

## خدا و مسئله شر ( درد و رنج )

یدالله رستمی\*

مریی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۰)

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل کلام و فلسفه دین، مسئله شر (درد و رنج) و ارتباط آن با خدا و صفات اوست. به این صورت که چرا از سویی، خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه علی‌الاطلاق است و از سوی دیگر، در جهان شر (درد و رنج) وجود دارد. در این نوشته، به یک رویکرد (پاسخ) مهم و مشهور، اما از دو نظرگاه طبیعی و وجودی (که از جانب فلاسفه و متکلمان مطرح شده) پرداخته شده است. طبیعی از این نظر که شرور لازمه خیرات هستند و بدون شر، خیر یا متحقق نمی‌شود یا در صورت تحقق درک‌شدنی نیست. برای پدیدآمدن خیر، شر ضرورت دارد. یعنی اهمیت شر به گونه‌ای است که اگر از بین رفت، خیر را هم با خودش می‌برد و از این نظر است که خدا خیر و شر را با هم آفریده است. و وجودی از این لحاظ که شرور و درد و رنج‌ها سبب می‌شوند که وقتی انسان به خودش مراجعه می‌کند، ببیند که خدا و موجود ماورایی وجود دارد که دست‌اندرکار جهان و غیر از ما انسان‌هاست و رابطه نزدیکی با ما دارد و ما نیز وابستگی شدیدی به او داریم. همچنین با تجربه درد و رنج‌ها می‌فهمیم که انسان‌های دیگر نیز درد و رنج را تحمل می‌کنند و سبب می‌شود با آنها اظهار همدردی کنیم.

### واژگان کلیدی

خداوند، خیر و شر طبیعی و وجودی، صفات خداوند (علم، قدرت و خیرخواهی).

## مقدمه

هنگامی که به محیط پیرامون خود می‌نگریم، رنج‌ها و شرور زیادی مشاهده می‌کنیم. رنجی که یک کودک از بیماریش تحمل می‌کند، رنج ویرانی و بی‌خانمانی که زلزله یا سیل برای مردم یک شهر همراه می‌آورد، سرطانی که درمانی برای آن نیست و کودکی که ناقص‌الخلقه به دنیا می‌آید؛ اینها همه رنج‌هایی هستند که در اصطلاح شر نامیده می‌شوند و انسان همواره از گذشته تاکنون به دنبال یافتن چرایی وقوع آنها بوده است.

شر را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. طبیعی: شروری که با افعال انسان‌ها ارتباطی ندارند، مثل زلزله، سیل، آتشفشان، خشکسالی و بسیاری از امراض؛ ۲. اخلاقی: شروری که از مقوله افعال ارادی اختیاری انسان‌ها هستند. همان‌هایی که در دین و مذهب آنها را گناه و معصیت می‌نامیم، مانند ظلم، قتل، دزدی و ...؛ ۳. عاطفی (درد و رنج): شروری هستند که در ناحیه بدن و روح احساس می‌شوند. در ناحیه بدن مانند سردرد و سایر دردهای دیگر و در ناحیه روح مانند افرادی که از نارسایی و نابسامانی روحی رنج می‌برند (ضعف ذهنی و دیوانگی). البته می‌توان گفت که بازگشت قسم اول و دوم شر، به قسم سوم است. زیرا آنها در صورتی شر محسوب می‌شوند که در ناحیه بدن و روح، درد و رنج ایجاد کنند.

## تبیین مسئله شر و ربط آن با صفات الهی

مواجهه آدمی با رویه دردآلود و اندوهبار زندگی و رویارویی با مصیبت‌ها و فلاکت‌های آن، پرسش‌هایی را فراروی ذهن جست‌وجوگر او قرار می‌دهد. پرسش‌هایی که امروزه پس از گذشت هزاران سال، هنوز تازه و جدیدند. پرسش‌هایی که عمومیت دارند و همه انسان‌ها خواه مادی‌مسلك و خواه الهی‌مسلك با آن مواجهند.

به‌راستی شر چیست؟ حقیقت آن کدام است؟ شر چگونه به‌وجود آمده است؟ چرا به‌وجود آمده و چه کسی آن را به‌وجود آورده است؟ آیا امکان نداشت که جهان تنها سرشار از زیبایی

و خیر بود و اثری از شرور در آن نبود؟ آیا شرور را خدا آفریده و اگر چنین باشد، چرا خدا شر را آفریده است و چرا نباید شرور را از بین ببرد؟ به عبارت دیگر، پرسش از اینکه خدای خیرخواه، حکیم و قادر مطلق چگونه می‌تواند مستقیم یا غیرمستقیم به وجود بیماری‌هایی مثل سرطان، بلایای طبیعی، نقص‌های مادرزادی و... اجازه دهد که رنج‌های بسیاری را برای انسان به دنبال آورد، پرسش اصلی ذهن بشر است. پرسشی که متفکران در هر عصر و دوره، به اقتضای نوع جهان‌بینی و نگاهشان به هستی، به آن پاسخ داده‌اند و می‌دهند.

مؤمنان و متألهان علاوه بر پرسش‌های فوق دغدغه دیگری نیز دارند و آن اینکه آیا وجود شر با اعتقاد به اوصافی چون عدالت، حکمت و قدرت خداوند سازگارند؟ آیا نظام موجود و جهان بهترین جهان ممکن و نظام آن بهترین نظام هستی است؟ (پلاتینجا، ۱۳۷۶: ۱۹۳-۱۹۴). به تعبیری، دغدغه اصلی فیلسوفان این است که چگونه خداوند خیرخواه و قادر مطلق است و در عین حال شر نیز وجود دارد.

مسئله شر برای خداشناسان و معتقدان به وجود خداوند و صفات او بسیار حاد است. فیلسوفان و متألهان به این نکته متفطن بوده‌اند که وجود شر، خداباوری را به مخاطره می‌افکند. در واقع بسیاری از متفکران معتقدند که این مسئله جدی‌ترین نقد عقلانی بر اعتقاد به وجود خداوند است تا آنجا که هانس کونگ، متأله آلمانی آن را پناهگاه الحاد خوانده است (kung 1976:432).

متفکران ملحد، وجود شرور در جهان را دستمایه انتقادی بسیار قوی علیه اعتقاد دینی کرده‌اند. منتقدانی که تقریری منطقی از مسئله شر به دست داده‌اند، مدعی هستند که میان شر و پاره‌ای مدعیان دینی درباره خداوند، ناسازگاری وجود دارد. جی. ال. مکی فیلسوف انگلیسی می‌نویسد: «تحلیل مسئله شر علاوه بر اینکه نشان می‌دهد که باورهای دینی فاقد تکیه‌گاهی عقلانی هستند و قابل اثبات عقلانی نیستند، معلوم می‌سازد آنها مسلماً غیرعقلانی‌اند، به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی، با اجزای دیگرش ناسازگاری دارد» (مکی، ۱۳۷۰: ۵).

در فلسفه دین بیشتر مسئله شر را با صفات علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق ناسازگار دیده‌اند (به این صورت که ادیان این سه صفت را برای خدا قائلند و معتقدند آنها (صفات) حد و نهایی ندارند. حال سخن این است که اگر خدا دارای این صفات باشد، چرا شر در عالم وجود دارد.

برتراند راسل آشکارا چنین می‌اندیشد که وجود شر و رنج در جهان، ایرادی در اعتقاد به خدایی ایجاد می‌کند که با خیرخواهی نامتناهی و قدرت مطلقه وصف شده است. البته او مدعی نیست که وجود نداشتن یک موجود الوهی فراتر از جهان اثبات‌پذیر است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۸: ۵۲۰).

موضوع اصلی این بحث، یک رویکرد معروف به مسئله شر در حوزه فلسفه دین و کلام است، به این صورت که خداپاورانی که می‌خواهند از خیریت خداوند با وجود شرور دفاع کنند، اغلب استدلال می‌کنند که شرور شرط لازم یا پیامد خیرات عظیم هستند. به دلیل شایستگی عظیم برخی از خیرهاست که خدای خیر مطلق می‌تواند به وجود شرور رضایت دهد. یعنی برای پدید آمدن خیر کثیر، شر قلیل ضرورت دارد. خدای متعال مقصود بالذاتش خیر است، اما خیر بدون تحقق شر، وجودداشتنی نیست. پس شر مقصود بالعرض واقع شده است و این شر بالعرض و قلیل از لحاظ وجودی و روانی ما را به خود رجوع می‌دهد که خداوند فرمانروای هستی است که ما رابطه نزدیک و وابستگی عمیقی به او داریم.

### شر از لوازم وجود خیر در عالم است

این قول چنین بیان می‌شود که برای وجود یافتن خیر کثیر و احساس و ادراک شدن آن، شر قلیل ضرورت دارد. به این معنا که تا شر قلیلی در عالم تحقق نیابد، خیر کثیری تحقق پیدا نمی‌کند. برخی از شرور که شرط وجود خیر عظیم هستند یا در یک خیر عظیم نقش دارند، شاید مجاز باشند (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۰۰). همچنین، علاوه بر اینکه

برای تحقق خیر کثیر، وجود شر ضرورت دارد، اگر شرور و درد و رنج نباشد، انسان‌ها طعم و شیرینی خیرات را نمی‌چشند. اگر در جهان شری وجود نمی‌داشت، به‌دلیل عدم امکان مقایسه خیرات با شرور، خیر بودن خیرات درک‌شدنی نبود و از این‌رو، هیچ‌گاه زیبایی و حُسن عالم هستی به نحو شایسته‌ای ادراک نمی‌شد. اگر عالم سراسر آکنده از خیر بود و هیچ شری در آن وجود نداشت، ممکن نبود که خیرهای عالم درک شود. بنا به گفته لایب‌نیتس، شروری که اتفاق می‌افتد، برای خیرهای برتر ضروری هستند (See: William Rowe God and the problem of evil 2001: 1).

ما با تجربه کردن شر، ماهیت خیر را درمی‌یابیم و قدر آن را کاملاً می‌دانیم. خیر بدون شر نه شناخته می‌شود و نه ارزش آن معلوم خواهد شد. این رویکرد را می‌توان نظریه عدل الهی خیر عظیم هم نامید. خدا باوران با قائل شدن به این نظریه، ابعاد فراگیر عالم را که به اعتقاد آنها حقیقتاً خیر هستند، مستمسک قرار می‌دهند، به‌علاوه استدلال می‌کنند که این خیرها یا شرط وجود برخی از شرور هستند یا تحقق این خیرها مستلزم بعضی شرور است (یا آن شرور را محتمل می‌کند) خداوند شرور را به‌دلیل این قبیل خیرات روا می‌دارد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۰۰).

در تجربه خویش هم، می‌دانیم که شر گاهی با خیر مرتبط است، به‌طوری که ما بدون جایز دانستن چنین شری، نمی‌توانیم خیر را به‌دست آوریم. علاوه بر این در چنین مواردی گاهی به‌دلیل خیر عظیم، وجود خیر خواه (خداوند) ممکن است آگاهانه شر را جایز بشمارد برای به فعلیت رساندن آن خیر کثیر که تحقق پیدا کند. لایب‌نیتس مثالی می‌زند از یک ژنرال که می‌داند برای به‌دست آوردن خیر (نجات دادن شهر از خرابی به‌وسیله ارتش) باید به مردان دستور بدهد از شهر دفاع کنند. نتیجه اینکه بعضی از مردان رنج می‌برند، اما خیر نجات دادن زنان و بچه‌های شهر زیادتر است بر شر رنج بردن و مُردن تعداد اندکی از مدافعان. اگر چه او می‌توانست با دستور یک عقب‌نشینی به نیروهایش، مانع رنج و مرگ آنها شود. ژنرال نمی‌تواند این کار را انجام دهد، مگر اینکه خیر نجات دادن شهر و ساکنان

آن را از دست بدهد. بی شک دستور دفاع مانعی علیه خیرخواه بودن ژنرال به شمار نمی آید. پس شاید بعضی از شریایی که در جهان ما وجود دارند، با خیرهایی مرتبط هستند که غالب بر آنند. به طوری که حتی خدا چنین چیزهایی را بدون جایز شمردن شروری که از لوازم این خیرها هستند، به دست نمی آورد (Rowe, 2007: 116).

در واقع، وقوع بعضی از شرور در جهان برای دستیابی به خیرهایی که بر آنها غالب هستند، منطقی ضروری است. به نظر جان هیک نیز شر بی دلیل وجود ندارد، زیرا همه شرور هدفی را دنبال می کنند. او می گوید که خدا، شر را برای به وجود آوردن خیر بزرگ تر جایز می شمارد (Peterson, 1998: 98).

ما به طور معمول می پذیریم که گاهی می توان کسی را که درد و رنج را مجاز می شمارد یا موجب پدید آوردن آن می شود، خیرخواه دانست. مثلاً ما عمل کسی را که پای بیماری را قطع می کند تا زندگی آن شخص را نجات دهد، تحسین می کنیم، حتی اگر عمل جراحی سبب درد زیادی در بیمار شود. بنابراین در اینجا شاید از خود سؤال کنیم که شری که در این جهان با آن مواجهیم، چه بسا وسیله ای برای دستیابی به خیر ضروری دیگری باشد (دیوس، ۱۳۸۶: ۸۷).

ما به طور طبیعی، عاملی را که آفریننده خیر است، صرفاً به دلیل اینکه شر نیز با آن همراه است، شر نمی خوانیم. اگر شر (درد و رنج) دو ویژگی داشته باشد، با صفات علم، قدرت و خیرخواهی مطلق خدا تناقض ندارد:

۱. اگر درد و رنج (شر) مقدمه اجتناب ناپذیر لذت باشد. فرض کنید وضعی پیش بیاید که درد و رنجی (شری) مقدمه لادمنه خیری است، آن وقت شخص خیرخواه چنین درد و رنجی وارد می کند. مانند همان مثال بالا درباره کسی که پای بیماری را قطع می کند تا زندگی آن شخص را نجات دهد، اگرچه شاید عمل جراحی سبب درد و رنج بسیار بیمار شود، این درد و رنج برای نجات شخص اجتناب ناپذیر است.

۲. اینکه آن خیر اعظم از درد و رنج باشد. باید درد و رنج کوچک‌تر از خیر باشد وگرنه اگر مساوی یا بزرگ‌تر باشد، خیرخواه نمی‌تواند چنین شر، درد و رنجی را بر طرف مقابل وارد کند. اگر شروری مقدمه اجتناب‌ناپذیر خیر باشند و آن خیر هم به مراتب از آن شر بزرگ‌تر باشد، می‌توانیم خدا را دارای این سه صفت بدانیم و آن کسی که می‌خواهد منکر شود (این مطلب را رد بکند) باید اثبات کند که این شرور مقدمه اجتناب‌ناپذیر خیر بزرگ‌تر نیستند، در آن صورت، به خیرخواهی، علم و قدرت خداوند لطمه زده است. چگونه کسی می‌تواند اثبات کند که شر مقدمه اجتناب‌ناپذیر خیر زیاد نیست؟ بسیاری از متکلمان مسیحی معتقدند که نه تنها خداوند اهداف خیری دارد که به دلیل آنها اجازه شر را می‌دهد، بلکه آنها اهداف واقعی خداوند هستند (Swinburne, 1990: 33). او همچنین می‌گوید موجود خیرخواه محض، هرگز اجازه وقوع حالت اخلاقاً بدی را نمی‌دهد مگر به دلیل حصول خیرهای برتر (Swinburne, 1996: 30). با توجه به این نظریه، وجود اولیه شرور برای حصول خیرهای برتر، ضروری است. به عبارت دیگر، وجود شرور واسطه ضروری برای حصول خیرهای برتر هستند. جان هیک درباره نظریه مطرح‌شده از جانب سویین‌برن می‌گوید: نظریه‌ای که سویین‌برن به آن ملتزم شده، یک نظریه غایت‌شناسانه است، زیرا در سخن وی، شروری که اکنون حضور دارند، منجر خواهند شد تا در آینده خیرهایی حاصل آیند و وقوع شرور از طریق استناد به خیرهای برتری توجیه می‌شوند که متعاقباً در خواهند رسید (hick, 2000: 57).

این اندیشه را می‌توان تا روزگار رواقیان در یونان باستان پی گرفت. خروسیپوس معتقد بود خوبی‌ها بدون بدی‌ها امکان وجود ندارند، به طوری که اگر یکی را از میان بردارید، هر دو از میان برداشته می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۷ و ۴۴۸). همچنین افلاطون می‌گوید: بدی هرگز از میان نخواهد رفت، زیرا همیشه باید خلاف نیکی در جهان باشد تا نیکی در جهان باشد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، بند ۱۷۶).

هراکلیتوس می گوید: بیماری، سلامتی را لذت بخش و خوب می سازد، گرسنگی، سیری را، خستگی، آسایش را (گاتری، ۱۳۷۸: ۸۷). شناسایی خیر و آگاهی از آن در مغایرت با شر ممکن است. لذت بدون درد نه شناخته می شود و نه ارزش آن معلوم خواهد شد. مثلاً رنگ قرمز را در تقابل با رنگ های دیگر می توان شناخت. اگر همه چیز به رنگ قرمز بود، رنگ قرمز شناخته نمی شد (گیسلر، ۱۳۸۴: ۵۷۸).

در واقع، در این معنا شر و درد و رنج به منزله چیزی نگریسته می شوند که خیر در دل آن است. آنچه اهمیت دارد این است که ما میان خیر عاجل و خیر نهایی فرق بگذاریم. باید چیزی را که اصلاً خیر نیست اما برای رسیدن به خیر است، همچون داروی تلخ برای کودکان بشناسیم (sproul, 1996: 171).

متکلمان مسلمان به نوعی با نگرش آخرت گرایانه به این مسئله پرداخته اند. امام محمد غزالی در کتاب احیاء العلوم الدین در ذیل عنوان "بیان حقیقه التوحید الذی هو اصل التوکل" می گوید: «کل فقر و ضر فی الدنیا فهو نقصان من الدنیا و زیاده فی الاخره و کل نقص فی الاخره بالاضافه الی شخص فهو نعیم بالاضافه الی غیره. اذ لولا اللیل لما عرف قدر النهار و لولا المرض لما تنعم الا صحاء من الصحه و لولا النار لنا عرف اهل الجنة قدر النعمه. و کما ان فداء ارواح الانس بارواح البهائم و تسلیطهم علی ذبحنا لیس بالظلم بل تقدیم کامل علی الناقص عین العدل فکذالک تفخیم النعم علی سکان الجنان بتعظیم العقوبه علی اهل النیران و فداء اهل ایمان باهل الکفار عین العدل. و ما لم یخلق الناقص لایعرف الکامل. و لولا خلق البهائم لما ظهر شرف الانس فأن الکمال و النقص یظهر بالاضافه فمقتضی الجود و حکمه خلق الکامل و الناقص جمیعاً و کما ان قطع الید اذا تأکلت ابقاء علی الروح و عدل لأنه فداء کامل بناقص فکذلک المر فی التفاوت الذی بین الخلق فی القسمة فی الدنیا و الاخره فکل ذلك عدل لاجور فیه و حق لالعب فیه و هذا بحر اخر عظیم العمق واسع الاطراف مضطرب الامواج قریب فی السعه من بحر التوحید فیه غرق الطوائف من القاصرین و لم یعلموا أن ذلك غامض لایعقله الا العالمون وراء هذا البحث سر قدر الذی تحیر فیهها



الاکثرون و منع من افشاء سره الکافرون» یعنی هر فقری و ضری که در دنیا می‌بینید، در دنیا نقصان است، اما در حیات اخروی موجب زیادتی است. اگر اینجا مبتلا به فقر و بیماری شوید، در آخرت اجر آن را می‌برید. در اینجا متوجه اشکالی شده است و می‌گوید: فرض می‌کنیم هر فقری در آخرت جبران خواهد شد، اما اگر شر و نقص در آخرت عارض شد، آنجا چه باید کرد؟ شر اخروی جهنم است که البته بزرگ‌ترین شرور است.

در جواب می‌گوید: در آخرت نقصان‌هایی عارض می‌شود، ولی هر شری که عارض بر کسی می‌شود، نسبت به دیگری خیر است. شرور عارض بر اهل جهنم برای اهل بهشت خیر است. چون اگر اهل بهشت شر در آنها را نبینند، نعمت خود را حس نخواهند کرد. اگر شب نبود ما روز را درک نمی‌کردیم و قدر روشنی را نمی‌دانستیم. اگر مرض نبود اشخاص سالم از صحت خود لذتی نمی‌بردند. بعد دفع اشکال می‌کند و می‌گوید اگر کسی بپرسد چرا باید اهل جهنم فدای اهل بهشت بشوند، چرا آنها باید مبتلا به شر بشوند تا بهشتیان قدر نعمت بدانند؟ جواب می‌دهد همان‌طور که ارواح بهایم فدای انسان‌ها می‌شوند و شما گاو و گوسفند را می‌کشید و می‌خورید و این کار اشکالی ندارد، چون ناقص باید فدای کامل شود، همچنین برای اینکه نعمت‌ها در نظر اهل بهشت بزرگ جلوه کند، افزایش شکنجه اهل جهنم و فدا کردن کفار برای اهل ایمان عین عدل است. مادامی که ناقص خلق نشود، کامل شناخته نمی‌شود. اگر بهایم خلق نمی‌شدند، شرف انسان‌ها معلوم نمی‌شد. کمال و نقص از راه مقایسه معلوم می‌شود. پس مقتضای جود و حکمت الهی این است که کامل و ناقص هر دو آفریده شوند. همان‌طور که وقتی انسان به اكله و خوره مبتلا شود، قطع دست، ابقای روح است و عدل محسوب می‌شود، چون تغذیه کامل است به‌توسط ناقص، همین‌طور در دنیا و آخرت هم وضع چنین است. همه اینها عدل است بدون جور و حق است بدون بازی. این بحث دریای بزرگی است که عمق فراوان دارد و بسیار بزرگ است و امواج بلندی دارد. در وسعت و گستردگی، نزدیک به دریای توحید است که در آن گروه‌هایی از کوتاه‌فکران غرق شده‌اند. این مطلب مشکلی است که فقط عالمان می‌فهمند و

ماورای این بحث سرّ قضا و قدر است که عدّه زیادی در آن متحیر شده‌اند و کاشفان سرّ قدر هم از افشای آن منع شده‌اند (احیاء العلوم الدین، ربع چهارم، کتاب پنجم). خلاصه رأی غزالی این است که وجود شر برای ادراک خیر لازم خواهد بود. بعدها خود غزالی و دیگران گفته‌اند که وجود شر برای تحقق خیر نیز لازم است (نه فقط برای ادراک خیر). از جمله یکی از شاگردان وی، عین‌القضات همدانی در کتاب تمهیدات می‌گوید: ای عزیز حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بود، نشاید و نشایستی که بخلاف آن بودی، سفیدی هرگز بی سیاهی نشایستی، آسمان بی زمین، جوهر بی عرض متصور نشدی. محمد ﷺ بی ابلیس نشایستی، طاعت بی عصیان، کفر بی ایمان صورت نبستی و همچنین جمله اضداد (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۱۸۶).

### اشکال

اگر خداوند قادر و عالم مطلق است، چنین موجودی به هرکاری تواناست و چگونه نتوانسته است خیر (کثیر) را بدون شر (قلیل) به وجود بیاورد. چرا برای وجود یافتن خیر کثیر، شر قلیل ضرورت دارد؟ مگر خداوند عاجز بوده است از اینکه خیر کثیر بیافریند، بدون این که ضرری قلیل بیافریند؟ موجودی که عالم مطلق و قادر مطلق است، معنا ندارد که درباره او بگوییم که نمی‌تواند خیر کثیر بدون شر قلیل ایجاد کند. به عبارت دیگر، خدا نمی‌توانست بدون اینکه شر به وجود بیاورد، یک راه معرفتی مقابل انسان قرار دهد که ما از آن به خیرات علم پیدا کنیم؟ آیا راه منحصر به فرد علم و معرفت پیدا کردن به خیر، این است که ضرورتاً یک شر هم در کنار آن ایجاد کند؟

### راه حل منطقی و طبیعی

برروس رایشنباخ به دنبال ارائه نظریه‌ای بر اساس قوانین حاکم بر طبیعت است. این نظریه بیان می‌کند اینکه شر لازمه خیر است و خیر بدون شر محقق نمی‌شود یا احساس نمی‌شود، لازمه قانون طبیعت است. تمام آنچه نظریه قوانین طبیعی بیان می‌کند، به این شرح است:

الف) جهان طبیعی باید براساس قوانین طبیعی اداره شود.  
ب) قوانین طبیعی قواعدی نیستند که خداوند آنها را وضع کرده باشد، به طوری که چارچوب و قالبی باشند تا حوادث طبیعی در آنها بگنجند، بلکه خلقت و آفرینش جهان خود چنین قوانینی را اقتضا دارد.  
ج) این شرور نتیجه و پیامد تحقق قوانین طبیعی در عالم هستند. قوانینی که عمل اعیان طبیعی (موجودات واقع در طبیعت) مطابق آنها، گاه به وقوع شرور منجر می شود.  
د) خداوند مسئول اخلاقی شرور طبیعی نیست، زیرا او پدیدآورنده این شرور نیست، بلکه این شرور حاصل قوانینی طبیعی است که تحقق این جهان مقتضی وجود آنهاست (see: Reichenbach, 1995: 48).

در واقع شرور طبیعی نتیجه فعل اعیان طبیعی است که بنا بر قوانین طبیعی عمل می کنند و آنها نتیجه فرعی و جنبی قوانین طبیعی هستند. در نتیجه تحقق خیر کثیر مستلزم امکان وجود شرور طبیعی است. نظام علی و معلولی حاکم بر جهان آنقدر پیچیده و درهم فرو رفته است که تقریباً هیچ شری نیست که برای هیچ موجودی خیر نباشد. هر شری که در نظر گرفته شود، بالاخره برای موجودی خیر است. مثلاً جراحی برای مبتلایان به بیماری. ممکن است کسی اشکال کند که چرا خداوند مبتلایان به بیماری را بدون جراحی خوب نمی کند، در جواب باید گفت که در این صورت خداوند باید پیوسته دست اندرکار معجزه باشد و قوانین طبیعی را نقض کند.

### تفصیل اشکال

آیا امکان نداشت که خداوند برای نابودی و جلوگیری از شرور، جهان را به شیوه متفاوتی با وضع کنونی، خلق کند؟ به عبارت دیگر، ممکن است ادعا شود که خداوند می توانست جلو درد و رنج را از طریق ورود قانون طبیعی متفاوت بگیرد و نیز خداوند می توانست شرور را با خلق جهانی که دارای هستی های متفاوت است، ریشه کن کند. به عنوان مثال، جهانی فاقد بیماری مانند انگل و سم.

## جواب

این ادعا محال به نظر می‌رسد؛ زیرا ورود قوانین طبیعی متفاوت، لزوماً مستلزم تغییر در اشیایی است که به وسیله این قوانین اداره می‌شوند. به عنوان مثال، فرض کنید قوانین طبیعی مربوط به دستگاه گوارش انسان تغییر کند به گونه‌ای که مرگ موش یا سموم دیگر، تأثیر نامطلوبی بر روی ساختمان آن نداشته باشد. این تغییر یا باید در مرگ موش یا در طبیعت فیزیولوژیکی انسان یا در هر دو صورت گیرد تا آنها چیزی متفاوت از سموم یا ارگان‌های گوارشی فعلی باشند. این تغییر باید در ویژگی‌های ذاتی اشیا باشد تا اشیایی با ویژگی‌های متفاوت داشته باشیم. مثلاً آتش دیگر نسوزاند. بنابراین تغییر در قوانین طبیعی بدون تأثیر بر ساختارهای جهان ممکن نیست و تغییر اول، تغییر دوم را در پی دارد. همین موضوع درباره انسان هم صادق است. ورود قوانین طبیعی متفاوت، برای جلوگیری از شرور که بر انسان‌ها اثر می‌گذارند، موجب تغییر خود انسان‌ها هم خواهد شد. انسان‌ها موجودات ذی‌شعور طبیعی و دارای بعد مادی و غیرمادی هستند. از نظر بعد مادی، چون انسان‌ها موجوداتی ساخته شده از همان مواد موجود در طبیعت هستند، همان‌طور که از رویدادهای طبیعی تأثیر می‌پذیرند، بر آن اثر هم می‌گذارند. این رویدادهای طبیعی در مرحله‌ای خوشایند و در مرحله دیگری ناخوشایند خواهند بود. از آنجایی که بشر موجود آگاهی است و از رویدادهای ناخوشایند و درد و رنج ناشی از آنها مطلع می‌شود و اثر می‌پذیرد، پس برای جلوگیری از شروری که بر روی انسان اثر می‌گذارند، خود بشر هم باید کاملاً تغییر کند، به گونه‌ای که دیگر یک مخلوق ذی‌شعور در طبیعت نباشد.

ممکن است کسی بگوید آیا نمی‌شد که خداوند بشر را غیرمادی خلق کند تا از رویدادهای ناخوشایند (درد و رنج) اثر نپذیرد. در جواب باید گفت مادی بودن، شرط لازم وجود انسان است، اگر مادی بودن از انسان گرفته شود، دیگر چنین موجودی را حقیقتاً نمی‌توان انسان نامید.

بنابراین می‌توان گفت رنجی که انسان‌ها متحمل می‌شوند، نقص‌های مادرزادی که برخی از کودکان دچار آن هستند و اداره جهان مطابق قانون طبیعی، شاید دلیلی باشد که وجود شرور را جایز می‌شمارد و آنها را توجیه می‌کند. جهان ما جهانی مادی است. این جهان اقتضائاتی دارد که از جمله آن وجود قوانینی است که بر ماده و روابط میان امور مادی حاکم باشد.

اگر شرور لازمه خیرها نبودند، لازم می‌آمد که خداوند جهان طبیعت را نیافریده باشد. در حالی که خداوند می‌خواست عالم طبیعی موجود باشد. به تعبیر دیگر می‌شود گفت که یا باید خداوند از آفریدن جهان طبیعت صرف‌نظر کند یا جهان طبیعی بیافریند که شر لازمه خیر باشد. کسانی که می‌گویند چرا خداوند خیر و شر را با هم آفریده است، در واقع بیان آنها مستلزم این است که جهان طبیعت، جهان طبیعت نباشد؛ یعنی چیزی خودش نباشد که این تناقض است.

### راه‌حل وجودی و اگزستانسیالیستی

می‌شود گفت که شرور (درد و رنج) چهار اثر وجودی و روانی بر انسان می‌گذارد:

۱. شرور و رنج‌ها سبب تجلی رحمت، فیض و لطف خداوند می‌شوند؛ به این معنا که رنج را به‌منزله فرصتی برای خدا می‌نگرد تا لطف خود را به انسان نشان دهد. ریک رود در کتاب «خدا و شر» معتقد است وقتی خدا در میانه شرایط دردناک انسان، دست انسان را می‌گیرد، در واقع صفات رحمت، وفای به عهد و عشق خود را برای او تجلی کرده است. فرصت این ظهور در قالب هیچ چیزی به اندازه شر برای خدا مهیا نیست و نیز ظرفیت دریافت این آشکارشدگی در هیچ چیز به اندازه شر برای انسان فراهم نیست. انسان در حالت رنج در انتظار دریافت تجلی خداست (Rood, 2003: 137).

یکی دیگر از الهیدانان مسیحی که در تفصیل این معنای رنج کوشیده است، توماس فینچ در اثرش تحت عنوان «تاریکی مبهم، یافتن راه خدا در میانه رنج» است. او در

مورد درک حضور خدا در موقع رنج می نویسد: فقط در سیاهی است که چشم انسان به شدت به نور حساس است و هر نوری را حتی اگر ضعیف نیز باشد با تمام وجود درک می کند. به همین ترتیب فقط در سیاهی های درد و رنج است که چشم انسان نور خدا را می بیند و به آن حساس است. در نور شهر که با چراغ های خیابان ها و خانه ها روشن شده، بسیار سخت است که انسان نور ماه و ستارگان را ببیند، اما در سیاهی است که زیبایی و پرنوری ستارگان خود را به انسان نشان می دهد (Finch, 2006:143). در واقع در تجربه درد و رنج است که انسان ها احساس می کنند به رهایی از این حالت ناخوشایند امید دارند و به ماورای ظواهر چشم می دوزند و منتظر رحمت و اسعۀ خداوند هستند.

۲. شرور و درد و رنج، عامل نزدیکی و وابستگی به خدا می شوند. جان فینبرگ در کتاب «گونه های شر» یکی دیگر از معانی رنج را ایجاد نوعی صمیمیت با خدا می داند. انسان در هنگام مصیبت و غم و غصه با دست به دامان خدا شدن و کمک خواستن از او، نزدیکی و قرب بیشتری نسبت به خدا احساس می کند. خدا دیگر برای او مفهومی انتزاعی نیست، بلکه شخصی است که می توان به او نزدیک شد و از او کمک خواست (Finberg, 2004: 287). اینجا گفته می شود که انسان احساس می کند یک همه توانی در جهان هست. با اینکه در کتب آسمانی گفته شده است که آدمی هم در لذات آزمایش می شود و هم در درد و رنج ها، هم در داشتن ها و هم در نداشتن ها، ولی در عین حال اکثر آزمایش ها در نداشتن ها است. قرآن می فرماید: «فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين» (عنکبوت: ۶۵). وقتی سوار کشتی می شوند خدا را در حال اخلاص می خوانند. یعنی خود اینکه وقتی آدمی دچار درد و رنج می شود، بیشتر احساس وابستگی به موجوی فوق خودش می کند، بنابراین از تأثیرات دیگر درد و رنج، احساس وابستگی به غیر است.

۳. شرور و درد و رنج‌ها عامل تسلیم به خداوند می‌شوند. جورج اوستریچ می‌گوید: معمولاً وقتی رنجی برای هر یک از ما پیش می‌آید، به‌همراه خود فرایندی معتدل‌کننده و ملایم‌کننده دارد. در هریک از مسائل زندگی دچار افراط شده باشیم، با رنج به تعادل و ملایمت بازخواهیم گشت، به‌ویژه در نافرمانی از خدا که با رنج به اطاعت او بازخواهیم گشت. کسی که رنج می‌کشد خدا به او منت نهاده است تا معنای تسلیم کامل را بداند. رنج برای این است که انسان را از کبر و نخوت دور بدارد (oestreich, 1944: 57).

تأثیر شرور و رنج‌ها این است که به آدمی می‌فهماند تنها عامل مؤثر در جهان هستی نیست و غیر از اراده و خواست و خواهش او، امور دیگری در جهان مؤثر هستند و اگر جهان بر مدار اراده انسان می‌گشت و اراده انسان تعیین‌کننده امور بود، هیچ‌گاه برای خود شرور، درد و رنج ایجاد نمی‌کرد.

۴. شرور و درد و رنج‌ها سبب درک و تفاهم با دیگران می‌شود. کوپر وایت در الهیات عملی خود، برای رنج‌های ما، اصطلاح شاهد بودن را به‌کار برده است. بدون تجربه کردن هیچ چیز به ما آگاهی دقیقی از پدیده‌های اطرافمان نمی‌دهد. شاهد درد و رنج بودن، هم مایه درک درون‌فردی عمیق‌تری از پدیده‌ها می‌شود و هم مایه درک برون‌فردی از درد کسانی که در حال رنج کشیدنند خواهد شد (Cooper white, 2009: 204). ریک وود نیز یکی از خیرات درد و رنج را حس همدلی و رقت قلب می‌داند که در انسان به‌وجود می‌آید. انسان برای ارتباط با دیگران نیازمند این احساسات است. در غیر این صورت با آنها از سر خودخواهی و بی‌تفاوتی رفتار خواهد کرد. درد و رنج است که قلب انسان را رقیق و برای دیگرخواهی و دیگردوستی آماده خواهد کرد (Rood, 2003: 140 ;Rood, 2000: 211). وقتی درد و رنج حاصل می‌آید، انسان به حال خودش نوعی رقت قلب پیدا می‌کند و وقتی انسان نسبت به خود رقت قلب پیدا می‌کند، نسبت به دیگران انعطاف‌پذیر می‌شود. این امر در

مورد شادی امکان ندارد. شادی و لذت به دیگران سرریز نمی‌کند، اما درد و رنج این‌گونه است که وقتی مثلاً انسان یادش می‌آید که شکستن پایش چه غم و دردی برایش ایجاد کرد، وقتی می‌بیند دیگری پایش شکسته است، با او احساس قرابت می‌کند. مواردی از این احساس رقت قلب در بیمارستان‌ها و مطب پزشک‌ها مشاهده می‌شود که انسان‌ها چون همدیگر را همدرد می‌یابند، خیلی زود با هم انس می‌گیرند. در واقع یکی از کمالاتی که انسان فقط در پرتو رنج فرصت بروز و ظهور آن را پیدا می‌کند، تسلابخشی به دیگران است. کارسون در کتاب «خدایا تا کی؟» می‌گوید ما فقط در پرتو رنج و غم است که بهتر توانا می‌شویم تا به یکدیگر آرامش ببخشیم. زیرا خدا در رنج به ما آرامش می‌دهد و ما نیز در رنج تسلابخش دیگران خواهیم شد (carson 2006:122).

### نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه علی‌الاطلاق، شر و درد و رنج را به دو دلیل طبیعی (منطقی) و وجودی جایز می‌شمارد. دلیل منطقی اینکه راه وصول به خیر و محقق شدن آن، جز از طریق شر میسر نیست و برای معنادار بودن جهان خیر، شر گزیرناپذیر و گزیرناپذیر است. جهان طبیعی باید بر اساس قوانین طبیعی تدبیر شود و شرور هم از آنجایی که جزو این قوانین هستند، استثنای پذیر نیستند. به عبارت دیگر، شرور لازمه تحقق جهان مادی هستند. طبق این دیدگاه جهان عاری از شر غیرممکن است و غیرممکن هم در قلمرو قدرت مطلقه الهی قرار نمی‌گیرد. دلیل وجودی، به این دلیل که اولاً در تجربه شر و درد و رنج است که انسان پی می‌برد که فرمانروای جهان هستی نیست و عجب و خودبزرگ‌بینی را کنار می‌گذارد؛ ثانیاً وقتی انسان دچار درد و رنج می‌شود، بیشتر به خداوند احساس وابستگی می‌کند؛ ثالثاً وقتی شرور ایجاد می‌شوند انسان به حال خودش نوعی رقت قلب پیدا می‌کند و دیگران را همدرد خود می‌پندارد.



## منابع

قرآن کریم.

۱. آلون پلانتینجا (۱۳۷۶) *خدا، اختیار و شر*، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۲. ابوالمعالی عبدالله بن محمد میانجی همدانی (عین القضاة) (۱۳۴۱). تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق غفیف عسیران، چاپ دوم، کتابخانه منوچهری.
۳. افلاطون (۱۳۸۰). مجموعه آثار، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، نشر خوارزمی.
۴. بریان دیویس (۱۳۸۶). *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۵. جی. ال. مکی (۱۳۷۰). *شر و قدرت مطلق*، ترجمه محمدرضا صالح نژاد، مجله کیان، شماره ۳، دی و بهمن.
۶. چالرز تالیافرو (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۷. دبلیو. کی. سی. گاتری (۱۳۷۸). *هراکلیتوس*، مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
۸. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۱). *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. کاپلستون (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، ج ۸، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. کاپلستون، (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. نورمن گیسلر (۱۳۸۴). *فلسفه دین*، ترجمه حمید رضا آیت الهی، تهران، انتشارات حکمت.

12. Carson, D.A. (2006), *How long a lord? Reflection on suffering and Evil* Baker Academic.

13. Feinberg, Johns (2004). *The Many faces of Evil*, Theological systems and the problem of Evil crossway Books.
14. Finch, Thomas (2006). *Unmapped Darkness*, Finding God path Through suffering. Moody publishers.
15. Hick, John (2000). *Review of Richard Swinburne*, Providence and the problem of evil international journal for philosophy of religion.
16. Kung, hans (1976). *on being a Christian trans E quinn garden city NY*: doubledar.
17. Michael, pererson (1998). *God and Evil An introduction to the issues*, Asbury college .copyright By westview press Amember of Perseus Books Group.
18. Oesteich, George washintin (1944). *The suffering of Believers under Grace Th.M.Thesis Dallas Theoligocal seminary*.
19. Reichanbach, Bruse R. (1995). *Evil and Good God usa*: Fordham university press.
20. Richard, Swinburne (1990), *Providence and the problem of Evil*, CLARENDON Press Oxford.
21. Richard, Swinburne (1996). *some major strands of theodicy in Daniel Howard snyder* (ed) the evidential argument from evil indiana university press.
22. Rood, Rick (2003). *How can a Good God Allow Evil?*Zondervan.
23. Rood, Rick (2000). *The problem of Evil: introduction probe ministries*.
24. Sproul, R.C (1996). *The invisible Hand do All thing Really work for Good Dallas word*.
25. William, Rowe (2001). *God and the problem of Evil*, Blackwell publishers it.
26. William, Rowe (2007). *Philosophy of religion an introduction*, Purue university.