

مقایسه دیدگاه مطهری و سوئینبرن درباره مسئله شر

قاسم پورحسن^۱

حمیدرضا اسکندری دامنه^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۲/۳/۲۰

چکیده

مسئله شر، آن گونه که در اندیشه مطهری و سوئینبرن مطرح شده، یکی از معضلات مهم و در عین حال پیچیده در بحث باور به خدا و غایت‌مندی جهان است. هر دو فیلسوف از منظر عدل به مثابه مهم‌ترین صفت الهی بدان نگرسته و با ابتناء بر دو رهیافت عنایت و اختیار بدان پاسخ گفته‌اند. دشواری مسئله شر عمدتاً به روش منطقی طرح بحث باز می‌گردد که بر ناسازگاری، و نه صرفاً نقض، تأکید دارد. بدین معنا که با وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق وجود شرور هیچ توجیهی نمی‌تواند داشته باشد. پژوهش حاضر در پی آن است تا با توجه به دیدگاه دو فیلسوف مطرح، مرتضی مطهری و ریچارد سوئینبرن، به مسئله شر بپردازد. این دو متفکر هر دو بر اساس نظام منسجم عدل الهی خود در صدد تبیین و توجیه شرور علی‌رغم وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق هستند. در این مقاله، دیدگاه مطهری در دو بخش تبعیض‌ها و شرور مورد بحث قرار می‌گیرد. نظر ایشان در باب شرور ذیل سه عنوان «عدمی بودن شر»، «نسی بودن شر» و «تفکیک‌ناپذیری خیر و شر» بررسی می‌شود. دیدگاه سوئینبرن نیز در سه محور «شر اخلاقی» (مهار منطقی، دفاع مبتنی بر اختیار، اصل صداقت و مسئولیت)، «شر طبیعی» (کسب معرفت، دفاع مبتنی بر خیرهای برتر) و «رنج حیوانات» بررسی خواهد شد. در پایان به مقایسه دیدگاه‌های این دو فیلسوف در محورهای انگیزه طرح عدل الهی، روش دو فیلسوف در ارائه نظریه عدل الهی، ماهیت شر، تقسیم‌بندی شرور، فواید شرور، نظام احسن و رنج حیوانات می‌پردازیم، و روشن خواهد شد که هرچند هر دو متفکر در تأکید بر اختیار انسان و وجود نظام احسن الهی و فواید شرور با هم متفق‌القول‌اند، در باب ماهیت شر و تقسیم‌بندی شرور و برخی از توجیحات برای وجود شرور با هم اختلاف رای و رویکرد دارند. لذا می‌کوشیم تا وجوه اشتراک و افتراق این دو را مورد بررسی قرار دهیم.

کلیدواژه‌ها

مطهری، سوئینبرن، شر، مسئله منطقی شر، نظام احسن، عنایت، اختیار، عدل الهی

^۱ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

ghasemepurhasan@gmail.com

^۲ دانشجوی دوره دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)

hamid.eskandari65@gmail.com

مقدمه

در موضوع شر، دو پرسش اساسی مورد توجه متفکران است: نخست ماهیت شر، و سپس سازگاری و ناسازگاری شر با قدرت و علم و خیرخواهی خداوند. پرسش از سرشت شر به رویکردها و پاسخ‌های متفاوتی منجر شده که برخی از آن‌ها بر وجه عدمی شر، برخی بر موهوم بودن آن و گروهی دیگر نیز، با نگاهی واقع‌بینانه، بر مؤثر بودن شر در حیات آدمی تأکید می‌کنند. به علاوه، تفکیک شر از حیث گونه سبب شد که اندیشمندان با رویکردی ژرف‌تر به تفاوت‌های اساسی شر مابعدالطبیعی و طبیعی با شر اخلاقی یا اختیاری پردازند و با توجه به گونه‌شناسی آن پاسخ‌های متفاوتی عرضه کنند. مطهری و سوئینبرن هر دو گونه‌های مختلف شرور را تفکیک کرده‌اند و پاسخ آنان متناسب با این گونه‌هاست. همچنین مسئله شرور اختیاری، که رویکرد غالب محسوب می‌شود، نزد این دو از محدودیت‌ها و کاستی‌هایی برخوردار است، از همین روی هر دو تحلیلی از شرور طبیعی نیز عرضه کرده‌اند. گرچه مطهری بر مسئله کمال تأکید دارد، سوئینبرن نظریه امکان معرفت را طرح می‌کند. در عین حال، نزد هر دو، عنایت و نظام احسن یا شکوهمند از اهمیت بسیاری برخوردار است. بررسی این همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها موضوع این پژوهش است.

مسئله شر از زمان فلاسفه یونان، اپیکوریان و رواقیون تا عصر حاضر دستاویز ملحدان برای استدلال عیله وجود خداوند بوده است (وین‌رایت، ۱۹۸۹، ص ۸۷). در سال‌های اخیر نیز، از نظر فلاسفه ملحد، مسئله شر برهانی قاطع بر انکار وجود خداوند به حساب می‌آمده است. «تحلیل مسئله شر، علاوه بر این که نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاه عقلانی‌اند، آشکار می‌سازد که آن‌ها مسلماً غیرعقلانی‌اند، به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگاری دارد، و ناسازگاری اجزا نیز چنان نیست که متأله بتواند به آن‌ها همچون یک کل معتقد باشد، مگر این که از عقل فاصله بیشتری بگیرد» (Mackie, 1995, p 200). با توجه به وجود این دیدگاه‌ها، مقاله حاضر در پی آن است که مطابق با دیدگاه استاد مطهری و ریچارد سوئینبرن به مسئله شر پردازد و راه‌حل‌های ممکن برای رفع معضل شر و سازگاری آن با وجود خداوند و صفات کمالیه او را بررسی کند.

۱. پاسخ شهید مطهری به مسئله شر

استاد مطهری ابتدا وجود خدای عادل، حکیم و خیرخواه را می‌پذیرد و بعد در صدد توجیه شرور برمی‌آید. ایشان وجود شر را مخل حکمت و عدالت خداوند نمی‌داند. استاد معنای عدل را این گونه بیان می‌کند: عدل الهی در نظام تکوین، طبق این نظریه، یعنی هر موجودی هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد دریافت می‌کند. ظلم یعنی منع فیض و امساک جود از وجودی که استحقاق دارد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۵۸). ایشان صفت عدل را، آن گونه که لایق ذات پروردگار است و به عنوان یک صفت کمال برای ذات احدیت اثبات می‌شود، به این معنا می‌داند و با در نظر گرفتن این معنا از عدل به بررسی مسئله شر می‌پردازند.

استاد مطهری پرسش‌هایی را که در زمینه عدل مطرح می‌شود به چهار دسته تقسیم می‌کند: (۱) تبعیض‌ها، (۲) فنا و نیستی، (۳) نقص‌ها، (۴) آفات و بلاها. ایشان پاسخ به تبعیض‌ها را به طور مستقل و سه دسته آخر را تحت عنوان شرور بررسی کرده‌اند.

۱.۱ پاسخ شهید مطهری به مسئله شرور در قالب تبعیض‌ها

ایراد تبعیض این است که اگر موجودات با ذات حق نسبت متساوی دارند، پس چرا مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند؟ چرا یکی سیاه است و دیگری سفید؟ یا یکی کامل است و دیگری ناقص؟ و از این قسم. پاسخ‌های استاد مطهری به ایراد تبعیض‌ها به قرار زیر است.

۱.۱.۱ مقایسه نادرست حکمت خداوند با حکمت انسان

از نظر استاد مطهری، روشن نبودن معنای حکمت خداوند و مقایسه غلط حکیم بودن انسان با حکیم بودن خداوند منشأ بروز پرسش‌ها و ایرادهایی در مورد آفرینش می‌شود. در مورد افعال بشری مصلحت به این معناست که برای رسیدن به فلان مقصد باید از فلان وسیله استفاده شود. انتخاب فلان وسیله به مصلحت است، زیرا ما را به فلان مقصد می‌رساند، و انتخاب وسیله‌ای دیگر به مصلحت نیست، زیرا ما را از آن مقصد دور می‌کند. برای بشر و هر موجود ناقص دیگر، مصلحت و حکمت معنا و مفهوم دارد، زیرا بشر و یا یک موجود ناقص دیگر در داخل نظامی قرار گرفته است که آن نظام به هر حال از یک سلسله اسباب و مسببات تشکیل شده است. معنای حکمت باری تعالی این است که اشیا را به غایات و کمالات وجودی‌شان می‌رساند، ولی معنای حکمت در فعل بشر این است که کاری را برای

رسیدن خودش به غایت و کمالی انجام می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۹۹). بنابراین بسیاری از اشکالاتی که مطرح است ناشی از این است که حکمت خداوند را با حکمت انسان مقایسه می‌کنند و از این رو دچار مشکل می‌شوند.

۱/۱/۲ نفی تبعیض و پذیرش تفاوت در خلقت

استاد مطهری معتقد است آنچه در خلقت وجود دارد «تفاوت» است، نه «تبعیض». تبعیض آن است که بین دو چیز که شرایطی کاملاً مساوی دارند فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر، تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت مربوط به گیرنده. اگرچه استاد بین تفاوت و تبعیض فرق قائل می‌شود و آنچه را در خلقت است تفاوت می‌داند، نه تبعیض، باز این سؤال مطرح می‌شود که چرا از آغاز خداوند همه را یکسان نیافریده است؟ راز تفاوت‌ها در چیست؟ ایشان در پاسخ به این سؤال می‌گویند تفاوت موجودات ذاتی آن‌ها است و لازمه نظام علت و معلول است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۰۲).

حکیمان اسلامی تعریفی از نظام و قانون طبیعت دارند. مطابق نظر آنان، عالم دارای مراتبی است که درجه وجودی هر مرتبه، ذاتی آن مرتبه است و نه امری عارض بر آن. هر مرتبه هم قانون و نتایج ویژه خود را دارد. بنابراین هر پدیده‌ای در عالم مساوی با مرتبه و علت خویش است. به علاوه، علت این نظام هم با خود نظام در یک مرحله و با یک امر خلق شده است. این گونه نیست که خداوند ابتدا در یک مرحله جهان را خلق کرده و در مرحله دیگر بدان نظام و سلسله مراتب عطا کرده باشد. همه زمین‌لرزه‌ها، آتشفشان‌ها و سونامی‌ها با خلقت این جهان هماهنگ‌اند و در یک مرحله و با یک امر خلق شده‌اند و این وقایع برای نظام عالم در حکم امری ذاتی است. اگر خداوند این حوادث را پس از خلق عالم خلق می‌کرد، جای سؤال از عدالت و مصلحت و رحمانیت او وجود می‌داشت، اما این حوادث در درون سلسله حوادث طبیعی و بدون مداخله خداوند رخ می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۶-۲۳۵). حکیمان مسلمان از این نظم مراتبی عالم به احسن بودن این جهان استدلال می‌کنند. ملاصدرا در این زمینه معتقد است «چون خداوند علم ازلی به موجودات و کل نظام و روابط این موجودات از بدو وجود آن‌ها تا ختم و همه مراتبشان دارد و می‌داند که ایجاد آن‌ها به همین شکل و هیئت معین احسن و شایسته‌تر از هر شکل دیگری است، لذا به همین وجه عالم را با این نظام مخصوص، مطابق علم و اراده ازلی خود، ایجاد و ابداع کرده است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱-۳۵۰).

۳.۱.۱ عدم قابلیت قابل

از نظر استاد مطهری، کسانی که در پاسخ شرور تنها به جنبه لزوم تفاوت در نظام کل توجه کرده‌اند پاسخشان ناقص است. زیرا جزء حق دارد که اعتراض کند حالا که در نظام کل یکی لازم است کامل باشد یکی ناقص، چرا من ناقص آفریده شده‌ام و دیگری کامل، چرا کار بر عکس نشد؟ از این رو، وی معتقد است صرف این که بگوییم در نظام کل جهان وجود کامل و ناقص توأم ضروری است اشکال را حل نمی‌کند. این مطلب را نیز باید ضمیمه کرد که، در عین حال، هر موجودی از موجودات و هر جزئی از اجزاء جهان حق خود را چنان که امکان داشته گرفته است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۵۳). استاد مطهری اختلاف موجودات را به قابلیت قوابل و ماهیات امکانی نسبت می‌دهد. ایشان نقایص ماده و عدم قابلیت دریافت صور کامل را در مواردی ناشی از علل اتفاقی (یعنی غایات بالعرض) و در مواردی ذاتی خود ماده می‌دانند و می‌گویند در مواردی ماده در وضعیتی است که برایش امکان دریافت صورت کاملی در حد اعلی وجود ندارد؛ پس ماده به واسطه عدم قابلیت خودش دچار نقص و عصیان می‌شود. بنابراین از دیدگاه استاد مطهری، نقص‌ها یعنی عدم قابلیت‌ها ضرورت نظام علی و معلولی هستند و غیر از این امکان ندارد (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۲۴۹).

۲.۱ پاسخ شهید مطهری به مسئله شر در قالب فنا، نقص‌ها، و آفات و بلاها

استاد مطهری تحت سه عنوان عدمی بودن شر، نسبی بودن شر، و تفکیک ناپذیری خیر و شر به اشکال شرور پاسخ می‌دهد. البته ایشان وجود شرور در عالم را دارای فوایدی هم می‌دانند که این به نوعی پاسخ چهارمی به مسئله شرور محسوب می‌شود.

۱.۲.۱ عدمی بودن شر

اکثر متفکران اسلامی دیدگاه نیستی‌انگارانه درباره شر را پذیرفته‌اند و هر کدام اصطلاح خاصی برای آن وضع کرده‌اند، مثلاً فارابی از شر به عدم کمال وجود (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۴۹) و ابن سینا به امر عدمی که بدون جوهریت است (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۳۵۵) تعبیر کرده است. اما سهروردی تعبیر بهتری به کار می‌برد و شر را لازمه عالم ظلمات و عالم حرکت برشمرده و ظلمت و حرکت از ناحیه فقر حاصل می‌شود (شیرازی، بی‌تا، ص ۵۲۰). سهروردی معتقد است شر ناشی از عدم کمال و فقر است و شاید این نظریه رویکرد عدمی

محض دانستن شر را به سوی عدم کمالات ثانویه و عدم خیر یا عدم مزیل کمالات سوق داده است.

استاد مطهری نیز معتقد به عدمی بودن شر است. وی بر این اساس شبهه «ثنویت» را، که در آن دو نوع مبدأ برای هستی قائل شده‌اند، پاسخ می‌دهد. اساس شبهه ثنویت این است که چون هستی‌ها در ذات خود دو گونه‌اند، هستی‌های خوب و هستی‌های بد، ناچار باید از دو گونه مبدأ صادر شده باشند تا هر یک از بدی‌ها و خوبی‌ها به آفریننده‌ای جداگانه تعلق داشته باشد. استاد مطهری در پاسخ به شبهه «ثنویه» می‌گوید «شرور» موجودهای واقعی و اصیلی نیستند تا به آفریننده و مبدای نیاز داشته باشند، بلکه ماهیت شرور عدم است، یعنی بدی‌ها همه از نوع نیستی و عدم‌اند. هر چه را که شما در عالم شر حساب بکنید شریّت‌اش از آن جهت است که منشأ یک عدم شده است (مطهری، ۱۳۷۶-الف، ص ۱۵۶).

۲.۲.۱ نسبی بودن شر

فیلسوفان اسلامی قائل به نسبی بودن شرور هستند. ابن سینا در این زمینه معتقد است «هیچ شری مطلق نیست، بسیاری از شرها منشأ خیرات واقع می‌شوند، و به تعبیری شرور نسبی هستند» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۵۱). استاد مطهری نیز صفات را به دو دسته حقیقی و نسبی تقسیم می‌کند. صفات حقیقی صفاتی هستند که برای امکان اتصاف به یک ذات فرض خود ذات و آن صفت کافی است؛ صفات نسبی صفاتی هستند که فرض موصوف و فرض صفت، بدون فرض یک امر سوم که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتصاف موصوف به آن صفت کافی نیست. از این رو، هر گاه صدق یک صفت بر چیزی منوط به در نظر گرفتن امر ثالث و مقایسه این با آن باشد، صفت را «نسبی» می‌گوییم. برای مثال، حیات یک صفت حقیقی و کوچکی و بزرگی یک صفت نسبی است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱). مطابق دیدگاه استاد، می‌توان گفت شر مطلق در جهان وجود ندارد، بلکه هر شری جنبه‌های خیر نیز دارد و یا ممکن است نسبت به شخصی شر و نسبت به شخص دیگر خیر باشد.

۳.۲.۱ تفکیک ناپذیری خیر و شر

در تفکیک ناپذیری شرور از خیرات باید به دو مسئله اشاره کنیم، یکی لازم بودن شر قلیل برای خیر کثیر و دیگری تجزیه ناپذیری جهان.

الف. لازم بودن شر قلیل برای خیر کثیر: از نظر استاد مطهری، شرور را نمی‌توان از خیرات تفکیک کرد، زیرا شروری که از نوع فقدان و عدم‌اند، مانند جهل و فقر و غیره که در نظام آفرینش وجود دارد، تا آنجا که به نظام تکوین ارتباط دارد، از جمله عدم قابلیت ظرفیت‌ها و نقصان امکانات هستند، یعنی هر درجه‌ای از نقص در موجودات به علت نقصان قابلیت قابل است، نه به علت امساک فیض، که بتوان آن را ظلم یا تبعیض تلقی کرد. از نظر استاد مطهری، خیرات با شرور تلازم دارند، به این معنا که وجود بعضی از خیرات از وجود بعضی از شرور انفکاک‌ناپذیر است. به عبارت دیگر، محال است که بتوانیم جنبه شریّت را از او منسلخ کنیم، یعنی همان جنبه منشأ بودنش برای عدم را. یعنی امر دائر است بین این که خودش و شرش باشند یا هیچ کدام نباشند. نبودن شر او به این معناست که اصلاً خودش نباشد، و نبودن ملازم با نفی سلسله‌ای از خیرهاست. از بین رفتن این شرور ملازم است با از بین رفتن سلسله‌ای از خیرات که علت این شرور هستند (مطهری، ۱۳۷۶-الف، ص ۱۶۰).

از نظر ایشان، شرور نه تنها ملازم با سلسله‌ای از خیرات هستند و وجودشان مقارن با آنهاست، بلکه به یک اعتبار معلول و تابع قهری آن خیرات هستند، که اگر خیرات باشند این شرور و عدمیات هم باید باشند؛ این شرور متبوع سلسله‌ای از خیرات‌اند. یعنی یک سلسله خیرات کثیر است که آن خیرات کثیر وجودشان مشروط به این شرور است. یعنی تا این شرور نباشند آن خیرات هرگز محقق نمی‌شوند. پس بر شرور یک سلسله خیرات و یک سلسله مصالح مترتب می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶-الف، ص ۱۶۱).

ب. تجزیه‌ناپذیری جهان: در فلسفه اسلامی به جهان همچون یک کل تجزیه‌ناپذیر نگریسته می‌شود که تمام اجزای آن به طرز شگفت‌آوری به هم متصل و وابسته است. «جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است و حذف یا تغییر بخشی از آن موجب حذف یا تغییر کل جهان است» (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۴۵۸). ملاصدرا در زمینه وحدت نظام عالم می‌گوید: «ان مجموع عالم من حیث المجموع افضل نظام و اکمل و تمام نوعاً و شخصاً واحد، له وحده طبیعه و بین اجزاء العالم علاقه ذاتیه لانها حاصله علی الترتیب العلی و المعمولی و هی مترتبه بالاشرف فالاشرف و من الاعلی فالاعلی الی اخص» (ملاصدر، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۵۲). ایشان می‌گوید که عالم، من حیث المجموع، در نوع و

شخص خود و ماهیتاً و حقیقتاً افضل و اکمل است. به نظر او، عالم به منزله یک واحد شخصی است. استاد مطهری نیز معتقد است جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است، یعنی رابطه اجزای جهان به این شکل نیست که قسمت‌هایی از آن قابل حذف و قسمت‌هایی قابل ایفاء باشد. حذف بعضی مستلزم حذف همه اجزا است، همچنان که ابقای بعضی عین ابقای همه است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱). از نظر استاد، تمام عالم هستی یک واحد تجزیه‌ناپذیر است. معنای واحد تجزیه‌ناپذیر این است که اگر باشد، همه باید باشند، و اگر نباشد، هیچ نباید باشد؛ همه اشیا عالم به همدیگر وابسته‌اند. به این معنا که حذف هر جزء مساوی با حذف کل است. حذف کوچک‌ترین جزء از اجزای عالم مساوی است با حذف هر جزء دیگر و مساوی است با حذف کل عالم. این یکی از دقیق‌ترین اصول فلسفی است (مطهری، ۱۳۷۶-الف، ص ۸-۲۲۷).

۴.۲.۱ فواید شرور در عالم

تا اینجا سخن از ارتباط و پیوستگی اشیا در وجود و هستی و تجزیه‌ناپذیری جهان بود. فارغ از این، مطلب دیگری را باید در نظر گرفت و آن این که اشیا از نظر خوبی و بدی اگر تنها و منفرد و مستقل از اشیا دیگر در نظر گرفته شوند یک حکم پیدا می‌کند و اگر در رابطه با دیگر چیزها لحاظ شوند حکمشان متفاوت خواهد شد. با این توجیحات به بررسی موقعیت شرور در کل نظام جهان خواهیم پرداخت و بررسی می‌کنیم که آیا مصائب زیانمندند، و به اصطلاح دارای ارزش منفی هستند، یا نه؟

استاد مطهری در جواب به پرسش‌های فوق معتقد است که شرور دارای فواید هستند و همچنین نسبت به کل عالم و نسبت به خیرات در اقلیت‌اند.

الف. نمایان شدن زیبایی از طریق زشتی: زشتی‌ها، نه تنها از این نظر ضروری‌اند که جزئی از مجموعه جهان‌اند و کل نظام به وجود آن‌ها بستگی دارد، بلکه از نظر نمایان ساختن و جلوه دادن زیبایی‌ها نیز وجود آن‌ها لازم است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴).

ب. اساسی بودن وجود سختی‌ها برای وصول به سعادت: استاد مطهری معتقد است بین آنچه ما مصیبت و بدی می‌خوانیم و آنچه کمال و سعادت می‌پنداریم رابطه علی و معلولی وجود دارد. بدی‌ها مادر خوبی‌ها و زاینده آن‌ها هستند. در دل گرفتاری‌ها و مصائب نیک‌بختی‌ها و سعادت‌ها نهفته است. همچنان که گاهی هم در درون سعادت‌ها بدبختی‌ها

شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، «در دنیایی که هیچ کس به رنج و سختی نمی‌افتد، تعهد به امر و مسئولیت‌پذیری جایگاه و پایگاهی ندارد. کفر و یا تزلزل اخلاقی هیچ پیامد منفی‌ای به دنبال ندارد. در دنیای عاری و بری از خطرات و رنج‌ها، شجاعت بدون مفهوم است. در دنیای عاری از رنج ظرفیت عشق گسترش نمی‌یابد» (خلیلی و علی‌زمانی، ۱۳۹۰، ص ۷۹-۹۴).

پ. اثر تربیتی بلایا: سختی و گرفتاری هم تربیت‌کننده خرد و هم بیدارکننده ملت‌هاست. سختی بیدارسازنده و هوشیارکننده انسان‌های خفته و تحریک‌کننده عزم‌ها و اراده‌هاست. سختی همچون کیمیا خاصیت قلب ماهیت کردن دارد، جان و روان آدمی را عوض می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴).

ت. نقش سختی‌ها در تکامل انسان: استاد مطهری وجود شرور را برای تکامل انسان مفید می‌داند. از نظر ایشان شرور همان فقدان‌ها و فشارهایی هستند که در ساخت تکاملی جهان مفید واقع می‌شوند. لذا این جهان با وجود بعضی شرور از جهانی که در آن هیچ گونه شری نباشد بهتر و نیکوتر است. اصولاً تضاد و تنازع یکی از اصول و قوانین قطعی این جهان است. صدرای شیرازی معتقد است، «اگر تضاد در این عالم نبود، دوام فیض خداوند ممکن نمی‌شد.» پس این تقابل خیر و شر است که برای همه موجودات خیر به ارمغان می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۱۷؛ ج ۷، ص ۷۰). استاد مطهری نیز معتقد است در طبیعت اگر صرفاً توافق می‌بود، یعنی اگر اختلاف و تضاد و جنگی و خنثی کردن اثر دیگری نمی‌بود عالم به صورت موجودی راکد و ساکن و یکنواخت از ازل تا ابد درمی‌آمد (مطهری، ۱۳۷۶-الف، ص ۷-۱۵۶).

۲. رویکرد سوئینبرن به مسئله شر

ریچارد سوئینبرن (-۱۹۳۴)، فیلسوف دین معاصر انگلیسی، در آثار مختلف خود، از جمله کتاب مشیت الهی و مسئله شر و کتاب وجود خدا، به بررسی مسئله شر پرداخته و بر اساس نظریه عدل الهی خود در صدد تبیین این است که چرا خداوند وقوع شرور فراوان را اجازه می‌دهد. وی این شرور را در یک تقسیم‌بندی به دو دسته «شرور اخلاقی» و «شرور طبیعی» تقسیم می‌کند که تعریف هر یک در جای خود خواهد آمد.

سوئینبرن، پیش از ورود به نظریه عدل الهی، به بیان درک خود از خداوند می‌پردازد:

خداوند موجودی است اساساً جاوید، قادر مطلق، عالم مطلق، خالق و نگهدارنده

هستی و خیر مطلق. قادر مطلق وجودی است که به هر عمل منطقی ممکن قادر است، یعنی هر آنچه توصیف آن مستلزم تناقض نباشد، و عالم مطلق وجودی است که بر هر آنچه منطقی ممکن است که بداند داناست، و هر آنچه که توصیف معرفت به آن مستلزم تناقض نباشد. خداوند هر آنچه رخ داده است، هر آنچه رخ می‌دهد و هر آنچه را می‌تواند رخ دهد می‌داند. (Swinburne, 1998, p 5)

توصیف ادیان از خداوند نیز چنین توصیفی است و همین توصیف است که به مسئله شر منجر می‌شود، که به صورت یک استدلال محکم علیه وجود خداوند به نظر می‌آید. استدلال مذکور از این قرار است:

اگر خدایی وجود داشته باشد، پس او قادر مطلق و خیر مطلق است. یک موجود دارای صفت خیر مطلق هرگز روا نمی‌دارد که یک وضعیت از لحاظ اخلاقی بد از امور، که قابل پیشگیری است، رخ دهد. یک موجود قادر مطلق قادر است که از هر وضعیت از لحاظ اخلاقی بد از امور پیشگیری کند.

حداقل یک وضعیت از لحاظ اخلاقی بد امور می‌توان یافت.

پس نتیجه می‌گیریم خدا وجود ندارد (Swinburne, 1998, p 5).

سوئینبرن در صدد است نشان دهد که وجود شرور در جهان با وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر علی‌الاطلاق سازگار است، البته مشروط به چهار شرط (Swinburne, 1995, p 75). او این چهار شرط را چنین بیان می‌کند:

- (۱) شری را که خدا اجازه وقوع می‌دهد، باید برای تأمین برخی امور خیر باشد و منطقیاً برای خدا محال باشد آن خیر را در یک راه اخلاقاً مجاز دیگری تأمین کند؛
- (۲) اگر خدا وقوع شر را به خاطر تحقق خیر اجازه می‌دهد، باید تضمین کند با وقوع شر خیر تحقق خواهد یافت. بنابراین، اگر او درد و رنج را بر ما روا می‌دارد، برای این که به ما فرصت انتخاب عطا کند، باید اختیار هم به ما بدهد؛
- (۳) به علاوه، او باید اخلاقاً این حق را داشته باشد که به شر اجازه وقوع دهد؛
- (۴) شرط آخر یک نوع شرط نسبی است، یعنی آن امر خیر باید حداقل به قوت امر شر باشد. اگر خداوند وقوع شر را به خاطر تأمین خیر اجازه می‌دهد، خیر باید

حداقل به اندازه‌ای خوب باشد که شر خوب است. به عبارت دیگر، ارزش منفی شر نباید بیش از ارزش مثبت خیر باشد (Swinburne, 1995, p 75-6).

سوئینبرن در مشیت الهی و مسئله شر (1998, p 5) بر این باور است که خوبی و بدی اعمال را در مورد خداوند باید نسبت به نتایج آن اعمال در نظر گرفت. بر این اساس، اگر «خیر مطلق بودن خداوند» را به این معنا بگیریم که اعمالی که خداوند انجام می‌دهد نتایج عملی خوبی در پی دارد، دیگر هیچ عملی را نمی‌توان پیدا کرد که چنین نباشد. ممکن است برخی اعمال را ظاهراً بد تلقی کنیم، ولی این بدین خاطر است که ذات آن عمل یا تبعاتی که بر آن مترتب است از چشم ما پوشیده است. لذا این که ملحدان بسیاری از اعمال را شر و درد می‌نامند و آن‌ها را ناقض «خیر مطلق بودن خداوند» به حساب می‌آورند، به دلیل این است که به تبعات آن‌ها علم ندارند. پس به این معنا نباید در مورد خوبی یا بدی اعمال خداوند حکم کنیم؛ یک موجود خیر مطلق بسیاری از اعمال از لحاظ اخلاقی خوب را انجام می‌دهد و مرتکب هیچ عمل بدی نمی‌گردد. به عبارت دیگر، «خیر مطلق همیشه بهترین را برمی‌گزیند». اما باید در نظر داشته باشیم که اگر بهترین جهان ممکن وجود نداشته باشد، آنگاه نتیجه آن این خواهد بود که گاهی برای قادر مطلق نیز بهترین عمل ممکن وجود نداشته باشد. موجودی همچون انسان که توانی محدود دارد، همواره تنها قادر به انتخاب از میان مجموعه‌ای از اعمال است که از میان آن اعمال یکی ممکن است واقعاً بهتر از دیگران باشد و یا چند تا از میان آن‌ها به یک اندازه خوب و از دیگران بهتر باشند، در باب چنین موجودی می‌توان گفت که خوبی مطلق همان است که وی همواره بهترین اعمال را انجام دهد.

به همین ترتیب در باب خداوند هم که قادر مطلق است نمی‌توان خوبی مطلق را به این صورت تعریف کرد. چرا که اغلب او گستره‌ای بی‌کران از اعمال در اختیارش است و از این میان هر کدام که برگزیده شود باز هم می‌توان عملی بهتر از آن در ید قدرت وی تصور کرد. بر همین قیاس، هر جهانی مملو از مخلوقات ذی‌شعور که توسط وی خلق می‌شود باز هم قابل تصور است که وی بتواند جهانی بهتر بیافریند. در این صورت چیزی ایجابی در باب آنچه یک خدای خیر مطلق می‌تواند انجام دهد نمی‌توان به زبان آورد. (Swinburne, 1998, p 9)

سوئینبرن بر این اساس به طرح مفهوم عدل الهی خود می‌پردازد.

۱.۲ عدل الهی از دیدگاه سوئینبرن

کسانی که به نظریه عدالت الهی قائل‌اند می‌خواهند نشان دهند که وجود شر با اوصاف خداوند، یعنی قدرت مطلق، علم مطلق و خیر محض بودن، در تعارض نیست. تمام تلاش این نظریه این است که ثابت کند که خداوند می‌تواند برای روا داشتن شر دلیل خوبی داشته باشد. فلاسفه‌ای نظیر سوئینبرن به نظریه عدل الهی خوشبین هستند. او بر اساس عدل الهی به بررسی مسئله شر می‌پردازد و منظور خود از عدل الهی را این‌گونه بیان می‌کند:

منظور من از نظریه عدل الهی به دست دادن شرحی از دلایل واقعی خداوند برای روا داشتن یک وضعیت بد از امور نیست، بلکه شرحی است از دلایل ممکن که می‌توانسته است منظور نظر خداوند باشد، یعنی دلایلی که ممکن است دست‌مایه خداوند برای روا داشتن وضعیت‌های بد امور باشد، فارغ از این که چنین دلایلی واقعاً انگیزه اصلی آن وضعیت بد از امور بد بوده باشد یا نه. (Swinburne, 1998, p 5)

همان‌طور که ذکر شد، شر از نظر سوئینبرن به دو قسم شر اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌شود. برای روشن شدن نظریه عدل الهی از نظر وی لازم است به تفصیل در مورد هر یک از دو نوع شر به طور جداگانه بحث کنیم.

۱.۱.۲ نظریه سوئینبرن برای تبیین شر اخلاقی

سوئینبرن در تعریف شر اخلاقی می‌گوید: «برداشت من از شر اخلاقی کلیه وضعیت‌های امور بدی است که انسان‌ها عملاً مرتکب می‌شوند، در حالی که یا علم دارند که آنچه انجام می‌دهند بد و به خصوص اشتباه است، یا آن که به سبب غفلت از انجام دادن آنچه باور داشته‌اند خوب و به خصوص اجباری است باز می‌مانند» (Swinburne, 1998, p 5-6). با توجه به این تعریف از شر اخلاقی، باید بررسی کنیم که آیا خداوند قادر مطلق و خیر محض قادر به مهار کردن شرور اخلاقی، که توسط انسان‌ها به وجود می‌آید، هست یا نه؟ برای رسیدن به پاسخ صحیح باید این بحث را در چند محور پیش ببریم.

۱.۱.۲ امور محال در دایره قدرت خداوند قرار نمی‌گیرند

خداوند بر آن است که هر آنچه را نیک است فراهم آورد و هیچ کدام از بدی‌ها را به بار نیاورد؛ اما به دلایل منطقی قادر نیست که چنین کند، زیرا برخی از وضعیت‌های امور خیر

از لحاظ منطقی با یکدیگر سازگار نیستند. بنابراین، حتی خداوند که قادر به انجام دادن تمامی امور منطقیاً ممکن است، قادر نیست دو امر نیک ناسازگار را همزمان محقق سازد یا وقتی رخ دادن وضعیت امور نیک مستلزم رخ دادن وضعیت بد امور است، وضعیت خیر را بدون رخ دادن امور بد فراهم آورد. سوئینبرن معتقد است:

به لحاظ منطقی محال است که خدا خیری را از هر طریق اخلاقاً مجاز دیگری، به جز این که بگذارد شری محقق شود، ایجاد کند. مثلاً به لحاظ منطقی محال است که خدا به ما آزادی اراده برای انتخاب خوب و بد بدهد (یعنی اراده انتخاب بین این‌ها، به رغم همه آثار علمی‌ای که در معرض آن‌ها قرار داریم) و در عین حال باعث شود که ما خوب را انتخاب کنیم و به لحاظ منطقی برای خدا محال است خیر ما را با داشتن چنین اراده آزادی محقق کند، بدون این که شر یک انتخاب بد (اگر بد همان چیزی باشد که ما انتخاب کنیم) تحقق یابد. (سوئینبرن، ۱۳۸۷، ص ۵۸-۶۷)

از نظر سوئینبرن، خداوند نمی‌تواند بسیاری از امور خیر را در غیاب چیزهای بد محقق سازد. آشکارترین نمونه این مهار منطقی که خداوند مسئول آن است این است که خداوند نمی‌تواند به ما اراده کاملاً آزاد بدهد، بدین معنا که بتوانیم میان خوب و بد، بدون وجود امکان طبیعی ارتکاب امر بد، دست به انتخاب بزنیم. این که انسان‌ها امکان پدید آوردن شرور مهمی را دارند، پیامد منطقی این امر است که آن‌ها دارای انتخاب آزاد و مسئول هستند. حتی خدا هم نمی‌تواند (امکان منطقی ندارد که) بدون امکان حصول شر این انتخاب را به ما ببخشد (سوئینبرن، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸).

۲.۱.۱.۲ عدل الهی بر مبنای اختیار در تبیین شر اخلاقی

از نظر سوئینبرن، هسته مرکزی نظریه عدل الهی (تئودیه) در پرداختن به شر اخلاقی بایستی «دفاع مبتنی بر اختیار» باشد. در دفاع مبتنی بر اختیار گفته می‌شود که انسان‌ها نوع معینی از اختیار دارند، که انتخاب آزادانه و مسئولانه نام دارد، و خیر بزرگی است. اما اگر انسان‌ها آزاد و مسئول باشند، امکان شر اخلاقی ضروری خواهد بود. «لازمه خلق مخلوقاتی که بر انجام دادن افعال خیر توانا باشند، این است که بر اعمال شر نیز قدرت داشته باشند. خداوند نمی‌تواند به انسان‌ها اختیار اعمال شر را بدهد، اما آن‌ها را از انجام دادن شر مانع شود. تنها با حذف اختیار است که می‌توان مانع از وقوع شر شد (Plantinga, 1974, p 166).

از دیدگاه سوئینبرن، با این فرض که ما مختاریم، قطعاً انتخاب آزاد و مسئولانه داریم. انسان‌ها می‌توانند خودشان، دیگران و جهان را تغییر دهند. انسان‌ها فرصت‌هایی دارند تا برای خود و دیگران احساس‌های لذت‌بخش فراهم آورند و فعالیت‌های ارزنده و مفید را پی بگیرند. خیر برای بسیاری از عاملانی که اختیار برگزیدن میان خوب و بد را دارند مستلزم وجود احتمال بالایی از بروز شر اخلاقی است. بنابراین فاعل‌ها برای انتخاب میان خیر و شر لازم است که از پیش برخی دناوت‌ها را داشته باشند، به این معنا که طالب سلسله‌ای از امور باشند که به درستی به شر بودنشان معتقدند. سوئینبرن می‌گوید: «من بر اساس دفاع مبتنی بر اختیار تأکید می‌کنم که امکان طبیعی شر اخلاقی است که شرط ضروری خیر کثیر است، نه خود شر بالفعل. وقوع شر یا عدم وقوع آن (به واسطه انتخاب خود خداوند) از سلطه خدا خارج و در اختیار ماست» (سوئینبرن، ۱۳۸۱، ص ۱۵۹).

سوئینبرن معتقد است انتخاب آزاد و مسئولانه فقط به این معنا محدود نیست که ما قادر به انتخاب میان چند فعل بدیل باشیم بدون آن که انتخابمان به وسیله علتی پیشین ضروری شده باشد. انتخاب آزاد و مسئولانه تا آنجا اختیار به شمار می‌آید که باعث انتخاب‌هایی مهم میان خیر و شر گردد و تفاوت بزرگی را نسبت به فاعل، نسبت به دیگران و نسبت به جهان سبب شود (سوئینبرن، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸). با توضیحات پیشین، نتیجه می‌گیریم:

خداوند به انسان‌ها نعمتی به نام اختیار هدیه کرده است و انسان‌ها جز از راه انجام دادن اختیاری تکالیف خود و لبیک عاشقانه و عارفانه و داوطلبانه نمی‌توانند به سوی رهایی و نجات راه یابند. سعادت و شقاوت انسان‌ها را رفتارها و اعمال اختیاری آن‌ها رقم می‌زند و خداوند اگرچه مهربان و رئوف و کریم است، اما از طریق سنت اختیار انسان‌ها را به فوز عظیم نجات می‌رساند. آن دسته از مکلفین که از این موهبت خدادادی سوء استفاده می‌کنند، به دست خود راهی هاویه و جایگاه عذاب الهی خواهند شد. (خلیلی و علیزمانی، ۱۳۹۱، صص ۶۷-۸۴)

در اینجا است که اصل صداقت خداوند در برابر وجود انسان و مسئولیت انسان در برابر خود و دیگران معنادار می‌شود. وقتی مسئولیتی بر عهده انسان نهاده می‌شود و در برابر آن وظایفی بر او محول می‌گردد و در پی آن عقاب و پاداشی برقرار می‌شود، همه این‌ها باعث می‌گردند

تا الزامی بین عمل و پاداش و عقاب آن برقرار گردد و برای برقراری این الزام انسان باید با واقعیت‌ها روبرو شود، با واقعیت‌هایی بدون دروغ، فریب و حيله. از اینجاست که به موضوع اصل صداقت می‌رسیم که اثبات می‌کند این الزام برقرار است. اصل صداقت به این معناست که بر خداوند فرض است که جهانی به وجود نیاورد که در آن عاملان به نحوی نظام‌مند بر سر مسائل مهم فریفته شوند، بدون این که امکان کشف آن فریب برای آن‌ها وجود داشته باشد. این اصل به آنچه گفتنش از طرف خداوند به مردم صحیح است مربوط نمی‌شود، بلکه مربوط به آن چیزی است که استنباط آن از جهانی که خداوند ساخته توسط مردم از طرف خداوند بلامانع گردد (Swinburne, 1998, p 139).

اصل صداقت اصل اخلاقی بسیار مهمی است. نتیجه این اصل چنین است که خداوند نمی‌تواند به ما اختیارات اخلاقی ظاهراً جدی برای انتخاب عمل خوب یا بد بدهد، اما در عین حال به ما اطمینان دهد که انتخاب‌های ما هرگز اثری واقعی بر جای نخواهد گذاشت (Swinburne, 1998, p 141).

۲.۱.۲ نظریه سوئینبرن در تبیین شر طبیعی

سوئینبرن در تعریف شر طبیعی می‌گوید: «همه شروری که انسان‌ها از روی عمد آن‌ها را پدید نیاورده‌اند و نیز وقوع آن‌ها در نتیجه غفلت و بی‌مبالاتی انسان‌ها ممکن نشده است شر طبیعی هستند که هم شامل درد و رنج فیزیکی می‌شود و هم درد و رنج روحی و نسبت به انسان‌ها و حیوانات علی‌السویه است» (سوئینبرن، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴). او معتقد است که شر طبیعی را نباید در مسیر شر اخلاقی توجیه کنیم و بر این اعتقاد است که خداوند شر طبیعی را به سبب تحقق خیری ازاده می‌کند. سوئینبرن به صراحت می‌گوید:

بر آن خواهم بود که نشان دهم چگونه شر طبیعی بسیاری از امور خوب را ممکن می‌سازد. شر طبیعی گستره امیال خوبی که عاملان در خود دارند یا مستعد پروراندن آن‌ها در خود هستند (اعمالی که به آن‌ها دسترسی دارند و نیز گستره اعمالی که عاملان می‌توانند آزادانه تصمیم به انجام دادن آن‌ها بگیرند) را برای عاملانی همچون انسان‌ها که واجد آزادی هستند به نحو چشمگیری افزایش می‌دهد. (Swinburne, 1998, p

(160

در واقع سوئینبرن معتقد است گرچه شرور طبیعی به ظاهر شر هستند، منجر به آثار خیر تربیتی در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها می‌شوند.

۱.۲.۱.۲ استدلال مبتنی بر ضرورت علم و معرفت

از نظر سوئینبرن، تحقیق در ساختارهایی از طبیعت که شرور و خیرهای مختلف را ایجاد می‌کنند طیف وسیعی از انتخاب‌ها را در اختیار انسان قرار می‌دهد. در حقیقت، بدین شیوه است که ما چگونگی پدید آوردن خیر و شر را یاد می‌گیریم (سوئینبرن، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹). در واقع، او معتقد است که تمامی شرهای طبیعی که در گذشته رخ داده‌اند و ما از آن‌ها اطلاع داریم معرفتی نسبت به اتفاق‌های گذشته در اختیار ما قرار می‌دهند. جالب‌تر این که چون همه شرهای طبیعی بر اثر فرآیندهای طبیعی رخ می‌دهند، و لذا تا حدود زیادی پیش‌بینی‌پذیر هستند، این معرفت به ما کمک می‌کند درباره فرآیندهای طبیعی دانشی فراهم آوریم تا برای جلوگیری از شرهای طبیعی در آینده از آن استفاده کنیم. بنابراین همه شرهای طبیعی که بر آدمیان و حیوانات در جهان کنونی عارض می‌شود و ما از آن‌ها اطلاع داریم، کمک می‌کنند که گستره انتخاب آدمیان گسترده‌تر شود و بدون آن‌ها ما نمی‌توانستیم انتخاب کنیم و معرفت کسب کنیم (Swinburne, 1998, p 187).

از نظر سوئینبرن، مطالعه طبیعت ممکن است فرآیندهایی را بر ما آشکار کند که از دسترس ما خارج‌اند، اما در عین حال ممکن است دریابیم که مثلاً مکان و زمان رخداد بعدی آن فرآیندها کی و کجاست و از این رو بتوانیم خود را از آن‌ها در امان بداریم. می‌توان بررسی کرد و فهمید که مثلاً ستاره دنباله‌دار کی نمایان می‌شود، آتشفشان‌ها چه زمانی فوران می‌کنند و زلزله چه زمانی رخ می‌دهد. هرچند شاید نتوانیم در بروز یا جلوگیری از رخ دادن این‌ها نقشی داشته باشیم، حداقل می‌توانیم بر تبعات بعدی ناشی از آن‌ها مؤثر واقع شویم. معرفت به این که زلزله‌ها چه زمانی و کجا رخ می‌دهند به ما امکان می‌دهد که خود را از مناطق زلزله‌خیز دور و از تلفات ناشی از آن جلوگیری کنیم (بحرینی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶).

۱.۲.۱.۲ استدلال مبتنی بر خیرهای برتر در تبیین شر طبیعی

مطابق آئین مسیحیت، شرور دارای فوایدی هستند، و این تقریباً سخن مشترک همه متکلمان مسیحی است. همچنین فرض اجتناب‌ناپذیر بودن رنج برای موجودات دارای جسم در جهان مادی در انواع نحله‌های الهیاتی مدرن رسوخ کرده است. از جمله شلایرماخر، که می‌توان او را پایه‌گذار الهیات مدرن قاره‌ای دانست، معتقد است: «یک عمل با شرایط واحد از یک سو به عنوان شر به زندگی آدم وارد می‌شود و از سوی دیگر عاملی خیر خواهد بود، از این رو اگر بخواهیم منشأ مشقات زندگی را از

بین ببریم، شرایط حیات محو خواهد شد» (Schleiermacher, 1989, p 45). سوئینبرن نیز معتقد است شرور زیان محض نیستند و خیری نیز در آن‌ها نهفته است. مثلاً اگر من بر اثر فعل عمدی که شما از روی اختیار برگزیده‌اید دچار درد و رنج شوم، آن درد و رنج به هیچ وجه برای من زیان محض نیست و از جهت خاصی برای من خیر است. برای مثال،

شر طبیعی گستره امیال خوبی را که عاملان در خود دارند و یا مستعد پروراندن آن امیال در خود هستند، یعنی اعمالی که به انجام دادن آن‌ها دسترسی دارند و می‌توانند آزادانه تصمیم به انجام دادن آن‌ها بگیرند، برای عاملانی همچون انسان‌ها که واجد آزادی هستند، به نحو چشمگیری افزایش می‌دهد. درد، به عنوان یک شر طبیعی، امکان ادراک شفقت در مقابل اندوه دیگران، مراقبت و میل به کمک به رنج‌کشیدگان را میسر می‌سازد. (Swinburne, 1998, p 161)

شبهه‌ای که در اینجا ممکن است مطرح شود این است که هیچ دلیلی بر این که حیوانات دارای اختیار هستند وجود ندارد. بنابراین آیا باز هم می‌توان دلیلی آورد که توجیه کند چرا آن‌ها رنج می‌کشند؟ سوئینبرن معتقد است خیر حیوانات نیز مانند خیر انسان‌ها تماماً در شور و هیجان لذت نیست، برای حیوانات نیز چیزهای ارزشمندی، به ویژه افعال ارادی جدی و مهمی، وجود دارد. حیوانات به رغم خستگی و ناکامی در یافتن جفت باز هم آن را جست‌وجو می‌کنند. حیوانات در لانه‌سازی و تهیه غذا برای فرزندان‌شان و برای منحرف کردن شکارچیان و گردشگران گرفتاری‌های زیادی را تحمل می‌کنند. اما قطعاً همه این‌ها متضمن زحمت و رنج و خطر است (سوئینبرن، ۱۳۸۱، ص ۳-۱۷۲). سوئینبرن از تقابل حیوانات در برابر شرور طبیعی به نیکی یاد می‌کند و معتقد است این تقابل برای انسان یک فرصت به حساب می‌آید: «خوب است که حیواناتی وجود داشته باشند که در برابر درد، یافتن و نگه داشتن غذا، جفت‌یابی، محافظت از جفت و فرزند از خود شجاعت نشان دهند تا [از این طریق] نسبت به حیوانات دیگر حس همدردی داشته باشند» (Swinburne, 1998, p 171).

با توجه به مسائل مطرح‌شده، سوئینبرن معتقد است وجود شرور در حیوانات هم چیز خوبی است. چون مثلاً تا صیاد و خطر از دست دادن جان نباشد، امکان فریب صیاد و

جست‌وجو و گشت‌وگذار نخواهد بود. اگر قرار بود هیچ حیوانی شکار نشود یا گرفتار نشود، دیگر شکار فقط یک بازی بود، دیگر تنازع بقا و جنگ هم وجود نداشت. کما این که اگر هیچ کس نمی‌مرد دیگر خطر از دست دادن جان معنایی نداشت و اگر خطری در کار نبود دیگر این که حیوانی بکوشد تا در خطر ناشی از آتش‌سوزی جنگل بگریزد و یا فرزندانش را هدایت کند و از خطر نجات دهد نیز وجود نداشت.

۳. مقایسه دیدگاه‌ها

۱.۳ انگیزه طرح بحث در نظر استاد مطهری و سوئینبرن

استاد مطهری و سوئینبرن هر دو فیلسوف الهی هستند و از سر ارادت و محبت به خداوند برای توجیه شرور مفهوم عدل الهی را مورد توجه خود قرار داده‌اند تا از این طریق به شبهاتی که در زمینه عدل و وجود خداوند مطرح بوده پاسخ دهند (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۴۰؛ Swinburne, 1998, p 5).

۲.۳ روش دو فیلسوف در بیان نظریه عدل الهی

هر دو فیلسوف ابتدا وجود خداوند را می‌پذیرند که موجودی است جاوید، قادر مطلق، عالم مطلق، خالق و نگهدارنده هستی و خیر مطلق. سپس در صدد توجیه شرور برمی‌آیند، زیرا آنان وجود شر را مخل حکمت و عدالت خداوند نمی‌دانند، و برای توجیه شرور از نظریه عدل الهی استفاده می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۷؛ Swinburne, 1998, p 5).

۳.۳ ماهیت شر

از نظر استاد مطهری ماهیت شرور عدم است، یعنی بدی‌ها همه از نوع نیستی و عدم‌اند. علت شر بودن آن‌ها این است که منشأ نابودی و نیستی و کمبود و خلأ می‌شوند. بر خلاف دیدگاه استاد مطهری، سوئینبرن معتقد است نمی‌توان گفت که درد و رنج و دیگر صفت‌ها و هوس‌های ناصواب و اعمال پلید صرفاً فقدان نوعی خیر هستند. درد صرفاً فقدان لذت و اعمال پلید صرفاً فقدان اعمال خیر نیست. چنین به نظر می‌رسد که می‌توان دنیا را بدون درد و رنج و پلیدی ترسیم کرد. به نظر سوئینبرن، اندیشمندان باورمند به عدمی بودن شر تا حدی به این امر آگاهی داشته‌اند، زیرا همواره در بیان این دیدگاه آن را با دیدگاهی دیگر درآمیخته‌اند، مبنی بر این که خداوند بدی را برای تحقق خوبی‌هایی به بار آورده است که در غیر این صورت امکان تحقق نمی‌یافتند (Swinburne, 1998, p 45). لذا دیدگاه سوئینبرن درباره ماهیت شر در تقابل با عدمی پنداشتن شر است.

۴.۳ تقسیم‌بندی شرور

استاد مطهری، گرچه شرور را به دو دسته مجزا یعنی شرور اخلاقی و شرور طبیعی تقسیم نکرده، اما به این شرور توجه ویژه داشته و به آن‌ها پرداخته است. ایشان شر طبیعی و شر اخلاقی را به معانی مختلفی به کار برده‌اند، بدون این که آن‌ها را ذیل تقسیم‌بندی خاصی بگنجانند. مثلاً گاه منظور از شر قبح اخلاقی است، همچون ظلم، و گاه شر به معنای مضر و مزاحم به کار می‌رود، همچون سیل و طوفان. گاهی نیز شر به معنای امور نامطبوع مانند جهل و فقر است. در مقابل، سوئینبرن شرور را تقسیم‌بندی و تفکیک می‌کند که یکی از محسنات کار اوست. با این تقسیم‌بندی می‌توان جداگانه به بحث درباره احکام هر یک از شرور پرداخت و صحت و سقم هر یک را به دست آورد. ایشان شرور را به دو دسته اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌کند. این تقسیم‌بندی از تقسیمات مناسبی است که استاد مطهری و فیلسوفان ما آن را بدین شکل مطرح نکرده‌اند، گرچه به این شرور توجه داشته‌اند. استاد مطهری به بحث شرور اخلاقی به عنوان یک بحث مستقل پرداخته اما به آن توجه ویژه کرده است و به انواع شرور اخلاقی پرداخته است. برای مثال، شروری همچون ظلم را مورد بررسی قرار داده و ذکر کرده‌اند که شروری چون ظلم نسبت به قوه‌ای از قوای انسانی خیر است، ولی از آنجا که با کمالات و قوای دیگر متضاد است شر محسوب می‌شود. ایشان در بحث جبر و اختیار نیز به عنصر اصلی شرور اخلاقی یعنی اختیار انسان پرداخته و به دقت اختیار انسان را مورد توجه قرار داده و به علاوه اشاره کرده‌اند که سوءاستفاده از اختیار باعث ایجاد شرور اخلاقی می‌شود. مطهری بحث شرور طبیعی را نیز ذیل عنوان و تقسیم‌بندی مستقلی مطرح نکرده است، اما با دقت در تقسیم‌بندی جهان به نظام طولی و عرضی و حاکمیت نظام عرضی و طولی و این که شر در نظام عرضی رخ می‌دهد به شر طبیعی پرداخته است.

از نظر استاد مطهری یکی از بهترین نتایجی که از اصل اصالت وجود و تشکیک وجود استنتاج می‌شود همین است که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است و حتی در مراتب زمانی نیز خارج از هویت و تشخیص واقعی موجود نیست (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۴۳۱).

۵.۳ فواید شرور

هر دو فیلسوف معتقدند شرور مقدمه حصول خیر و کمالات جدید هستند. هر دو معتقدند که شرور دارای فوایدی هستند و همچنین شرور نسبت به کل عالم و نسبت به خیرات در

اقلیت‌اند. شرور لازمه خیرهای فراوانی‌اند که جز با تحقق این شرور تحقق نمی‌یابند. استاد مطهری به سه نکته در فواید شرور اشاره می‌کند، «اگر شر و زشتی نبود، خیر و زیبایی معنا نداشت»؛ «شرور و زشتی‌ها نمایانگر خیرات و زیبایی‌ها هستند»؛ «شرور منبع خیرات، و مصائب مادر خوشبختی‌هاست».

سوئینبرن نیز معتقد است شرور زیان محض نیستند و خیری نیز در آن‌ها نهفته است. درد، به عنوان یک شر طبیعی، امکان ادراک شفقت در مقابل اندوه دیگران، مراقبت، و میل به کمک به رنج‌کشیدگان را میسر می‌سازد. از نظر سوئینبرن، رنج فرصتی پدید می‌آورد تا آدمیان دست به دست هم دهند و در اندوه شریک یکدیگر شوند. به خصوص این امر در مواضعی نمود می‌یابد که این تعاون به درمان یا پیشگیری بینجامد. وی معتقد است همدردی کردن و شجاعت ورزیدن اعمال خوبی هستند که در هنگام عارض شدن شرهای طبیعی نظیر درد و دیگر انواع رنج بروز پیدا می‌کند. اعمال خوب دیگر، نظیر جبران کردن و بخشایش، در هنگام رخ نمودن شرهای اخلاقی بروز پیدا می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴-۱۵۶؛ Swinburne, 1998, p 161-5).

۶.۳ بهترین جهان ممکن

از دیگر شباهت‌های موجود و لازم به ذکر بین دیدگاه‌های استاد مطهری و سوئینبرن این است که هر دو این جهان را علی‌رغم درد و رنج، یا به طور کلی شرور، بهترین جهان ممکن می‌دانند و هر دو معتقدند این جهان با وجود بعضی شرور از جهانی که در آن هیچ گونه شری نباشد بهتر و نیکوتر است. استاد مطهری در این باره معتقد است این جهان با وجود بعضی شرور از جهانی که در آن هیچ گونه شری نباشد بهتر و نیکوتر است. وی معتقد است اصولاً تضاد و تنازع یکی از اصول و قوانین قطعی این جهان است. اگر در طبیعت صرفاً توافق می‌بود، یعنی اگر تضادی و جنگی و خنثی کردن اثر دیگری نبود، عالم به صورت موجودی راکد و ساکن و یکنواخت از ازل تا ابد درمی‌آمد. تضادها و تصادم‌ها و اختلافات صرفاً اموری طبیعی و سطحی نیستند، بلکه در ارکان ساختمان عالم دخالت دارند و چون در اصل ساختمان جهان دخالت دارند نقششان صرفاً نقش منفی نیست. پس تضادها نه تنها نقش اساسی دارند، بلکه اموری لازم هستند. جهان عاری از تضاد بدترین جهان‌هاست، نه این که بهترین جهان‌ها باشد.

سوئینبرن نیز معتقد است که جهان با اندکی درد و شفقت حداقل به خوبی جهان بدون درد خواهد بود، زیرا بسیار خوب است که آدمی توجه عمیق به دیگر انسان‌ها داشته باشد و این توجه تنها زمانی عمیق و جدی می‌شود که دیگران دچار احوال بد باشند. تا زمانی که احوال دیگران به تحقیق یا به احتمال بد نباشد، شخص نگران احوال آن‌ها نخواهد شد. اگر کسی احوالش همواره خوش باشد، دیگر دلیلی ندارد که به طور عمیق متوجه و مراقب وی باشیم (مطهری، ۱۳۷۶-ب، ص ۱۵۷؛ Swinburne, 1998, p 161).

۷.۳ رنج حیوانات

از تفاوت‌های دیگری که لازم است در اینجا ذکر شود این است که در بحث استاد مطهری درباره شرور چیزی تحت عنوان شروری که بر حیوانات عارض می‌شود وجود ندارد. گویی برای ایشان شری که بر حیوانات عارض می‌شود چندان مهم نبوده و موضوعیت نداشته است. ولی سوئینبرن در ذیل شرور بخشی را به شرور معطوف به حیوانات اختصاص داده و به توجیه آن پرداخته است.

نتیجه

استاد مطهری در درون سنت فلسفه اسلامی می‌کوشد تا تبیینی نو از بحث شرور به دست دهد. وی در عین حفظ مبانی حکمای گذشته به مسائل و مشکلات اعتقادی و فرهنگی جدید و پاسخ‌گویی به شبهات نیز توجه دارد. ایشان اصول حکمت متعالیه، چون تشکیک وجود و ضرورت نظام علی و معلولی و غیره، را برای پاسخ به مسئله شر استفاده می‌کنند. توانایی استاد مطهری عرضه بحثی نظام‌مند در باب شرور و سنخ‌شناسی مباحث و دسته‌بندی پرسش‌ها و پاسخ‌هاست. وی همچنین توانست نگاهی نو به مسئله شر با تأکید بر مؤثر بودن شر در حیات آدمی در عین عدمی بودن آن داشته باشد. هر دو سنخ طبیعی و اخلاقی شر نزد وی از اهمیت برخوردار است. پاسخ‌های وی بر اساس تفکیک ساحت‌ها بیان شده است. ابداع اساسی مطهری در بحث شرور، در نسبت با سنت اسلامی، توجه ایشان به مسئله ناسازگاری منطقی است. وی با تکیه بر حکمت و عنایت خداوند و تأکید بر نقش و مسئولیت انسان در جهت کاستن بدی‌ها به بیان نظریه عدل الهی پرداخته و مشکل اصلی ادعای ناسازگاری را خلط دو قلمرو می‌داند. ایرادی که در دوره جدید، علاوه بر

مسئله ناقص بودن، وارد شده متفکران را با دشواری افزون‌تری روبرو ساخته است. لذا در پاسخ به این شبهات باید مقدمات استدلال‌های صوری آن‌ها را به چالش کشید. سوئینبرن نیز با توجه به این مسئله در این راه کوشش کرده است. ایشان به مسئله شر و اجزای سازنده آن از جمله قدرت مطلق الهی توجه ویژه کرده است. از ویژگی‌های بحث سوئینبرن تقسیم‌بندی شرور به دو دسته اخلاقی و طبیعی است. وی در بحث شرور اخلاقی بیان کرده که این شرور لازمه اختیار انسان هستند. از نظر وی، خداوند بر آن است که هر آنچه را نیک است فراهم آورد و هیچ کدام از بدی‌ها را به بار نیاورد، اما به دلایل منطقی قادر نیست چنین کند، زیرا برخی از وضعیت‌های امور خیر از لحاظ منطقی با یکدیگر سازگار نیستند. سوئینبرن برای حل مشکل رابطه شرور و قدرت مطلق خداوند وجود خوبی‌ها را بدون شرور از امور محال تلقی می‌کند که در دایره قدرت الهی قرار نمی‌گیرند. وی شرور طبیعی را نیز لازمه برخی از خیرهای بیشتر از جمله کسب معرفت می‌داند و نظریه امکان معرفت را طرح می‌کند. به نظر می‌رسد توجه شرور اخلاقی در دیدگاه سوئینبرن قاعده‌مندتر و روشمندتر صورت گرفته است و این در حالی است که توجه شرور طبیعی در دیدگاه استاد مطهری کامل‌تر و منظم‌تر است. ایشان با تکیه بر نظام طولی-عرضی عالم این شرور را لازمه نظام طبیعت می‌دانند.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۸)، الیهیات شفا، ترجمه دادجو، تهران: امیرکبیر.
- بحرینی، محمد صادق، (۱۳۹۰)، شر از دیدگاه سوئینبرن، پایان‌نامه برای اخذ درجه کارشناسی ارشد در رشته فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، با راهنمایی دکتر قاسم پورحسن.
- خلیلی، اکرم و امیرعباس علیزمانی، (۱۳۹۰)، «تئودیسه پرورش روح جان هیک»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، س ۹، ش ۲، صص ۷۹-۹۴.
- خلیلی، اکرم و امیرعباس علیزمانی، (۱۳۹۱)، «بررسی مبانی کلامی-فلسفی نظریه پرورش روح جان هیک»، فلسفه و کلام اسلامی، س ۴۵، ش ۲، صص ۶۷-۸۴.
- سوئینبرن، ریچارد، (۱۳۸۱)، آیا خدایی هست، ترجمه محمد جاودان، قم: موسسه انتشارات مفید

(دانشگاه مفید).

سوئینبرن، ریچارد، (۱۳۸۷)، «مسئله شر»، ترجمه محمود یوسف ثانی، کتاب ماه دین، شماره ۱۳۵.

سهوردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

شیرازی، قطب‌الدین، (بی‌تا)، شرح حکمت الاشراق، قم: بیدار.

فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸)، التعليقات، بیروت: دارالمناهل.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، درس‌های الهیات شفا، ج ۱، تهران: حکمت.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶-الف)، درس‌های الهیات شفا، ج ۳، تهران: حکمت.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶-ب)، مقالات فلسفی، ج ۱، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، عدل الهی، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۳۸۰)، الاسفار الاربعه، ج ۷، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۳۸۱)، الاسفار الاربعه، ج ۳ و ۶ و ۷، تصحیح احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

وین رایت، ویلیام جی.، (۱۹۸۹)، «مسئله شر»، در کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ۱۳۷۴، تهران: موسسه فرهنگی صراط.

Mackie, J. L., (1995), "Evil and Omnipotence," *Mind*, Vol. 64, No. 254.

Plantinga, Alvin, (1974), *The nature of Necessity*, Oxford: Clarendon.

Schleiermacher, Friedrich, (1989), *The Christian Faith*, Eng. Trans. Ed. H. R.

Mackintosh and J. S. Stewart, T. & T. Clarck.

Swinburne, Richard, (1995), "Theodicy, our well-being, and God's rights," *International Journal for the Philosophy of Religion*, 38:1/3.

Swinburne, Richard, (1998), *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Clarendon.