



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیست و دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۶

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 22, No. 2, Summer, 2017

پارادایم‌های الهیاتی و مسئله شر؛ با تأکید بر آرای برایان دیویس

منصور نصیری*

ذوالفقار ناصری**

چکیده

مسئله شر یکی از مسائل اساسی در فلسفه دین است که در پاسخ بدان دیدگاه‌های متضادی در آرای متفکران مختلف بیان شده است. پرسش این است که چرا متفکران مختلف رویکردهای متفاوت و گاه متضادی در پاسخ به مسئله شر برگزیده‌اند. در پاسخ به چنین پرسشی، با توجه به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی خاص هر متفکر می‌توان با طرح نگاه پارادایمی به مسائل فکری، پاسخ‌گوی بسیاری از اختلاف‌نظرها شد. در تبیین چرایی اختلاف نظر فیلسوفان دین در پاسخ به مسائل الهیاتی، در این نوشتار به این نتیجه رسیده‌ایم که می‌توان از دو نظام مفهومی یا پارادایم الهیاتی سنتی و جدید سخن گفت و تفاوت‌های تبیینی این دو رویکرد رقیب را در حل بسیاری از مسائل مانند مسئله شر به تفاوت در نظام‌های مفهومی ارجاع داد. این تفاوت‌های تبیینی از مسائل الهیاتی در آرای برخی فیلسوفان دین معاصر نمود بیشتری یافته است که در این مقاله، با تأکید بر رویکرد نوتومیستی برایان دیویس در تبیین‌گری مسئله شر، کوشیده‌ایم دلایل تقابل آن با آرای دیگر فیلسوفان دین معاصر را به تفاوت نظام‌های مفهومی آنها بازگردانیم و تأثیر و میزان موفقیت هر پارادایم را در پاسخ‌گویی به مسئله شر نشان دهیم.

کلیدواژه‌ها

پارادایم‌های الهیاتی، الهیات سنتی، الهیات جدید، مسئله شر، برایان دیویس.

nasirimansour@ut.ac.ir

znsadr@ut.ac.ir

* استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی

** دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران پردیس فارابی

۱۶۷



پارادایم‌های الهیاتی و مسئله شر؛ با تأکید بر آرای برایان دیویس

مسئله شرّ در الهیات معاصر یکی از مسائل جدّی است که در پاسخ بدان دیدگاه‌های متضادی در آرای متفکران مختلف بیان شده است. فیلسوفان دین جدیدی مانند دیوید هیوم، جی. ال. مکی، ویلیام رو آن را در قالب برهانی علیه خداباوری مطرح کرده و حتی برخی دیگر آن را مهم‌ترین پایگاه الحاد در عصر حاضر دانسته‌اند (Kung, 1976: 432) و در مقابل، کسانی مانند سوئینبرن، جان‌هیک و آلوین پلنتینگا با نقد آرای دسته اول به اثبات عقلانیت خداباوری اهتمام کرده‌اند. در این میان، برایان دیویس با در پیش گرفتن رویکردی متفاوت با فیلسوفان دین جدید، مسئله شرّ را اساساً «مسئله»‌ای برای خداباوری نمی‌داند (Davies, 2011: 5-8) و به نقد هر دو دسته فوق پرداخته و مدعی است نحوه مواجهه فیلسوفان دین معاصر - اعم از خداباور و خدااناور - در مسئله شرّ مبتنی بر مبانی فلسفه جدید و رویکردی اشتباه است و برای حل این مسئله باید به احیای رویکرد الهیاتی متفکران سنتی مانند آکوئیناس اهتمام ورزید. در این نوشتار با تأکید بر آرای وی، از دو رویکرد جدید و سنتی در الهیات، با اندکی اغماض در قالب دو نظام مفهومی یا پارادایم الهیاتی یاد کرده و در پاسخ به چرایی تبیین‌های مختلف از مسئله شرّ، این ادعا را مطرح کرده‌ایم که تفاوت‌های تبیینی رویکردهای رقیب در مسئله شرّ به تفاوت در پارادایم الهیاتی آنها مربوط می‌شود.

۱. پارادایم‌های الهیاتی

یکی از محققان درباره رابطه نظریه‌ها و نظام‌های مفهومی می‌نویسد: «نظریه‌ها در ساختارهای بزرگ‌تر مفهومی جای دارند. علم به پیوند دادن نظریه‌های فردی در جهت ساختن یک شبکه نظری فراگیر تمایل دارد» (فی، ۱۳۸۳: ۱۲۷). با چنین رهیافتی به نظام مفاهیم و نظریه‌های علمی، تامس کوهن (۱۹۲۲-۱۹۹۶) معتقد بود که فیزیک نیوتن و فیزیک انیشتین هر کدام پارادایم علمی خاصی هستند که تبیین‌های متفاوتی از مسائل فیزیکی ارائه می‌دهند؛ به گونه‌ای که چنان تبیین‌هایی در پارادایم دیگر قابل قبول نیست



(جکسون و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۲). کوهن در مقام مبدع اصطلاح پارادایم در فلسفه علم، پارادایم را مجموعه ویژه‌ای از باورها و پیش‌پندارهای جامعه علمی می‌داند که شامل تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزاری می‌باشد (kuhn, 1970: 17 & 1977: 294؛ به نقل از: زیباکلام، ۱۳۸۲). او نظریه‌های علمی را بر حسب الگوهای کلان علمی توضیح می‌دهد و از تقدّم پارادایم‌ها بر نظریه‌ها سخن می‌گوید (کوهن، ۱۳۸۹: ۷۵-۸۳). مطابق دیدگاه کوهن، این پارادایم است که به دانشمند القا می‌کند که چه چیزی مسئله است و هرگونه پاسخی به این مسئله‌ها نیز باید در قالب کدامین مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شود و با کدام اصول و نظریه‌ها باید تلائم داشته باشد (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۲۱).

با اقتباس از چنین الگویی و با توسع اصطلاح پارادایم به حوزه علوم انسانی، می‌توان آن را شبکه‌ای از باورهای اساسی تعریف کرد که ساختار مفهومی هر نظریه را تشکیل می‌دهد. این شبکه باور یا نظام مفهومی به گونه‌ای است که مبانی هستی‌شناختی و در پی آن بنیادهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی هر متفکری را پوشش می‌دهد. بر این اساس، با توجه به تصورات مختلف از خدا و تبیین‌های مختلف از نحوه فاعلیت خدا در جهان و ... در دو الهیات سنتی و جدید، می‌توانیم از دو الگوی نظری یا دو گونه پارادایم الهیاتی سنتی و جدید یاد کنیم که تبیین‌های متفاوتی از مسائل الهیاتی به دست می‌دهند.

از سوی دیگر، همان‌گونه که الهیات سنتی در بستر فلسفه سنتی شکل گرفت، الهیات معاصر نیز در بستر و فضای فکری فلسفه جدید نضج یافته و بسیاری از مؤلفه‌های اساسی آن را به عاریه گرفته است. از همین رو، امروزه اغلب فیلسوفان دین و حتی الهی‌دانان پروتستان نیز مطابق مبانی پارادایم فلسفی عصر جدید نظریه‌پردازی می‌کنند، ولی هنوز هستند فیلسوفان و الهی‌دانانی که بر سنت فلسفی - الهیاتی گذشته تأکید می‌ورزند و مبانی فلسفی الهیات معاصر را بر نمی‌تابند. براین دیویس نمونه برجسته این طیف از فیلسوفان دین است که خود کشیشی کاتولیک و پیرو مبانی تومیس است. او نقدهای جدی به برخی از مهم‌ترین مفاهیم رایج در فلسفه دین جدید و نیز برخی از مسائل الهیاتی مانند مسئله شرّ دارد.



الف) مؤلفه‌های پارادایم الهیاتی سنتی

رویکرد فلسفه و الهیات سنتی به هستی‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی، روش‌شناسی و معرفت‌شناسی به لحاظ مبنایی با رویکرد فلسفه و الهیات جدید و معاصر متفاوت است. در پارادایم الهیاتی سنتی، «ایمان» در رأس هرم این نظام مفهومی است و تفسیری که از «وجود بماهو وجود» ارائه می‌شود، اساس هر گونه تبیین فلسفی را تشکیل می‌دهد؛ نیز در این پارادایم نوعی از خداشناسی و انسان‌شناسی دینی به‌ویژه در سنت کاتولیک مسیحی تشریح می‌شود که امکان همبودی متناهی با نامتناهی یا به عبارتی ملموس‌تر همبودی انسان با خدا را زیر سؤال می‌برد. این رویکرد، بیشتر بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود را از فلسفه‌های دینی سده‌های پیشین مانند تومیسم می‌گیرد.

آکوئیناس در کتاب درباره خدا و مخلوقاتش در ضمن مقایسه‌ای میان فهم فلسفی و فهم ایمانی از جهان می‌گوید که در نظام فلسفه انسانی مخلوقات فی‌نفسه ملاحظه می‌شوند و از همین‌رو، در فلسفه مطالعه نخستین درباره مخلوقات است و سپس درباره خدا، ولی در نظام ایمانی که مخلوقات را در ارتباط با خدا می‌بیند، این مطالعه نخست درباره خدا و پس از آن درباره مخلوقات است و این دیدگاه کامل‌تر و به معرفت خدا شبیه‌تر است؛ خدایی که در کتاب مقدس نخست خودش را و سپس موجودات دیگر را شناسانده است (Aquinas, n.d.: 153). از آنجا که این دو گونه منظر به هستی، در نوع تبیین مسائل الهیاتی نیز تأثیرگذار است، در ادامه می‌کوشیم برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های الهیات سنتی را به‌اختصار بررسی کنیم تا میزان تأثیرگذاری آن بر نوع تبیین از مسئله شرف روشن گردد.

یکم - وجود به‌مثابه واقعیت: مفهوم وجود در الهیات سنتی در تقابل کامل با مفهوم آن در فلسفه جدید است. از نظر آگوستین «وجود» به‌معنای ثبات ابدی بود و یوحنا دمشقی از وجود مطلق به «اقیانوس نامتناهی وجود» تعبیر می‌کرد. از نظر آنسلم قدیس وجود چیزی است که طبیعت آن همان «بودن» است. همچنین در نظر آکوئیناس فعل بودن کانون هر چیزی که هست تلقی شد؛ چون هر چیزی که هست، نوعی وجود است (زیلسون، ۱۳۸۹: ۵۱۱-۵۱۲).



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

دوم - ابتدای الهیات سنتی بر وحی الهی: در الهیات سنتی «الهیات در جایگاه مناسب خود، یعنی در رأس سلسله مراتب علوم قرار دارد و بر وحی و انکشاف الهی مبتنی است. الهیات علم خاصی است که از ایمان آغاز می‌شود و عقل را جز برای تشریح ایمان یا پاسداشت آن از خطا به کار نمی‌گیرد» (همو، ۱۳۷۰: ۱۱). در مکتب‌های الهیاتی سنتی با توجه به قطعیت وجود خدا و وحی الهی، هر نوع تعارض میان «دین» که تحفه‌ای الهی است و «فلسفه» که دستاورد عقل انسانی است، نشانه‌ای قاطع از خطای فلسفی قلمداد می‌شود. ژیلسون در تعریف فلسفه دینی، امر نازل از ماورای طبیعت را در تأسیس فلسفه‌های سنتی دخیل می‌داند (همان: ۵۰)؛ در حالی که در فلسفه‌های جدید دین و مفاهیم دینی در محدوده عقل تنها (خرد خودبنیاد انسانی) فهم و تفسیر می‌شود. گرایلینگ (A. C. Grayling)، یکی از مورخان فلسفه در این زمینه می‌نویسد: «اندیشه در غرب برای دوره‌ای بسیار طولانی - تقریباً از سده چهارم تا سده هفدهم میلادی - تحت سلطه مسیحیت قرار داشت و بخش اعظم فلسفه در خدمت به الهیات یا دست کم تحت فشار ملاحظات الهیات بود» (Grayling, 1995: 3). بی‌گمان این تحت تأثیر بودن، به معنای آن است که مفاهیم فلسفی و فکری در پارادایم الهیاتی مسیحی ساخته پرداخته شده بودند و نقش سازندگی وحی الهی در آنها نمود داشت.

سوم - مابعد الطبیعی بودن: زبان اصلی الهیات سنتی، زبان مابعد الطبیعی است؛ بدین معنا که در الهیات مسیحی که به همت متألّهانی مانند آگوستین و آکوئیناس شکل گرفته است، از همان ادبیاتی استفاده می‌شود که سقراط، افلاطون و ارسطو به مدد مفاهیم «فلسفه اولی» در فلسفه خود به کار می‌بستند؛ مفاهیمی مانند وجود، ماهیت، عدم، جواهر و اعراض، علت و معلول، حدوث و قدم، وجوب و امکان و امتناع، بالقوه و بالفعل، حرکت، زمان، ماده و صورت. موضوع الهیات سنتی «موجود بماهو موجود» است و در این دو معرفت، درباره عوارض ذاتی مطلق هستی بحث می‌شود. در الهیات سنتی «وجود» مفهومی واحد، ولی دارای سلسله مراتب است. «حقیقت» امر ثابت و بدون تغییری است که در تملک انسان قرار می‌گیرد، نه اینکه انسان‌ها آن را بسازند یا اختراع کنند. در نظام‌های الهیاتی سنتی، مسئله‌های علمی و فکری در چارچوب همان نظام‌های





مفهومی مطرح می‌شدند؛ برای مثال، «مسئله فیض» (Grace) در الهیات سنتی مسیحی، به‌عنوان نوعی تجلی فراطبیعی مطرح می‌شد که کیفیت ثابتی داشت و از عالم بالا بر حاق ذات اشیا قرار می‌گرفت (همتی، ۱۳۹۴: ۱۱۵). این در حالی است که زبان فلسفه جدید هرگز زبان مابعدالطبیعی نیست، بلکه مبانی پوزیتیویستی و تجربی اساس تبیین‌های فلسفی جدید را تشکیل می‌دهد.

چهارم - خداوند به‌مثابه خالق از عدم: در نظام‌های الهیاتی سنتی خداوند متعال به‌هیچ‌وجه شبیه هیچ چیز در عالم نیست و هرگز «شخص» تلقی نمی‌شود^۱ و نگاه خدا - انسان - انگاری منطقی نارواست. خدا برخلاف همه مخلوقات امکانی، علت غیر معلول است و وجودش ذاتی اوست. او کاملاً بسیط، کاملاً بالفعل، لایتغیر، بدون زمان، بدون مکان و غیر جسمانی است و وجود همه موجودات از اوست (Aquinas, n. d.: 29-36). برای نمونه، در پارادایم سنتی توماسی، خداوند منبع وجود (esse) اشیا و خالق تمام هستی است و این خلقت، وجودبخشی از عدم است. از این رو، خطا خواهد بود بگوییم که خدا دستخوش حرکت یا تغییر قرار گیرد. خطا خواهد بود بگوییم که خدا به‌هر معنا شخصیتی داشته باشد که ما بتوانیم آن را بفهمیم یا اینکه خدا فردی از یک نوع یا طبقه باشد (Davies, 2002: 238؛ دیویس، ۱۳۹۴: ۲۰). از این رو، هرگز نمی‌توان از منظر انسانی درباره ذات، صفات و افعال الهی حکم داد و درباره کیفیت و دلایل افعال الهی نظریه‌پردازی کرد یا اینکه حتی گستاخانه خداوند را در ارتکاب برخی اعمال مقصر دانست و حتی به انکار وجود او پرداخت.

ب) مؤلفه‌های پارادایم الهیاتی جدید و معاصر

پس از سیطره و نفوذ مبانی فلسفه جدید در دوره مدرن، متأثر از آن نوع جدیدی از الهیات پدید آمد که با نظام‌های الهیاتی گذشته تفاوت‌های مبنایی دارد. ما در ادامه بر اساس تفاوت‌های مبنایی این دو پارادایم الهیاتی، تنها برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های

۱. در این زمینه، نک: لگنهاوزن و نصیری، «آیا خدا شخص است؟».

فلسفی - الهیاتی جدید را که با مؤلفه‌های الهیات سنتی کاملاً در تقابل‌اند به اختصار بررسی می‌کنیم. مهم‌ترین مؤلفه‌های این نظام مفهومی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

یکم - وجود به‌مثابه یکی از مقولات ذهنی: در فلسفه‌های جدید به تبع فلسفه کانت که معرفت‌شناسی را مقدم بر هستی‌شناسی می‌داند، مفهوم «وجود» جایگاه سنتی‌اش را در فلسفه از دست داد و به‌عنوان یکی از مقولات ذهنی انسان تلقی شد و در پی آن، مفاهیم دیگری مانند مفهوم «خدا» نیز تحوّل مفهومی یافتند؛ برای مثال، از آنجا که در نظام فلسفی کانت مقوله «وجود»، وجود محمولی تلقی نمی‌شود،^۱ این مفهوم دیگر برخلاف فلسفه سنتی به معنای وجود واقعی و خارجی نیست، بلکه این مفهوم تنها پس از ساخته شدن در ذهنیت انسان عینیت می‌یابد.^۲ بر همین اساس، او دیگر نمی‌تواند متناسب با فلسفه استعلایی‌اش خداوند را «خالق» وجود بداند؛ زیرا «وجود» در فلسفه کانت چیزی نیست که نیازمند خلق از عدم باشد. به باور کانت شیء خارجی که بنا بر فلسفه سنتی به نحو انفعالی دریافت می‌شود و در ذهن انسان منعکس می‌گردد، نقطه آغاز معرفت نیست؛ بلکه ذهن انسان نقطه شروع است که به همراه حس، صورت‌های محض خود، یعنی مقولات را بر داده‌های حسی می‌نهد و بدین ترتیب، متعلق معرفت را سامان می‌دهد (نک: کونگ، ۱۳۸۸: ۳۵۹).

دوم - مفهوم عقل به‌مثابه خرد خودبنیاد: در پارادایم جدید «عقل انسان» در رأس هرم نظام فلسفی قرار دارد و «انسان بما هو انسان» اساس و معیار تبیین‌های علمی است؛ یعنی همه چیز از منظر انسانی نگریسته و ارزیابی می‌شود و حتی از خدا و صفات او نیز تصویری انسان‌وار ارائه می‌گردد. در پارادایم جدید این انسان است که باید برای هر چیزی

۱. از نظر کانت «وجود» محمولی نیست که بتوان آن را با تحلیل از بطن موضوع بیرون کشید (مجتهدی، ۱۳۷۸: ۸۹ و ۹۰).

۲. کانت در نقد عقل محض مفهوم «خدا» را نیز مانند مفهوم «نفس» جزو آن دسته از مقولات محض فاهمه (عقل نظری) می‌داند که متعالی از تجربه‌اند. در واقع این ذهن انسان است که به دلیل تمایل طبیعی‌اش مفهوم خدا را در خود می‌سازد (نک: کاپلستن، ۱۳۷۵: ۲۴۶).





غیر از خود تعیین تکلیف کند. مفهوم عقل در نظام مفهومی جدید به دنیای پدیدارها محدود است و فراروی از این محدوده را ناروا می‌داند. بر همین اساس، انسان مدرن هر چیزی را که فهم آن برای او دشوار باشد، به‌عنوان «مسئله» (problem) تلقی می‌کند.

سوم - نفی مابعد الطبیعه: دکارت مابعد الطبیعه سنتی را با فلسفه‌ای مبتنی بر «شخص بشری» جایگزین کرد و بعدها کانت جهان معاصر را با این سوء تفاهم ترک کرد که هر مابعد الطبیعه‌ای غیرنقادانه و یا بی‌معناست. در فلسفه و الهیات جدید مبانی مابعد الطبیعی افلاطون و ارسطو بیرون رانده شده‌اند و دیگر در تحلیل‌های فلسفی، از مقولاتی مانند علت و معلول، جوهر و عرض، حدود و قدم، قوه و فعل، وجود و ماهیت استفاده نمی‌کنند (همتی، ۱۳۹۴: ۱۳۴-۱۳۸). با رواج و نفوذ روزافزون فلسفه کانت و توسعه آن در جریان فلسفه‌های پوزیتیویستی به تدریج نوع فلسفه‌ورزی‌ها چنان وضعیتی یافتند که تنها با کمک روش‌های تجربی و تحلیلی صورت اعتبار علمی گرفتند و روش‌های متافیزیکی بی‌اعتبار تلقی شدند. امروزه روش غالب فلسفه‌ورزی در آمریکا فلسفه تحلیلی است و فلسفه تحلیلی فرزند طبیعی تجربه‌گرایی فیلسوفان بریتانیایی، یعنی جان لاک، برکلی، هیوم و فلسفه استعلایی کانت است (جان سرل، ۱۳۸۰، ۲۱۲-۲۱۳).

در نتیجه سيطرة پارادایم فلسفی جدید، فیلسوفان تحلیلی انگلیسی‌زبان، فلسفه دینی سده‌های میانه را یکسره نادیده انگاشتند؛ برای مثال، ویتگنشتاین متقدم مابعد الطبیعه را تلاش سرسختانه‌ای برای بیان امور بیان‌ناپذیر می‌دانست (راس، ۱۳۸۴: ۲۱۶).

چهارم - انسان‌محوری (اومانیزم) و تعریف نادرست از خدا: در فلسفه دکارت، اثبات وجود «من اندیشنده» به‌عنوان اساس نظام فلسفی معرفی شد؛ زیرا در این نظام فلسفی، انسان از وجود «من» به وجود خدا می‌رسد؛ بدین معنا که «اثبات وجود خدا نه از کیهان، بلکه از وجدان انسانی اخذ می‌شود» (قنبری، ۱۳۸۸: ۳۳۵ و ۳۳۷، به نقل از هانس کونگ). بعدها با ظهور کانت «انسان» در محور تفکر فلسفی قرار گرفت و «خرد خودبنیاد انسان» معیار عصر روشنگری معرفی شد. در نظر کانت انسان حقیقت را به لطف ذخیره‌های درونی خودش می‌سازد. او به‌جای جست‌وجوی حقیقت در یک خدای متعالی، آن را درون ابعاد استعلایی روح خود انسان می‌جوید. کانت بنای کلیت و ضرورت علم و

مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی را نه در ذهن و اراده خداوند، بلکه در صور پیشینی (apriori) فاهمه خود انسان و خودمختاری عقل عملی او قرار داد و در واقع، آرمان مابعدالطبیعه تناهی را بسط داد (مسترسن، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۰).

سیطره خرد خودبنیاد و اومانیزم در اندیشه بشر مدرن، مبنای تفکراتی شده است که گاه برایان دیویس از آنها با واژه «مشرکانه»^۱ یاد می‌کند. فلسفه و الهیات معاصر به شدت بر انسان‌شناسی فلسفی مبتنی است و در این رویکرد از فلسفه دکارت و کانت تا فلسفه‌های اگزیستانسیالیست و شخص‌گرا همچون فلسفه مارتین بوبر تأثیر پذیرفته است. امروزه مقولات الهیاتی بیشتر از روابط بین فردی اخذ می‌شود. در فلسفه و الهیات معاصر نگرش سکولار موج می‌زند و ارزش‌های اومانستی صبغه‌ای پررنگ می‌یابد و دین در حد رابطه شخصی انسان و خدا تقلیل یافته و فردی و خصوصی می‌شود و از همین رو، الهیات معاصر بر خصلتی دیالکتیکی میان دوگانه‌های متعددی همچون «خدا و انسان» مبتنی می‌گردد (همتی، ۱۳۹۴: ۱۳۵-۱۳۹). همچنین در الهیات جدید تصور از خدا برخلاف مبانی الهیات سنتی و حتی گاه برخلاف کتاب مقدس فهم می‌شود؛ برای مثال، خدا به مثابه ساعت‌سازی فرض می‌شود که عالم را آفریده و به حال خود رها کرده است یا اینکه خدا به عنوان فاعلی اخلاقی تصور می‌شود که باید از وقوع هرگونه شرّی جلوگیری کند.

پنجم - رواج الحاد: پس از رنه دکارت، دیوید هیوم و ایمانوئل کانت، با تأثیرپذیری از بنیادهای فلسفه جدید مانند «کوژیتو» (Cogito)، رویکرد «سوژه - ابژه‌ای» به رابطه انسان و جهان، «خرد خودبنیاد»، «مطلق متناهی»، «عدم اعتبار استنتاج واقعیت از اندیشه»، «محدود بودن عقل به دنیای پدیدارها» و «عدم امکان اصل عام علیّت»، اندیشه‌های دینی و مفاهیم الهیاتی رو به افول نهادند و سرانجام در اندیشه برخی فیلسوفان نوکانتی همچون فیشته حتی به الحاد گراییدند. فابرو درباره الحاد مدرن می‌نویسد: «در روزگار قدیم الحاد پدیده‌ای نادر می‌نمود، اما همین که کوژیتو به صحنه

۱. منظور از مشرکانه بدین معناست که در کنار «خدا»، «انسان» نیز در فرایندهای این جهانی مداخلت داده می‌شود.





آمد، الحاد ساختاری همه‌جانبه به خود گرفت» (مسترسن، ۱۳۸۹: ۲۲). بدین ترتیب، گرچه خود دکارت به دلیل ابهامی ذاتی در افکارش از الحاد طفره می‌رفت، عناصر اصلی این مشکل بر نسل‌های آینده سایه افکند. به‌ویژه با نفوذ مبانی فلسفه کانت همواره این ایراد بر فلسفه دکارت (برهان وجودی دکارت بر اثبات وجود خدا) مطرح شد که نمی‌توان از تصور موجود کامل، وجود واقعی آن را استنتاج کرد؛ بلکه «از مفهوم خدا تنها می‌توان امکان وجود او را ثابت کرد، نه واقعیت او را» (قنبری، ۱۳۸۸: ۳۳۷). ضمن اینکه دور باطلی که از ابتدای وجود خدا بر وجدان انسان و به‌عکس در فلسفه دکارت مطرح شده بود، نوعی تناقض معرفت‌شناختی و وجودشناختی برای انسان مدرن پدید آورده بود که همین امر بعدها زمینه‌ساز الحاد در فلسفه جدید گردید و در تمامی نحله‌های فلسفی خودنمایی کرد. عمومیت الحاد در عصر جدید به زمینه‌سازی در جهت تقویت مبانی آن در قالب طرح مسائلی مانند مسئله شرّ در فلسفه دین هیوم انجامید (Hume, 1991: 153).

ششم - عامل اخلاقی دانستن خدا: یکی دیگر از مؤلفه‌های پارادایم الهیاتی جدید که به باور دیویس مبانی طرح مسئله شرّ در آرای الهیات جدید شده، عامل اخلاقی دانستن خدا و در واقع یکسان‌پنداری شأن اخلاقی خالق و مخلوق است. در فلسفه جدید «قانون اخلاقی» موضوعی مستقل تلقی می‌گردد که خداوند و فعل او نیز مانند انسان و رفتار او مطابق قواعد و موازین اخلاقی سنجیده می‌شود؛ درحالی که مطابق الهیات سنتی هرگز نباید شأن اخلاقی خدا و انسان را به یکسان انگاشت. در سنت اخلاق مسیحی، حیات اخروی به‌عنوان حیات حقیقی، جلب رضای الهی به‌عنوان فضیلت اخلاقی، فداکردن دنیا در راه عقبی به‌عنوان سعادت و تکامل انسان تفسیر می‌شد، ولی با اصالت و حقانیت‌بخشی به «طبیعت» در اندیشه‌های فیلسوفانی مانند هیوم، نویسندگان دایره‌المعارف در فرانسه و جان لاک و منتسکیو، همه این مفاهیم رنگ باخت و با احیای ناتورالیسم اخلاقی یونانی، حیات دنیوی و زندگی طبیعی انسان ارزش و اصالت یافت و «طبیعت و سرشت انسان» تنها معیار و منشأ بایدهای اخلاقی معرفی شد (هیوم، ۱۳۷۷: ۱۱-۱۲؛ به نقل از: مقدمه دکتر منوچهر صانعی درّه‌بیدی).

کانت نیز در توجیه چگونگی استقلال اخلاق از دین در فلسفه جدید اظهار می‌دارد

که «چون اخلاق بر مفهوم انسان به عنوان یک موجود آزاد و صاحب اختیار مبتنی است و از آنجا که انسان به واسطه عقل به قواعدی نامشروط پایبند است، نه به ایده موجود دیگری بالاتر از خود نیاز دارد تا تکلیف خود را تشخیص دهد و نه به نیروی انگیزه بخشی جز خود قانون اخلاقی نیازمند است» (kant, 2009: 3). بنابراین، برخلاف الهیات سنتی، در فلسفه جدید و به تبع آن در الهیات جدید به سبب مستقل دانستن اخلاق از خدا، فعل خدا نیز به مانند انسان تحت قواعد اخلاقی سنجیده شد و به همین دلیل، مسائلی مانند مسئله شرّ برای انسان مدرن مطرح گردید.

هفتم - تقابل مفهوم خدا با مفهوم انسان: «خدا» در فلسفه جدید به عنوان یکی از مقولات ذهنی «عقل انسانی» که نقشی ابداعی (ماتقدم یا استعلایی) دارد و عهده دار تنظیم اندیشه است تصور شد و بنابراین، مفهوم سنتی «خدا» در دستگاه فلسفی کانت و پیروان او مفهومی دیگر یافت و تنها به عنوان یک اصل تنظیم کننده تلقی گردید که به هیچ وجه نمی توان آن را اصلی تأسیس کننده دانست که دارای مطابق واقعی در خارج باشد (نک: کونگ، ۱۳۸۸: ۳۵۹).

از سوی دیگر، با سیطره اومانیسم در فلسفه جدید، مسائل جدیدی برای انسان مدرن مطرح گردید که یکی از آنها «مسئله خدا» بود؛ یعنی این مسئله که اگر انسان اصیل است، پس خدا چیست؟ بدین سان در فلسفه جدید «مسئله خدا» همچون بخشی از مسئله بنیانی تر از خودبیگانگی و اصالت بشر مطرح شد و بعدها الحاد روش مند در بینش علمی جدید به سادگی مسئله وجود خدا را از صحنه خارج ساخت. از منظر فیلسوفان عصر جدید تأیید وجود خدا به معنای بیگانه کردن انسان از خودش و از دیگران تلقی شد و به مرور رواج گسترده این «جهان بینی»، چارچوبی نظام مند یا فضای فرهنگی جدیدی را ایجاد کرد که «پرسش های ما درباره معنا، ارزش و اصالت تجارب و زندگی مان درون آن شکل می یابند» (مسترسن، ۱۳۸۹: ۱۳ - ۲۱).

۲. تحوّل پارادایمی از الهیات سنتی به الهیات جدید

در دوره جدید تحت تأثیر فلسفه های جدید به تدریج نوعی انتقال از پارادایم فلسفی سنتی و





مابعدالطبیعی به پارادایم فلسفه‌های جدید روی داد. در فلسفه دکارت با طرح مفاهیمی مانند «شخص‌انگاری خدا» و مقولات شخصی مانند «عامل اخلاقی دانستن خدا» و «خدا - انسان‌انگاری» این انتقال از فلسفه سنتی به جدید پایه‌گذاری شد و در فلسفه‌های کانت، هگل، کرکگور، اگزیستانسیالیسم و در مجموع انسان‌شناسی فلسفی به‌عنوان یک ابزار الهیاتی عمده جایگزین مابعدالطبیعه گردید. با توجه به تأثیرپذیری الهیات جدید از فلسفه جدید، این انتقال در مفاهیم الهیاتی نیز نفوذ کرد که البته الهیات کاتولیک به‌طور عمده می‌کوشید خود را از آن محفوظ دارد. در این فرایند مارتین لوتر تلاش کرد زبان الهیاتی را از مقولات مابعدالطبیعی به مقولات مربوط به «تجربه شخصی» انتقال دهد. این انتقال کانون بحث از مابعدالطبیعه به «شخص»، بعدها در رویکرد انسان‌شناختی رانر و لانرگان، الهیات روان‌شناختی سباستین مور و تفسیر وجودی رودلف بولتمان خودنمایی کرد (همتی، ۱۳۹۴: ۱۲۸). در واقع می‌توان گفت در فلسفه جدید غربی نسبت به فلسفه سنتی، نوعی تحول پارادایمی (Paradigm Shift) در تعریف مفاهیمی مانند «وجود»، «خدا»، «عقل»، «اخلاق»، «انسان»، «دین» و ... پدید آمد که این تحول پارادایمی به مباحث الهیاتی نیز تأثیر گذاشت؛ برای مثال، مسیح‌محوری به جای خدا‌محوری؛ معقولیت به جای صدق؛ آغاز با انسان به جای خدا؛ عقل‌گرایی و علم‌گرایی به جای نقل‌گرایی و نص‌گرایی؛ ماهیت تفسیری به جای ماهیت دفاعیاتی نشانه‌های این تحول پارادایمی در الهیات معاصر هستند (همان: ۱۳۵-۱۳۹). همین تحول در نظام مفاهیم، در طرح و حتی در نوع تبیین بسیاری از مسائل الهیاتی جدید تأثیرگذار بوده است. در ادامه به بررسی تأثیر دو پارادایم یادشده و نیز تحول پارادایمی پیش‌گفته بر نوع تبیین مسئله شرّ می‌پردازیم.

الف) مسئله شرّ در پارادایم الهیاتی سنتی

درباره فعل خدا در جهان، الگوی پیشنهادی آکوئیناس و به تبع او برایان دیویس و دیگرانی که در سنت الهیات سنتی می‌اندیشند با الگوی تبیینی فیلسوفان دین معاصر متفاوت است. از همین رو، نوع تبیینی که این متفکران از مسائل فلسفی و الهیاتی مانند مسئله شرّ ارائه می‌دهند نیز متفاوت است. در الهیات سنتی متفکران نگاهی از بالا به

مسائل دارند؛ یعنی ابتدا وجود خدا را اثبات می‌کنند و سپس با بررسی صفات و افعال الهی درباره کیفیت فاعلیت الهی در عالم نظریه‌پردازی می‌کنند. عقل در الهیات طبیعی آکوئیناس و دیگر فیلسوفان در الهیات سنتی، نقش سازمان‌دهنده و تبیین‌کنندگی مفاهیم ایمانی را دارد؛ یعنی در این نظام‌های الهیاتی تلاش می‌شود اصول و مبانی ایمانی تا آنجا که قابل درک است، تفسیر عقلانی شود تا همه‌پذیرتر گردد. بنابراین، آکوئیناس در الهیات طبیعی صرفاً با براهین عقلی سخن نمی‌گوید، بلکه در این الهیات «ایمان» است که نقش اصلی را دارد و طرح کلی و مبدأ و غایت را ارائه می‌دهد و نقش عقل و فلسفه در این میان، توضیح محتوا و ارائه طریق برای فهم مبدأ و چگونگی رسیدن به غایت است. در الهیات طبیعی از تمام موضوعات فلسفی به صورت کاملاً آزاد بحث نمی‌شود، بلکه حقیقت وجود و آغاز و انجام عالم (مبدأ و معاد) را که موضوع اصلی الهیات است (وجود خدا)، ایمان دینی به انسان قبولانده است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۱۲-۴۱۳) و انسان معتقد به مبانی الهیات سنتی تلاش می‌کند با توجه به قطعی دانستن وجود خدا در نظام معرفتی‌اش، برای مسائل و پرسش‌های فکری خود راه‌حل‌های معقولی بیابد و به توجیه فعل خدا در عالم بپردازد؛ درحالی‌که در الهیات جدید و معاصر حتی فیلسوفان دین‌خدا باور در استدلال‌های خود همواره در پی اثبات معقولیت خدا باوری هستند.

در پارادایم الهیاتی سنتی، «وجود خدا» هرگز برای انسان مؤمن مسئله نیست و وجود انسان در تقابل با وجود خدا قرار ندارد و خدا به‌عنوان خالق تمام هستی انسان و عالم است و انسان تنها یکی از مخلوقات الهی است که تلاش می‌کند به فهمی معقول از فاعلیت الهی در هستی دست یابد. از این‌رو، فیلسوف در الهیات سنتی شرور موجود در عالم را همواره به نفع وجود خدا تبیین و توجیه می‌کند؛ در حالی‌که در فلسفه و الهیات جدید «وجود خدا» به‌عنوان یک مسئله معرفتی برای انسان مدرن مطرح شده است؛ برای مثال، رویکرد فکری آکوئیناس درباره فاعلیت خدا در جهان به لحاظ مبنایی با رویکرد فیلسوفان به‌طور کلی و با رویکرد فیلسوفان عصر روشنگری به‌طور ویژه متفاوت است.

خدا در اندیشه آکوئیناس وجود مطلق و نامتناهی و واجد هرگونه کمال وجودی است. وی طریقه صدور موجود متناهی از علت نامتناهی را «خلقت» می‌نامد. بنابراین، در





الهیات آکوئیناس از سویی خدا به عنوان فعل محض وجود تعریف می‌شود که علت وجود یافتن موجودات متناهی است و از سوی دیگر، مفهوم خلقت برای تبیین کلیت آنچه وجود دارد است؛ یعنی خلقت همان اعطای وجود است و بر این اساس، هر چیزی در عالم خلق مانند حرکت و زمان تنها ظهورات مخلوقات هستند و مقصود از خلقت، خلق از عدم است. بنابراین، وجود مخلوق در نسبت با خدا وجودی ممکن است. بدین ترتیب، جهان خلقت بی‌نهایت فروتر از خالق و در وابستگی کامل وجودی با او قرار دارد. همچنین از آنجا که عقل و اراده جزو ذات خداست، بنابراین، جهان با نوعی ضرورت طبیعی از خدا به وجود نمی‌آید، بلکه محصول نوعی عقل و اراده است. بر این اساس، تمام معلول‌ها و آثار خدا به نحو ازلی در او وجود دارند، اما از آنجا که خدا عقل نامتناهی است و عقل او همان وجود اوست، تمام معلول‌های او مطابق با نحوه وجود او، در خدا به نحو ازلی و قدیم حضور دارند. پس، خدا قبل از ایجاد همه معلول‌هایش به آنها علم دارد.

با این بیان، اگر جهان وجودش را مرهون یک علت کامل (قادر، عالم و خیرخواه مطلق) است، پس نقص‌ها و کاستی‌های جهان را نمی‌توان به خدا نسبت داد، بلکه نقص‌های جهان در واقع محدودیت‌های مرتبه وجودی مخلوقات هستند که از آنها به شرّ تعبیر می‌شود که البته این محدودیت‌ها یا شرور گاهی لازمه خیرهای برتر در جهان مادی نیز هستند. پس شرّ به معنای دقیق کلمه امری وجودی نیست، بلکه امر عدمی است. بر این اساس، گفتن اینکه خدا نه فقط جهان را، بلکه شرور موجود در جهان را نیز خلق کرده است، بدین معنا خواهد بود که خدا عدم را خلق کرده است (نک: ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۱۶-۵۱۹)؛ در حالی که عدم چیزی نیست که مجعول واقع شود.

به بیان دیگر، برداشت آکوئیناس از فعل الهی بر تمایز میان علل اولیه و ثانویه متمرکز است. طبق دیدگاه آکوئیناس خدا نه به طور مستقیم، بلکه به واسطه علل ثانویه در امور جهان دخالت می‌کند. وی با تمسک به علل ثانویه به مسائلی می‌پردازد که به وجود شرّ در جهان ارتباط پیدا می‌کند. بر اساس تبیین آکوئیناس از رابطه خدا و جهان، شرّ را نباید به فعل مستقیم خدا نسبت داد، بلکه باید به سستی و ضعف علل ثانوی نسبت داد که خدا از طریق آنها در جهان مداخله می‌کند. خدا علت نخستین و عوامل گوناگون در جهان علل ثانویه‌ای هستند که به خدا وابسته‌اند.

ارسطو با رویکردی طبیعی معتقد بود علل ثانویه به طور مستقل از خدا در جهان عمل می‌کنند، ولی آکوئیناس که رویکردی دینی دارد این نظر را نمی‌پذیرد و هرگز به استقلال علل ثانویه از علت نخستین یعنی خدا اعتقاد ندارد. به باور آکوئیناس خدا «محرک نامتحرک»، یعنی علت نخستین هر عملی است که بدون وی هیچ چیزی نمی‌تواند رخ دهد؛ بنابراین، خدا پدیدآور و محرک نخستین همه عالم است و عالم به صورت سلسله‌ای طولانی از علل ثانویه تحت قیومیت ایجادی حق تعالی است. خدا نه به طور مستقیم، بلکه با هدایت سلسله‌ای از حوادث در جهان فعالیت می‌کند و در واقع شرور در عالم نتیجه محدودیت‌های وجودی این حوادث است. طبق تقریر آکوئیناس خدا فرایندی را آغاز کرده است که فعل خود را در آن به علل ثانویه موجود در نظام طبیعی عالم واگذار کرده و تحت هدایت خودش به پیش می‌برد (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۲۷).

همچنان که روشن است با توجه به مبانی فلسفی و الهیاتی در پارادایم سنتی و با عنایت به تعریف مفاهیمی مانند «وجود»، «خدا»، «فاعلیت الهی» و «مفهوم خلقت» و نیز نقش اساسی تبیین‌های وحیانی در نظام معرفتی انسان، در این نظام معرفتی مسئله شرّ در قالب یک پرسش فلسفی مطرح می‌شود و پاسخی که در این پارادایم الهیاتی به مسئله شرّ داده می‌شود، در قالب تئودیه‌هایی مانند «عدمی بودن شرّ» یا «لازمه خیر برتر بودن شرّ» است که در ادامه به تحلیل مفهومی آن از دیدگاه برایان دیویس پرداخته‌ایم. براین اساس، در پارادایم سنتی، وجود شرّ در نظام عالم اساساً مسئله‌ای برای خدا باوری نیست. توضیح اینکه در پارادایم فلسفی سنتی از میان نسبت‌های چهارگانه منطقی، میان خیر و شرّ تقابل از نوع «عدم و ملکه» برقرار بود؛ یعنی شرّ عدم خاص در نظر گرفته می‌شد و نه عدم مطلق و از همین رو، چون وجود همزمان دو طرف این نسبت، یعنی «شرّ» و «خدا» هیچ گونه منافاتی ندارد، اساساً وجود همزمان خدا و شرّ در عالم را «مسئله» نمی‌دانستند و در واقع شرّ در عالم را تنها به‌عنوان شبهه‌ای معرفتی و پرسشی علمی تلقی می‌کردند و خود بر اساس مبانی الهیات سنتی پاسخ‌هایی بدان فراهم می‌کردند؛ این در حالی است که با توجه به مبانی فلسفه جدید شرور موجود در عالم امری وجودی در عالم تلقی می‌گردد و با توجه به تعریفی که از خدا و نسبت او با انسان صورت می‌گیرد، شرور در عالم به‌عنوان مسئله‌ای علیه خدا باوری تلقی می‌شود.



ب) مسئله شرّ در پارادایم الهیاتی معاصر

طرح مسئله شرّ به شکل امروزی و در تقابل دانستن آن با «وجود خدا» در پی فلسفه‌ورزی‌های فیلسوفان جدید همچون رنه دکارت، دیوید هیوم، ایمانوئل کانت و ... نمود بیشتری یافته است. دیوید هیوم برای نخستین بار بر اساس مبانی عقلی و تجربی فلسفه جدید در برهان‌ها و استدلال‌های خداباوری، نقادی‌های جدی وارد کرد که مهم‌ترین این نقدها در قالب مسئله شرّ بیان شده است. در واقع اگر بخواهیم روند تاریخی طرح مسئله شرّ در عصر جدید را پی بگیریم می‌توانیم گفت که در آغاز، خداباوری طبیعی این اندیشه را تبلیغ می‌کرد که خدا جهان را آفرید و این استعداد را در آن نهاد تا بدون نیاز به حضور یا مداخله مستمر خویش به فعالیت ادامه دهد. بنابر این دیدگاه که به‌ویژه در سده هجدهم گسترش یافت، جهان کاملاً مستقل و قائم بالذات است و خدا در کار آن مداخله‌ای نمی‌کند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۲۵-۴۲۶). بعدها این تقریر از فعل خدا در جهان به این پرسش الحادی انجامید که آیا می‌توان خدا را از جهان نیوتنی حذف کرد؟ و اگر کاری وجود ندارد که خدا انجام دهد، دیگر چه نیازی به حضور خدا و اثبات مشیت الهی برای جهان است؟ این پرسش پاسخ خود را در این تعلیقه سیمون لاپلاس (۱۷۴۹-۱۸۲۷ م.) یافت که می‌گفت: «من نیازی به این فرضیه [خدا] ندارم» (همان: ۴۲۶).

بنابراین، با سیطره جنبش روشنگری، انتقادات از الهیات سنتی مسیحی نیز در حوزه‌های مختلفی گسترش یافت و این انتقادات در سه مرحله شدت بیشتری به خود گرفت و سرانجام با طرح مسائلی در تقابل با اصل وجود خدا جنبه الحادی به خود گرفت. در مرحله نخست فیلسوفانی مانند جان لاک این‌گونه استدلال کردند که باورهای مسیحیت مبنای طبیعی و عقلانی دارند و می‌توانند در بررسی‌های نقادانه تاب بیاورند. در واقع، این جنبش اصالت بشری، نخست با ارائه برداشتی طبیعی از دین، می‌کوشید آموزه‌های دینی را در خدمت بشر در آورد، ولی در مرحله دوم استدلال شد که چون اندیشه‌های اساسی مسیحیت عقلانی‌اند، می‌توان آنها را از خود عقل به دست آورد و دیگر نیازی به توسل به مکاشفه الهی و وحی نیست. در این مرحله فیلسوفانی مانند جان تولند (John Toland) و



متیو تیندال (Matthew Tindal) مسیحیت را اساساً روگرفتی از دین طبیعی دانستند. بر این اساس، مکاشفه یا وحی تنها تأیید دوباره و منطقی واقعیت‌های اخلاقی است که عقل اشراق یافته پیشاپیش بدان دسترسی دارد. در مرحله سوم با اعتقاد به کارآمدی مطلق و سیطره عقل سنجشگر مدرن، توانایی عقل برای داوری درباره وحی و مکاشفه پذیرفته شد و استدلال شد که عقل به تنهایی می‌تواند به داوری درباره باورها و آیین‌های مسیحی پردازد و عناصر غیرعقلانی مانند وحی و مکاشفه الهی را از آن بزدايد.

با سیطره عقل خودبنیاد مدرن، انسان مدرن بسیاری از باورها در الهیات سنتی را در تعارض با اصول فکری خود تشخیص داد؛ برای مثال، عقل روشنگری مفهوم وحی و مکاشفه را امری فوق طبیعی و مردود دانست. از همین رو، در موضوعاتی مانند «حجیت کتاب مقدس»، «هویت عیسی مسیح»، «آموزه تثلیث»، «مفهوم معجزه»، «مفهوم گناه ازلی» و «مسئله شرّ» تردیدهای جدی روا داشته شد؛ برای مثال، جنبش روشنگری تحولی اساسی در نگرش به وجود شرّ در جهان ایجاد کرد. در تلقی‌های دینی وجود شرّ خطری برای انسجام مسیحیت نبود و تناقض ضمنی در وجود خدا و وجود شرّ مانعی بر سر راه ایمان تلقی نمی‌شد؛ در حالی که این وضعیت در جنبش روشنفکری تفاوت اساسی یافت؛ بدین معنا که وجود شرّ در مقابل وجود خدا و مانعی برای اعتبار و انسجام ایمان مسیحی تلقی شد (همان: ۱۵۰-۱۵۵).

بر این اساس، طرح مسئله شرّ و نیز پاسخ به آن در رویکرد الهیاتی جدید با این پیش فرض‌های معرفتی انسان مدرن مطرح شد که خدا برخلاف تصور الهیات سنتی، دیگر به عنوان خالق و منشأ وجود (مبقی و وجود تام) تلقی نگردید. همچنین در این رویکرد خدا در نسبت با انسان به عنوان «شخص» تلقی شد؛ یعنی مانند انسان‌ها موجودی این جهانی فرض شد و نیز «اخلاق» مقوله‌ای مستقل از اراده الهی دانسته شد که حتی خداوند نیز باید مشمول قواعد اخلاقی باشد (Davies, 2006: 124)؛ از این رو، فیلسوفان جدید خداناباور مانند هیوم و ... و حتی فیلسوفان خداباوری مانند سوئیبنرن و موافقان او با این ذهنیت، معتقد شدند که ما انسان‌ها فهمی کامل از مفهوم خیر و خوب آن گونه که خدا باید باشد در اختیار داریم و واقعاً می‌توانیم «خدا بودن» را تصور کنیم (Swinburne, 1993: 107).





بر این اساس، فیلسوفان خداناباور با قبول وجود شرور در عالم، در قالب مسئله منطقی شرّ (ناسازگاری وجود خدا و وجود شرّ) و یا مسئله قرینه‌ای شرّ (قرینه‌دانستن شرّ علیه خدا باوری)، به انکار وجود خدا پرداختند و به الحاد روی آوردند و در مقابل، فیلسوفان خدا باور نیز کوشیده‌اند با همان مبانی فلسفه جدید به این اتهام‌های خداناباورانه پاسخ گویند؛ در حالی که بسیاری از تعریف‌ها از مفاهیم الهیاتی، در فلسفه جدید به اصطلاح تحول پارادایمی یافته است. در باور دیویس و مطابق با الهیات سنتی، اشخاص انسانی بخشی از عالم مخلوق هستند و با چنین ملاحظه‌ای موجود مخلوق هرگز نمی‌تواند به چستی خالق خود و فهم دقیق صفات و افعال او پی برد و از این‌رو، انسان همواره در فهم و شناخت خدا و فعل او به نقص معرفتی دچار است و نباید فهم کامل خداوند و کیفیت فعل او را ادعا کند (Davies, 1992: 132).

نیز در بخشی از این رویکرد جدید یعنی در الهیات پویشی و حتی در باور فیلسوفانی که به موضوعاتی مانند لزوم معجزه الهی در طبیعت برای رفع شرور تأکید می‌ورزند، این‌گونه تصور می‌شود که خدا باید به دلیل شرور در عالم نوعی تغییر را در خود پذیرا گردد تا شرور را از انسان و عالم انسانی بازدارد؛ در حالی که مطابق با الهیات سنتی، خدا - یعنی خالق هستی - نمی‌تواند چیزی باشد که توسط آفریده‌های خودش دستخوش تغییر و انفعال باشد (Davies, 2006: 71-74).

همچنان که پیش‌تر گذشت مستقل‌دانستن اخلاق از خدا و نیز یکسان‌نگاری شأن اخلاقی خدا و انسان از مؤلفه‌های پارادایم الهیاتی جدید است که به باور دیویس نفوذ این عقیده نادرست در میان اندیشمندان به مطرح شدن اشکالات جدّی به اندیشه خدا باوری انجامیده است که از جمله آنها مسئله شرّ است. همچنین در رویکرد الهیاتی فیلسوفان خدا باور معاصر اولاً هم‌نوا با فیلسوفان خداناباور و برخلاف تلقی غالب فیلسوفان سنتی، شرور در عالم امری واقعی (وجودی) و تجربی دانسته شده و به عنوان مسئله‌ای برای خدا باوری تلقی شده است؛ در حالی که اساساً با توجه به مبانی الهیات سنتی از جمله مساوت وجود با خیر، شرّ بنابه تحلیل فلسفی امری عدمی و در واقع طفیلی خیر است، نه وجودی مستقل (Ibid.: 177)؛ ثانیاً در پاسخ به مسئله شرّ، تصور

نادرست فیلسوفان جدید از خدا (شخص بودن و فاعل اخلاقی بودن) پیش فرض گرفته می‌شود و بر مبنای آن تلاش می‌شود خداوند به لحاظ اخلاقی از ارتکاب شرّ تبرئه شود؛ در حالی که در الهیات سنتی، خداوند موجودی فراشخصی تلقی می‌گردد و فاعلیت اخلاقی خدا نیز متناسب با اقتضای وجود و صفات کمالی او فهم می‌گردد.

نکته دیگر اینکه به باور دیویس در رویکرد الهیاتی جدید «مفهوم اختیار» در انسان به گونه‌ای مطرح می‌شود که گویا اختیار انسان مستقل از اراده خداست و خدا هیچ‌گونه فاعلیتی بر آن ندارد. بر این اساس، یکی از نقدهای جدی برایان دیویس به پلنتینگا که دفاعیه مبتنی بر اختیار را در پاسخ به مسئله شرّ ارائه داده این است که وی در این دفاعیه، متناسب با مبانی فلسفه جدید مفهوم «اختیار» را مستقل از اراده خدا فهمیده است (نک: پلنتینگا، ۱۳۸۴)؛ یعنی در پاسخ به مسئله شرّ به این رهیافت رسیده است که با توجه به مفهوم اختیار در انسان، وقوع شرّ در عالم انسانی امری حتمی است و حتی خداوند نیز چاره‌ای از آن ندارد و حال آنکه بنابر مبانی الهیات سنتی، تمام اراده‌ها از جمله اختیار انسان به اراده الهی وابسته است.

بر این اساس، به باور دیویس چون مبانی طرح مسئله شرّ در عصر جدید بر تصورات ناصحیح از مفاهیم اساسی الهیاتی مبتنی است، مسئله شرّ در پارادایم جدید هرگز نمی‌تواند به پاسخی قانع کننده دست یابد. دیویس معتقد است مبانی فکری و تعریف‌هایی که فیلسوفان دین از مفاهیمی مانند فاعلیت خدا و واقعیت شرّ ارائه می‌دهند اشتباه است و با بسیاری از آموزه‌های الهیات سنتی و حتی نصوص کتاب مقدس سازگاری ندارد. همچنین می‌توان گفت در فلسفه دین جدید و معاصر نسبت خیر و شرّ از نوع تقابل تناقض فرض می‌شود و از همین رو، «وجود شرّ» در مقابل «وجود خدا» به عنوان مهم‌ترین «مسئله» علیه خدا باوری و مهم‌ترین پایگاه الحاد در فلسفه جدید قلمداد می‌شود. این گونه رویکرد فلسفی به مسائل الهیاتی مانند مسئله شرّ، اساس اعتراض نو تومست‌هایی مانند برایان دیویس و ... در الهیات کاتولیک مسیحی است که در ادامه به بررسی بیشتر آن می‌پردازیم.



۳. برآین دیویس و مسئله شر

پس از آنکه «انسان بما هو انسان» در فلسفه جدید به جای «خدا» در فلسفه و الهیات سنتی نشست، مسئله‌های جدیدی نیز برای بشر مدرن مجال طرح یافتند؛ از جمله در اندیشه دیوید هیوم و تابعان او مانند جی. ال. مکی و ...، مسئله شر به‌عنوان یکی از مسائل عمده علیه خداآوری مطرح شد که از آن زمان تاکنون فیلسوفان بسیاری مانند پلنتینگا، سوئینبرن، جان هیک و ... تلاش کرده‌اند برای این مسئله الهیاتی پاسخ‌هایی فراهم کنند. در این میان، برآین دیویس از متفکران دینی کاتولیک که بر مبنای الهیات سنتی آکوئیناس می‌اندیشد، در چندین مقاله و کتاب هم طرح مسئله شر در اندیشه فیلسوفان خدا‌ناباور و هم پاسخ‌های ارائه‌شده بر آن در آرای فیلسوفان خدا‌ناباور را نقد کرده است؛ دلیل این مطلب آن است که دیویس بر مبنای الهیات آکوئیناس و مبتنی بر پارادایم سنتی مسیحی می‌اندیشد، ولی دیگر فیلسوفان دین که رویکردهای رقیب در اندیشه او به‌شمار می‌آیند، درون پارادایم فلسفه جدید و بر اساس نظام مفهومی فلسفه تحلیلی معاصر می‌اندیشند؛ برای مثال، در حالی که در اندیشه فیلسوفان جدید و معاصر، اساساً مفهومی مانند «فاعلیت الهی یا علیت وجودی» و «خالقیت و خلق از عدم» مطرح نیست، دیویس بر اساس پارادایم سنتی بر مفاهیمی مانند «ابتنای وجود بر خیر»، «مساوقت وجود و خیر»، «خلق از عدم»، «تفاوت خالق و مخلوق» و ... بسیار تأکید می‌کند و برای مثال، با تأکید بر مفهوم خلق از عدم می‌گوید که «خالق» کسی است که «وجود» می‌بخشد و «مخلوق» با دریافت «وجود» از عدم به هستی راه می‌یابد و لذا مخلوق تمام هستی‌اش را از خالق دارد (Davies, 2006: 31 & 51). همچنین چون «وجود» در الهیات سنتی مساوق با «خیر» و «شر» امری عدمی است، مخلوق با موجودشدن در واقع وجودی کاملاً «خیر» از خالق می‌گیرد و از شر به‌دور است. از همین رو، دیویس همان پاسخ معروف در فلسفه سنتی بر مسئله شر، یعنی تئودیه «عدمی‌بودن شر» را تحلیل فلسفی می‌کند و معتقد است اگر مفاهیمی مانند «وجود»، «خدا»، «خالق»، «مخلوق» و «انسان» متناسب با مبانی الهیات سنتی تعریف و تبیین شوند، پرسش‌های فلسفی درباره شرور در عالم نیز راه‌حل‌های معقول می‌یابند و مسائلی مانند «مسئله شر»، در الهیات سنتی هرگز در مقابل «وجود» خدا و



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

به‌عنوان «مسئله» (problem) مطرح نمی‌شوند. بر همین اساس، دیویس معتقد است مسئله شرّ در اندیشه فیلسوفی مانند آکوئیناس اساساً مسئله نیست (Davies, 2011: 5-8). این در حالی است که فیلسوفان جدید مفاهیم مابعد الطبیعی و الهیاتی سنتی مانند «وجود»، «خدا» و ... را نیز متناسب با پارادایم فلسفی جدید می‌نگرند و از همین منظر، فیلسوفان خداناباوری مانند جی. ال. مکی در صورت‌بندی منطقی از برهان شرّ «وجود خدا» را در تقابل با «وجود شرّ» تلقی می‌کنند و کسانی مانند ویلیام رو در تقریر قرینه‌ای از برهان شرّ، شرور گزاف در عالم را قرینه‌ای علیه خداناباوری می‌پندارند و خدا را (به‌فرض وجودداشتن) در ایجاد شرّ در عالم مقصر می‌شناسند. در مقابل، فیلسوفان خداباور نیز می‌کوشند خدا را از این اتهام تبرئه کنند؛ ولی دیویس چون بر مبنای پارادایم فلسفه و الهیات سنتی به‌ویژه تومیسیم می‌اندیشد، نحوهٔ مواجهه این هر دو دسته با مسئله شرّ را نقد می‌کند (نک: Davies, 2006: ch. 4, 5 & 6).

دیویس دلایل فیلسوفان دین معاصر درباره عدم امکان همبودی خدا و شرّ در عالم را که یکی از مقدمات خداناباوران در مسئله شرّ است رد می‌کند و حتی با قبول وجود شرور در عالم، آن را «مسئله‌ای» علیه خداناباوری نمی‌داند و سپس در مرحله بعد با تقسیم شرّ به دو قسم شرّ معطوف به رنج (Evil suffered) و شرّ ایجادی (Evil done)، به تحلیل نوع وجود شرّ می‌پردازد و حتی با تفسیر خاصی که از شرور طبیعی دارد، بسیاری از شرور را به عامل‌های انسانی نسبت می‌دهد و آنها را بی‌ارتباط با فاعلیت الهی می‌داند. بنابراین شرّ را نه امری واقعی، بلکه امری عدمی و طفیلی وجود خیر معرفی می‌کند (Ibid.: 176-180). وی با بی‌اعتبار دانستن مسئله شرّ، می‌گوید که برای من وجود شرّ در عالم اساساً مسئله نیست، بلکه مسئله برای من این است که چرا خیرهایی در عالم نیست؟ همچنین او برخلاف رویکرد فیلسوفانی مانند جان‌هیگ که پس از تحلیل‌های بسیار سرانجام شرّ را یک راز می‌داند، در ردّ آشکار بر او می‌نویسد: «شرّ در عالم هستی یک راز یا یک مسئله نیست، بلکه من به «راز بودن» یا «مسئله‌بودن» خیر تأکید می‌کنم و پرسش مطلوب من این است که «چرا خیر از آنچه هست بیشتر نیست؟» (Ibid.: 4).

همچنین دیویس در نقد یکسان‌نگاری شأن اخلاقی خدا و انسان در فلسفه جدید





معتقد است اگر به تفاوت‌های میان خالق و مخلوق ملتزم باشیم، درخواست یافت خالق نمی‌تواند هرگز با مخلوق هم‌رتبه فرض شود؛ خالق به وجود آورنده هستی مخلوقات از عدم است؛ مخلوقاتی که اصل در وجود آنها عدم آنها بوده، ولی خدا آنها را از عدم به منصفه وجود آورده است (Ibid.: 52)؛ از این رو، هرگز نباید شأن اخلاقی خدا با مخلوقات را یکسان فرض کرد و سپس خدا را به سبب ارتکاب شرور به لحاظ اخلاقی مقصر شمرد؛ در حالی که در استدلال‌های فیلسوفان دین معاصر به دلیل اصالت بخشی به «انسان»، همان منظر اخلاق انسانی به خدا نیز تسری داده می‌شود و به همین دلیل، مسئله‌های جدیدی مانند مسئله شرّ اخلاقی مجال طرح می‌یابند و حتی فیلسوفان خدا باور که البته خود درون همین پارادایم‌های مفهومی می‌اندیشند، خواسته یا ناخواسته مبانی فلسفی چنین تفکری را می‌پذیرند و می‌کوشند به این مسائل پاسخ دهند؛ برای مثال، به منظور تبرئه اخلاقی خدا از ارتکاب شرّ، تلاش می‌کنند به نوعی خداوند را پایبند به قواعد اخلاقی (جهان‌شمول) نشان دهند و افعال الهی را توجیه اخلاقی کنند؛ این در حالی است که به اعتقاد برایان دیویس این گونه تصور از «خدا» و «اخلاق» در عصر جدید اشتباه مقولی (category mistake) است (Ibid.: 105)؛ زیرا در این گونه تلقی از خدا باوری، «خدا» نیز هم‌ردیف مخلوقات و در جایگاهی تصور می‌شود که باید تابع قواعد اخلاق انسانی باشد.

البته به باور دیویس این به معنای عدم مطابقت افعال الهی با قواعد اخلاقی نیست، بلکه او خدا را فراتر از تمامی قواعد انسانی از جمله قواعد اخلاقی می‌داند و در واقع افعال خدا را بر اساس مطابق بودن با طبیعت و ذات الهی تبیین می‌کند. او بر پایه مبانی توماسی میان ذات و فعل خدا عینیت قائل است و بر همین اساس، اخلاق خدا را به عمل کردن به اقتضای طبیعت و ذات الهی استناد می‌دهد؛ یعنی همین که خدا مطابق طبیعت و ذات خود عمل می‌کند، این امر به معنای اخلاقی بودن افعال الهی است. در این معنا دیگر خدا با معیارهای اخلاق انسانی سنجیده نمی‌شود، بلکه طبیعت و ذات الهی خود معیار رفتار و عمل اخلاقی خداست؛ یعنی به باور دیویس و بر خلاف باور فیلسوفان دین معاصر خیر اخلاقی بالاترین نوع خیر نیست، بلکه خداست که عالی‌ترین

نوع خیر است و این خیربودن خدا در الهیات سنتی، مفهومی مربوط به ذات خداست که در آن «خیر» و «وجود» مساوق هم‌اند. بر همین اساس، وی معتقد می‌شود که اگر شأن اخلاقی خدا را متفاوت از اخلاق انسانی بدانیم، دیگر خداوند را به دلیل ارتکاب شرّ در عالم به لحاظ اخلاقی مقصر نخواهیم شناخت (Davies, 1993: 47).

نتیجه‌گیری

با توجه به تفاوت‌های اساسی در اصول، مبانی، مفاهیم و نظریه‌های مطرح در فلسفه و الهیات سنتی و اصول، مبانی، مفاهیم و نظریه‌هایی که بشر مدرن در فلسفه و الهیات جدید از سر گذرانده است، می‌توان از دو الگوی فکری متفاوت یا دو گونه پارادایم الهیاتی یاد کرد که هر کدام از این دو پارادایم، تبیین‌های متفاوتی از مسئله‌های فکری انسان ارائه داده‌اند. ویژگی بارز این دو پارادایم الهیاتی را می‌توان این گونه بیان کرد که در پارادایم سنتی «ایمان» در رأس هرم این نظام فلسفی است و تفسیری که از «وجود بماهو وجود» ارائه می‌شود، اساس هر گونه تبیین الهیاتی را تشکیل می‌دهد؛ در حالی که در پارادایم جدید متأثر از مبانی فلسفه جدید، «عقل انسان» (خرد خودبنیاد) در رأس هرم الهیات جدید و معاصر قرار دارد و «انسان بما هو انسان» اساس و معیار تبیین‌هاست؛ یعنی همه چیز از منظر انسانی و انسان‌وار نگریده و ارزیابی می‌شود و حتی از خدا و صفات او نیز تصویری انسان‌وار انگارانه ارائه می‌گردد؛ بدین معنا که این انسان است که باید برای هر چیزی غیر از خود تعیین تکلیف کند. بر همین اساس، اینکه هر متفکری کدام پارادایم الهیاتی را مبنای تحلیل‌های خود قرار دهد، نوع تبیین‌های او از مسائل الهیاتی تفاوت می‌یابد؛ برای نمونه با توجه به سیطره مبانی فلسفه جدید در الهیات جدید، انسان مدرن «وجود شرّ» در عالم را در مقابل «وجود خدا» به عنوان یک مسئله تلقی می‌کند؛ در حالی که این موضوع در الهیات سنتی اساساً مسئله‌ای جدّی تلقی نمی‌شد.

در این مقاله با طرح موضوع پارادایم‌های الهیاتی در تبیین مسئله شرّ، نشان داده‌ایم که برایان دیویس که درون پارادایم الهیاتی سنتی و مبتنی بر آرای آکوئیناس



می‌اندیشد، با نقادی مبنایی آرای فیلسوفان دین معاصر در زمینه مسئله شرّ، بر این باور است که مسئله‌های الهیاتی انسان مدرن مانند مسئله شرّ در درون پارادایم الهیاتی جدید هرگز پاسخ شایسته نخواهند یافت، زیرا متأثر از مبانی فلسفه جدید تصویری نادرست از مفاهیم الهیات سنتی در بحث خدا و شرّ را پیش فرض گرفته است. از این رو، وی هم بر طرح مسئله شرّ و هم بر تبیین‌های مختلف آن در قالب تئودیه‌ها و دفاعیه‌های گوناگون نقدهایی وارد می‌کند و خود برخی راه‌حل‌های فیلسوفان سنتی به مسئله شرّ به‌ویژه تئودیه «عدمی بودن» شرّ را پذیرفته و تحلیل فلسفی می‌کند.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

کتابنامه

۱. آکوئیناس، توماس (۱۸۸۱م)، مختصر الهیات، ترجمه من اللاتینیبه إلى العربیه: الخوری بولس عواد، بیروت.
۲. پلتنینگا، آلوین (۱۳۸۴)، فلسفه دین، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم: طه.
۳. ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سمت.
۴. جان آر. سرل (۱۳۸۰)، «فلسفه تحلیلی»، ترجمه محمد سعیدی مهر، در: نگرش‌های نوین در فلسفه، قم: طه و دانشگاه قم.
۵. دیویس، برایان (۱۳۹۴)، درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی، تهران: سمت، چاپ هفتم.
۶. راس، جی. جی (۱۳۸۴)، «فلسفه تحلیلی، یک سبک فلسفی»، ترجمه ف. جهان‌بین، نقدونظر، ش ۳۷ و ۳۸.
۷. روی جکسون و دیگران (۱۳۹۱)، فلسفه علم، ترجمه منصور نصیری، تهران: علمی - فرهنگی.
۸. زیباکلام، سعید (۱۳۸۲)، «علم‌شناسی کوهن و نگرش گشتالتی»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۳۴.
۹. ژیلسون، اتین (۱۳۷۰)، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی‌مراد داوودی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۰. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، تهران: سمت.
۱۱. فی، برایان (۱۳۸۳)، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۲. قنبری، حسن (۱۳۸۸)، دین و اخلاق در نگاه هانس کونگ، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
۱۳. کاپلستن، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش، چاپ دوم.
۱۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
۱۵. کونگ، هانس (۱۳۸۸)، «نقد و بررسی مفهوم خدا در فلسفه غرب»، در: قنبری، حسن، دین و اخلاق در نگاه هانس کونگ، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.



۱۶. کوهن، تامس (۱۳۸۹)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۱۷. مارنبون، جان (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه راتلج؛ فلسفه سده‌های میانی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر چشمه، چاپ دوم.
۱۸. مسترسن، پتريک (۱۳۸۹)، الحاد و از خودبیگانگی؛ بررسی خاستگاه‌های فلسفی الحاد معاصر، ترجمه سید ابراهیم موسوی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۱۹. مک‌گراث، آلیستر (۱۳۹۲)، درسنامه الهیات مسیحی، ج ۱ و ۲، ترجمه بهروز حدادی و دیگران، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۰. همتی، همایون (۱۳۹۴)، شناخت دانش الهیات، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۱. هیوم، دیوید (۱۳۷۷)، تحقیق در مبادی اخلاق، ترجمه رضا تقیان ورزنده، بی‌جا: گویا.
22. Aquinas, Thomas (n.d.), *Of God and His Creatures*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
23. _____, *Summa Theologica*, Part I (Prima Pars) From the Complete American Edition, Translator: Fathers of the English Dominican Province, online at: www.gutenberg.org
24. Davies, Brian (2006), *The Reality of God and the Problem of Evil*, London and New York: Continuum.
25. _____ (1985), *Thinking About God*, Geoffrey Chapman: London.
26. _____ (2011), *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford University Press.
27. Feinberg, John S. (2004), *The Many Faces of Evil Theological Systems and the Problems of Evil*, Wheaton, Illinois: Crossway Books.
28. Grayling (1995), A. C. (ed.), *philosophy; a guide through the subject*, oxford.
29. Hick, John (2007), *Evil and the God of Love*, Great Britain:, Palgrave Macmillan.
30. Hume, David (1947), *Dialogues Concerning Natural Religion*, KempSmith (ed.), Prentice Hall.
31. _____ (1991), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Stanley Tweyman (ed.), Routledge: London and New York.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

32. Kant, Immanuel (2009), *Religion Within The Bounds Of Bare Reason*, Translated By Werner S. Pluhar, Introduction By Stephen R. Palmquist, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
33. Kung, Hans (1976), "On being a Christian" , trans. E. Quinn, Garden city, NY; Doubleday.
34. Swinburne, Richard (1974), 'Duty and the Will of God', *Canadian Journal of Philosophy* 4.
35. _____ (1998), *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press: Oxford.

