوید این سخن معنایش مقید ساختن قدرت قادر مطلق است «و در آغاز گفته شد که راه حلهای پیشنهادی برای مسأله شر نباید به انکار یکی از قضایای اصلی منتهی شود».^{۳۰} و هنگامی که از وی مطالبه دلیل شود می‌گوید: «چرا که این قضایا از لوازمات خداشناسی عرفی‌اند».^{۳۱}

سستی این استدلال آن را بی‌نیاز از پاسخ می‌کند. آیا اگر خداشناسی عرفی برای خداوند اوصافی همچون زمان، مکان، جهت، امتداد، غم، شادی، تبدل حالات و انفعالات نفسانی، جسم، دست، پا، چشم، گوش، و... قائل بود باید همه اینها را به دلیل اینکه از لوازمات خداشناسی عرفی‌اند پذیرفت؟!

پاسخهای پنجم و هفتم به مسأله شر- که یکی شر را واسطه ضروری خیر می‌دانست و دیگری آن را لازمه جهان اما مقهور خیر- نیز در واقع با رد همین مقدمه مکی مسأله را حل می‌کند. پاسخ چهارم نیز در یک روایتش همین مقدمه را رد می‌کند. این پاسخ که می‌گوید شر متضایف خیر است بالضروره، دو احتمال را برمی‌تابد: الف) اینکه مراد از تضایف، تضایف وجود شناختی باشد بدین معنی که بدون وجود شر، خیری هم نیست. یعنی خیر بودن خیر (نه شناخت آن) متوقف بر وجود شر است. این احتمال پذیرفتنی نیست زیرا لازمه‌اش آن است که در رتبه‌ای که خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود مثلاً رتبه: (كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ) چون شری وجود ندارد، بگوئیم پس خیری هم نیست و حال آنکه جز خیر چیزی نیست. ب) احتمال دوم آن است که مراد از تضایف، تضایف شناخت‌شناسی باشد. بدین معنی که ادراک خیر متوقف بر وجود شر است. این احتمال پذیرفتنی است زیرا مکانیسم شناخت آدمی به گونه‌ای است که اگر مثلاً همه عالم قرمز بود، شناخت رنگهای دیگر، بلکه همین رنگ قرمز و مطلق رنگ محال بود، زیرا شناخت در پرتو مقایسه اضداد (به معنای عامش) حاصل می‌آید.

در اینجا مکی می‌گوید چه اشکالی داشت که خداوند همه عالم را خیر می‌آفرید و کسی هم به آن تنبه حاصل نمی‌کرد؟ ثانیاً مقدار اندکی از شر برای شناخت خیر کافی بود.^{۳۲}
در پاسخ به قسمت اول باید گفت اولاً احتمال وجود یک فایده برای شناخت خیر کافی است که استدلال مکی را نقض کند؛ ثانیاً آثار





مکی مدعی است لازمه پدید آمدن تناقض در مسأله شر، عدم امکان وجود خداست، و این دلیلی است بر رد وجود خدا.

با تأملی کوتاه، دو اشتباه فاحش در استدلال مکی مشاهده می‌شود. اولاً به فرض که چنان خدایی نتواند موجود باشد، آیا این مطلب دلیل بر این است که هیچ خدایی، ولو با اوصافی دیگر، وجود ندارد؟ نفی مرکب به نفی یکی از مؤلفه‌های آن ممکن است. لذا وی می‌بایست با توجه به ادله متعدد اثبات وجود خدا، خدایی را می‌پذیرفت که آن اوصاف تناقض بار را نداشته باشد.

ثانیاً اگر بپذیریم که قدرت قادر مطلق حتی بر محالات عقلی و منطقی نیز تعلق می‌گیرد، چه مانعی دارد که این قادر مطلق با آن اوصافی که دارد، شرور را نیز بیافریند، هر چند این عمل تناقض آمیز باشد. یعنی اگر آنچه محال است برای آن قادر مطلق ممکن باشد پس لااقل در ارتباط با خداوند غیر ممکن، ممکن است یعنی $p \& \sim p$ و در منطق نیز ثابت است که می‌توان از تناقض $(p \& \sim p)$ هر نتیجه دلخواهی را به دست آورد، مثلاً $Q \& \sim Q$. پس ملاحظه می‌شود که منجر شدن به تناقض $(Q \& \sim Q)$ نتیجه منطقی و برهانی این فرض است که قادر مطلق می‌تواند محالات عقلی را نیز انجام دهد.^{۳۹} اما اگر این نتیجه را نمی‌توانید بپذیرید پس اصل فرضتان باطل است. یعنی:

$(p \& \sim p) \sim (Q \& \sim Q)$ در هر حال استدلال مکی با شکست مواجه می‌شود.

از همین جا نیز مشکل حکم متناقض نمای قدرت (پارادوکس قدرت مطلق)^{۴۰} نیز حل می‌شود.

آن حکم متناقض نما این است که اگر خداوند قادر مطلق است باید بتواند موجودی خلق کند که خودش از مهار آن عاجز باشد. اما اگر چنین چیزی ممکن شد و به وقوع پیوست، آنگاه قدرت مطلق مقید می‌شود.

حکما و متکلمین معمولاً در پاسخ این استدلال، مسأله عدم قابلیت قابل را مطرح کرده‌اند و حق هم با آنهاست؛ اما می‌توان با فرض پذیرش این سخن که قادر مطلق می‌تواند چنین کاری (محال عقلی) را هم بکند نیز به آن استدلال پاسخ گفت. اگر محالات منطقی برای این قادر مطلق ممکن شوند آنگاه می‌توان به طور منطقی و با برهان عقلی پذیرفت که ممکن است موجودی بیافریند که خودش از مهار آن ناتوان باشد و در عین حال هنوز هم قادر مطلق باشد. یعنی هم ۱. خداوند قادر مطلق است (P) و هم ۲. می‌تواند موجودی بیافریند که خودش از مهار آن عاجز باشد $(P \rightarrow \sim P)$... نتیجه منطقی این دو فرض این است که خداوند در عین داشتن قدرت مطلق از آن محروم باشد یعنی $P \& \sim P$ صورت برهان: $P \& \sim P \sim P \sim P \rightarrow P \& \sim P$ فیهت الذی کفر. والسلام

تربیتی و اخلاقی شناخت خیرات در جای خویش محفوظ است؛ ثالثاً اصل مسأله شناخت و معرفت خیرات خودش خیر عظمایی است که اگر حاصل نشود موجب حرمان است و شر.

اما قسمت دوم، اولاً هیچ ضرورت منطقی‌ای در کار نیست که مقدار اندکی از شر برای شناخت خیر کافی بود. ثانیاً شناخت هر نوع و هر مرتبه‌ای از خیر نیاز به نوع و درجه خاصی از شر دارد. ثالثاً احتمال این معنی هم کافی است. اما مقدمه هشتم که خود افزودیم، (عالم مطلق بودن خداوند). مکی اصلاً اشاره‌ای به این مطلب ندارد و گرنه می‌توانست اشکال دیگری را از این ناحیه مطرح سازد و آن اینکه اگر خداوند از قبل می‌داند انسانهای مختار چه کار خواهند کرد، تخلف از علم خدا ممکن نیست، در نتیجه اختیار انسان سلب می‌شود، و الا علم خدا جهل می‌شود. در شعر منسوب به خیام می‌خوانیم:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود
می‌خوردن من به نزد او سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست
گر می‌نخورم علم خدا جهل بود^{۴۱}

پاسخ این اشکال نیز بر ارباب فهم و عقل روشن است. خداوند اگر چیزی را می‌داند اسباب آن را نیز می‌داند. افعال اختیاری آدمی را نیز می‌داند یعنی می‌داند این شخص می‌خورد به اختیار خودش می‌خواهد خورد و اگر وی اختیار آن طرف را می‌کرد، خداوند آن را می‌دانست. چه منافاتی میان این علم و اختیار آدمی وجود دارد؟^{۴۲}

پذیرش امکان انجام محالات منطقی برابر است با پذیرش امکان تناقض

حال باید دید اگر هیچ یک از پاسخهای پیشین را نپذیریم وضع از چه قرار خواهد بود. همان طور که قبلاً عرض شد اگر تمامی مقدمات استدلال مکی (به اضافه مقدمه هشتم) درست باشد، گزیری غیر از قبول تناقض در مسأله شر نیست.

پاداشتها:

۱. فلسفه دین به معنای دفاع فلسفی از معارف دینی نیست، بنابراین شاخه‌ای از علم کلام به حساب نمی‌آید و ارگان آموزهای دینی نیست. مؤسسن و ملحد به یک اندازه در پیدایش و رشد آن موثرند. فلسفه دین شاخه‌ای از فلسفه است که به بحث پراسون مسائل عام و شایع اغلب ادیان می‌پردازد و استدلال و معارف متکلمین را بررسی

- ب. عدل الهی، ص ۷۱۳.
۱۴. ر.ک. به مدارک یادداشت شماره ۱۲.
۱۵. ر.ک. الف) یادداشت شماره ۱۰.
- ب) عدل الهی، صص ۱۹۶، ۱۹۷ و ۲۰۲.
۱۶. ر.ک. الف) قبسات، صص ۲۳۵ - ۲۳۰.
- ب) آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۷۰.
- ج) «کیان»، شماره ۳، ص ۸.
۱۷. ر.ک. به:
- الف) «کیان»، شماره ۳، ص ۹.
- ب) John Hick, "Philosophy of Religion" P. 42
- ج) "God, Freedom and Evil" P.29
- د) Richard Swinburn "The Problem of Evil" → Louis P.Pajman, (د "Philosophy of Religion", "An Anthology" P.174
- ه) D. Z.Phillips "The Problem of Evil: A Critique of Swinburne" P.186
۱۸. ر.ک. به:
- الف) اشارات، ج ۳، ص ۳۲۲.
- ب) قبسات، صص ۲۳۵ - ۲۳۰.
- ج) کلمه الاثران (ترجمه سید جعفر سجادی) ص ۳۷۷.
- د) مقاله Leibniz, "The Problem of Evil", "Philosophy of Religion" (William Rowe) PP. 198 - 207
- ه) و مقاله Leibniz, "Theodicy: A Defense of Theism" → "Philosophy of Religion", (Louis P.Pajman)
۱۹. ر.ک. به:
- الف) عدل در جهان بینی توحیدی (محمدی ری شهری) صص ۱۸۰ - ۱۶۱
- ب) عدل الهی، صص ۱۸۳ - ۱۸۱
20. Theodicy & Defense
21. → "God Freedom and Evil" P.28
22. → "God Freedom and Evil" P.10
۲۳. ر.ک. عدل الهی، ص ۱۵۰.
۲۴. برای روشن شدن خلطی که در این شعر نسبت به معانی دو مفهوم نسبی و مطلق صورت گرفته رجوع کنید به پاروش ۱ از عدل الهی، ص ۱۵۶.
۲۵. ر.ک. عدل الهی، ص ۱۶۳.
۲۶. ر.ک. به یادداشت شماره ۹.
۲۷. همان.
۲۸. «کیان» شماره ۳، ص ۱۰.
۲۹. ر.ک. عدل در جهان بینی توحیدی، درس چهارم، ص ۱۶۱
۳۰. ر.ک. به یادداشت شماره ۱۰.
۳۱. همان.
۳۲. «کیان» شماره ۳، ص ۸
۳۳. ر.ک. عدل الهی، ص ۱۳۲.
۳۴. ر.ک. به:
- الف) عدل الهی، صص ۱۳۲ و ۱۳۵.
- ب) "God Freedom and Evil" PP. 29, 30
35. Paradox of Omnipotence
- می‌کند. در فلسفه دین مباحثی از قبیل چگونگی و علل رویکرد انسان به دین، تعریف دین، جوهر و صدف دین، منشأ و زبان دین، انتظار بشر از دین، براهین اثبات وجود خدا، صفات خدا، ائله اعتقاد و عدم اعتقاد به خدا، ارتباط علم و دین، ارتباط ادیان با یکدیگر، مسأله نفس و خلود آن، مسأله شرور و چندین موضوع دیگر مطرح می‌شود.
- جهت اطلاع بیشتر ر.ک. 1,2,3. PP. John Hick, "Philosophy of Religion"
۲. جهت اطلاع بیشتر از آرای آنان به منابع زیر رجوع کنید:
- الف. حقیقت، زبان، منطق، نوشته آیر، ترجمه بزرگمهر.
- ب. حلقه هین، ادیب سلطانی.
- ج. بوداچوسیم معطلی، خرماشاهی.
- د. مقدمه‌ای بر فلسفه علم، کارناپ.
- ه. مبانی مابعدالطبیعی علوم فون، (مقدمه آن: سروش).
۳. در سال ۱۹۳۱ م، کارناپ به پراگ و در ۱۹۳۶ به آمریکا می‌رود. هانس هارن (H. Hahn) در ۱۹۳۴ دوس گزدر، موریش شلیک (Moritz Schlick) مؤسس و سردمدار حلقه وین در ۱۹۳۶ با تیر اسلحه یک دانشجو از پا در می‌آید. پس از آن وایزمن (Waismann) و نورث (Neurath) به انگلستان رفتند، زیل سل (Zilsel) و کافمن (Kaufmann) به دنبال نیگل (Feigl) به Minnesota رفتند، و منجر (Menger) و گودل (Godel) به آمریکا، و دیگر چیزی به نام حلقه وین وجود نداشت. (ر.ک. دائرة المعارف پل ادوارد... Logical Pos...)
4. John Passmore " Logical Positivism"
- در دائرة المعارف پل ادوارد.
۵. جهت اطلاع بیشتر رجوع کنید به:
- a. Alvin Plantinga "God , Freedom and Evil " PP.65,66.
- b. Paul Edward, The Encyclopedia of Philosophy , "Logical Positivism" V.5 PP,52,56
6. a) Gary Gutting "Religious Belief and Religious Skepticism"
- b) D.Z. Phillips "Religious Beliefs and Language Games", "The Philosophy of Religion" ed. Basil Mitchell p.21
۷. در مقاله مکی به جای شماره‌های ۴ و ۵ از حروف الفبا استفاده شده که برای راحتی ارجاع از شماره استفاده کردیم.
۸. «کیان»، شماره ۳، ص ۵.
۹. همان، ص ۹.
۱۰. همان، ص ۷.
۱۱. این مقدمه را پلانتینجا در کتاب "God Freedom and Evil" به طور گام به گام بر استدلال مکی افزوده است. پیش از وی هم اغلب کسانی که در این زمینه مطلب نوشته‌اند به آن اشاره داشته‌اند.
۱۲. رجوع کنید به:
- الف. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۲۰.
- ب. اسفار، ج ۷، صص ۵۹، ۶۰.
- ج. تفسیر المیزان، ج ۱۲، ذیل آیه ۸۲ سوره اسراء.
- د. عدل الهی، (شهبود مطهری)، ص ۱۴۲.
- ه. قبسات، (میر داماد)، صص ۲۳۵ - ۲۳۰ (انتشارات دانشگاه تهران).
- و. آموزش فلسفه (استاد مصباح یزدی)، ج ۲، درس ۷۰.
۱۳. جهت مشاهده برخی اشارات این نظریه رجوع کنید به:
- الف. اشارات، ج ۳، ص ۲۲۲.