

تحلیل چیهستی شرور در آفرینش؛ با محوریت آراء آیت‌الله جوادی‌آملی و آلون پلانتینگا

علی کربلایی پازوکی*
صالح حسن‌زاده**
حسین قلی‌پور***

چکیده

حوادث و ناملایمات اخلاقی و طبیعی بخشی از شروری هستند که در محیط اطرافمان با آنها مواجه هستیم. مسئله این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و شیوه گردآوری کتابخانه‌ای، بررسی تطبیقی آرای عقلی دو متفکر مسلمان و مسیحی (آیت‌الله جوادی‌آملی و پلانتینگا) و بیان ترابط موضوع شرور با علم، قدرت و حکمت الهی از منظر این دو اندیشمند می‌باشد. آیت‌الله جوادی، شر را به امر عدمی تحلیل نموده، و علاوه بر آن از راه حل خلقت نظام احسن و نسبی‌انگاری شرور در دفع این شبهه استفاده نموده‌اند. پلانتینگا نیز برای حل مسئله شر، از روشی منطقی کمک می‌جوید که به «دفاع مبتنی بر اختیار» معروف است. جوابیه جهان‌های ممکن نیز در قالب همین نظریه بدان پرداخته شده‌است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که؛ این دو اندیشمند در اصل اعتقاد به خدای کامل مطلق اشتراک نظر دارند. البته دیدگاه آیت‌الله جوادی، پاسخگوی شبهه شرور اخلاقی و طبیعی است، اما پاسخ پلانتینگا ناظر به شرور اخلاقی صرف است و غیرمستقیم شبهه شرور طبیعی را جواب می‌دهد.

واژگان کلیدی

شر بالذات و بالعرض، دفاع مبتنی بر اختیار، فلسفه شرور، جوادی‌آملی، پلانتینگا.

karbalaei1383@yahoo.com

hasanzadeh@atu.ac.ir

negareyar@chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱

*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی.

** استاد گروه معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی.

*** دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶

طرح مسئله

تبیین صحیح رابطه علم، قدرت و حکمت الهی با مسئله شرور (طبیعی و اخلاقی) در آفرینش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به همان نسبت، عدم فهم صحیح آن، سوالاتی را در میان فلاسفه و متکلمان پدید آورده است. چرایی و چگونگی راهیابی این گونه شرور در نظام آفرینش، نحوه مواجهه و حل آن از جمله مسائلی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته، به گونه‌ای که پاسخ عالمانه به آن از دغدغه‌های اساسی ادیان و مکاتب مختلف فلسفی به‌شمار می‌رود. لذا این مسئله یکی از مسائل بنیادی در نظام‌های الهیاتی، به‌ویژه در فرهنگ اسلامی و مسیحی به‌شمار می‌آید.

همیشه در تاریخ این سوال مطرح بوده که آیا خاستگاه این امور خداوند است و خدای متعال آنها را آفریده، یا منشأ آن ذات جهان مادی و لازمه عالم طبیعت است و آفرینش آنها تبعی می‌باشد؟ در هر دو صورت ذکر شده، وجود شرور در نظام آفرینش با بعضی از صفات خداوند ناسازگار به نظر می‌رسد، زیرا اگر به گونه مستقیم از سوی خداوند آفریده شود با رحمت گسترده و خیرخواهی خداوند نمی‌سازد. و اگر لازمه جهان طبیعت است، در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که آیا خداوند نمی‌دانست که آفرینش این جهان آمیخته و همراه با شرور است، یا علم داشت و می‌دانست اما قدرت نداشت و نمی‌توانست جهان دیگری عاری از این امور بیافریند؟ در صورت نخست علم فراگیر و در صورت دوم قدرت مطلقه‌اش زیر سؤال می‌رود. پس راز راه یافتن شرور در نظام جهان چیست؟

از سوی دیگر مخالفان اندیشه‌های دینی نیز با مطرح کردن شبهه شر، به دنبال اثبات ناسازگاری وجود شر با وجود خدا هستند. به‌زعم ایشان یا باید خدایی باشد، با جهانی خالی از شر؛ یا اگر شری در جهان هست - که هست - دلیل بر عدم وجود خدای حکیم، عالم و قادر مطلق است. به‌عنوان نمونه، راسل بنا بر نقل کاپلستون براین باور است که وجود شرور در جهان، ایرادی پاسخ‌ناپذیر در اعتقاد به خدای خیرخواه نامتناهی با قدرت مطلقه وصف شده‌اش ایجاد می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۸ / ۵۲۰) فیلسوفان و متکلمان مسلمان و مسیحی در پاسخ به این پرسش‌ها تلاش و تکاپوی زیادی نموده‌اند که از مجموع سخنان آنان می‌توان این نکات را به دست آورد که شرور لازمه طبیعت جهان مادی است و انتساب آنها به خداوند بالتبع و بالعرض است. بعضی از آنان نیز شر را امری عدمی بیان کرده‌اند. بعضی برای رفع تناقض، با استناد به مختار بودن انسان شرور اخلاقی را لازمه اختیار انسان و در شرور طبیعی نیز بخشی از آنها را معلول شرور اخلاقی و برخی دیگر را به خاطر مصالحی که لازمه حکمت الهی است، بیان کرده‌اند.

اگرچه پیرامون این موضوع کتب و مقالات فراوانی نگاشته شده است، از جمله کتاب *خدا و مسئله شر* نوشته محمدحسن قراملکی، مقاله «شر و راه‌حل‌های آن»، نوشته محمد محمدرضایی، *مجله*

تحلیل چیستی شرور در آفرینش؛ با محوریت آراء آیت‌الله جوادی‌آملی و آلون پلانتینگا □ ۱۱۹

پژوهش‌های دینی، ۱۳۸۴ یا «نقش انسان در شرور طبیعی از نگاه وحی و عقل»، نوشته علی ربانی گلپایگانی، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۹۳ و مقالاتی که به تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی و پلانتینگا در این موضوع پرداخته‌اند ولی بررسی تطبیقی بین نظریات این دو اندیشمند انجام نپذیرفته است. در این نوشتار به توضیح و تبیین تطبیقی دیدگاه دو اندیشمند مسلمان و مسیحی - یعنی آیت‌الله جوادی‌آملی و آلون پلانتینگا - و بیان رابطه بین شرور و حکمت الهی پرداخته می‌شود.

تبیین مفهوم شرّ

شرّ در لغت، نقیض خیر استعمال شده است. (جوهری، ۱۳۷۶: ۲ / ۶۹۵) برخی دیگر شر را مساوق با سوء، معنا کرده‌اند. (ابن‌منظور، ۱۴۲۶: ۲ / ۲۰۰۷) شر نزد اهل لغت به چیزی گفته می‌شود که رغبت و تمایلی برای اختیار و انتخاب آن وجود ندارد بدین دلیل که در آن شیء ضرر و سوء اثر و فساد وجود دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶ / ۳۵)

در بیان اصطلاحی شرّ، بسیاری از فیلسوفان شر را با عدم مساوق دانسته‌اند. از این رو می‌توان واژه شر را به جای عدم به کار برد. در نتیجه طبق این تعریف شر و عدم به یک معنا می‌باشند و بر هر چیزی که شر اطلاق گردد، واژه عدم نیز به کار می‌رود. (سبزواری، بی‌تا: ۴۳) شر در نگاه برخی دیگر از فلاسفه، امری عدمی است که از خود ذاتی ندارد و آن عدم جوهر یا عدم کمالی از کمالات جوهر است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۵) و یا شر، عبارت است از فقدان ذات برای چیزی که شأن وجود دارد یا عدم کمال ذات در کسی که شأنیت آن کمال را دارد. (فارابی، ۱۴۰۸: ۴۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۲۱ - ۳۲۰) آیت‌الله جوادی‌آملی برای تبیین و فهم دقیق اصطلاح شرّ، در جاهای مختلف آثارشان آن را با مفاهیمی چون نقص، ضرر، قبح و عدم که با واژه شر معنایی قریب و گاه ضدیت دارند، مقایسه و تطبیق نموده‌اند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۲ / ۴۰۴ - ۴۰۲؛ ۱۳۸۲: ۱۰ / ۲۳۳ - ۲۰۶) ایشان شر را اخصّ از عدم می‌دانند. یعنی هر امر شرّی، عدمی است، ولی هر امر عدمی شرّ نیست. در مقابل پلانتینگا وجودی بودن شرور را امری بدیهی می‌داند و بیان می‌کند که حتی بعضی از خیرها وجودشان بدون شر نشدنی است. و به‌طور کلی محال است که خیر مورد نظر بدون تحقق آن شرور محقق شود. (پلانتینگا، ۱۳۸۴: ۱۹۳ - ۱۹۲)

پلانتینگا در یک تقسیم‌بندی شرور را به اخلاقی و طبیعی تقسیم کرده و در بیان تفاوت آن دو می‌گوید:

شرور اخلاقی از افعال کاملاً مختارانه شخصی بوجود می‌آیند برخلاف شرور طبیعی که فرد در ایجاد آنها هیچ‌گونه تصرف اختیاری ندارد. (plantinga, 1974: 165 - 166)

راه‌حل‌های آیت‌الله جوادی‌آملی در مسئله شرور

ایشان با ارائه سه راه‌حل درصدد پاسخ به مسئله شرور برآمده‌اند که آن سه عبارت‌اند از: نیستی‌انگاری شر، پاسخ براساس نظریه نظام احسن و نسبی دانستن شرور.

۱. نیستی‌انگاری شرور

این رهیافت، در برخی از منابع فلسفه اسلامی به افلاطون نسبت داده شده است. (میرداماد، ۱۳۴۷: ۴۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳ / ۱۸۷) نظریه حاضر در میان حکمای اسلامی مقبولیت زیادی دارد با توجه به اینکه این نظریه در مقام جواب به ثنویت در فاعل‌های ایجادیه است. یکی از راه‌حل‌های اصلی مسئله شر، بر این تحلیل استوار است و غالباً فلاسفه اسلامی، مسئله شر را با آن آغاز می‌کنند. (محمدی، ۱۳۸۷: ۷۸) در این تحلیل نشان داده می‌شود که شر یک امر عدمی است؛ عدم ذات یا عدم کمال ذات. به دیگر سخن خیر و شر فلسفی به وجود و عدم بر می‌گردد. یک شیء از آن جهت که موجود است، خیر و از آن جهت که معدوم است، شر است. یک شیء از آن جهت که کمال یک وجود است خیر، و از آن جهت که فقدان کمال یک وجود است شر است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۱؛ حاجی سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳ / ۱۷۸) بنابراین، تأمل در معنای شر و اموری که به شر متصف می‌شوند، روشن می‌کند که ملاک و معیار شر بودن این امور، جنبه عدمی آنهاست؛ عدم محض یا وجودی که منجر به عدم و نیستی می‌شود (شر بالذات یا شر بالعرض).

آیت‌الله جوادی‌آملی نیز در بیشتر آثار کلامی و فلسفی خود، شر را به امر عدمی تحلیل نموده، و از نظریه عدم‌انگاری شر دفاع کرده است. بلکه شر را اخص از عدم دانسته‌اند. ایشان می‌نویسند:

خیر، مساوی بلکه مساوق با وجود است؛ یعنی هر خیری وجود و هر وجودی خیر است؛ اما شر، مساوی با عدم نیست، بلکه اخص از عدم است؛ یعنی هر امر شری، عدمی است، ولی هر امر عدمی شر نیست. به تعبیر دیگر، شر، عدم خاص است و آن عدم ملکه از موضوع قابل و مستعد است. نسبت بین خیر و شر نیز عدم و ملکه است. بنابراین، خیر و شر، همسان وجود و عدم نیستند تا نقیض یکدیگر باشند. باید توجه داشت که وجود و عدم حقیقی است و زمانی اعتباری، و بازگشت خیر و شر به وجود و عدم حقیقی است. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸ الف: ۱۴۷)

ایشان در مباحث خود به این نظریه صدرالمتألهین اشاره می‌نمایند که اگر اصل طبیعت محقق نشود، نقایص و شرور به وجود نمی‌آید؛ زیرا این قبیل از اعدام، مطلق نیستند بلکه اعدام مضاف می‌باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۷ / ۶۲ - ۵۸) و سپس می‌فرمایند:

شرور که امور عدمی هستند در محدوده عالم طبیعت یافت می‌شوند، و منشأ پیدایش آنها در طبیعت دو امر است. اول: ضعف و نقص استعداد که مانع از پذیرش کمال وجودی برتر است. دوم: تزاومی که بین دو نحو وجود در اشیا طبیعی وجود دارد. محدودیت و تضاد، تعارض و تضادی که در عالم طبیعت هست، موجب می‌شود تا برخی از موجودات بر بعضی دیگر غالب آمده و آنها را از وصول به کمال مناسب خود باز دارند و این تضاد و تضاد از جهت وجود موجودهای مادی نیست، بلکه از ناحیه تخصیصی است که وجود آنها به مرتبه خاص و نشئه طبیعت پیدا می‌کند، این تعیین و تقید، هر یک از آنها را محدود می‌کند و مانع می‌شود تا هر یک بر دیگری احاطه و شمول پیدا کند و یا با آنها متحد شود و یا حمل بر آن گردد. محدودیت و مخالفت در برخی از موجودات از جهت قوام خارجی وجود آنها، به جسمیت و مقدار است؛ جسمیت و مقدار در نهایت سبب نزول وجود و نقص آن پدیدار می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۲ تا ۴ / ۱۵۹)

ایشان چگونگی لحوق شرور به طبیعت وجود را این‌گونه تبیین می‌نمایند:

هنگامی که فیض وجود تنزل می‌یابد و ماهیات به وجود خارجی، در پایین‌ترین مراتب فیض، یعنی عالم طبیعت که دار تزاوم است، فرصت بروز می‌یابند، تضادات و تضادهای فراوانی بین ماهیات مختلف به وجود می‌آید. این تضادات منشأ انتزاع شرور و مبدأ پیدایش آنها می‌گردد. (همان)

این اندیشمند اسلامی؛ شرور را آفریده مستقیم خداوند نمی‌داند بلکه چنان‌که بیان شد آنها را لازمه طبیعت دانسته و خلقت آنها را نیز تبعی می‌داند. دلایلی که ایشان در این زمینه آورده‌اند بیشتر همان دلایلی است که از سوی دیگر حکما ارائه شده است. ایشان می‌نویسد: «خیر و شر هر دو، «من عندالله» است و خیر، افزون بر این «من الله» نیز هست. اما شر «من الله» نیست، بلکه «من نفسک» است. به تعبیر دیگر، خیر هم «من عندالله» است و هم «من الله» ولی شر «من عندالله» است و «من الله» نیست بلکه «من الإنسان» است». (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف: ۱۴۹)

ایشان در پاسخ به این پرسش مقدر که چرا شرور «من الانسان» است و «من الله» نیست؛ و با توحید افعالی خداوند متعال و همچنین با حکمت و قدرت مطلق الهی چگونه سازگار است؟ می‌فرماید:

در بیان اول (من عندالله) همه امور از نزد خداوند هستند و در بیان دوم (من نفسک) سیئه از نفس انسان و نه از نزد نفس اوست، و این با توحید افعالی منافات ندارد، که شرور منسوب نیستند، چون جهات شر و قبح، نقص و عیب است و خدای سبحان منزله از عیب است. بنابراین امور اعم از حسنات و سیئات ریشه در اسما و صفات الهی دارد، و ظهور شر

و سیئه به نفس شخص مصاب استناد پیدا می‌کند، پس نقیض «من عندالله» نفی عندالله است و نقیض «من نفسک» رفع آن است و هرگز عنوان «من نفسک» نقیض عنوان «من عندالله» نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲ / ۴۰۹ - ۴۰۵)

ایشان در یک تقسیم کلی شرور را به شرور تشریحی و تکوینی (طبیعی) تقسیم می‌نمایند، و در تبیین شرور تکوینی بیان می‌کنند، شرور تکوینی دو نوع است: یا امور عدمی است، نظیر فقدان وجود و نبود فیض، مانند فقر، جهل، عجز و ... یا امور وجودی است که بر اثر علل و عوامل خاص خود موجود شده است؛ مانند سیل، زلزله، جنگ و ... در صورت نخست که پدیده ناگوار امر عدمی است، اصلاً وجود و موجودی در کار نیست تا منسوب به خدا یا غیرخدا باشد؛ زیرا عدم‌فقدان، علت و فاعل نمی‌خواهد تا از فاعل آن بحث شود. آری، در این قسم می‌توان جویا شد که چرا این فیض خاص از جانب خدا قطع یا امساک شده است و ممکن است به این نتیجه رسید که اعمال بد انسان علت زوال لیاقت دریافت آن بوده است. در صورت دوم، حوادث دارای دو جهت «وجود» و «شر» است؛ از جهت وجود منسوب به خدا و از جهت شر منسوب به انسان است؛ زیرا همان‌گونه که در ابتدای بحث گذشت، وجود مساوق با خیر است و حوادث ناگوار صرف‌نظر از عناوین عارض بر آنها که برای جامعه بشری مصیبت است، ممکن‌الوجود هستند، و هر ممکن‌الوجودی با واسطه یا بدون واسطه، به واجب‌الوجود که غنی بالذات است، منتهی می‌شود.

پس اصل هستی قسم اخیر از سیئات و شرور، مانند حسنات و وقایع شیرین، از جانب خداست؛ «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء / ۷۸) و هرچه از جانب خداست، خیر و فیض و نعمت است و لیکن انسان به دلیل عدم استفاده بهینه از آن، موجب می‌شود تبدیل به شر گردد. حسنات و خیرات و حوادث گوارا، هم از پیش خدا و هم از اوست، زیرا وی منشأ هر خیر و رحمت است؛ اما سیئات و شرور و حوادث ناگوار فقط از نزد خداست نه از خدا؛ بلکه از انسان است و سبب قریب آنها گناهان خود انسان است؛ هرچند آنها نیز از منظر هندسه عالم و کل نظام، از رحمت خداست تا انسان از آلودگی‌ها پاک شود. خلاصه آنکه فضل و رحمت و فیض الهی مستقیماً و بالاصاله از خداست؛ ولی نعمت و غضب الهی هرگز ابتدائاً از خداوند صادر نمی‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۹ / ۵۷۳)

به باور حکما شرور مجعول و مخلوق بالذات نیستند؛ یعنی وجودشان واقعی و اصیل نیست، بلکه مجعول و مخلوق بالعرض و بالتبع هستند. از این رو به مبدأ آفرینش نیاز ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴ / ۵۷) درخاتمه این مبحث ایشان بیان می‌دارد، با توجه به عدمی بودن شرور ثابت می‌شود که شر، چون فاقد ذات وجودی است، مبدأ فاعلی بالذات ندارد. (همان / ۵۹)

۲. راه‌حل «خلقت نظام احسن»

دو راه‌کار اساسی مورد نظر ایشان یکی عدمی بودن شر و دیگری اثبات نظام احسن عالم است، که اولی از نگاه سلبی و دیگری با رویکرد ایجابی مورد بحث واقع شده است. ایشان در راه‌کار نخست در صدد اثبات این امر است که خیر مساوی بلکه مساوق وجود بوده و به همین دلیل صدور شر از مصدر خیر و وجود محال است. راه‌حل دیگر راه‌حل نظام احسن است. نظام احسن مبتنی بر این اصل است که محال است خداوند احسن‌الخالقین به خلقت جهانی دست بزند که دارای عیب و نقص است، و منشأ تراجم‌ها، طبیعت عالم خاکی و عنصری است. منظور از احسن بودن در مسئله نظام احسن، یعنی وجود حقیقی برتر و کامل‌تر؛ نه به معنای آنچه در مسائل ارزشی و قانونگذاری و امور اعتباری مطرح می‌شود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۳ / ۶۵۰)

ایشان در راه‌کار نظام احسن در تلاش برای تبیین تمام ابعاد موضوع از منظرهای مختلف قرآنی، برهانی و عرفانی هستند. با دیدگاه قرآنی که از آیات متعددی به دست می‌آید سراسر جهان آفرینش خیر و حسن است، و همه مخلوقات الهی آیت و نشانه جلال و جمال خالق خود هستند و در نظام احسن جهان هیچ موجود باطل و شری وجود ندارد.

همان‌گونه که جنت زیباست، جهنم نیز در نظام کلی زیبا و و بجاست. حتی شیطان و وسوسه‌های مودیان او در مجموع نظام اختیار و تکامل برای نیل انسان به مقامات بلند انسانی لازم و زیباست، هرچند در مقایسه دوزخ با بهشت و شیطان با فرشته یکی از آنها زشت و دیگر زیبا تلقی می‌شود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۲ / ۴۱۲) چون خود ذات اقدس اله، هستی محض، جمال صرف و جمیل محض است، آیات و نشانه‌های آفرینش او نیز دارای نظام احسن است. سرّ حسن قوام و نظام جهان، آن است که در اصل هستی و نیز در تدبیر آن به یک مبدأ، تکیه کرده است. اگر مبدأ واحد به کثیر تبدیل می‌شد، و جهان امکان با چند خدا اداره می‌شد، فساد، دامنگیر جهان هستی می‌شد. ریشه اساسی هر نظمی هم وحدت است؛ چنان‌که انسجام کلام جاودانه او یعنی قرآن کریم مسبب احسن‌الحديث بودن آن شده است. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۲۴۵)

نظام احسن هستی در حکمت و برهان، با مبانی اصالت و تشکیک وجود قابل‌دستیابی است. چون مبانی گوناگون فلسفه از لحاظ دقت و عمق با یکدیگر تفاوت دارند، اثبات نظام احسن جهان هستی بر همه آن مبانی یکسان نخواهد بود.

با این تقریر که در مکتب اصالت وجود، وجودات مراتب حقیقی تشکیکی یک واقعیت می‌باشند، که هم وحدت آنها حقیقی است و هم کثرت آنها، و هم ظهور وحدت در کثرت‌ها و رجوع کثرت‌ها به وحدت واقعی است. با توجه به این اصول ذکر شده، آنچه در جهان هستی یافت می‌شود، حقیقتی است منسجم و

هماهنگ که کثرت و تعدد آن عین وحدت و انسجام آن می‌باشد، و هیچ بیگانه‌ای را به حریم این حقیقت واحد راه نیست، و براساس علیت و معلولیت هر مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت منسجم معلول مرتبه بالاتر و علت مرتبه پایین‌تر می‌باشد تا برسد به عالی‌ترین مرتبه‌ای که هیچ حدی از لحاظ کمال وجودی برای او متصور نیست، که آن مبدأ جهان آفرینشی است، که نه موجودی کامل‌تر از او فرض می‌شود، و نه نظامی بهتر از نظام صادر از او، زیرا اگر نظامی برتر از نظام موجود ممکن باشد و یافت نشود، یا به خاطر آن است که مبدأ عالم به آن علم ندارد، یا علم دارد و قدرت ندارد، یا برفرض علم و قدرت مانعی به نام بخل در بین است، که مانع فیض نظام احسن است. و چون علم و قدرت و بخشش مبدأ جهان نامحدود است، پس هیچ مانعی در بین نیست، وگرنه کمال علم، قدرت و بخشش مبدأ جهان متناهی بود، و با این قیاس استثنایی ثابت می‌شود، که نظامی احسن از نظام موجود ممکن نخواهد بود.

۳. راه حل نسبی‌انگاری شرور

نسبی‌انگاری به معنای تأثیرات یک موجود بذاته خیر در ضرر رساندن به موجودی دیگر و سلب حقیقت از ذات یا انعدام صفات اوست، از این رو در جهان پدیده‌ای را نمی‌توان یافت که شر بالذات و فاقد همه خیرات باشد. برای مثال نیش مار و عقرب ابزاری است که برای مقابله با دشمنان استفاده می‌کنند، از این نظر، غیر از خیر و کمال نمی‌باشد. به دیگر سخن شر بودن برخی موجودات مانند عقرب، امری نسبی و مقایسه‌ای است. (میرداماد، ۱۳۵۶: ۴۳۴)

آیت‌الله جوادی‌آملی بیان می‌کنند که آنچه جنبه وجودی دارد و خیر است، منسوب به خدا و فعل او و قهراً تحت نفوذ قدرت اوست، و آنچه جنبه عدمی دارد و زشت و شر است، محتاج به فاعل نیست تا منسوب به خدا باشد؛ چون شرور و قبیح اموری نسبی و قیاسی هستند که ناشی از عدم خیر و نبود وجود و منتزع از حدود وجود ناقص‌اند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف: ۳۶۴) در عالم هستی هرچه سهمی از وجود دارد، به خدا منتسب است؛ ولی شرور و نواقص موجود نیستند تا به خدا اسناد داشته باشند، بلکه ذاتاً عدم یا عدمی‌اند و از وجود نسبی برخوردارند. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸ ب: ۱۳ / ۵۵۷)

فلسفه مصائب و بلايا (نقش بلايا در نظام احسن الهی)

آیت‌الله جوادی‌آملی در کنار مباحث کلامی و فلسفی مربوط به ماهیت شرور در مقام ثبوت، اشاراتی نیز به فلسفه سختی‌ها و بلايا - که گاه نیز آنها را شرور می‌نامند - دارند و برخی علل و حکمت‌های آنها را با الهام از آموزه‌های دینی به بحث می‌کشاند و مبنای نظر خویش را احادیثی از سخنان ائمه علیهم‌السلام قرار می‌دهند. ایشان در برخی از آثارشان از نقش مثبت شرور - بلايا و مصائب - در رها شدن از قیدوبند طبیعت و

دل‌کندن از عالم ماده و رهسپار شدن به عالم معنا و معنویت و توجه به خداوند متعال سخن می‌گوید، و فلسفه شرور را همان امتحان الهی و تهذیب اخلاق به واسطه صبر بر آنها می‌داند. ایشان می‌فرماید:

همه رخدادهای در دنیا آزمون الهی بوده، با تکلیف خاص خود همراه است؛ از این‌رو هیچ نعمتی یا نعمتی بدون تکلیف صبر یا شکر نیست و بر همین اساس که عنوان «بلاء» هم در منحت (عطا و بخشش) است و هم در محنت، لذا بعضی از مشکلات و شرور می‌تواند از جانب خداوند باشد تا بندگانش را بیازماید؛ زیرا براساس توحید، مبدأ شرّ همان مبدأ خیر است و شرور نیازمند مبدأ جدا نیست، هرچند شرّ امری عدمی است و اسناد آن به مبدأ آفرینش به لحاظ جهت وجودی آن است که خیر است. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸ ج: ۴ / ۳۲۳)

آلون پلانینگا و مسئله شرور

قبل از تبیین دیدگاه پلانینگا^۱ پیرامون شرور به بیان نکاتی می‌پردازیم.

جی. ال. مکی^۲ (۱۹۸۱، ۱۹۱۷ م) مبدع اصطلاح شرّ منطقی است، وی بر اثبات ناسازگاری میان گزاره‌های دینی و وجود شرور در عالم اصرار می‌ورزد. او در مقاله «شر و قدرت مطلق» می‌نویسد:

تحلیل مسئله شرّ علاوه بر آنکه نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاهی عقلانی‌اند، آشکار می‌سازد که آنها مسلماً غیرعقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگاری دارند و ناسازگاری اجزا نیز چنان نیست که متآله بتواند به آنها همچون یک کلّ معتقد باشد، مگر اینکه از عقل فاصله بیشتری بگیرد. (جی. ال. مکی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۴۵)

مکی برای اثبات این ناسازگاری به تمهید چند مقدمه می‌پردازد:
الف) خداوند؛ قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض است؛

ب) شرّ، وجود دارد. (همان، ۱۴۸)

وی فرض را بر ادعای متدینان می‌گیرد بر اینکه خداوند، عالم و قادر مطلق است؛ یعنی توانایی انجام هر کار ممکن را (با علم به آن کار) دارد. و همچنین خداوند، خیرخواه محض است؛ یعنی از بروز هیچ شرّی راضی نیست. اگر درواقع، خداوند (قادر مطلق و خیرخواه محض) وجود داشته باشد، آیا می‌توانیم فرض کنیم که شرّ نیز وجود دارد؟ به‌طور قطع نمی‌توانیم هم خدای خیرخواه را موجود بدانیم و هم شرور کثیری را ممکن‌الوقوع بینداریم. از طرفی، وجود شرور امری بدیهی و غیرقابل انکار است؛ پس خدای

1. Alvin Plantinga.

2. J. L. Mackie (1917, 1981).

قادر مطلق و خیرخواه محض وجود ندارد. از نظر وی میان گزاره‌های «الف» و «ب» نمی‌توان صلح و سازش ایجاد نمود؛ زیرا وجود خداوند با این صفات عالیّه، وجود شرور را بر نمی‌تابد. البته وی برای اظهار تناقض نهفته در این دو گزاره، از دو مقدمه دیگر نیز کمک می‌گیرد:

مقدمه (ج): خیر نقطه‌ای کاملاً مقابل شرّ است، به گونه‌ای که خیرخواه تاجایی که می‌تواند، باید آن را از میان بردارد.

مقدمه (د): توانایی‌های قادر مطلق را هیچ محدودیتی نیست. اگر قضیه «ج» صحیح باشد، پس خداوند، وجود هیچ شرّ و آفتی را نمی‌پسندد و لازمه صحّت قضیه «د» نیز این است که خداوند اگر قادر مطلق باشد می‌تواند از بروز هر نوع شرّی جلوگیری نماید. به مقتضای چهار قضیه مزبور، خداوند قادر مطلق و خیر محض نداریم؛ آیا این همه شروری که در عالم وجود دارند، برای اثبات عدم وجود خداوند (متّصف به اوصاف قدرت تامّه و خیر محض) کافی نیست؟ آیا می‌توان پسندید که خداوندی خیرخواه و قادر، به بروز این همه ظلم و ستم‌ها، زلزله و سیل‌ها، مرض و آلام و مانند آنها راضی باشد؟ (همان: ۱۷۶)

نظریه دفاع مبتنی بر اختیار

پلانتینگا، از فلاسفه و خداپاوران معاصر مسیحی، برای حلّ مسئله منطقی شرّ، از روشی منطقی کمک می‌جوید که به «دفاع مبتنی بر اختیار» معروف است. وی درصدد است که ادّعای ناسازگاری میان گزاره‌های «خدای خیرخواه محض و قادر مطلق» (الف) و «شرّ وجود دارد» (ب) را مردود قلمداد نماید. وی معتقد است که ما برای رفع تناقض، به یک گزاره سوّمی نیاز داریم که شرایط ذیل را دارا باشد:

۱. محتمل الصدق باشد؛ ۲. با گزاره اوّل سازگار باشد؛ ۳. ترکیب آن با گزاره اوّل مستلزم گزاره دوّم باشد.

در این دفاعیه لازم نیست که گزاره سوّم حتماً در خارج واقع شده باشد، بلکه اثبات امکان آن برای رفع تناقض کفایت می‌کند؛ زیرا از لحاظ منطقی، برای رفع تناقض، اثبات یک قضیه ممکن کافی است. یعنی زمانی که بتوانیم ثابت کنیم که در این شرایط خاصّ (وجود شرّ)، ممکن است خدا وجود داشته باشد، دیگر هیچ تناقض و ناسازگاری، ما را تهدید نخواهد کرد.

پلانتینگا برای ارائه سوّم گزاره سوّم درصدد ایجاد تعامل میان اختیار انسان و قدرت مطلق خداوند برمی‌آید. «جهانی که واجد مخلوقات حقیقتاً مختار است، به شرط یکی بودن سایر وجوه، ارزشمندتر از جهانی است که به‌طور مطلق فاقد مخلوقات مختار است». خداوند می‌تواند مخلوقات مختار بیافریند، اما نمی‌تواند آنها را مجبور یا وادار کند که فقط فعل صواب انجام دهند؛ چراکه اگر چنین کند، آن مخلوقات دیگر به معنای واقعی مختار نخواهند بود؛ یعنی فعل صواب را مختارانه انجام نخواهند داد. بنابراین، لازمه

خلق مخلوقاتی که بر انجام خیر اخلاقی قادرند، آن است که خداوند آنان را به انجام شرّ اخلاقی هم قادر بیافریند. و خداوند نمی‌تواند به این مخلوقات اختیار ارتکاب شرّ را ببخشد، اما درعین‌حال آنها را از ارتکاب شرّ بازدارد. درواقع خداوند مخلوقات حقیقتاً مختار می‌آفریند، اما بعضی از این مخلوقات در حین اعمال اختیارشان، مرتکب خطا می‌شوند و این امر، سرچشمه شرّ اخلاقی است. این حقیقت که مخلوقات مختار، گاه به ورطه خطا می‌لغزند، نه با قدرت مطلق خداوند منافات دارد و نه با خیریت او؛ چراکه خداوند فقط با حذف امکان خیر اخلاقی است که می‌تواند از وقوع شرّ اخلاقی جلوگیری کند.

پس می‌توان گزاره سوّم (ج) را چنین ترسیم کرد که: «ممکن است خداوند انسان‌هایی را خلق کند که مختار باشند و لازمه اختیار آنان ارتکاب شرّ هم باشد و این بهتر و ارزشمندتر از خلقی است که مخلوقات، بدون اختیار، خیر را برگزینند». (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۳۵) باتوجه‌به گزاره (ج) خداوند می‌تواند قادر باشد؛ یعنی می‌تواند جهان را به هرگونه‌ای که بخواهد خلق نماید؛ اما جهان مشتمل بر انسان‌های مختار را می‌پسندد؛ چون خیرخواه و حکیم است؛ یعنی خیر و کمال انسان را این می‌داند که آنان به اختیار خودشان، خیر و خوبی را انتخاب نموده و شرّ و بدی را ترک نمایند، و لازمه تعامل میان گزاره (الف) و (ج)، گزاره (ب) می‌باشد؛ یعنی لازمه چنین خلقت متکامل، وجود شرور و گناهان در عالم است. پس می‌تواند خدای قادر مطلق و خیرخواه محض موجود باشد و شرّ نیز جایگاه خود را داشته باشد؛ به عبارت دیگر، گناه و شرور اخلاقی انسان‌ها هیچ‌گاه با قدرت و خیریت الهی ناسازگاری و منافات ندارد. اگرچه پلانتینگا این قضیه را به‌طور ممکن طرح می‌کند، ولی امکان وجود چنین منطقی در خلق خداوند، حکم به وجود ناسازگاری را باطل می‌نماید.

نقد مکی بر پاسخ پلانتینگا

مکی در پاسخ به دفاعیه پلانتینگا، قدرت نامحدود خداوند را مورد تأکید قرار می‌دهد. از نظر او خداوند قادر مطلق است و می‌تواند مخلوقات را به هرگونه‌ای که بخواهد خلق نماید؛ از جمله آنکه می‌توانست مخلوقات مختاری خلق کند که همیشه فعل صواب و خیر را انتخاب کنند. مکی می‌پرسد: چرا خداوند به‌جای آنکه انسان را به گونه‌ای بیافریند که در گزینش‌های مختارانه‌اش گاهی خیر را برگزیند و گاهی شرّ را، انسان را به گونه‌ای نیافرید که به اختیار خویش همواره خیر را برگزیند؟ اگر منطقی محال نیست که انسان‌ها، یک یا چندبار مختارانه خیر را برگزینند، این امر هم منطقی محال نیست که انسان‌ها همواره به اختیار خویش، خیر را برگزینند. (جی. ال. مکی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۸۰) برای تبیین بیشتر نظر پلانتینگا نسبت به مسئله شرور، ناگزیر به طرح پاسخ وی به اشکال مکی هستیم.

نوعاً متفکران می‌پذیرند که قدرت مطلقه خداوند به هیچ حدی جز حدود منطقی، محدود نیست؛ یعنی خداوند می‌تواند اموری را تحقق بخشد که آن امور فی‌حدنفسه ممکن باشند و به تعبیر دیگر، ظرفیت تحقق را دارا باشند. اما اموری که ذاتاً قابلیت تحقق را ندارند، خداوند نیز نمی‌تواند به آنان جامه وجود ببوشاند؛ مثلاً، خداوند می‌تواند مربع را خلق کند، اما مربع سه‌گوش از حیثه قدرت الهی خارج است. البته این محدودیت هرگز قدرت مطلقه خداوند را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا محدودیت از سوی قابلیت قابل است نه از سوی فاعل (خداوند)؛ یعنی ذات هرچیز قابلیت پذیرش به میزان مقتضای خودش را دارد و تنها در فرضی می‌تواند خلاف مقتضایش محقق شود که فرض مسئله نیز عوض شود؛ مثلاً، وقتی سه‌گوش محقق شد، دیگر نمی‌توانیم به آن مربع بگوییم. پلانیتینگا در ادامه، زاویه دیگری از قدرت مطلق را مورد بررسی قرار می‌دهد. بعضی از شرایط، شاید فی‌نفسه ممکن باشند، اما از دست خداوند خارج‌اند. وی در این مرحله گام بلندتری در تبیین قدرت الهی برداشته و قدرت خدا را حتی به بعضی از امور فی‌نفسه ممکن نیز محدود می‌نماید. در خارج ممکن است که مخلوقات مختار فقط راه خیر و صواب را انتخاب کنند و به‌گونه‌ای عمل نمایند که هیچ شری را مرتکب نشوند، اما تحقق چنین وضعیتی فقط به اختیار خودشان بستگی دارد و ایجاد این وضعیت از سیطره قدرت خداوند خارج است؛ زیرا خداوند در خارج انسان را مختار آفریده و دیگر ممکن نیست (با فرض مختار بودن) به افعال او تعیین ببخشد. (پلانیتینگا، ۱۳۷۶: ۳۰)

چگونه ممکن است خالق، مخلوقاتش را مختار بیافریند، به‌گونه‌ای که فعل خیر (الف) و فعل شر (ب) هر دو ممکن‌الوقوع باشند، اما از حدوث فعل «ب» مانع شود؟ و اگر این‌گونه باشد، دیگر حدوث فعل خیر نیز از روی انتخاب نخواهد بود. از این‌رو، اگرچه انسانی در صورت تمایل می‌تواند فقط فعل خیر را مرتکب شود، اما خداوند بر تعیین بخشیدن به فعل خیر قادر نیست. و چون «سلب‌الاختیار بالاختیار لا ینافی‌الاختیار»، عدم قدرت خداوند در این موارد با قدرت مطلقه او منافاتی ندارد؛ یعنی با اهدای نعمت و قوه اختیار به انسان‌ها قدرت تعیین را از خودش سلب نموده است و می‌توانست که چنین نعمتی را به او ندهد. مراد ما از عدم امکان تعیین برای خداوند، عدم سازگاری است؛ یعنی خداوند، اختیار را به انسان بدهد ولی در هنگام عمل مانع از انتخابش گردد. پس از سویی (تکویناً) جلوگیری از وقوع شر هیچ ملائمتی با حکمت الهی ندارد و از سویی دیگر، موجب تنزل قدرت الهی می‌شود؛ یعنی مطلوب خداوند اختیار باشد ولی در خارج مسلوب‌الاختیار نمایان گردد. از این‌رو، خداوند می‌توانست بندگان را مجبور خلق کند و به افعال آنان نیز تعیین ببخشد، اما به‌خاطر حکمت الهیه‌اش از اعمال چنین قدرتی صرف‌نظر نموده است.

تبیین بیشتر آراء پلانیتینگا

۱. در باب شرور اخلاقی

کسانی که شرور اخلاقی را به‌عنوان قرینه‌ای علیه وجود و یا ناسازگار با برخی از صفات عالی‌ه‌ی می‌پندارند، خواستار آنند که انسان، فقط باید خیر محض را مرتکب شود و وقوع هر نوع گناه و بدی از او، نقصی بر خداوند تلقی می‌شود. اما به نظر می‌رسد طراحان مسئله خود به دام بزرگی از تناقض و ناسازگاری، متهم هستند. آیا می‌توان هم ضرورت اختیار را برای انسان فرض نمود و هم بروز شر از او را غیرممکن پنداشت؟ ازسویی در گزینه «الف» آمده است: انسان در انتخاب خیر یا شر مختار است و بلکه باید مختار باشد. و در گزاره «ب» لازمه مختار بودن انسان، امکان وقوع شر و یا خیر از جانب اوست. و ازسوی دیگر، در گزینه «ج» وقوع شر از انسان، موجب نقص و یا انکار وجود خداوند می‌باشد. آیا گزینه «الف» و «ج» با هم سازگار و قابل جمع‌اند؟ چگونه می‌توان انسان را مختاری قلمداد نمود که اختیار نداشته باشد؟ اگر انسان فقط خیر را انتخاب کند، دیگر جایی برای اختیار او باقی نمی‌ماند. شاید فرض کنیم که طراح مسئله، قائل به مختار بودن انسان نباشد (که چنین نیست) ولی دیگر شر اخلاقی وجود نخواهد داشت، بلکه باید شرور اخلاقی را نیز در زمره شرور طبیعی تعریف و تحلیل کرد.

۲. در باب شرور طبیعی

همان‌گونه که اشاره گردید، مسئله منطقی شرّ حامل تناقضی میان وجود خداوند و وجود شرور می‌باشد (شرور اخلاقی و طبیعی)؛ ازاین‌رو، در این رویکرد سعی ما باید بر این محور متمرکز شود که تناقض را باطل نماییم؛ یعنی به‌نحوی وجود شرور را با وجود خداوند سازگار و یا قابل‌سازگار جلوه دهیم. (طبق بیان سابق) دست‌کم توانستیم ناسازگاری را در باب شرور اخلاقی برطرف نماییم. اولاً، با رفع تناقض در حوزه شرور اخلاقی، تناقض مفروض در باب شرور طبیعی نیز برطرف می‌شود، زیرا در واقع ادعای تناقض بین وجود خداوند و بین کلی وجود شرور است. و زمانی که ناسازگاری در بخشی از شرور، برطرف شد، در بخش دیگر نیز خودبه‌خود برطرف می‌شود. یعنی زمانی که ثابت کردیم و یا محتمل دانستیم که هم می‌توانیم خدایی با آن صفات عالی‌ه داشته باشیم و هم شروری (اخلاقی) در خارج موجود باشند، همچنین می‌توان احتمال داد که وجود شروری دیگر (طبیعی) نیز قابل‌فرض باشند. و همین احتمال برای رفع تناقض کافی است.

ثانیاً، به‌طور مستقل نیز می‌توان مدعی شد احتمال دارد که خداوند برای رسیدن انسان به کمالات عالی‌ه، مشکلات و مصائبی را باید بر سر راه او قرار دهد. ازاین‌رو، خداوند متعال، برای رسیدن انسان با ویژگی‌های ذاتی او به آن کمال خاص با قدرت کامل و خیرخواهی محض و علم مطلق، این مشکلات را

برای او مقدر نموده است؛ پس هم می‌توان خداوند را قادر، عالم و خیر مطلق نامید و هم برخی از شرور را در خارج محتمل‌الوقوع دانست.

ثالثاً، بسیاری از شرور طبیعی، معلول شرور اخلاقی می‌باشند؛ یعنی تکویناً برخی از گناهان، موجب وقوع مشکلاتی می‌شوند، از این‌رو، وجود شرور طبیعی نیز با وجود خداوند سازگار است.

تطبیق نظریات آیت‌الله جوادی‌آملی و پلانیتینگا

در بررسی تطبیقی دو دیدگاه ابتدأً به موارد تشابه آن می‌پردازیم:

شبهه شرور شبهه‌ای «فرازمایی» و علیه تمام نظام‌های الوهی است؛ از این‌رو هردو متفکر سعی در پاسخگویی به شبهات بدبینان و منکران دارند که بدلیل مسئله شر، وجود خدا و یا صفات علم، قدرت و حکمت مطلق الهی را انکار کرده‌اند.

عالم بودن خداوند: هردو متفکر بر این باور هستند که علم خداوند مطلق و نامحدود است. (پلانیتینگا، ۱۳۸۴: ۱۸۸) و (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۲ / ۴۰۰)

قادر بودن خدا: هردو اندیشمند بر این باورند که خداوند قادر مطلق است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۳ / ۶۱۸) البته خداوند قادر به محالات منطقی نیست (پلانیتینگا، ۱۳۸۴: ۱۸۴) به‌عنوان مثال قادر به اجتماع نقیضین نیست. و دلیل محال بودن آن به خود فعل بر می‌گردد؛ یعنی نقص فعل است که قابلیت انجام شدن را ندارد و نه از فاعل.

خیرخواه بودن خداوند: چون خدا خیرمحض است و هیچ شری در او نیست، مطابق قانون سنخیت بین علت و معلول، از خیرمحض جز خیر صادر نمی‌شود. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸ الف: ۱۵۰) بنابراین هرچه از خدا صادر می‌شود اصالتاً خیر است و هرچه وجود دارد نیز خیر می‌باشد. از این‌رو اگر شری مشاهده می‌کنیم به محدودیت و ماهیت مخلوقات برمی‌گردد. بنابراین خداوند می‌تواند بهترین جهان ممکن را بیافریند. (پلانیتینگا، ۱۳۸۴: ۱۸۷؛ هموا، ۱۳۷۶: ۵۲ - ۵۱)

مختار بودن انسان: انسان در انتخاب خیر و شر مختار آفریده شده است. یکی از لوازم اختیار قدرت بر انجام خوبی و بدی است. بنابراین جهان با وجود انسان مختار و قادر بر شر بهتر از جهانی پر از خوبان بی‌اختیار است. (پلانیتینگا، ۱۹۷۴: ۱۶۷ - ۱۶۶)

بنابراین، وجود جهانی که انسان با عقل و اراده خویش، خیرات را برگزیند، مطلوب تشریحی خداوند است.

تفاوت دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی‌آملی و پلانیتینگا

۱. اصل اعتقاد به وجود خدا: پلانیتینگا علاوه بر اصل اعتقاد به خدا، بر این باور است که این اعتقاد بدون

تحلیل چیستی شرور در آفرینش؛ با محوریت آراء آیت‌الله جوادی‌آملی و آلون پلانتینگا □ ۱۳۱

قرینه و دلیل نیز کاملاً صحیح و عقلانی است. (پلانتینگا، ۱۹۸۳: ۳۹) درحالی که آیت‌الله جوادی‌آملی اعتقاد به خدا را دارای ادله کافی و عقلانی می‌داند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ۲۵)

۲. جوابیه‌های آیت‌الله جوادی‌آملی به مسئله شر، پاسخگوی شبهه شرور اخلاقی و طبیعی است. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸: ۱۹ / ۴۵۵) درحالی که پاسخ پلانتینگا بیشتر ناظر به شرور اخلاقی است و غیرمستقیم شبهه شرور طبیعی را جواب می‌دهد. (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۷۱)

آیت‌الله جوادی‌آملی در رویکرد فلسفی، شرور طبیعی را لازمه ذاتی عالم ماده قلمداد می‌کند، یعنی عالم ماده با نقص و کاستی قرین است. گرچه عالم ماده در مادی بودن و همچنین عالم مثال در مثال بودن خود چیزی کم ندارد و تمام کمالات لایق خویش را دارد، اما کاستی‌هایی ذاتی را نیز با خود دارد. مثلاً سیل و زلزله، طوفان و مرگ‌ومیر لازمه ذاتی عالم ماده است. یعنی نمی‌تواند عالم مادی باشد، اما دارای این ذاتیات نباشد. پس در رویکرد فلسفی شرور طبیعی لازمه عالم مادی است و در نظام احسن اگر قرار است ماده باشد باید با ذاتیاتش باشد. درحالی که پلانتینگا شرور طبیعی را ناشی از شرور اخلاقی می‌داند و با طرح نظریه جهان‌های ممکن به این شرور طبیعی پاسخ می‌دهند.

۳. آیت‌الله جوادی‌آملی، منشأ پرداختن به مسئله شرور و ارائه راه‌حل برای آن را برطرف کردن این شبهه در مقابل فهم صحیح از اصول اعتقادی هر موحد (برخی از صفات الهی) دانسته و بیان می‌کنند: اهمیت بحث شرور از آن جهت است که عدم فهم صحیح آن با اصول اعتقادی هر موحدی، مانند توحید افعالی، عدل الهی، حکمت الهی و نظام احسن، ناسازگار است. از سوی دیگر بسیاری از عقاید شرک‌آلود و افکار انحرافی مانند اعتقاد به یزدان و اهریمن، پندار تفویض و ... برخاسته از تحلیل ناصحیح همچنین مسئله شرور و سیئات است. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۴: ۱۴۶) از دیگر انگیزه‌های آیت‌الله جوادی‌آملی در پاسخ به شبهه شرور دفاع از نظریه عدل الهی است. درحالی که پلانتینگا در مسئله شرور در صدد دفاع از عدل الهی نیست، زیرا وی بر این باور است که نمی‌توان به توجیهی واقعی برای شرور دست یافت. او تصریح می‌کند که من قصد ندارم شرور را توجیه کنم، و اگر کسی مرا از نظریه پردازان عدل الهی بداند اشتباه کرده است، چون من فقط می‌خواهم اثبات کنم خداوند برای این شرور دلیل عقلانی داشته است. (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۶۹ - ۷۲) حال آن دلیل عقلانی چیست و چرا خداوند شرور را روا داشته ما نمی‌دانیم، بلکه ما فقط می‌دانیم دلیلی هست؛ و اگر بتوانیم ثابت کنیم خداوند علیم، قادر و خیرمحض به سودش دلیلی وجود دارد برای پاسخ به جی ال مکی کافی است. پلانتینگا سعی دارد چنین وانمود کند که هیچ‌گاه به دنبال علت حقیقی شرور در این عالم نبوده و به اصطلاح خود را مدافع نظریه عدل الهی نمی‌داند. نظریه دفاع مبتنی بر اختیار هرگز برای هدف‌های مذهبی طراحی نشده بود. این دفاع بدین‌منظور

گسترش یافت که مانع عقلانی باور به خدا یعنی مسئله شرور را برطرف سازد. اما آیت‌الله جوادی‌آملی و سایر اندیشمندان اسلامی سعی در یافتن علت شرور این عالم و مدافع عدالت الهی‌اند.

۴. این دو متفکر در نوع مواجهه و تفسیر ذاتی و ناظر بودن پاسخ به شرور اخلاقی یا طبیعی و دفاع از عدل الهی و احسن بودن نظام هستی و غلبه نگاه منطقی با یکدیگر تفاوت دارند. آیت‌الله جوادی‌آملی دلیل شر را نقص در جانب قابل و ضعف عالم ماده، و نه قدرت مطلقه الهی بیان می‌کند. پلانتینگا با طرح جهان‌های ممکن و اینکه قدرت بی‌نهایت خدا شامل برخی از جهان‌ها نمی‌شود و آن جهان، عالمی است که انسان‌ها در آن مختار باشند، اما جملگی خیر اختیار کنند؛ قصد دارد اثبات کند جمع قضایای مورد باور انسان متالّه با وجود شرور نه تنها تناقض صریح ندارد؛ بلکه تناقض ضمنی نیز ندارد.

۵. پلانتینگا با استفاده از دفاع مبتنی بر اختیار، اثبات کرد میان قضیه «خدا عالم، قادر و خیرخواه است» با قضیه «شر وجود دارد» تنافی و تناقضی وجود ندارد. به عبارت دیگر پلانتینگا با ادعای توصیف جهان ممکن مورد نظر و نسبت میان اختیار انسان و قدرت مطلق خداوند؛ درصدد است اثبات کند مسئله منطقی شر با وجود خدا تناقض ندارد. اما آیت‌الله جوادی‌آملی با استفاده از برهان «عدمی بودن و نسبی بودن شر» و بیان حکمت‌های شرور درصدد است تا نشان دهد، آنچه در این عالم هست «خیر» است و نظام موجود، نظام احسن است. از منظر آیت‌الله جوادی‌آملی جهان فعلی با همه پستی‌ها و بلندی‌هایش بهترین نظام ممکن است. بنابراین شر در عالم هستی در نازلترین حد خود قرار دارد. برخلاف پلانتینگا که قائل است جهان‌های ممکن دیگری قابلیت تحقق دارند اما فعلیت ندارند.

۶. پلانتینگا برای شامل نشدن قدرت خداوند بر محالات منطقی دلیلی ارایه نمی‌دهد. (پلانتینگا، ۱۳۸۴: ۲۳۹) درحالی‌که آیت‌الله جوادی‌آملی دلیل را نقص در جانب قابل و ضعف عالم ماده، نه قدرت مطلقه الهی بیان می‌کند و درک آن را بدیهی می‌داند.

نتیجه

آیت‌الله جوادی‌آملی و پلانتینگا در دو سنت دینی و فلسفی متفاوت به تأمل درباره مسئله شرور پرداخته‌اند. آیت‌الله جوادی‌آملی به حل مسئله شرور با توجه به شبهات مطرح از سوی ثنویه از یک سو و شاهدهی علیه عدالت و خیرخواهی خداوند از سوی دیگر پرداخته است. ایشان با توجه به اصول و مبانی فلسفه اسلامی با عدمی و نسبی دانستن شرور و بیان حکمت‌های آن سعی در پاسخ به شبهه شرور دارد. به باور ایشان شرور مجعول و مخلوق بالذات نیستند؛ یعنی وجودشان واقعی و اصیل نیست، بلکه مجعول و مخلوق بالعرض و بالتبع هستند. از این رو به مبدأ آفرینش جدا نیاز ندارند. در مورد فلسفه بلایا ایشان بر

این باورند، نعمت مانند ذاتاً خیر است و شرّ نیست. جنبه ناسازگاری آن با رنج‌دیده‌ها امری است که از آن شرّ انتزاع می‌شود و همین جنبه نیز آزمون الهی است که سبب رشد و شکوفائی و تهذیب اخلاق به واسطه صبر بر آنها می‌شود. آیت‌الله جوادی‌آملی در رویکرد فلسفی، شرور طبیعی را لازمه ذاتی عالم ماده قلمداد می‌کند، یعنی عالم ماده با نقص و کاستی قرین است. پس در رویکرد فلسفی شرور طبیعی لازمه عالم مادی است و در نظام احسن اگر قرار است ماده باشد، باید با ذاتیاتش باشد.

پلانتینگا با مسئله شرور نه بعنوان شاهدهی علیه عدالت و خیرخواهی خداوند، بلکه به‌عنوان قرینه‌ای علیه وجود خدا برخورد نمود و به حل این مسئله پرداخته است. پلانتینگا به منظور پاسخ به شبهه «ناسازگاری» جی. ال. مکی، درصدد است با روش منطقی نشان دهد، گزاره «خدا وجود دارد» و «شر وجود دارد» می‌توانند توأمان صادق باشند. وی با «توصیف جهان ممکن مورد نظر و بیان نسبت میان اختیار انسان و قدرت مطلق خداوند» اثبات می‌کند که مسئله منطقی شر با وجود خدا تناقض ندارد. زیرا ممکن است خداوند انسان‌هایی را خلق کند که مختار باشند و لازمه اختیار آنان ارتکاب شرّ هم باشد و این بهتر و ارزشمندتر از خلقی است که مخلوقات، بدون اختیار، خیر را برگزینند. یعنی لازمه چنین خلقت متکامل، وجود شرور و گناهان در عالم است. پس می‌تواند خدای قادر و خیرخواه موجود باشد و شرّ نیز جایگاه خود را داشته باشد. پلانتینگا برای رفع تناقض، با استناد به مختار بودن انسان شرور اخلاقی را لازمه اختیار انسان و در شرور طبیعی نیز بخشی از آنها را معلول شرور اخلاقی و برخی دیگر را به خاطر مصالحی که لازمه حکمت الهی است، بیان کرده‌اند. گرچه این دو متفکر در برخی مبانی با یکدیگر مشترک هستند، لکن نوع مواجهه آنها با مسئله شر در کل متفاوت است.

با توجه به مجموعه ادله آیت‌الله جوادی‌آملی و پلانتینگا در مقابل شبهات شرور می‌توان یک نظام فلسفی مبتنی بر خداشناسی و دین‌باوری را ارائه داد که در مجموع در آن تناقض و ناسازگاری دیده نمی‌شود. و قدرت پاسخگویی در برابر شبهه شر منطقی جی. ال. مکی را دارد. البته جوابیه‌های آیت‌الله جوادی‌آملی در مورد شبهه ناسازگاری وجود شرور با وجود خدا سهم بیشتر، علمی‌تر و از استواری منطقی و عقلی برخوردار است.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، **الهیات شفا**، با تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، **الشفاء الالهیات**، قم، نشر مرعشی نجفی.
۳. ابن‌منظور، جمال‌الدین، ۱۴۲۶ ق، **لسان العرب**، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۴. پلانتینگا، آلون و دیگران، ۱۳۸۴، *مجموعه مقالات (کلام فلسفی)*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۲.
۵. پلانتینگا، آلون، ۱۳۷۶، *فلسفه دین (خدا، اختیار، شر)*، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۶. پلانتینگا، آلون، ۱۹۷۴، *خدا، اختیار و شر*، ترجمه سعیدی مهر، قم، طه.
۷. پلانتینگا، آلون، ۱۹۸۳، *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری، قم، اشراق.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *مبادی اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *پیرامون مبدأ و معاد*، قم، اسراء، چ ۳.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، چ ۲.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ الف، *توحید در قرآن*، تنظیم حیدرعلی ایوبی، قم، اسراء، چ ۲.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ ب، *رحیق مختوم*، به همت حمید پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *تبیین براهین اثبات خدا*، به کوشش پارسانیا، قم، اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *ادب فنای مقربان*، ج ۴، تدوین محمد صفایی، قم، اسراء، چ ۳.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۴، *اسلام و محیط زیست*، محقق عباس رحیمیان، قم، اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸ الف، *اسلام و محیط زیست*، تنظیم عباس رحیمیان، قم، اسراء، چ ۱۰.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸ ب، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۳، قم، اسراء، چ ۶.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸ ج، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، ج ۴، قم، اسراء، چ ۱۴.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸ د، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۹، قم، اسراء، چ ۶.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ ق، *الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه*، قاهره، دار العلم، چ ۲.
۲۲. جی. ال. مکی و دیگران، ۱۳۷۴، *کلام فلسفی*، ترجمه احمد نراقی، تهران، صراط، چ ۱.
۲۳. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء*، با تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۴. سبزواری، ملاهادی، بی تا، *شرح الاسماء الحسنی*، بی جا، مکتبه بصیرتی.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۴۱۹، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

تحلیل چیستی شرور در آفرینش؛ با محوریت آراء آیت‌الله جوادی‌آملی و آلون پلانتینگا □ ۱۳۵

۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۳، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۳۱، قم، نشر البلاغه، چ ۱.

۲۸. فارابی، محمد بن محمد، ۱۴۰۸ ق، *التعليقات*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.

۲۹. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی.

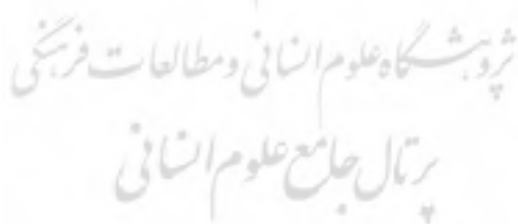
۳۰. محمدی، مسلم، پاییز ۱۳۸۷، «حلیل مسئله شر با تاکید بر آرای فلسفی و کلامی امام خمینی (ره)»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۱۴، قم، دفتر نشر معارف، ص ۹۴ - ۷۳.

۳۱. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۲. میرداماد، محمد، ۱۳۴۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.

۳۳. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۵۶، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

34. plantinga, Alvin, 1974, *the nature of necessity*, Oxford, clarendon press





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی