

مسئله شر*

نوشته: جان هیک**

ترجمه: هدایت علوی تبار***

مسئله شر به تناقض، یا تناقض ظاهری، میان واقعیت شر از یک سو و باورهای دینی به خیرخواهی و قدرت خدا یا موجود غایی^۱ از سوی دیگر می‌پردازد. در یک طبقه‌بندی بسیار کلی، ادیان جهان سه نوع راه‌حل اصلی را ارائه داده‌اند: (۱) یگانه‌انگاری تعالیم و دانتای^(۱) هندوئیسم که بر اساس آن، جهان پدیداری، با همه شرورش، مایا^۲ یا توهم است. پژوهاک مبهمی از این آموزه در علم مسیحی غربی معاصر شنیده شده است که تصریح می‌کند «شر فقط توهم است و هیچ مبنای واقعی ندارد. شر باوری نادرست است.»^(۲) اگر این دیدگاه پاسخی به مسئله شر آن‌گونه که در بالا مطرح شد در نظر گرفته شود، ناقص است، از این جهت که بیان دیگری از مسئله ارائه می‌دهد ولی نمی‌کوشد آن را حل کند، زیرا شر دچار بودن ما به توهم ناخواسته شر را توجیه‌نشده باقی می‌گذارد. (۲) دوگانه‌انگاری ای که آئین زرتشتی باستانی، همراه با خدایان خیر و شر متقابل آن، یعنی اهورا مزدا و آنگره مینو^(۳)، برجسته‌ترین نمونه آن است. افلاطون دوگانه‌انگاری ای را مطرح کرد که شدت بسیار کم‌تری دارد^(۴) و به شکل‌های گوناگون در آموزه‌های فیلسوفان جدید غربی مانند ج. ا. میل^(۵) و ادگار برایتمن^{(۶)(۷)} درباره‌ی خدای متناهی یافت می‌شود. (۳) ترکیب خاصی از یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری یا ترکیب یک دوگانه‌انگاری

1- the Ultimate

2- maya

اخلاقی که در یک یگانه‌انگاری مابعدالطبیعی غایبی (به شکل یکتاپرستی^۱) قرار داده شده است. این ترکیب در مسیحیت مطرح شده و نشان‌دهنده سهم اصلی تفکر غربی در زمینه این موضوع است.

از آنجا که صورت مسئله شر با ویژگی باورهای دینی که منجر به آن می‌شوند تغییر می‌کند، مطالعه مجزایی برای هر یک از نظام‌های دینی بزرگ لازم است. اما در مقاله حاضر این مسئله فقط در بستر سنت مسیحی مورد بحث قرار خواهد گرفت. مسیحیت (مانند یهودیت و اسلام) به آموزه یکتاپرستانه‌ای از خدا، به عنوان موجودی که خیر و قدرت مطلق دارد و خالق عالم از عدم است، التزام دارد. بنابراین مبارزه طلبی واقعیت شر برای این دین به صورت یک قیاس دو حدی صورت‌بندی شده است: اگر خدا قادر مطلق است، باید بتواند جلوی شر را بگیرد. اگر او خیر مطلق است، باید بخواهد جلوی شر را بگیرد. اما شر وجود دارد. پس خدا یا قادر مطلق نیست یا خیر مطلق نیست. بنابراین، نظریه عدل الهی^۲ (از theos یعنی خدا و dike یعنی عدل) کوششی برای سازگار کردن خیر نامحدود یک خدای قادر مطلق با واقعیت شر است.

انواع شر که در آثار مربوط به نظریه عدل الهی از هم متمایز شده‌اند عبارتند از: (۱) شری که از انسان‌ها (و فرشته‌ها) ناشی شده است، یعنی شر اخلاقی^۳ یا گناه؛ (۲) احساس جسمانی درد و عذاب روانی رنج^(۸) که علت آن ممکن است گناه باشد یا (۳) شر طبیعی^۴ یعنی بیماری، گردباد، زمین‌لرزه و غیره؛ و (۴) تناهی، امکان و از این رو نقص همه مخلوقات که برخی آن را شر مابعدالطبیعی^۵ نامیده‌اند. از دو موضوع

1- monotheism

2- theodicy

3- moral evil

4- natural evil

5- metaphysical evil

اخیر هنگام بحث از دو موضوع اول بحث خواهد شد، یعنی هنگام پاسخ به پرسش‌های زیر: «چرا خدایی که بی‌نهایت قادر و خیر است شر اخلاقی را در عالمش اجازه داده است؟» و «چرا خدایی که بی‌نهایت قادر و خیر است، درد و رنج را در عالمش اجازه داده است؟»

مسئله شر اخلاقی

نظریه عدل الهی سنتی آگوستینی. مسئله شر همواره ذهن آگوستین (۴۳۰ - ۳۵۴) را به خود مشغول کرده بود و بیش‌تر متفکران مسیحی بعدی از خطوط فکری اصلی که او بنا نهاد پیروی کرده‌اند. آگوستین پیش از گرویدن به مسیحیت جذب مانویت شده بود که در آن زمان جنبش دینی قدرتمندی با ریشه‌های شرقی و گنوسی بود و یک دوگانه‌انگاری غایی خیر و شر را به صورت نور، یا روح، و ظلمت، یا ماده، اظهار می‌کرد. آگوستین در روی آوردن از این آموزه به مسیحیت، دوگانه‌انگاری نهایی را به نفع ایمان به یک خدای خیر، به عنوان تنها واقعیت غایی، و نیز مذمت ماده را در مانویت به نفع پذیرش جهان مادی، به عنوان منعکس‌کننده خیر خالق آن، رد کرد.

اما اگر یگانه قدرت غایی به وضوح خیر است، شر چیست و از کجا ناشی می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش، آگوستین دو خط فکری به هم پیوسته را با ارائه برداشت‌های علمی^۱ و زیبایی‌شناختی^۲ از شر مطرح می‌کند.

شر به عنوان عدم. آگوستین از طریق تحلیلش از شر به عنوان عدم، تباهی، یا انحراف چیزی که خیر است (که از افلوپین، نه‌گانه‌ها،^۱ رساله هشتم، گرفته است) با برداشت مانوی از شر به عنوان واقعیت و قدرتی مستقل که، مانند خیر، ازلی است،

1- privative

2- aesthetic

مخالفت می‌کند. او تعلیم می‌داد که شر هیچ وجود مستقلی ندارد بلکه همواره طفیلی خیر است که به تنهایی وجود خودبنیاد^۱ دارد. «هیچ شری فی نفسه وجود ندارد بلکه فقط به عنوان یک جنبه شر از یک موجود واقعی وجود دارد.»^(۹) بنابراین هر چیزی که خدا آفریده خیر است و پدیده شر فقط هنگامی روی می‌دهد که موجوداتی که ذاتاً خیر هستند (گرچه تغییر پذیرند) تباه و فاسد می‌شوند.

آگوستین وقتی وجود را با خیر یکی می‌گیرد همین تفکر را از دیدگاه دیگری بیان می‌کند. خدا به عنوان برترین، غنی‌ترین و واقعی‌ترین موجود، خیر اعلا است و هر چیزی که به وجود آورده به صرف همین واقعیت، خیر است. به این دلیل تباهی‌ای که آن را شر می‌نامیم هرگز نمی‌تواند کامل باشد؛ زیرا اگر طبیعت چیزی آنقدر فاسد شود که آن چیز از بین برود، شری که طفیلی آن است نیز باید از بین برود. بنابراین هیچ موجود کاملاً شری نمی‌تواند وجود داشته باشد.

خلقت خدا که در ابتدا خیر بود چگونه دچار فساد می‌شود؟ پاسخ آگوستین این است که شر از طریق اراده‌های خطاکار مخلوقات آزاد، یعنی فرشته‌ها و انسان‌ها، وارد عالم شده است. گناه آنها انتخاب شر ایجابی نبود (زیرا هیچ شر ایجابی وجود ندارد تا انتخاب شود) بلکه رویگردانی از خیر برتر، یعنی خدا، و رفتن به سوی خیر فروتر بود. «زیرا هنگامی که اراده از چیزی فوق خودش دست بکشد و به آنچه فروتر است روی آورد، شر می‌شود - نه به دلیل اینکه آنچه به آن روی می‌آورد شر است، بلکه به دلیل اینکه خود این رویکرد شرورانه است.»^(۱۰) آگوستین معتقد است که شرور طبیعی، مانند بیماری، نتایجی است که خدا برای هبوط نخستین انسان مقرر کرده و بنابراین او همه شرور را مستقیم یا غیرمستقیم به سوءاستفاده شرورانه مخلوقات از آزادی بازمی‌گرداند. «دو نوع شر وجود دارد، گناه و کیفر گناه.»^(۱۱)

وقتی می‌پرسیم چه چیزی باعث شد انسان هبوط کند، پاسخ آگوستین آموزه‌اش در خصوص علت ناقص است. هیچ علت فاعلی یا ایجابی برای اراده کردن شر وجود ندارد، بلکه اراده کردن شر خودش نوعی سلب یا نقصان است و جستجوی علت آن «چنان است که گویی انسان در جستجوی دیدن تاریکی یا شنیدن سکوت باشد.»^(۱۲) شاید بهترین راه برای تفسیر این تعلیم مبهم این باشد که بگوییم اراده‌های آزاد اصولاً توضیح‌ناپذیر هستند؛ زیرا «چه علتی برای اراده کردن می‌تواند وجود داشته باشد که مقدم بر اراده کردن باشد؟»^(۱۳) آگوستین می‌گوید منشأ شر اخلاقی در راز آزادی انسان و فرشته پنهان است. اراده‌ای که آزادانه عمل می‌کند علت نخستین است و عملکردهای آن بر اساس علت‌های مقدم دیگر قابل توضیح نیست.

برداشت زیبایی‌شناختی از شر. موضوع اصلی دیگر آگوستین، برداشت زیبایی‌شناختی از شر است که آن نیز از افلوپین گرفته شده است.^(۱۴) بر اساس این نظر چیزی که، وقتی جدا و یا در زمینه‌ای بسیار محدود دیده شود، شر به نظر می‌رسد، جزئی ضروری در عالمی است که، اگر به عنوان یک کل به آن نگریسته شود، کاملاً خیر است. از دیدگاه خدا که، به نحوی زمان و به صورت کلی، تمام منظره در حال حرکت تاریخ مخلوقات را می‌نگرد، عالم خیر است: «برای تو چیزی به عنوان شر وجود ندارد و حتی در کل خلقت تو، اگر به عنوان یک کل در نظر گرفته شود، شری وجود ندارد.»^(۱۵)

پیش‌فرض این دیدگاه زیبایی‌شناختی برداشت باستانی است که از افلاطون گرفته شده^(۱۶) و آرتور لاجوی^(۱۷) آن را اصل فراوانی^۱ نامیده است.^(۱۸) بر اساس این اصل، عالمی که در آن همه قوه‌های گوناگون وجود، فعلیت یافته و شامل هر تعداد از انواع متفاوت موجودات است که امکانش وجود دارد (نه تنها موجودات

برتر بلکه موجودات فروتر، و نه تنها موجودات بزرگ‌تر بلکه موجودات کوچک‌تر) نسبت به عالمی که فقط شامل برترین نوع مخلوقات است عالم بهتری است و خلاقیت نامتناهی خدا را به نحو رساتری نشان می‌دهد. بنابراین سلسله مراتب گسترده‌ای از انواع مخلوقات وجود دارد و هر مخلوقی در جایگاه خاص خودش در طرح طبیعت خوب است و عظمت صانعش را نشان می‌دهد. مخلوقاتی که در رده‌بندی وجود جای پایین‌تری دارند به دلیل این جایگاه شر نیستند؛ آنها فقط خیرهای متفاوتند و به شیوه‌های متفاوتشان به کمال عالم کمک می‌کنند. همچنین موجوداتی که طبیعتاً ناپایدار هستند و در الگوی همواره در حال تغییر زیبایی طبیعت ظاهر می‌شوند و سپس از بین می‌روند، حتی با مرگشان به کمال نظام مخلوق کمک می‌کنند. آگوستین به عنوان یک موضوع فرعی بسیار جزئی در این برداشت زیبایی‌شناختی، گاهی نیز مفهوم شر را به منزلهٔ فراهم‌کنندهٔ امر متقابلی به کار می‌گیرد که با وجود آن، خیر به نحو درخشان‌تری جلوه می‌کند.

آگوستین معتقد است که، به عنوان مصداقی از اصل فراوانی، عالم باید شامل مخلوقات تغییرپذیر و تباهی‌پذیر باشد که از وجود و عدم ترکیب شده‌اند. بهتر است عالم شامل موجودات آزادی باشد که می‌توانند دچار لغزش شوند، و دچار لغزش نیز می‌شوند، تا اینکه فاقد آنها باشد. بدین ترتیب آگوستین حتی شر اخلاقی را در حیطة برداشت زیبایی‌شناختی‌اش قرار می‌دهد. او در انجام این کار یک اصل دیگر را (که بعدها آنسلم در نظریهٔ کفاره‌اش به آن متوسل شد) به کار می‌گیرد، اصلی که بر اساس آن، گناه مادام که با مجازات عادلانه دقیقاً متوازن باشد هماهنگی اخلاقی عالم را بر هم نمی‌زند. «از آنجا که کسانی که گناه نمی‌کنند به سعادت می‌رسند عالم کامل است؛ و به دلیل اینکه گناهکاران دچار فلاکت می‌شوند از کمال عالم کم نمی‌شود... بنابراین شخص هر انتخابی بکند، عالمی که صانع و حاکمش خداست همواره همهٔ اجزایش زیبا و سامان یافته است.»^(۱۹)

تأثیر تحلیل‌های آگوستین. این دو موضوع اصلی آگوستین، در تفکر توماس آکوئیناس در قرن سیزدهم بار دیگر مطرح می‌شوند.^(۲۰)

لوتر و کالون، اصلاح‌گران دینی قرن شانزدهم، علاقه‌ای نداشتند که یک نظریه عدل الهی کلی ارائه دهند، گرچه آنان از این آموزه آگوستین پیروی کردند که همه شرور زندگی بشری نهایتاً از هبوط خطاکارانه انسان ناشی می‌شود.

لایبنتس در *عدل الهی* اش (۱۷۱۰) دو موضوع آگوستین، یعنی برداشت عدمی و زیبایی‌شناختی، را در جریان استدلالش به کار گرفت. او استدلال کرد که این جهان بهترین همه جهان‌های ممکن است (یا به تعبیر دقیق‌تر، بهترین همه عالم‌های^۱ ممکن، زیرا او کلمه «جهان»^۲ را به جامع‌ترین معنایش به کار می‌برد) - مفهومی که با کنایه در *کاندید* ولتر (۱۷۵۹) به تمسخر گرفته شد. این عالم بهترین است نه به دلیل اینکه هیچ شری در آن نیست بلکه به دلیل اینکه هر عالم ممکن دیگری شر بیش‌تری خواهد داشت. امکان‌های ازلی وجود یک به یک نزد عقل الهی^۳ حاضرند، عقلی که مانند یک ماشین حساب خطاناپذیر همه ترکیب‌های ممکن را بررسی و بهترین را انتخاب می‌کند و سپس به آن وجود می‌دهد.

خلاصه و نقد نظریه عدل الهی آگوستینی. نظریه عدل الهی سنتی آگوستینی درباره شر اخلاقی می‌گوید خدا انسان را عاری از گناه خلق کرد و در جهانی خالی از شر قرار داد. اما انسان عمداً از آزادی خدادادش سوء استفاده کرد و به گناه افتاد. برخی انسان‌ها با لطف خدا رستگار می‌شوند و برخی دیگر به مجازات ابدی محکوم می‌گردند. در همه اینها خیر و عدالت خدا به یک اندازه آشکار است.

1- universes

2- world

3- Divine Mind

این نظریه عدل الهی سنتی برای تبیین‌هایش از منشأ و جهت‌گیری نهایی شر اخلاقی مورد انتقاد قرار گرفته است.

منشأ شر اخلاقی. تأکید شده است که مفهوم موجودات کامل متناهی که عمدتاً به گناه می‌افتند خودمتناقض و نامعقول است.^(۲۱) موجود به راستی کامل، گرچه آزاد است که گناه کند، در واقع هرگز این کار را نمی‌کند. بنابراین نسبت دادن منشأ شر به خطای عمدی موجود کامل به معنای اظهار این تناقض محض است که شر، خود را از عدم خلق کرده است.

به علاوه، به نظر می‌رسد که میان این نظریه عدل الهی و آموزه آگوستین در خصوص سرنوشت، که در واقع منشأ شر اخلاقی را در هدف و مسئولیت خدا قرار می‌دهد، ناسازگاری وجود داشته باشد. آموزه آگوستین^(۲۲) به هبوط فرشته‌ها اشاره می‌کند. کالون^(۲۳) آموزه مشابهی دارد که به هبوط انسان اشاره می‌کند.

فرض نظریه عدل الهی سنتی مبنی بر اینکه برای خدا منطقاً محال است که انسان‌ها را به گونه‌ای خلق کرده باشد که همواره آزادانه انتخاب‌های اخلاقی درست داشته باشند اخیراً زیر عنوان «دفاع مبتنی بر اختیار»^۱ مورد انتقاد قرار گرفته است. نویسندگان اخیراً با تعریف عمل آزاد به عنوان عملی که از طبیعت فاعل، بدون اجبار بیرونی، ناشی می‌شود ادعا کرده‌اند که، بدون تناقض منطقی، خدا می‌توانست از ابتدا به انسان‌ها طبیعتی عطا کند که همواره آزادانه خودش را در اعمال درست نشان دهد.^(۲۴) سه مورد از پرسش‌های مطرح در این بحث عبارتند از: (۱) با انکار این مطلب که عمل ما ناشی از طبیعت ما است و بنابراین می‌توانستیم به نحوی ساخته شده باشیم که همواره آزادانه درست عمل کنیم، آیا می‌توانیم از یکی گرفتن رفتار آزاد با رفتار صرفاً اتفافی پرهیز کنیم؟ (۲) آیا میان اراده خوب که حاضر و آماده

خوب خلق شده است و اراده‌ای که در نتیجه سابقه تلاش و کوشش اخلاقی با عزم راسخ خوب شده است، تفاوت مهمی وجود دارد؟^۳ اگر هدف اصلی خدا برای انسان‌ها این است که در آنان عشق و اعتماد آزاد و غیر اجباری نسبت به خودش پدید آورد، آیا این هدف با خلق انسان‌ها به نحوی که نتوانند کاری جز نشان دادن این واکنش انجام دهند ناکام خواهد ماند؟

جهت‌گیری نهایی شر اخلاقی. نقد جنبه آخرت‌شناسانه نظریه عدل الهی سنتی آگوستینی (و همچنین، در این خصوص، کالونی) به صورت یک قیاس دو حدی بیان شده است. اگر خدا می‌خواهد همه مخلوقات بشری‌اش را نجات دهد اما نمی‌تواند این کار را بکند قدرتش محدود است. اما اگر او نجات همه را نمی‌خواهد بلکه برخی را برای عذاب خلق کرده است خیرش محدود است. در هر دو صورت، آموزه عذاب ابدی مانعی در راه نظریه عدل الهی مسیحی است.

نوع ایرنوسی نظریه عدل الهی. پیش از آگوستین و گسترش الهیات او به وسیله پدران لاتینی کلیسای مسیحی، برداشت بسیار متفاوتی از هبوط انسان در میان بسیاری از پدران یونانی زبان، که فرد شاخص در میانشان ایرنوس (۲۰۲-۱۲۰) بود، رواج داشت. در حالی که آگوستین معتقد بود آدم پیش از هبوطش، در حالت درستکاری اولیه قرار داشت و گناه نخستین او گرایش غیرقابل توضیح یک موجود کاملاً خوب به شر بود، ایرنوس و برخی دیگر آدم پیش از هبوط را بیش‌تر شبیه یک کودک می‌دانستند تا شبیه یک انسان بزرگسال جاافتاده و مسئول. بر اساس این برداشت متقدم‌تر، آدم در آغاز یک روند طولانی رشد قرار داشت. او به عنوان موجودی دارای تشخیص به «صورت»^۱ خدا آفریده شده بود اما هنوز باید به «شبهه»^۲ متناهی خدا

1- image

2- likeness

تبدیل می‌شد.^(۲۵) هبوط او نه تغییر شکل فاجعه‌بار و تخریب کامل موقعیت انسان بلکه تعویق و پیچیده کردن پیشرفت او از «صورت» به «شبه» صانعش دانسته شده است. بنابراین، برخلاف الهیات‌های آگوستینی و کالونی، هبوط انسان نه از ارتفاع بسیار بلند درستکاری اولیه و نه به عمق بسیار ژرف انحطاط کامل تصور شده است؛ بلکه او در مراحل اولیه رشد معنوی خود هبوط کرد و اکنون به کمک بیش‌تری نیاز دارد از آنچه در غیر این صورت نیاز می‌داشت.^(۲۶)

در بخش عمده‌ای از الهیات بریتانیایی از نیمه قرن نوزدهم تا نیمه قرن بیستم، که تحت تأثیر بحث اشلایرماخر درباره شر بوده است، این برداشت متقدم‌تر و کم‌تر پرشور از هبوط پیش برده شده است. هبوط حادثه‌ای عملاً گریزناپذیر در رشد انسان، به عنوان کودک خدا، دانسته شده است. اگر قرار است انسان وارد رابطه‌ای به راستی شخصی با صانع خود شود، ابتدا باید تا حدی آزادی و خودمختاری را تجربه کند. زیرا فقط موجود نسبتاً مستقل می‌تواند وارد رابطه‌ای همراه با عشق و اعتماد با خالقش شود، و هبوط انسان هبوطی به سوی این استقلال تلقی شده است. بدین ترتیب هبوط شبه مرحله سرکشی است که نشان‌دهنده ابراز فردانیت کودک نخواستگی در رابطه با والدینش است.

این شیوه تفکر را بر اساس آگاهی موجود در بخش عمده‌ای از الهیات جدید می‌توان پیش برد. این آگاهی عبارت است از اینکه «هبوط» نه به رویدادی تاریخی یا پیش‌تاریخی بلکه به رویدادی اسطوره‌ای اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، انسان هرگز واقعاً در حالت کمال پیش از هبوط وجود نداشته است. داستان هبوط تحلیلی از وضعیت کنونی بیگانگی انسان از خدا است اما نه تبیینی از اینکه او چگونه به این وضعیت درآمد. با استفاده از اطلاعات مان در مورد وضعیت اولیه نوع بشر می‌توانیم بگوییم که انسان هنگام سر برآوردن از صورت‌های پایین‌تر زندگی فقط تصورات مبهم و اولیه از صانعش داشت. او در فاصله‌ای معرفتی از خدا وجود داشت، فاصله‌ای

که به او اجازه می‌داد به آشکالی از وحی الهی که ذهن انسان را مجبور نمی‌کنند بلکه خودمختاری نسبی او را حفظ می‌کنند، واکنش نشان دهد. وجود انسان در این فاصله معرفتی از خدا وضعیت هبوط یافته او را تشکیل می‌دهد، و گسست و بیگانگی اخلاقی و معنوی که به طور سنتی «گناه نخستین»^۱ نامیده شده است از اینجا ناشی می‌شود. در این نوع نظریه عدل الهی، خدا مسئول نهایی (به عبارت دیگر، علت ضروری و آگاه) وجود انسان به عنوان مخلوقی هبوط یافته است، گرچه انسان، در مرتبه خودش، از لحاظ فردی مسئول انتخاب‌ها و اعمال شخصی‌اش باقی می‌ماند. به علاوه، هرچند اهمیت این مطلب را نمی‌توان در اینجا دنبال کرد، اما خدا که به این نحو انسان را موجودی ناقص اما کمال‌پذیر آفریده است، در عین حال به صورت مسیح وارد زندگی انسان شده است تا او را رستگار کند.

مسئله درد و رنج

درد و رنج انسانی. برخی از مصادیق رنج - به عنوان مثال، رنج‌های ناشی از جنگ، بی‌عدالتی، و بسیاری از انواع «ظلم انسان نسبت به انسان» - ریشه در عمل نادرست انسان دارند، و بنابراین در حیطه مسئله شر اخلاقی قرار می‌گیرند. اما دیگر عوامل درد مانند بیماری، زلزله، سیل، خشکسالی و توفان، در ساختار خود جهان قرار داده شده‌اند. تأکید شده است که بدون تردید این عوامل باعث می‌شوند تا نتوانیم باور کنیم خالق که هم کاملاً خیر و هم قادر مطلق است جهان را طراحی کرده باشد. فرد خداپرست پاسخ می‌دهد که در این استدلال فرض شده است که هدف خدا از ساختن جهان باید ایجاد بهشتی لذت‌جویانه برای سکونت انسان بوده باشد. (برای مثال، این فرض دیوید هیوم در گفتگوها درباره دین طبیعی، بخش یازده، است.)

منتقدِ نظریهٔ عدل الهی مسیحی تصور می‌کند که مسئلهٔ خالق شبیه مسئلهٔ انسانی است که برای حیوانی خانگی قفسی می‌سازد. طبیعی است که او قفس را تا آنجا که می‌تواند امن و دلپذیر می‌سازد، و هر عامل خطر یا ناراحتی که باقی بماند شاهدهی است بر اینکه او یا دقت نداشته یا امکانات. اما برداشت مسیحی از هدف خدا از خلقت با برداشتی که در چنین نقدی فرض شده است تفاوت دارد. بر اساس الهیات‌های آگوستینی و کالونی، طبیعت عاری از نقص خلق شده است، و مخاطرات و سختی‌های کنونی آن، کیفرهایی است که انسان بر سر خودش آورده است. بر اساس نوع ایرنئوسی از نظریهٔ عدل الهی مسیحی، هدف جهان این است که مکانی برای «پرورش روح»^۱ باشد، یعنی محیطی که در آن توانایی‌های برتر شخصیت انسان بتواند رشد کند. ادعا شده است که برای رسیدن به این غایت، طبیعت یک نظام خودمختار است که بر اساس قوانین خودش عمل می‌کند، قوانینی که انسان‌ها باید یاد بگیرند از آن اطاعت کنند. اگر خدا جهانی آفریده بود که در آن، قانون طبیعی برای پرهیز از هر دردی همواره تعدیل می‌شد، فضایل قهرمانانه‌تر بشری هرگز پدید نمی‌آمدند. در واقع، بخش عمده‌ای از زبان اخلاقی کنونی ما بی‌معنا می‌شد. چیزی به عنوان «آسیب زدن» وجود نمی‌داشت زیرا هیچ کس نمی‌توانست دچار هیچ نوع صدمه‌ای شود؛ چیزی به عنوان «خوبی کردن» وجود نمی‌داشت زیرا هیچ نیاز، نقص یا فرصتی برای پیشرفت وجود نداشت؛ چیزی به عنوان بزهکاری یا نیکوکاری، عمل از روی سخاوت یا خست، از روی مهربانی یا نامهربانی وجود نمی‌داشت؛ و هیچ موقعیتی وجود نمی‌داشت که صفاتی مانند شجاعت، بردباری، وفاداری، صداقت، و جنبه‌های مراقبتی و محافظتی عشق واکنش‌های مناسبی به آن باشند. بنابراین هیچ موقعیتی برای انتخاب اخلاقی وجود نمی‌داشت. چنین جهانی برای بروز بسیاری از

خصلت‌های بشری که ما آنها را بسیار والا ارزیابی می‌کنیم طراحی بدی می‌داشت. در واقع، به نظر می‌رسد که «لبه‌های ناهموار» جهان - مبارزه‌طلبی‌ها، خطرات، وظایف، مشکلات، و امکان ناکامی و شکست واقعی آن - جزء ضروری محیطی هستند که قرار است صفات برتر انسان را برانگیزد.

اما آیا ممکن نبود که خدا انسان‌ها را به نحوی بیافریند که از پیش این فضایل را دارا باشند؟ این یکی از موضوع‌های مورد بحث در دوره معاصر است. از یک سو استدلال شده است که اصولاً هیچ محدودیتی برای توانایی خدای قادر مطلق برای خلق موجوداتی با ویژگی‌های شخصی خاص وجود ندارد. از سوی دیگر استدلال شده است که فضیلتی که در نتیجه اتخاذ تصمیم‌های واقعی در موقعیت‌های واقعی انتخاب اخلاقی شکل گرفته، دارای ارزش بیش‌تری نسبت به فضیلت مشابهی است که با فرمان الهی خلق شده است، و معقول است فرض کنیم که خالق خرسند نیست که در انسان‌ها صفات صرفاً آماده و کسب‌نشده را قرار دهد.

اما رابطه قابل تشخیص میان فضایل بشری قهرمانانه‌تر و آن نوع جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، رابطه‌ای بسیار کلی باقی می‌ماند. این رابطه به هیچ وجه تطابق یک به یک میان هر موردی از شر در تجربه بشری و فایده اخلاقی حاصل از آن برای کسانی که دچارش می‌شوند نیست. به علاوه، به نظر می‌رسد که شر همان اندازه که روح بشر را رشد داده آن را خرد کرده است و انسان‌ها همان اندازه که پیروزمندانه به پا خاسته‌اند تا با مبارزه‌طلبی‌ها و فرصت‌های زندگی مواجه شوند در برابر آنها از پا در آمده‌اند. بنابراین، این نوع نظریه عدل الهی لازم است با آخرت‌شناسی^۱ تکمیل شود. این نظریه ناظر به خوشبختی ابدی انسان‌ها در مصاحبت

با یکدیگر و در ارتباط با خدا است که «قلمرو ملکوت»^۱ به آن اشاره دارد؛ ادعای کامل تر نظریه این است که تحقق نهایی هدف خدا برای مخلوقاتش در قلمرو ملکوتش، خیری چنان بزرگ و بادوام است که همه دردهای تجربه شده برای رسیدن به آن را توجیه می‌کند. (در اینجا نیز نظریه عدل الهی مفهوم عذاب ابدی را رد می‌کند زیرا چنین عذابی هرگز نمی‌تواند هیچ غایت خیری را ورای خودش تأمین کند، و بنابراین دقیقاً آن نوع شر جبران نشده‌ای است که نظریه عدل الهی را محال می‌سازد.)

یک انتقاد بنیادی که در رد این توسل به آخرت‌شناسی مطرح شده این است که تناقضی وجود دارد میان اینکه شر مرتبه اولی مانند خطر را به عنوان شر مورد نیاز برای خیر مرتبه دوم شجاعت توجیه کنیم و سپس فرایندی را که به موجب آن شجاعت از شر ایجاد می‌شود با اشاره به وضعیتی ملکوتی در آینده توجیه کنیم، وضعیتی که در آن قاعدتاً دیگر هیچ خطری و، در نتیجه، اصلاً هیچ نیازی به بروز فضیلت شجاعت وجود نخواهد داشت. به بیان کلی‌تر، اگر ملکوت از «لبه‌های ناهموار» خالی است، چگونه فضایی که با بهایی بسیار گزاف در این جهان به دست آمده‌اند در آن باقی خواهند ماند؟

احتمالاً مشکل را می‌توان به دو صورت برطرف کرد: یا بر اساس مشابه‌های ملکوتی فضایل زمینی که با بروز فضایل زمینی ایجاد می‌شوند اما دیگر نیازمند موقعیت‌هایی نیستند که آنها را ایجاد کردند؛ یا بر اساس تبدیل یک فضیلت خاص (برای مثال شجاعت) به جنبه‌ای از ایمان به خدا. اما الهیات مسیحی هیچ پاسخ قاطعی به این پرسش نداده است.

درد حیوانی. تا اینجا در این مقاله به شر، آن گونه که به صورت گناه، درد و رنج مستقیماً بر نوع بشر اثر می‌گذارد، پرداخته شد. اما مسئله گنج‌کننده درد حیوانی نیز زیر مرتبه بشری وجود دارد. در سراسر قلمرو حیوانات نوعی نوع دیگر را می‌خورد و حوادث دردناک و بیماری‌های طولانی آنها را ناتوان می‌کند و سپس می‌کشد. چگونه باید این منظره «طبیعت را، که چنگ و دندانش خون‌آلود است»، با ایمان دینی به یک خالق قادر مطلق و کامل سازگار کرد؟

راه‌حل‌های خاصی برای این مسئله پیشنهاد شده است. ادعا کرده‌اند که حیوانات پست‌تر به طور کامل در لحظه حال زندگی می‌کنند و فاقد توانایی‌های سطح بالای حافظه، پیش‌بینی و وجدان هستند که باعث تجربه بشری از رنج، به عنوان امری متمایز از تجربه درد جسمانی، می‌شوند؛ و سازوکار درد عبارت است از وسیله هشداردهنده ضروری در موجودات زنده جسمانی^۱ که در محیطی مادی تحرک دارند؛ و زندگی حیوان، گرچه با خشونت به پایان برسد، غالباً پر جنب و جوش و لذت‌بخش است.

راه‌حل‌هایی که ویژگی نظری تری دارند در دو جهت اصلی دنبال شده‌اند. از دیدگاه نوع آگوستینی نظریه عدل الهی گفته شده است که هبوط پیش‌دنیوی شیطان نتایج کیهانی داشته و کل فرایند تکامل را به سوی نزاع و حشیشانه برای بقا منحرف کرده است.^(۲۷) نقدهای وارد شده به تبیین آگوستینی از منشأ شر در مورد این تعمیم آن نیز صادق است.

از دیدگاهی دیگر، که مبتنی بر موضوعی در تفکر شرقی است، اظهار شده که ممکن است تناسخ پیوسته نفوس از مراتب وجود حیوانی تا خودآگاهی در زندگی بشری وجود داشته باشد. بنابراین درد حیوانات هدر نرفته بلکه بخشی از یک فرایند

سازنده طولانی است.^(۲۸) جنبه‌ای از این اظهار نظر که بسیار آسان می‌توان آن را نقد کرد، ویژگی کاملاً نظری و اثبات‌ناپذیر آن است.



پی‌نوشت‌ها

* این مقاله ترجمهٔ مدخل «مسئلهٔ شر» (Evil, The Problem of) از دانشنامهٔ فلسفه (۱۹۶۷) به سرپرستی پل ادواردز است.

** John Hick؛ (۲۰۱۲-۱۹۲۲) فیلسوف انگلیسی و متخصص در زمینهٔ فلسفهٔ دین و الهیات.

*** عضو هیئت علمی گروه فلسفهٔ دانشگاه علامه طباطبائی.

۱. Vedanta؛ برجسته‌ترین مکتب در میان مکاتب شش‌گانهٔ هندوئیسم. م.

2. Mary Beker Eddy, *Science and Health*, auth. ed. Boston, 1934, p. 480: 23, 24.

۳. Angra Mainyu؛ نام دیگر اهریمن است. م.

4. *Timaeus* 30A and 48A.

۵. در 1874 *Three Essays in Religion*, London, "Attributes," شرح داده شده است.

۶. Edgar Brightman؛ (۱۹۵۳-۱۸۸۴) فیلسوف شخص‌گرای (personalist) آمریکایی که از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۵۳ استاد دانشگاه بوستون بود. از نظر او راه‌حل مسئلهٔ شر پذیرش تناهی خدا است. از آثار او می‌توان به مسئلهٔ خدا (۱۹۳۰) اشاره کرد. م.

7. *A Philosophy of Religion*, New York, 1940, Chs. 8–10.

۸. متفکران غربی شر را معمولاً به سه نوع تقسیم می‌کنند: اخلاقی، طبیعی و مابعدالطبیعی. هیک در اینجا نوع چهارمی را با عنوان «احساس جسمانی درد و عذاب روانی رنج» افزوده است که درست به نظر نمی‌رسد. زیرا درد جسمانی و رنج روانی اگر عامل طبیعی داشته باشند در ذیل شر طبیعی و اگر عامل انسانی داشته باشند در زمرهٔ شر اخلاقی قرار می‌گیرند. م.

9. *Enchiridion*, Ch. 4.

10. *City of God*, XII, 6.

11. *Against Fortunatus*, 15.

12. *City of God*, XII, 7.

13. *Free Will*, III, xvii, 49.

14. *Enneads*, III, 2, 17.

15. *Confessions*, VII, 13.

16. *Timaeus*, 41 B-C.

۱۷. Arthur Lovejoy؛ (۱۸۷۳-۱۹۶۲) فیلسوف آمریکایی که در آلمان به دنیا آمد، در دانشگاه برکلی و هاروارد تحصیل کرد و از سال ۱۹۱۰ تا ۱۹۳۸ استاد دانشگاه جان هاپکینز بود. او دو علاقه را با هم ترکیب کرد: یکی شناخت‌شناسی و دیگری تاریخ عقاید و بنیانگذار مجله تاریخ عقاید است. لاجوی واضح «اصل فراوانی» است که بر اساس آن همه امکانات باید در این جهان تحقق پیدا کنند. از آثار او می‌توان به *زنجیره بزرگ وجود* (۱۹۳۶) اشاره کرد.

18. *The Great Chain of Being*, Cambridge, MA, 1936.

19. *Free Will*, III, 9, 26-27.

20. *Summa Theologiae*, I, 47-49.

21. cf. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2nd ed., Berlin, 1830-1831, par. 72.

22. *City of God*, XI, 11 and 13, and XII, 9.

23. *Institutes*, III, 23, 7 and 8.

۲۴. بنگرید به J. L. Mackie, "God and Omnipotence," *Mind* [April 1955], and

Antony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom," *New Essays in Philosophical Theology*, 1955. برای نظر نقادانه مهمی درباره این دو مقاله بنگرید به

Ninian Smart, "Omnipotence, Evil and Supermen," *Philosophy* [April 1961], و در همین مجله پاسخ‌های فلو [January 1962] و مکئی [April 1962] آمده است.

۲۵. اشاره است به عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول، آیه ۲۶: «و خدا گفت، آدم را به صورت خودمان و شبیه خودمان می‌سازیم...» م.

۲۶. تقابل میان آموزه‌های لاتینی و یونانی درباره هبوط به کامل‌ترین نحو در کتاب زیر بیان شده است:

N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*. London, 1927.

۲۷. برای مثال بنگرید به: C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, pp. 122-124.

۲۸. بنگرید به: Nels Ferré, *Evil and the Christian Faith*, pp. 62-65.