

شر و اختیار

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۲/۲

تاریخ تأیید: ۱۳۸۸/۳/۲۳

محمدتقی سهرابی فر*

چکیده

ابتدا در مقاله حاضر به طور خلاصه به دو تلقی از مفهوم شر پرداخته شده و نگاه فیلسوفانه به شر از نگاه عرفی متمایز و شبهه‌ها متوجه هر دو نگاه، دانسته شده است. برخی پاسخ‌ها، سرچشمه شرها را اختیار انسان دانسته است. این نظریه در شرهای اخلاقی به طور کلی و در شرهای طبیعی به شکل جزئی قابل قبول است. پرسش دیگر اینکه آیا ممکن است خداوند متعال انسان مختار را به گونه‌ای بیافریند که در عین مختار بودن، کار شر انجام ندهد؟ برخی فیلسوفان دین، با ممکن نداشتن این آفرینش از سوق دادن شبهه به سوی خداوند متعال جلوگیری کرده‌اند. اما نویسنده ضمن پاسخ مثبت به این پرسش، متذکر می‌شود که چنین اختیاری از توان کمی برای ارتقای معنوی انسان برخوردار خواهد بود. به عبارت دیگر، اختیار در صورتی سکوی پرش مناسبتری خواهد بود که محرک‌های متضاد دنیوی و اخروی از تناسب خوبی برخوردار باشند.

البته امکان انسان مختار بدون شر، در صورتی صحیح است که اختیار را به معنای «غیرقابل پیش‌بینی بودن» ندانیم؛ چرا که در این صورت نمی‌توان از امکان آفریدن انسان مختار بدون شر پرسید. از این رو ضمن نقل تعریف‌هایی از اختیار دو احتمال متفاوت در مفهوم آن داده شده که در یکی اختیار انسان ضابطه‌های معین دارد، به گونه‌ای که می‌توان کارهایش را صددرصد پیش‌بینی کرد و در احتمال دیگر، اختیار به معنای غیرقابل پیش‌بینی بودن تعبیر شده است. نویسنده معنای نخست را ترجیح داده و لوازم هر دو نظریه را در بحث «اختیار و شر» متذکر شده است.

واژگان کلیدی: شر، اختیار، شر اخلاقی، شر طبیعی، انسان مختار.

* استادیار گروه کلام و دین‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مقدمه

شر از جمله بحث‌هایی است که ذهن عالمان موحد را مشغول کرده است. شبهه‌های شر در کلام اسلامی و فلسفه دین در بحث وجود خدا، عدل و حکمت الاهی و توحید خالقیت مطرح شده است. یکی از راه‌حل‌های ارایه شده گره‌زدن شرها به اختیار انسان است؛ به این معنا که اختیار انسان را سرچشمه شرها بدانیم. اما این راه‌حل پرسش‌هایی در پی دارد. از جمله اینکه آیا تمام شرها به اختیار انسان مربوط است؟ و آیا امکان آن نبود که خداوند انسان مختار بدون شر خلق کند؟ اما پیش از پرداختن به این پرسش‌ها لازم است درباره مفهوم شر و اختیار به مقداری که به موضوع مقاله مربوط باشد، بحث کنیم.

مفهوم شر

پیش از بحث، نگاهی گذرا به مفهوم شر لازم به نظر می‌رسد. از نظر ابن‌سینا خیر، چیزی است که مورد علاقه همه چیز است و آن، چیزی جز وجود و کمال وجود نیست. در برابر، شر امر عدمی است یعنی عدم جوهر یا عدم کمالی از کمالات جوهر (ابن‌سینا، بی تا: ۳۵۵). صدر المتالیهین خیر را مورد اشتیاق همگان دانسته و می‌گوید: «خیر چیزی است که همه به وسیله آن سهم خود از کمال را به اتمام می‌رسانند» (صدر المتالیهین، بی تا: ۷، ۵۸).

وی در تعریف شر هم می‌نویسد: «عدم ذات شیء و عدم کمالی از کمالات که ویژه آن شیء است» (همان).

در میان فیلسوفان غرب از کسانی که مفهوم خیر و شر را بررسی کرده، اتین ژیلسون است. وی ابتدا نقل تأییدآمیز توماس آکوئیناس از ارسطو را با عنوان «آنچه همگان طالب آن هستند» بیان می‌کند و آنگاه این تعریف را نقد می‌کند که این عبارت نشانه خیر است نه تعریف آن؛ یعنی ابتدا باید چیزی خیر باشد تا مطلوب همگان قرار گیرد نه اینکه چون مطلوب همگان شد، خیر می‌شود. از این‌رو ژیلسون به دنبال جست‌وجو درباره اینکه چه چیزی خیر را خیر می‌کند، به مفهوم کمال می‌رسد. طبق این نظر هر آنچه هست خیر است و به هر مقدار فعلیتی که دارد به همان درجه خیریت

دارد و به تعبیری خیر و وجود عین هم هستند؛ با این تفاوت که وقتی خیر می‌گوییم جنبه مطلوبیت آن را در نظر می‌گیریم. با این بیان معنای شر نیز روشن خواهد شد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۵۲).

مرحوم سبزواری تقابل خیر و شر را تقابل ملکه و عدم ملکه دانسته است و این تصور را که آن دو ضدین هستند رد می‌کند، چرا که می‌دانیم ضدین هر دو امر وجودی هستند و امر وجودی نیاز به فاعل دارد؛ در حالی که حکیمان در عدمی بودن شر ادعای بداهت کرده‌اند. سپس وی با ذکر مثال، مطلب پیش‌گفته را به این شکل توضیح داده‌اند که ببینیم در کشتن یک انسان که شر بزرگی اتفاق افتاده، شر در کدام قسمت آن قرار دارد. قدرت قاتل، شمشیر تیز و برآن، انعطاف عضو مقتول، هیچ کدام شر نیست بلکه در جای خود خیر است و آنچه که می‌توان شر نامید از بین رفتن تعلق میان بدن و روح مقتول است و عدم تعلق امری عدمی است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۱، ۱۱۷).

نکته دیگر درباره خیر و شر این است که این دو از معقولات ثانی فلسفی هستند یعنی سرچشمه انتزاعشان جهان خارج است اما اتصافشان در ذهن صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، خیر و شر ماهیت اشیای خارجی نیستند بلکه ذهن ما با دیدن اشیای خارجی و حوادث خارج، برخی را خیر و برخی را شر تلقی می‌کند. استاد مصباح‌یزدی بر نکته پیش‌گفته تصریح می‌کند (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۶۶: ۲، ۴۲۳).

حال با توجه به تعریف‌های ارائه‌شده می‌توان چند نتیجه را متذکر شد:

۱. نبود هر چیزی شر شمرده نمی‌شود بلکه نبود آنچه قابلیت و شایستگی بودن را داشت، شر شمرده می‌شود. این مطلب را اولاً می‌توان از واژه کمال استفاده کرد، چرا که کمال هر چیزی مختص به خودش است. ثانیاً ملاصدرا^۳ به آن تصریح کرد و نبود کمالی را که مختص هر کس و هر چیز است شر معرفی کرد و مرحوم سبزواری^۴ با تطبیق تقابل خیر و شر به تقابل ملکه و عدم، نکته پیش‌گفته را گوشزد کرد. خود شیخ الرئیس نیز بر این مطلب تصریح کرده است:

«فالشر بالذات هو العدم ولا کل عدم بل عدم مقتضی طباع الشئی من الكمالات الثابتة لنوعه وطبیعته» (ابن سینا، بی تا: ۴۱۶).

«شر عدم است اما نه هر عدمی بلکه عدم آنچه که کمالات شی‌ای اقتضایش را دارد، شر است».

۲. تشخیص خیر و شر هر چیزی موقوف به شناخت چند امر است:
 ا. شناخت کمال آن چیز؛

ب. شناخت کمال هر شی‌ای به شناخت کامل ماهیت آن موقوف است؛

ج. شناخت راه‌های کلی که به کمال پیش‌گفته منتهی می‌شود؛

د. تشخیص مصداق‌های راه‌ها در شرایط و موقعیت‌های گوناگون.

دقت در موردهای پیش‌گفته به این نتیجه خواهد انجامید که انسان با اطلاعات محدود خود به هیچ‌وجه نمی‌تواند خیر یا شر قطعی را تشخیص دهد. به‌طور مثال طبق تصریح برخی فیلسوفان، تشخیص ماهیت انسان و دیگر اشیا، امری مشکل است و آنچه در تعریف خود و موجودات دیگر به‌صورت جنس و فصل ارایه می‌دهد، مراد فصل حقیقی نیست بلکه لازم بین است (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا: ۶۱).

آیه‌هایی مانند: «عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ» (بقره (۲)، ۲۱۶) و نیز داستان حضرت موسی ۷ و حضرت خضر ۷ در قرآن بهترین مؤید بر این نکته هستند که تشخیص صددرصد مصداق‌های خیر و شر از توان انسان خارج است. برخی فیلسوفان اسلامی شر را محدود به امور عدمی ندانسته و برخی امور وجودی را نیز شر دانسته‌اند. میر داماد در این باره می‌نویسد:

«یطلق الشر علی امور عدمیة من حیث هی غیر مؤثرة کفقدان کل شیء ما من شأنه ان یکون له مثل الموت والفقر والجهل وعلی امور وجودیة کذلک کوجود ما یقتضی صدّ المتوجه الی کمال ما عن الوصول الیه ... کمذام الافعال السیئة من الظلم والزنا ومبایدها من الملكات الردیة وکالالام والغموم وما یستجرها» (میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۳۱ و ۴۳۲).
 طبق این نظر افزون بر امور عدمی، چهار امر دیگر نیز از مصداق‌های شر شمرده می‌شوند:

ا. امر وجودی که مانع به کمال رسیدن چیزی شود؛

ب. افعال ناشایست مانند: ظلم و زنا؛

ج. مبادی افعال ناشایست مانند شهوت‌ها و صفت‌های رذیله که سرچشمه کارهای ناروا هستند؛

د. دردها و غصه‌ها.

صدر المتالهین برای شر اقسام ذیل را ذکر می‌کند:

أ. امور عدمی مانند: فقر و مرگ؛

ب. شر ادراکی مانند: دردها و جهل مرکب؛

ج. کارهای قبیح و ناشایست مانند: قتل و زنا؛

د. مبادی کارهای قبیح مانند: شهوت و غضب.

وی به‌رغم آنچه که از کتاب اسفارش نقل شد، وجودی بودن برخی شرها را می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۴۰۷ و ۴۱۴).

درباره ماهیت و اقسام شر می‌توان بحث و تحقیق مفصلی انجام داد اما نگارنده بر این باور است که این مهم مقال و مجالی دیگر طلب می‌کند چرا که این مقاله در پی آن است که ارتباط بین آنچه که در بین مردم شر شمرده می‌شوند، چه در واقع وجودی باشد چه عدمی، و بین اختیار انسان، روشن شود.

افزون بر نظر پیش‌گفته، نگاهی به شبهه‌های مربوط به شر، بیانگر این است که، منظور طراحان شبهه شر همان چیزهایی است که انسان با معلومات و سطح فکر معمولی خود آنها را شر می‌شمارد.

روشن است که با این نگاه می‌توانیم مصداق‌های فراوانی از شر را تشخیص دهیم و عمده شبهه‌های مطرح شده به این‌گونه شرها ناظر هستند.

مفهوم اختیار

اختیار یکی از دو رکن اصلی نوشتار حاضر است. درباره چستی آن، تحقیق‌ها و پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است.

آنچه درباره اختیار و شر مهم است یافتن پاسخ این پرسش است که آیا صدور فعل اختیاری و ترجیح فعلی بر فعل دیگر فرمول مشخص دارد؟ آیا اگر انسان یکی از دو

راه را نافع‌تر از دیگری تشخیص داد، آیا ممکن است غیر راه نافع‌تر را انتخاب کند؟

آیا فعل اختیاری انسان، تابع شناخت وی و محرک‌های درونی و بیرونی‌اش است، به‌صورتی که اگر کسی سطح شناختش و محرک‌های درونی و بیرونی‌اش را به‌طور کامل بداند، بتواند فعل اختیاری‌اش را پیش‌بینی قطعی بکند؟ یا اینکه اختیار یعنی غیرقابل پیش‌بینی بودن؟

در تعریف اختیار دو نگاه متفاوت وجود دارد:

ا. برخی اختیار را دارای فرمول مشخصی می‌دانند. نتیجه این نظر، آن است که افعال اختیاری انسان قابل پیش‌بینی باشد. یعنی اگر کسی فرمول‌گزینش کارهای اختیاری انسان را بداند و آگاهی‌ها و تمایل‌هایش را نیز بداند، می‌تواند به‌طور قطعی، انتخاب انسان بر سر دو راهی‌ها را پیش‌بینی کند. طبق این نظر، خداوند متعال تمام کارهای ریز و درشت انسان از جمله افعال شرآلود انسان را از پیش می‌داند و آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که پس چرا برای جلوگیری از آن شرها، کاری انجام نمی‌دهد؟

ب. برخی مختار را مساوی با غیرقابل پیش‌بینی بودن می‌دانند. یعنی ممکن است که مختار بر سر دوراهی، به‌رغم تمام مرجحات راه نخست، راه دوم را انتخاب بکند. طبق این نظر پرسش پیش‌گفته به جا نخواهد بود.

نگاهی به تعریف‌های اختیار

در این قسمت کوشش بر آن است که جهت یافتن پاسخ پرسش پیش‌گفته، دیدگاه‌های برخی از متکلمان و فیلسوفان را درباره اختیار ببینیم تا ضمن یادآوری تعریف‌های اختیار، امکان پیش‌بینی افعال اختیاری را بررسی کنیم:

ا. متکلمان

۱. شیخ مفید در تعریف اختیار می‌نویسد: «و اقول ان الارادة للشيء هو اختياره و اختياره هو ارادته و ايثاره» (مفید، ۱۳۳۰: ۱۳۲).

«اراده همان اختیار و اختیار همان اراده و برگزیدن است».

۲. قاضی عبدالجبار معتزلی نیز می‌نویسد:

«... لانّ الاختيار و الارادة واحد» (قاضی عبدالجبار، بی تا (الف): ۴۶۴).

«... اختیار و اراده یکی است».

همو در جایی دیگر چنین می‌نویسد:

«فاما الاختيار فهو ارادة و ان كان انما يوصف بذلك اذا اثر به الفعل على غيره. ولو فعل فينا تعالی

ارادة الشيء و اضطرنا اليها لم يسم اختياراً لانّ معنى الايثار بها لا يقع» (همو، بی تا (ب): ۵۶).

«اختیار همان اراده است، گرچه اختیاری بودن اراده در صورتی است که فعلی بر دیگر افعال ترجیح داده شود. بنابراین اگر خداوند اراده بر چیزی را در ما پدید آورد، مختار شمرده نمی‌شویم. چرا که ترجیح تحقق نیافته است.»

۳. ابن‌باجه هم اختیار را به صورت ذیل تعریف می‌کند:

«اعنی بالاختیار الارادة الکاینة من رویة» (ابن‌باجه، بی تا: ۴۶).

«منظور از اختیار، اراده‌ای است که از روی تروی صورت گیرد.»

۴. برخی از اندیشه‌وران در تعریف اختیار از معنای لغوی آن کمک گرفته و اختیار را

طلب خیر تعریف کرده‌اند. دو نمونه از این تعریف‌ها را می‌بینیم:

«لیس شرط الاختیار ان یفعل ما شاء و لکن ان یختار الأولى به ان یفعل» (ماتریدی،

بی تا: ۲۷۹).

«اختیار آن نیست که هر چه بخواهد انجام دهد، بلکه اختیار انجام دادن بهترین است.»

«اعلم ان الأختیار طلب الخیر» (فخررازی، بی تا (ب): ۳۶۳).

«بدان که اختیار همان طلب خیر است.»

فخررازی در جای دیگر توضیح بیشتری نسبت به معنای اختیار می‌دهد:

۱۰۱ «و تحقیق الکلام فیہ (اختیار) ان نقول ان الاعضاء السلیمة بحسب سلامتھا الاصلیة صالحة للفعل والترک و صالحة للفعل و ضده و مادام یبقی علی هذا الاستواء امتنع ان یتصیر مصدراً لاحد الجانبین دون الثانی والّا لزم رجحان الممكن من غیر مرجح و هو محال. فاذا حکم الانسان بأن له فی الفعل نفعاً زائداً و صلاحاً راجحاً فقد حکم بان ذلك الجانب خیر له من ضده. فعند وصول هذا الاعتقاد فی القلب یتصیر الفعل راجحاً علی الترتک، فلو لالحکم بکون ذلك الطرف خیراً من الطرف الاخر امتنع ان یتصیر فاعلاً» (همو، بی تا (الف): ۱۵، ۱۶).

«حق کلام درباره اختیار این است که اعضای سالم انسان بر فعل و ترک فعل، صلاحیت دارد و تا زمانی که در این حالت مساوی قرار دارد، صدور یکی از دو طرف از وی محال است زیرا صدور یکی از دو طرف در حالت تساوی، رجحان یافتن بدون مرجح ممکن است و چنین رجحانی محال است. پس زمانی که انسان حکم کرد (تشخیص داد) که در انجام فعل نفع بیشتری است پس حکم می‌کند که این طرف برایش بهتر از طرف مقابلش است. وقتی چنین باوری در درونش حاصل شد، انجام فعل بر ترک آن برتری خواهد یافت، پس اگر حکم به خیر بودن این طرف نسبت به طرف دیگر صورت نگیرد، محال است انسان آن طرف را انجام دهد.»

نکته‌ای که در کلام وی است، مسبوق‌بودن اختیار به تشخیص طرف بهتر است یعنی تا زمانی که شخص بهتر بودن یکی از دو طرف را بر دیگر تشخیص نداده، اختیار یک طرف محال است پس فعل اختیاری تابع یک سری انگیزه‌ها و آگاهی‌ها است. در تعریف دیگری از اختیار می‌خوانیم:

«فان الاختیار هو الایجاد بتوسط قدرة و ارادة» (طوسی، بی‌تا: ۱۶۴).
«اختیار، پدید آوردن به وسیله قدرت و اراده است».

ب. فیلسوفان

فیلسوفان نیز برای اختیار تعریف‌های گوناگونی را ارائه داده‌اند:

«الاختیار ارادة قد تقدمها روية مع تمیز» (کندی، بی‌تا: ۱۶۸).

«اختیار اراده‌ای مسبوق به تروی و تشخیص است».

ملاصدرا و نیز اختیار را به صورت ذیل تعریف می‌کند:

«فعلی که از مبدأ عالم و مرید صادر شود، فعل اختیاری است» (ملاصدرا، بی‌تا: ۶، ۳۳۲).

از کلام علامه طباطبایی و این گونه استفاده می‌شود که فعلی که در آن اراده انسان هیچ نقشی نداشته باشد، جبری است و گرنه اختیاری خواهد بود (طباطبایی، بی‌تا: ۶، ۶۲۷-۶۲۶).

انجام عمل طبق خواست فاعل، این تعریف از گروهی از فیلسوفان غرب از جمله دیوید هیوم نقل شده است (کاپلستون، بی‌تا: ۵، ۳۴۱).

علامه جعفری و در این باره می‌نویسد:

«نظارت و تسلط من بر دو نیروی مقاومت درون و عامل‌های مکانیکی دیگر که

انگیزه‌های کار هستند، سرچشمه کارهای اختیاری است. هر مقدار، این نظارت و تسلط

شدیدتر باشد، اختیار قوی‌تر است» (جعفری، بی‌تا: ۸۷).

طبق این تعریف، انسان افزون بر تمام محرک‌های درونی و بیرونی، حقیقتی دیگر

دارد که به وسیله آن می‌تواند برخلاف تمام آن محرک‌ها حرکت کند.

اسپینوزا مختار را این گونه تعریف می‌کند:

«مختار کسی است که وجود و فعل وی هر دو بدون موجب خارجی باشد»

(به نقل از: ملکیان، بی‌تا: ۲، ۲۳۵).

یعنی وجودش و فعلش به طور کامل وابسته به خود باشد. اسپینوزا طبق این

تعریف فقط خدا را مختار می‌داند.

هدف از نقل تعریف‌های اختیار، این است که ضمن آشنایی با مفهوم اختیار که یکی از دو رکن اصلی این نوشتار است، در این نکته نیز تأمل کنیم که آیا صدور فعل اختیاری و ترجیح فعلی بر فعل دیگر فرمول مشخص دارد؟ آیا اگر انسان یکی از دو راه را نافع‌تر از دیگری تشخیص داد، آیا ممکن است غیر راه نافع‌تر را انتخاب کند؟ آیا فعل اختیاری انسان تابع شناخت وی و محرک‌های درونی و بیرونی‌اش است، به‌صورتی که اگر کسی سطح شناخت وی و محرک‌های درونی و بیرونی‌اش را به‌طور کامل بداند، بتواند فعل اختیاری وی را پیش‌بینی قطعی بکند؟ یا اینکه اختیار یعنی غیرقابل پیش‌بینی بودن؟

بسیاری از تعریف‌های پیش‌گفته فوق که صحبت از تروی (اندیشه، تأمل)، تمییز، طلب خیر و علم می‌کنند، وجود سازوکار مشخصی را در فعل اختیاری، بیان می‌کنند اما در تعریفی مانند تعریف علامه جعفری^۱، که تسلط من بر محرک‌های درون و بیرون، اختیار نامیده شده، به‌طور دقیق روشن نیست که این «من» طبق چه روندی تصمیم‌گیری می‌کند؟ پرسش را می‌توان به‌گونه‌ای دیگر مطرح کرد:

اگر قانون علیّت، به همان شکل که در عالم طبیعت می‌شناسیم، شامل افعال نفس انسان نیز می‌شود، پس با شناخت کامل علت می‌توان معلولش را شناخت. اما اگر نفس انسان را خارج از شمول قانون علیت بدانیم و یا شرایط متفاوتی برای آن ترسیم کنیم، امکان پیش‌بینی افعال صادر از این نفس در ابهام خواهد بود. به‌طور مثال استاد جعفری^۲ می‌گوید:

«باید شرایط علیت در جهان فیزیکی را (روبنای جهان طبیعت) در برخی از فعالیت‌های درونی خود به کلی کنار بگذاریم» (جعفری، بی‌تا: ۹۶).

همچنین گروهی از فیلسوفان بر این باور هستند که اختیار لازم برای مسؤول بودن یک انسان در صورتی است که وی بتواند در شرایط مقدم یکسان، فعل دیگری را برگزیند. یعنی اگر کسی دیروز بر سر دو راهی راه «الف» را انتخاب کرد، امروز بتواند بر سر همان دو راهی، با شرایط مساوی، راه «ب» را انتخاب کند.

این تلقی از اختیار با این رأی قابل جمع نیست که خداوند از راه ضبط و مهار

شرایط مقدم، نتیجه را از پیش متعین می‌کند زیرا در شرایط پیشین یکسان، نتیجه می‌تواند به‌طور کامل متفاوت باشد. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۱۸ - ۱۱۷). به عبارت دیگر اختیار به معنای پیش‌گفته با غیرقابل پیش‌بینی بودن ملازم است و فرض مختار بودن انسان با اینکه تعلق علم پیشین بر افعال آینده انسان محال است، ملازم است. به نظر می‌رسد که کاپلستون هم با توجه به مطلب پیش‌گفته می‌گوید:

«مواردی هست که اگر به ما بگویند تمام اقوال و اعمال ما قابل پیش‌بینی است، از کوره به در می‌رویم که چرا ما را انسان ماشینی و بدون اراده و ابتکار انگاشته‌اند» (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۸، ۶۳).

البته تذکر این نکته به جا است که در چنین نظریه‌ای هیچ نقص و کاستی بر علم الهی نسبت داده نمی‌شود چرا که در این نظریه فعل مختار قابلیت تعلق علم پیشین را ندارد نه اینکه در علم الهی محدودیتی باشد.

محل تأمل درباره این نظر اینکه ظاهراً اختیار تعریف شده خودش را نقض می‌کند. زیرا امکان انجام فعل دیگر با وجود شرایط مقدم یکسان به نفی اختیار می‌انجامد. توضیح اینکه ترجیح و برگزیدن فعلی به‌طور کامل از شرایط مقدم، از جمله سرشت و ذات انسان سرچشمه می‌گیرد و امکان برگزیدن فعلی برخلاف مقتضای ذات در آن شرایط معین به معنای امکان صدور هر فعل از هر کس است و این به معنای نفی ارتباط فعل از شرایط مقدم است و چنین فعلی را چگونه مختار فاعل می‌توان فرض کرد. به عبارت دیگر، نفی علیت به نفی اختیار منتهی می‌شود. زیرا نفی علیت مساوی با پذیرش صدفه و اتفاق است و آنها با هیچ اختیاری سازگار نخواهد بود. به هر حال تعیین یکی از دو فرض پیش‌گفته در حل شبهه‌ای که در این مقال خواهد آمد، اثر اساسی دارد.

نکته دیگری که در مفهوم اختیار باید مورد توجه قرار گیرد این است که به کارگیری اختیار در جاهای گوناگون، کوشش متفاوت طلب می‌کند. اختیار من اگر با نیروها و کشش‌های متضاد بیشتری روبه‌رو بوده است، بنابراین حرکت برخلاف آنها سخت‌تر خواهد بود. انسان گرسنه‌ای را در نظر بگیرید که دو راه پیش پای وی است، غذا خوردن و نخوردن. وی می‌تواند هر کدام را اختیار کند اما مسلم است که اگر وی مصلحت را در نخوردن دید، اختیار آن راه، کوشش ارادی مضاعف طلب می‌کند. به عبارت دیگر، بعد از آنکه انسان مختار راه بهتر را طبق نظر خود یافت، مقدار مخالفت‌ها و مقدار کوششی که

وی برای طی کردن آن راه، انجام می‌دهد، کارش را ارزشمند می‌کند. به عبارت دیگر اختیار موهبتی الهی است تا ما بعد از تشخیص مصالح واقعی خود، به وسیله این اختیار برخلاف محرک‌های مخالف، به سوی مصالح خود حرکت کنیم و در اینجا اختیار وسیله‌ای برای ارتقای ارزش‌ها می‌شود اما اختیاری که نه تنها محرک مخالف ندارد بلکه مشوق‌های درون و بیرون همراه آن است، ارزش‌زا نخواهد بود مانند انسان گرسنه‌ای که خوردن غذای مورد علاقه‌اش را اختیار می‌کند. طبق تعریف استاد جعفری، این غذا خوردن اصلاً فعل مختارانه نیست چرا که نیروی مقاومتی در برابر آن وجود ندارد.

تبیین‌های شبهه شر

شروع از بحث‌های قدیمی بین ادیان و مکتب‌های گوناگون بوده است و رشته‌های علمی گوناگون، هر کدام به تناسب موضوع، روش و غایتی که دارند به بحث شروع پرداخته‌اند: ا. سخن از شر در علم کلام در بحث‌هایی مانند: عدل، حکمت الهی و توحید در خالقیت مطرح شده است. در توحید خالقیت، شکل بحث این‌گونه است که آیا شرور موجود در عالم می‌تواند علتی بر وجود دو خدا باشد یا نه؟ به عبارت دیگر با توجه به قانون سنخیت بین علت و معلول چگونه از خدای واحد هم خیر و هم شر صادر می‌شود؟ در بحث‌های عدل و حکمت الهی باز هم شرور مطرح می‌شود اما با شکل‌های دیگری که برخی از آنها در ذیل اشاره می‌شود:

۱. ناسازگاری بین نظام احسن و شرور طبیعی.
 ۲. ناسازگاری بین هدفمند بودن آفرینش و شرور.
 همه ما بسیاری از نباتات، حیوانات و انسان‌ها را می‌بینیم که بدون اینکه به هدفی که برای آنها تعریف شده برسند، از بین می‌روند و این حادثه نتیجه‌ایی جز هدفمند نبودن آفرینش ندارد.

۳. قرآن و روایت‌ها ناملايمات و فساد را نتیجه رفتار انسان‌ها می‌داند.

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم (۳۰)، ۴۱).

«فساد در خشکی و دریا آشکار شد، به علت آنچه که مردم انجام دادند».

در حالی که این ناملايمات و بلايا فقط انسان‌های خطا کار را مبتلا نمی‌کند بلکه

همه انسان‌ها را فرا می‌گیرد و به قول معروف، تر و خشک را با هم می‌سوزاند. در حالی که عقل چنین رفتاری را عادلانه نمی‌داند. خود خداوند متعال در قرآن می‌فرماید:

«وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (فاطر (۳۵)، ۱۸).

«هیچ گنهکاری گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد».

ب. فیلسوفان اسلامی نیز که از یک سو دغدغه دفاع از باورهای دینی را داشتند و از سوی دیگر، چون موضوع فلسفه آنها بحث از وجود و عدم است، شر را در بحث‌های خود وارد کرده و کوشیدند تا عدمی بودن آن را اثبات کنند تا نیاز به فاعل را از شر منتفی دانسته و ضمن اثبات توحید فاعلی، دامن خداوند را از هر گونه گردی به دور نگه دارند.

ج. رشته تازه‌ای به نام فلسفه دین که نگاهی فرانگر و عقلانی به دین می‌کند، بحث شرور را نیز در مجموعه خود وارد کرد. با توجه به اینکه کوشش‌های فراوانی جهت ارایه تعریفی از شر صورت گرفته است و به نظر می‌رسد، این کوشش‌ها به تعریف واحد منتهی نشده است. از این‌رو برخی فیلسوفان دین بدون اینکه خود را در تعریف جامع و مانع شر معطل کنند، مستقیم به موضوع پرداخته‌اند. نقطه شروع بحث آنان این است که همه، در مصداق‌های فراوانی که در بدو نظر شر شمرده می‌شوند، متفق هستند. از این‌رو با تکیه بر فهم عرفی که از شر وجود دارد، مطالب خود را مطرح کرده‌اند (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۷۳ به بعد).

با نگاهی به مصداق‌ها، می‌توان شر را به دو قسم تقسیم کرد:

ا. شرهای طبیعی، مانند: سیل و زلزله، بیماری، قحطی و ...؛

ب. شرهای اخلاقی، مانند: دروغ‌گویی، حسادت، آدم‌کشی، دزدی، تحقیر، ایذاء و

روشن است که در قسم دوم دست مستقیم انسان مشاهده می‌شود. در نگاه فیلسوفان دین از ناحیه شرور چند اشکال متوجه ادیان خداپاور می‌شود:

۱. خدایی که ادیان معرفی می‌کنند با شرهای موجود سازگاری ندارد. توضیح اینکه خداوند با وصف‌هایی مانند: علم مطلق، خیر مطلق و قدرت مطلق معرفی می‌شود و چنین صفت‌هایی به این معنا است که شر در این عالم ضرورت ندارد و در حقیقت وجود شرها نقض یکی از صفات خداوند است؛ بنابراین ناسازگاری بین شرها و صفات‌های خداوند متعال یکی از اشکال‌های مطرح شده است. یکی از کسانی که این اشکال را

مطرح کرده است جی ال مکی از فیلسوفان غربی است. وی در این باره می‌گوید:

«ساده‌ترین صورت مسئله شر این چنین است:

۱. خداوند قادر مطلق است؛

۲. خداوند خیر (خیرخواه) محض است؛

۳. و با این حال شر وجود دارد.

این سه قضیه متناقض به نظر می‌رسند به صورتی که اگر دو مورد آنها صادق باشند، قضیه سوم کاذب خواهد بود. در عین حال این سه قضیه اجزای اصلی غالب نظریه‌های کلامی را تشکیل می‌دهند» (مکی، ۱۳۷۴: ۱۴۶).

طبق تبیین پیش گفته حتی کمترین شر با صفت‌های پیشین ناسازگار خواهد بود، گرچه برخی از این منتقدان شر کم را ناسازگار نمی‌دانند و حتی شر را لازم می‌دانند؛ به این معنا که شر و خیر را دو مفهوم متضایف که یکی بدون دیگری تحقق پیدا نمی‌کند، دانسته‌اند و چنین نگاهی وجود شر را در کنار خیر ناگزیر می‌داند (مکی، همان: ۱۵۱).

۲. عده‌ای بر این باور هستند که دین باید بتواند تبیین عقلانی از شرها و نارسایی‌های عالم ارایه بدهد و اشکالی که متوجه ادیان می‌کنند، تبیین‌ناپذیری برخی از شرها است یعنی خود شرها مشکل‌ساز نیستند و حتی برخی از آنها که تبیین عقلانی می‌شوند، مانند فواید تربیتی برخی از سختی‌ها و نامایمات، مشکل‌ساز نیستند اما برخی دیگر از شرها مانند: زلزله و سیل توجیه عقلانی ندارند.

«پرسش این است که آیا باورهای دینی می‌توانند برای وجود شر در عالم تبیینی خرد پسند فراهم آورند. فیلسوفان غیر دین‌داری مانند: ادوارد مدن، پیتر هر، مایکل مارتین، ویلیام راو و وزلی سالمون هر یک به شیوه خود این نوع نقد را بر دین‌داران وارد کرده‌اند» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۸۴ و ۱۸۵).

اختیار، راه‌حلی برای شبهه

به دنبال مطرح شدن شبهه شرور، اندیشه‌وران خدا‌باور پاسخ‌های متعددی داده‌اند که با توجه به موضوع مقاله حاضر، از میان پاسخ‌های ارایه شده، فقط به پاسخ مبتنی بر اختیار انسان بسنده می‌کنیم.

تبیین راه حل اختیار

خداوند متعال به دو شکل می‌توانست انسان را خلق کند:

نخست: موجودی بدون اختیار که مانند دستگاهی مکانیکی عمل کند و از خود هیچ‌گونه اراده و گزینشی نداشته باشد. در این فرض انسان موجودی خواهد شد که به صرف اراده خداوند کار می‌کند و تمام حرکات و سکنت وی با اراده مستقیم خداوند تنظیم می‌شود و در نتیجه هیچ کار ناشایست از وی سر نخواهد زد؛
دوم: انسان موجودی مختار و آزاد آفریده شود تا با راهنمایی‌های پیامبران درونی و بیرونی راه و هدف متعالی را پیدا کرده و با اختیار خود راه تعالی را بییماید.

مقایسه دو شکل ممکن از خلقت انسان این نتیجه را می‌دهد که در شکل نخست، دنیایی عاری از شرهای انسانی را خواهیم داشت اما هیچ‌گونه اعتلای ارزشی برای انسان اتفاق نمی‌افتد و انسان از لحاظ درجات ارزشی و اخلاقی همان است که خلق شده است. یعنی اولاً ارتقایی نداشته و ثانیاً هر آنچه هست بدون نقش آفرینی خود بوده است. اما در صورت دوم انسان در ساختن خویش اثرگذار است و می‌تواند راه اعتلا را طی کند و طی کردن این راه چون از روی اختیار بوده و با کنار گذاشتن دیگر میل‌های درون وجود انسان بوده است، بنابراین با ارزش خواهد بود. آگوستین در این باره می‌گوید:

«خداوند، انسان‌ها را به گناه و نداشته است. وی آنان را آفرید و به آنان توان گزینش میان گناه کردن یا پرهیز از گناه را عطا کرد ... خداوند خیر (خیرخواه) از سر جود حتی از آفرینش آفریدگانی که از پیش می‌دانست جز گناه کاری نخواهند کرد، خودداری نوززیده است و اختیار ارتکاب گناه را از آنها سلب نکرده است. اسب سرکش بهتر از تخته سنگی است که به علت فقدان تحرک خودجوش و ادراک، سرکشی نمی‌کند. بر همین قیاس آفریده‌ای که از سر اختیار مرتکب گناه می‌شود، بسیار عالی‌تر از موجودی است که به علت فقدان آزادی و اختیار از ارتکاب گناه عاجز است» (به نقل از: پلنتینجا، ۱۳۷۴: ۱۹۹).

خلاصه اینکه رشد و تعالی انسان به مختار بودن وی موقوف است و اختیارش شرهایی در پی دارد و به عبارتی این شرها بهای تعالی وی است.

بررسی راه‌حل اختیار انسان

نخست: برخی راه‌حل پیش‌گفته را نپذیرفته‌اند. اینکه ما فقط دو راه ممکن پیش پای خداوند متعال قرار دهیم و یکی از راه‌ها که ملازم شر است را بر دیگری ترجیح دهیم، صحیح نیست چرا که همین راه می‌تواند بدون شر باشد. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم انسان مختار بدون گناه داشته باشیم؟ فیلسوفان دین راه‌حل‌هایی برای رسیدن به این هدف ارائه کرده‌اند که در ذیل برخی را مرور می‌کنیم:

۱. بازدارندگی ماورایی خداوند از افعال شر

«برای خدای قادر مطلق اصلاً مشکل نیست که چاقوی قاتل را به بتونه تبدیل کند یا گلوله آدم‌کش را به پنبه تبدیل کند و کمند آدم‌کشی جنایتکار را به رشته ماکارونی تبدیل کند» (گیسلر، ۱۳۸۴: ۵۳۱).

طبق این راه‌حل شرها دیگر اتفاق نمی‌افتد اما نه به علت اینکه انسان‌ها خوب شده‌اند بلکه به این علت که اختیارشان به شکلی خاص به بند کشیده شده است؛ بنابراین نیت و تصمیم به انجام عمل شرورانه وجود دارد اما قدرت ماورایی مانع آن است و چنین اختیاری به پیشرفت و تکامل انسان نخواهد انجامید.

۲. ترغیب به خیر مطلق

خداوند متعال می‌تواند با نمایان ساختن خیر نامتناهی خود به انسان‌ها به گونه‌ای آنها را جذب خیر کند که حتی به اندیشه شروری هم نیافتند (همان). این راه‌حل یادآور حدیثی است که از حادثه‌ای در بهشت خبر می‌دهد. طبق این حدیث، خداوند متعال بر بهشتیان تجلی می‌کند و بهشتیان آنچنان واله و مبهوت زیبایی خداوند می‌شوند که از نعمت‌های بهشت غفلت می‌کنند و این ماجرا با اعتراض حورالعین‌ها به خداوند پایان می‌پذیرد. بنابراین اگر حادثه‌ای مشابه آن در دنیا اتفاق بیافتد، دیگر انسان‌های مختار شر به پا نخواهند کرد.

آنچه در این راه‌حل قابل تأمل است، این است که بهشتیان پاک‌شده از آلودگی‌ها به مرحله‌ای رسیده‌اند که می‌توانند خیر و زیبایی خداوند متعال را درک دارند اما انسان خاکی این جهانی از درک آن عاجز است، مگر اینکه در بینش و گرایش‌های درونی‌اش

تغییرهای اساسی داده شود. به علت مشترکات این راه‌حل با راه‌حل بعدی بررسی بیشتر را در آنجا انجام می‌دهیم.

خلق انسان‌های مختار بی‌گناه

جان مکی در این باره می‌گوید:

«چرا خداوند به جای آنکه انسان را به گونه‌ای بیافریند که در گزینش‌های مختارانه‌اش گاهی خیر را برگزیند و گاهی شر را، انسان را به گونه‌ای نیافرید که به اختیار خویش همواره خیر را برگزیند؟ اگر از لحاظ منطق محال نیست که انسان‌ها یک یا چند بار مختارانه خیر را برگزینند، این امر هم به‌طور منطقی محال نیست که انسان‌ها همواره به اختیار خویش خیر را برگزینند. بنابراین این چنین نبوده است که خداوند این‌دو راه را پیش روی خود ببیند:

ا. آفرینش انسان‌ها مانند: موجودات مکانیکی بی‌گناه؛

ب. آفرینش انسان‌های مختاری که گهگاه مرتکب خطا می‌شوند» (مکی، ۱۳۷۴: ۱۶۲ و ۱۶۳).

می‌توان گفت که پیشنهاد راه سوم (خلق انسان مختار معصوم) برای خداوند مهم‌ترین اشکال این راه‌حل است.

«این گزینه سوم است که بیشترین دردسر را برای خداپاوری فراهم می‌سازد و نیاز به بررسی بیشتری دارد» (گیسلر، ۱۳۸۴: ۵۳۰).

گیسلر راه سوم را با بیانی دیگر مطرح می‌کند:

«خداوند می‌توانست فقط آن آفریدگانی را که وی از پیش می‌دانست که شر انجام نخواهند داد خلق کند» (همان: ۵۳۱).

برخی سخن پیش‌گفته را ناسازگار دانسته‌اند به این معنا که نمی‌شود گفت که انسان مختار باشد اما فقط کار درست و صحیح انجام دهد.

«خداوند می‌تواند آفریدگان مختار بیافریند، اما نمی‌تواند آنها را دارد که فقط فعل صواب را انجام دهند برای آنکه اگر چنین کند آن آفریدگان دیگر به معنای واقعی آزاد نخواهند بود و نمی‌توانند فعل صواب را مختارانه انجام دهند» (پلتینجا، ۱۳۷۴: ۲۰۵).

به نظر می‌رسد این پاسخ قانع‌کننده نیست به علت اینکه:

ا. فعل اختیاری ملازم با انجام کارهای ناشایست نیست و به تعبیر دیگر، مختار یعنی کسی که می‌تواند کار خوب و بد انجام دهد نه اینکه به ضرورت باید کار بد بکند.

وجود رهبران دینی معصوم که مختار هستند و مرتکب کار خلاف نمی‌شوند، شاهدی بر این گفتار است و نیز انسان‌ها که هرگز آب چرک‌آلود و کثیف را نمی‌خورند، اختیارشان درباره خوردن آن آب مخدوش نمی‌شود. بنابراین اگر تمام شرها در نظر انسان‌ها مانند همان آب کثیف باشد، در این صورت همه از روی اختیار مرتکب شرها نخواهند شد؛

ب. اگر کسی اختیار را به معنای صدور فعل از روی صدفه و اتفاق معنا کند، در این صورت خلق انسان مختار که کار بد نکند غیرممکن خواهد بود و نمی‌توان از خداوند توقع داشت که انسان مختاری خلق کند که مرتکب زشتی نشود، چرا که پذیرش صدفه یعنی پذیرش غیرقابل پیش‌بینی بودن. اما اگر اختیار به معنای صدور فعل بر مبنای خواست و اراده شخص باشد و این خواست ریشه در علم، آگاهی و انگیزه‌ها داشته باشد، در این صورت خلق انسان مختار که کار قبیح نکند ممکن است.

برخی سخنان مکی را درباره خلق انسان مختار بی‌گناه به‌گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که به تناقض می‌انجامد. به‌طور مثال بگوییم مراد از انسان بی‌گناه یعنی انسانی که خداوند مسبب کارهای وی است. امروزه مسئولان نظم و امنیت جوامع بر تأثیر مهم عامل‌هایی مانند: آگاهی، فرهنگ، رفاه نسبی و اشتغال در کم‌شدن تخلف‌ها اذعان دارند و از سوی دیگر، درجه تمایل انسان به بُعد حیوانیتش در تصمیم‌های اختیاری‌اش اثر مستقیم دارد. از این رو می‌شود انسانی را طراحی کرد که مختارانه گناه نکند.

بنابراین تا به اینجا اشکال امثال جان مکی پا برجا است مگر اینکه نگاهی دوباره به معانی اختیار و ارزش آن بیاندازیم. اگر فعل اختیاری را به معنای مسبوق‌بودن فعل به علم و اراده بدانیم؛ همان‌طور که ملاصدرا^۱ معنا کرد در این صورت باید توجه کرد که فعل اختیاری در صورتی می‌تواند صاحبش را ارتقاء دهد که با وجود تمایل‌های متضاد قوی صورت گرفته باشد. کسی که گرسنه است و غذای مورد علاقه‌اش را با اختیار می‌خورد، کاری مختارانه انجام می‌دهد اما در ارتقای کمالات وی اثرگذار نیست چرا که تمایل قوی بر نخوردن در وجودش نیست و اختیار در مثال پیش‌گفته در ضعیف‌ترین مرتبه خود ظاهر شده است. بلی اگر همین فرد به جای غذای مورد علاقه، غذایی که برایش مفید است اما چندان مورد علاقه‌اش

نیست را بخورد، می‌توان این فعل اختیاری را تعالی‌بخش وصف کرد. از کلمات برخی از فیلسوفان غرب نیز، سخن پیشین قابل استفاده است. جوسا رویس در کتاب خود به نام «مطالعاتی در باب خیر و شر» ضمن رد توهم‌انگاری شرهای اخلاقی باور پیدا می‌کند که شرهای اخلاقی واقعی هستند و باید چنین بیانگاریم که رنج‌بردن برای کمال بخشیدن به حیات الوهی ضروری است. درباره شر اخلاقی هم باید گفت که برای کمال بخشیدن به جهان لازم است (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۸، ۲۹۷).

البته می‌پذیریم که اختیار (مسوبیت به علم و اراده) بدون محرک متضاد هم در جای خود با ارزش است اما نه در حدی که به‌خاطر آن شرور عالم موجّه شود. در معنای پیش‌گفته، اختیار در صورتی توجیه‌گر شرها خواهد بود که وسیله‌ای برای عمل کردن برخلاف محرک‌های درونی و بیرونی باشد و اگر خداوند محرک‌های متضاد درون و بیرون را بردارد، در این صورت گرچه گناه نمی‌کنیم اما از ارزش لازم اختیار نیز برخوردار نیستیم. اما اگر تعریف استاد جعفری و را درباره اختیار بپذیریم، به نظر می‌رسد در این تعریف فعل بدون محرک متضاد، اصلاً فعل اختیاری نیست چرا که ظهور و بروز «من» در صورتی شکل می‌گیرد که بتواند در برابر تحریکات موافق و مخالف، بدون تأثر از آنان خود تصمیم بگیرد.

«نظارت و تسلط «من» بر دو نیروی مقاومت درون و عوامل مکانیکی دیگر که انگیزه‌های کار هستند، سرچشمه کارهای اختیاری است. هر مقدار، این نظارت و تسلط شدیدتر باشد اختیار قوی‌تر است» (جعفری، همان).

با این توضیح‌ها، تکلیف راه‌حل دوم (اینکه خداوند خیر نامتناهی خود را نمایان سازد، تا مردم به سوی زشتی‌ها نروند) نیز روشن می‌شود چرا که این جلوه‌گری اگر محرک‌های مخالف را به‌طور کامل مغلوب و مقهور سازد، دیگر اختیاری نیست یا اگر هست ارزش لازم را ندارد و اگر محرک‌های مخالف کمی تضعیف شوند، در این صورت اولاً تضمین به گناه نکردن نخواهد بود و ثانیاً ارزش فعل خوب نیز پایین خواهد آمد و نقش ارتقا بخشی آن کم‌رنگ خواهد شد.

دوم: جان هاسپرز راه‌حل اختیار را ویژه شرهای اخلاقی می‌داند:

«به‌طور احتمال این راه‌حل جدی‌ترین کوششی است که برای رهایی از مسئله شر

صورت گرفته است. اما مطلب نخست این پاسخ، واقعاً اشتباه است زیرا بین شرهای طبیعی و اخلاقی تمایزی وجود دارد ... حتی اگر این دلیلی را که ما اکنون بررسی می‌کنیم راجع به این شرها (اخلاقی) دلیل معتبری باشد، اما وجود شرهای طبیعی را توجیه نمی‌کند» (هاسپرز، بی تا: ۱۱۸).

به نظر می‌رسد اگرچه نتوانیم با روش فلسفی ارتباط بین افعال شرورانه انسان و شرهای طبیعی را تبیین کنیم، اما در متن‌های دینی معتبر ربط بین آن دو با صراحت بیان شده است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف (۷)، ۹۶). «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم (۳۰)، ۴۱).

البته این متن‌ها به این معنا دلالت نمی‌کنند که تمام شرهای طبیعی معلول رفتار و کردار انسان‌ها است بلکه به‌طور موجه جزئی خیر و شر طبیعی مرتبط با اعمال انسان‌ها است. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که اختیار انسان از سوی دیندارن به‌صورت راه‌حل تمام شرها مطرح نشده است بلکه اختیار توجیه‌گر شرهای اخلاقی و برخی شرهای طبیعی است.

سوم: اختیار انسان: اینکه مقدار قابل توجهی از شرهای موجود را از اختیار انسان ناشی بدانیم، مبتنی بر پذیرش اختیار انسان است. از این رو دین باورانی که به جبر انسان قایل شده‌اند، نمی‌توانند این راه‌حل را برگزینند.

هدف اصلی این بخش مقاله، جبریون نیستند چرا که غیرمنطقی بودن تمسک آنان به اختیار انسان روشن است، بلکه هدف کسانی هستند که در مکتب اختیار قرار دارند اما سخنانی دال بر جبر انسان‌ها یا انحصار اختیار به خداوند گفته‌اند. در ذیل چند نمونه از این موردها را بیان می‌کنیم و توضیح می‌دهیم که این افراد می‌توانند در شبهه شرور به اختیار انسان تمسک کنند:

۱. بوعلی سینا در کتاب شفاء چنین می‌گوید:

«ثم ان الارادات كلها كائنة بعد مالم يكن، فلها اسباب تتوافت فتوجبها، فليس توجد ارادة بارادة و الا لذهبت الي غير النهايه و لا عن طبيعة للمريد و الا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة، بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات، والدواعي مستندة الي ارضيات و سماويات و تكون موجه ضرورة لتلك الارادة» (ابن سینا، بی تا: ۴۸۲).

«از آنجا که اراده‌ها سابقه عدم دارند بنابراین باید سبب‌هایی داشته باشند که آنها را پدید آورده باشد. روشن است که هر اراده‌ای نمی‌تواند به وسیله اراده دیگر پدید آمده باشد. چرا که در این صورت اراده‌های نامتناهی خواهیم داشت و همچنین اراده از طبیعت مرید بر نمی‌خیزد چرا که در این صورت مدام باید از طبیعت، اراده صادر شود، پس اراده‌ها به وسیله علت‌ها حادث می‌شود و این انگیزه‌ها به مسایل ارضی و سماوی منتهی می‌شوند و آنها سبب پدید آمدن اراده هستند.»

از ظاهر عبارت وی چنین برمی‌آید که اراده انسانی از خارج از وجود انسان در وی پدید می‌آید. به‌طور حتم در پی این نظر، این پرسش مطرح خواهد شد که چگونه افعال منتهی شده به این اراده، فعل اختیاری انسان شمرده می‌شود؟ برداشت ملاصدرا؛ از کلام ابن‌سینا؛ نیز این‌گونه است. یعنی وی بر این باور است که ابن‌سینا؛ انسان را در ظاهر مختار می‌داند نه در واقع، زیرا ملاصدرا؛ آنجایی که برخی تفاسیر درباره حدیث «لا جبر و لا تفویض...» را نفی می‌کند، می‌گوید:

«و لا انه مضطر فی صورة الاختیار كما وقع فی عبارة الشیخ رئیس الصناعة» (ملاصدرا،

بی تا: ۶، ۳۷۶ - ۳۷۵).

«معنای حدیث این نیست که انسان در حقیقت مضطر و در ظاهر مختار باشد؛ همان‌گونه که شیخ‌الرئیس تعبیر کرده است.»

۲. به‌رغم مطالبی که از ملاصدرا؛ در اعتراض به ابن‌سینا؛ نقل کردیم، خود وی عبارتی دارد که بوی جبر از آن استشمام می‌شود. عبارت ملاصدرا؛ را ببینیم:

«علم: ان النفس فینا و فی سائر الحيوانات مضطرة فی افعالها و حركاتها لان افعالها و حركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة و حركاتها... لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها و دواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعی والفعل الاختیاری لا يتحقق و لا یصح بالحقیقة الا فی واجب الوجود وحده. و غیره من المختارین لا یكونون الا مضطربین فی صورة المختارین» (همان: ۶، ۳۱۲).

«بدان که نفس ما و حیوانات در افعال و حرکات خود مضطر است زیرا افعال و حرکات ما همچون فعل طبیعت تسخیر شده است... پس نفس ما مانند طبیعت در فعل و حرکت مسخر است اما تفاوت میان آن‌دو در این است که نفس برخلاف طبیعت غرض‌ها و انگیزه‌ها را می‌فهمد و فعل اختیاری در حقیقت فقط در واجب‌الوجود

تحقق می‌یابد و غیر وی مضطربین مختارنما هستند».

حال با توجه به اینکه چنین نظریه‌هایی از بزرگان حکمت مشاء و متعالیه صادر شده است، این مکتب‌ها چگونه می‌توانند در شبهه شرور به اختیار انسان تمسک کنند؟ در حل این مشکل به نظر می‌رسد باید به دو نکته توجه کرد:

أ. اینکه اختیار مراتب دارد؛

ب. اینکه مراد بزرگان از انحصار اختیار به خداوند، بالاترین مرتبه اختیار بوده است. شایان ذکر است که در اکثر تعریف‌های اختیار می‌توان مراتب ذیل را ترسیم کرد. وقتی فعل درباره فاعل سنجیده می‌شود چند حالت قابل تصور است:

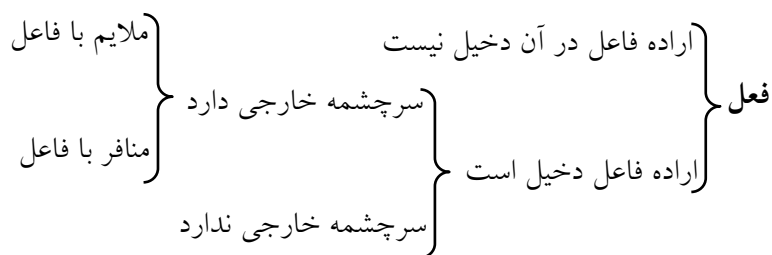
۱. فعل به‌طور کامل سرچشمه خارجی داشته و اراده فاعل در آن نقشی نداشته است، بلکه فاعل فقط به منزله آلت و وسیله‌ای برای تحقق فعل به‌کار گرفته شده است، مانند انسانی که در حال خواب شیشه‌ای را بشکند یا انسانی که به‌وسیله دیگران از بلندی به پایین پرت شود. در این موارد می‌توان گفت که اصلاً اطلاق فاعل بر چنین انسانی اطلاق حقیقی نیست.

۲. فعلی که سرچشمه خارجی دارد یعنی داعی و انگیزه‌ای خارج از وجود فاعل هست و اراده فاعل نیز در آن نقش تمام‌کننده دارد اما در عین حال، فاعل با نوعی نفرت و اکراه این کار را انجام می‌دهد. مانند مسلمان معتقدی که فقط از بیم عذاب الاهی با اکراه وظیفه‌های دینی خود را انجام می‌دهد یا بیماری که از بیم تشدید یافتن مرض با اکراه رژیم غذایی خاصی را رعایت می‌کند یا مانند مار زده‌ای که پوست بدنش را می‌شکافد تا زهر را بیرون بریزد و این‌گونه دفع افسد به فاسد بکند؛

۳. فعلی که سرچشمه و محرک خارجی دارد و اراده فاعل نیز نقش تمام‌کننده دارد و فاعل با علاقه و ملایمت طبع، آن را انجام می‌دهد. مانند مسلمان معتقدی که وظیفه‌های دینی خود را به علت امتثال امر خداوند، با اشتیاق انجام می‌دهد یا گرسنه‌ای که برای به دست آوردن نیرو و توان جسمی با اشتیاق غذا می‌خورد؛

۴. فعلی که هیچ سرچشمه و محرک خارجی ندارد و اراده فاعل نقش تمام‌کننده دارد و به‌طور قطع چنین فاعلی، فعلش ملایم با وی خواهد بود چرا که خارج از وجودش هیچ اثرگذاری نیست. برای این قسم از فاعل، غیر واجب‌الوجود را

نمی‌توان مثال زد چرا که غیر وی افعالشان ریشه خارجی خواهند داشت. می‌توانیم اقسام پیش‌گفته را این‌گونه ترسیم کنیم:



نکته نخست: با توجه به تعریف‌هایی که از اختیار شده و برخی از آنها در صفحه‌های گذشته نقل شد، می‌توان گفت از میان اقسام چهارگانه غیر از قسم نخست، بقیه از مصداق‌های اختیار شمرده می‌شوند.

نکته دوم: واژه اختیار غیر از فلسفه و کلام، در دیگر حوزه‌های علوم به معانی دیگری به کار رفته است. تفکیک این کاربردها ضرور به نظر می‌رسد. در ذیل به دو مورد اشاره می‌کنیم:

أ. اختیار در مقابل اضطرار، در اصطلاح فقه اضطرار به آن حالتی گفته می‌شود که حکمی از احکام الاهی، به علت قرار گرفتن انسان در شرایط دشوار، برداشته شود به‌طور مثال اگر انسانی سخت گرسنه باشد و از خوردنی‌های حلال چیزی در دسترس نداشته باشد از باب ناچاری می‌تواند از گوشت حیوان مرده تغذیه کند. از این قانون با عنوان «الضرورات تبيح المحذورات» یاد می‌شود؛

ب. اختیار در برابر اکراه، فعلی که انسان برخلاف میل باطنی، بر اثر فشار و تهدید خارجی انجام می‌دهد، فعل اکراهی است؛ مانند کسی که به علت تهدید دیگران روزه‌اش را بخورد. این چنین فعلی در فقه برابر فعل اختیاری شمرده می‌شود و حکم خاصی بر وی بار می‌شود.

به نظر می‌رسد هر دو فعل (اضطراری و اکراهی) در فلسفه و کلام، در زیرمجموعه فعل اختیاری قرار می‌گیرند چرا که در هر دو حق انتخاب و برگزیدن هرچند در محدوده‌ای بسیار کوچک، محفوظ است.

نکته سوم: اختیار امری ذو مراتب است. پایین‌ترین آن فعل منافرانه است و فعل ملایم با سرچشمه خارجی، مرتبه متوسط آن است و فعل ملایم بدون سرچشمه

خارجی کامل‌ترین حد اختیار است. اختیار انسان از نوع پایین و متوسط است و نوع کامل فقط در سر سلسله جهان هستی متصور است اما باید اعتراف کنیم که انسان‌ها در مرتبه‌ای پایین‌تر از اختیار واجب تعالی، صاحب اختیار هستند چرا که در میان اقسام پیش‌گفته فقط در قسم نخست اثری از اختیار نیست که آن هم تخصصاً خارج است زیرا فعل اصلاً منتسب به فاعل مفروض نیست. بنابراین می‌توان گفت در تمام افعالی که منتسب به انسانی معین است، مرتبه‌ای از اختیار برای فاعل خواهد بود. به عبارت دیگر، جبر در فعل انسانی محال است چرا که انسان در تمام افعال خویش حق‌گزینش و انتخاب را هرچند در میان گزینه‌های محدود دارد. به نظر می‌رسد با این توضیح‌ها معنای برخی از سخنان بزرگان مکتب اختیار روشن شده و در شبهه شرور راه برای آنان جهت استناد به اختیار انسان باز است.

نکته چهارم: گرچه راه‌حل شرور، برخی شرها را موجّه می‌سازد اما باید توجه کرد که در یک شر، انواع راه‌حل‌ها جریان پیدا می‌کند و منافاتی بین آنها نیست. به‌طور مثال شر حاصل از اختیار انسان، گرچه به علت مزیت‌های اختیار و آزادی انسان موجّه است، اما در عین حال، همین شرور نقش و فایده تنبیه انسان و بیدار کردن وی از خواب غفلت را دارد. به همین علت قرآن ضمن بیان اینکه فساد بر و بحر مربوط به دستاوردهای زشت انسانی است، در انتهای آیه می‌فرماید:

«لِيَذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم (۳۰)، ۴۱)

«خداوند با این فساد، برخی از اعمال آنها را به آنها می‌چشاند تا شاید که باز گردند.»

نتیجه گیری

برخی از فیلسوفان، وجودی بودن برخی شرها را پذیرفته‌اند گرچه بحث رابطه شر با اختیار انسان با هر دو معنای وجودی و عدمی بودن شر قابل طرح است. سرچشمه بسیاری از شرها به اختیار انسان باز می‌گردد و اختیار انسان وسیله‌ای است برای سیر وی به سوی کمال‌هایی که بدون اختیار حاصل نمی‌شود و خلق انسان مختار غیر ضرور گرچه ممکن است اما ارزش صعودبخشی انسان مختار را بسیار کم می‌کند. سرچشمه دانستن اختیار انسان برای شرها از سوی کسانی که به جبر انسان باور دارند ممکن نیست اما قایلان به اختیار انسان، هرچند که انسان را دارای اختیار درجه پایین بدانند، می‌توانند بسیاری از شرها را به اختیار وی منتسب بدانند.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌باجه، بی‌تا، *الرسائل الالهیه*، بیروت: دار النهار.
۲. ابن‌سینا، بوعلی، بی‌تا، *الالهیات شفاء*، بی‌جا: بی‌نا.
۳. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶ش، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، اول.
۴. پلنتینجا، الوین، ۱۳۷۴ش، *خدا جهان‌های ممکن و مسئله شر*، چاپ شده در کتاب کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، اول.
۵. جعفری، محمدتقی، بی‌تا، *جبر و اختیار*، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
۶. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۵ش، *مبانی فلسفه مسیحیت*، بی‌تا: ترجمه محمد محمدرضائی و سید محمود موسوی، قم: بوستان کتاب.
۷. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹ش، *شرح منظومه*، تهران: ناب، اول.
۸. شیخ مفید، ۱۳۳۰ش، *اوائیل المقالات*، بی‌جا: بی‌نا.
۹. صدرالمتالهین، محمد، ۱۳۷۰ش، *شرح اصول کافی*، ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. _____، بی‌تا، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ۶ و ۷، قم: مصطفوی.
۱۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *بدایه الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۱۲. _____ اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ شده در مجموعه آثار شهید مطهری، ۶، تهران، انتشارات صدرا.
۱۳. طوسی، محمدحسن، بی تا، تخلص المحصل، بی جا: بی نا.
۱۴. فخر رازی، بی تا، التفسیر الكبير، ۱۵، بیروت: دارالکتب العلمی.
۱۵. _____ بی تا (ب)، لوامع البینات، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۶. قاضی عبدالجبار، بی تا (الف)، المغنی، ابواب التوحید و العدل، بی جا: بی نا.
۱۷. _____ بی تا (ب)، شرح الاصول الخمسه، مصر: مکتبه وهبه.
۱۸. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۷ش، خدا و مسئله شر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۱۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۶ش، تاریخ فلسفه، ج ۵ و ۸، ترجمه بهاءالدین خرم شاهی، تهران، سروش، چاپ دوم.
۲۰. کندی، یعقوب ابن اسحق، بی تا، الرسائل الفلسفیه، بیروت: دارالفکر العربی.
۲۱. گیسلر، ثرمن، ۱۳۸۴ش، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، تهران: حکمت، اول.
۲۲. ماتریدی، بی تا، کتاب التوحید، بیروت: دارالشرق.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶ش، آموزش فلسفه، ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، دوم.
۲۴. مکی، جی ال، ۱۳۷۴ش، شر و قدرت مطلق، چاپ شده در کتاب کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، اول.
۲۵. ملکیان، مصطفی، بی تا، تاریخ فلسفه غرب، ۲، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۲۶. میر داماد، محمدباقر، ۱۳۷۴ش، القیسات، تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. هاسپرز، جان، بی تا، فلسفه دین، گروه ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.