



University of Tehran Press

Divine Goodness and Human Suffering: A Comparative Study of Philosophical Approaches of Ayatollah Mesbah Yazdi and Plantinga to the Problem of Evil

Shahabuddin Vahidi-Mehrjardi¹ | Mahboobeh Ariaeifar^{2*}

1. Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. Email: vahidi@meybod.ac.ir

2. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology Meybod University, Meybod, Iran. Email: mahboobariyai@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:

Received: 2025 July 14

Revised: 2026 January 07

Accepted: 2026 January 19

Published online: 2026 March 02

Keywords:

The evils
Free will defense
Allameh Mesbah yazdi
Plantinga.

ABSTRACT

This study adopts an analytical-comparative approach to explore the perspectives of Allameh Mesbah and Alvin Plantinga on the problem of evil, particularly its logical dimension. It aims to clarify how Plantinga's defense of *free will* may complement Mesbah's interpretation of *divine wisdom* and the ontological significance of evil. Plantinga conceives evil as the consequence of human free choices, thereby emphasizing moral responsibility in confronting it. Conversely, Mesbah regards evil as an inherent element of the cosmic order—a necessary means for the realization of goodness and human perfection. The analysis reveals that, despite apparent divergences, their views converge at crucial points and are mutually illuminating. Both philosophers assign a central role to human agency in addressing evil and strive to reconcile its existence with divine attributes. The study argues that a comprehensive understanding of the problem of evil requires integrating Plantinga's ethical perspective with Mesbah's metaphysical view of evil within the system of existence. This synthesis not only mitigates superficial contradictions but also contributes to a deeper comprehension of life's meaning, suffering, and human moral responsibility.

Cite this article: Vahidi-Mehrjardi, Sh. & Ariaeifar, M. (2026). Divine Goodness and Human Suffering: A Comparative Study of Philosophical Approaches of Ayatollah Mesbah Yazdi and Plantinga to the Problem of Evil. *Philosophy of Religion*, 23, (1), 1-15. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.398533.1006134>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.398533.1006134>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

خیر الهی و رنج انسانی: بررسی تطبیقی رویکردهای فلسفی آیت‌الله مصباح یزدی و پلانیتینگا به مسئله شر^{*}

شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی^۱ | محبوبه آریایی‌فر^{۲*}

۱. گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. رایانامه: vahidi@meybod.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. رایانامه: mahboobariyai@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۱۱

کلیدواژه:

پلانیتینگا،

دفاعیه مبتنی بر اختیار،

شروع،

علامه مصباح یزدی.

این پژوهش با رویکردی تحلیلی- تطبیقی به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های علامه مصباح و پلانیتینگا درباره مسئله شر، با تمرکز بر بُعد منطقی آن، می‌پردازد. مسئله اصلی پژوهش حاضر تبیین امکان هم‌افزایی و تکمیل دیدگاه پلانیتینگا در خصوص «آزادی اراده» با برداشت مصباح از «حکمت الهی» و مفهوم «شر» است. پلانیتینگا با تأکید بر آزادی اراده شر را معلول انتخاب‌های آزادانه انسان می‌داند و بر مسئولیت اخلاقی وی در قبال آن تأکید می‌کند. در مقابل، علامه مصباح شر را جزء لاینفک نظام هستی و زمینه‌ساز تحقق خیر و کمال انسان تلقی می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد، به‌رغم تفاوت‌های ظاهری، دیدگاه‌های این دو متفکر در نقاط کلیدی همپوشانی دارند و مکمل یک‌دیگرند؛ هر دو فیلسوف بر نقش محوری انسان در مواجهه با شر تأکید می‌ورزند، همچنین هر دو در پی تبیین سازگاری وجود شر با صفات خداوند هستند. در نهایت، این مقاله تبیین می‌کند که درک جامع مسئله شر مستلزم توجه هم‌زمان به جنبه‌های فردی و اخلاقی شر (مطابق نظر پلانیتینگا) و نقش آن در نظام هستی و فرایند کمال انسان (مطابق دیدگاه مصباح) است. این رویکرد تلفیقی به حل تعارض‌های ظاهری کمک می‌کند و به درک عمیق‌تر معنای زندگی، رنج، و مسئولیت‌های اخلاقی انسان یاری می‌رساند.

استناد: وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین و آریایی‌فر، محبوبه (۱۴۰۵). خیر الهی و رنج انسانی: بررسی تطبیقی رویکردهای فلسفی آیت‌الله مصباح یزدی و پلانیتینگا به مسئله شر. فلسفه دین، ۳۳ (۱) ۱-۱۵.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2026.398533.1006134>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.398533.1006134>

© نویسندگان



مقدمه

مسئله شرّ، به عنوان یک چالش بنیادین در تفکر دینی، از دیرباز ذهن اندیشمندان و متفکران را به خود مشغول داشته است. وقوع رخداد‌های ناگواری همچون زلزله، سیل، بلایای آسمانی، بیماری‌های صعب‌العلاج، تعدی و ستم ستمگران، کشتارهای جمعی، انحطاط اخلاقی، و سایر مصائب طبیعی و انسانی ناگزیر هر فردی را به پذیرش واقعیت وجود شرور در عالم هستی وامی‌دارد. در این میان، متفکران الهی همواره کوشیده‌اند با ارائه پاسخی مستدل و منطقی این معضل بزرگ را تبیین و از بروز هر گونه خلل در باورهای دینی جلوگیری کنند. در مقابل، برخی از ملحدان با استناد به مسئله شر درصدد وارد کردن اشکال بر باورهای دینی برآمده‌اند و وجود شرور در عالم را به عنوان حجتی قاطع علیه وجود خداوند متعال مطرح می‌سازند. این گروه مدعی‌اند میان اعتقاد به خدایی عالم مطلق، قادر مطلق، و خیرخواه مطلق و وجود شرّ در عالم تناقضی آشکار وجود دارد و نمی‌توان به طور هم‌زمان به هر دوی آن‌ها معتقد بود. برخی دیگر نیز وجود شرّ در جهان را دست‌کم انتقادی جدی بر اعتقادات دینی تلقی و استدلال می‌کنند که اگر خدایی عالم، قادر، و خیرخواه مطلق در عالم وجود دارد چگونه می‌توان توجیهی برای پدیدار شدن شرور در عالم هستی ارائه کرد؟ (مکی، ۱۳۷۰: ۳ - ۵).

فیلسوفان خدا‌باور و متکلمان از همان آغاز با تکیه بر مبانی عقلانی، فلسفی، و وحیانی خود در تلاش بوده‌اند توجیهی مناسب برای مسئله شرّ ارائه دهند. در این زمینه، دو فیلسوف معاصر، آل‌وین پلانتینگا^۱ و علامه مصباح یزدی، هر یک از زاویه‌ای خاص به تحلیل مسئله شرّ پرداخته‌اند. پلانتینگا، از نظریه‌پردازان برجسته در این حوزه، به طور ویژه به دنبال حل مسئله شرّ از طریق ردّ هر گونه تعارض بین آزادی انسان و وجود شرّ در جهان است. او استدلال می‌کند که شرّ نتیجه انتخاب‌های آزادانه افراد است و خداوند می‌تواند به انسان‌ها اختیار بدهد بدون آنکه خود را از وجود شرّ معاف کند. از سوی دیگر علامه مصباح یزدی، با رویکردی کلامی-فلسفی، بر این باور است که وجود شرّ به نوعی از حکمت الهی ناشی می‌شود که باید در بررسی آن به تفکر عمیق و معنوی نگریست. از نظر او، شرّ نه تنها به معنای بدی نیست، بلکه می‌تواند وسیله‌ای برای تحقق خیر و پیشرفت انسان در مسیر کمال به شمار رود. وی با اشاره به نقش و کارکرد شرّ در نظام هستی بر لزوم نگاه جامع و کلی به جهان و روابط موجودات تأکید می‌کند. تحلیل و پژوهش درباره این دو دیدگاه کمک می‌کند تا ابعاد مختلف مسئله شرّ را درک کنیم و به نتایج ملموس‌تری در جهت فهم این چالش بنیادین دست یابیم. این مقاله، با تکیه بر برهان منطقی شرّ مکی، دفاعیه مبتنی بر اختیار پلانتینگا، و آرای فلسفی علامه مصباح یزدی در خصوص مسئله شرّ به بررسی و تحلیل نظریات اشاره شده می‌پردازد. تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای بین اندیشه‌های پلانتینگا و علامه مصباح به ما امکان می‌دهد درک عمیق‌تری از این نظریات پیدا کنیم و این سؤال را مطرح کنیم که آیا می‌توان دو نظریه مختلف را در یک چارچوب واحد درک و ادغام کرد. به عبارت دیگر، آیا دیدگاه پلانتینگا در خصوص آزادی اراده با برداشت مصباح یزدی از حکمت و مفهوم شرّ به گونه‌ای مشترک می‌تواند مکمل یک‌دیگر باشند؟

تبیین مفهوم شرّ

شرّ در لغت

شرّ در لغت به معنای نقیض خیر استعمال شده است (جوهری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۹۵). عده‌ای نیز شرّ را مساوق با سوء معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۲۶، ج ۲: ۲۰۰۷). شرّ نزد اهل لغت به چیزی گفته می‌شود که رغبت و تمایلی برای انتخاب و اختیار آن وجود ندارد، به این دلیل که در آن شیء ضرر و سوء اثر و فساد وجود دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۵).

شرّ در اصطلاح

در بیان اصطلاحی شرّ، برخی از فیلسوفان شرّ را مساوق عدم دانسته‌اند. بر این اساس می‌توان واژه «شرّ» را به عنوان جایگزینی برای «عدم» به کار برد. زیرا طبق این دیدگاه شرّ و عدم از حیث معنایی هم‌ارز هستند و هر آنچه به عنوان شرّ شناخته می‌شود عدم نیز بر آن صدق می‌کند (سبزواری، ۱۳۴۸: ۴۳). در نگاه برخی دیگر از فیلسوفان، شرّ عبارت است از فقدان ذات برای چیزی

که شأن وجود دارد یا عدم کمال ذات در کسی که شأنیت آن کمال را دارد (فارابی، ۱۴۰۸ ق: ۴۹؛ طوسی، ۱۴۳۳ق، ج ۳: ۳۲۰-۳۲۱). «ما چیزی را خیر یا شرّ می‌نامیم که برای حفظ وجود ما مفید یا مضر باشد؛ یعنی ما چیزی را خیر یا شرّ می‌نامیم که به قدرت ما می‌افزاید یا از آن می‌کاهد، آن را تقویت یا از آن جلوگیری می‌کند...» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۲۰۸). از نظر اسپینوزا خیر از آن جهت خیر است چون ما بدان اشتیاق داریم و شرّ از آن جهت که ما بدان اشتیاق نداریم شرّ است. بنابراین، می‌توان گفت چیزی را خیر یا شرّ می‌نامیم که به قدرت ما می‌افزاید یا از آن می‌کاهد؛ به این معنا که خیر چون برای حفظ وجود ما مفید است و به آن اشتیاق داریم خیر است و شرّ چون برای حفظ وجود ما مضر است و به آن اشتیاق نداریم شرّ است. اما اعتقاد پلانتینگا برخلاف این دیدگاه است. او وجودی بودن شرور را امری بدیهی می‌انگارد؛ چه اشتیاق داشته باشیم چه اشتیاق نداشته باشیم. وی معتقد است حتی وجود بعضی از خیرها بدون شرّ ناممکن است و به طور کلی محال است که خیر مورد نظر بدون تحقق آن شرور محقق شود (پلانتینگا و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۹۲ - ۱۹۳). از دیدگاه علامه مصباح، ملاک شرّ بودن هر پدیده آن است که به عذاب اخروی و جهنم منتهی شود. هر درد و رنجی که عاقبت آن بهشت باشد شرّ محسوب نمی‌شود. به تعبیر دیگر، نعمتی که بهشت را در پی نداشته باشد ناچیز و کم‌ارزش است و هر رنجی که جهنم را در پی نداشته باشد عین عافیت و سلامتی است (مصباح، ۱۳۷۸: ۴۵۹).

از آنجا که تعریف خاص از شرّ غالباً با پیش‌فرض‌هایی همراه است که دامنه بحث را محدود می‌کنند، در این نوشتار مفهوم شرّ، فارغ از هر گونه تعریف محدود و اختصاصی، به معنای عام آن به کار می‌رود؛ معنایی که به طور نسبی پذیرفته شده و مصداق‌های آن عموماً مورد اجماع است. به طور خلاصه، شرّ در این متن هر آنچه عموماً مورد اکراه و عدم رغبت قرار می‌گیرد تلقی می‌شود. در مقابل، خیر آن چیزی است که مورد میل و رغبت همگانی است. بسیاری از تعاریف فلسفی خیر و شرّ نیز این برداشت عامیانه را بازتاب می‌دهند؛ از جمله می‌توان به تعریف ابن سینا اشاره کرد که «خیر را چیزی که هر موجودی بدان اشتیاق و علاقه دارد، یعنی وجود یا کمال وجود، و شرّ را امر عدمی، فاقد ذات، و عبارت از فقدان جوهر یا کمال جوهر می‌داند» (ابن سینا، ۱۳۸۰ ق: ۳۵۵). ملاصدرا نیز در تعریفی مشابه «خیر را آنچه هر موجودی بدان میل دارد و از طریق آن به کمال بالقوه خود می‌رسد توصیف می‌کند و در خصوص شرّ به عدم ذاتیت آن اشاره می‌نماید» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۸)^۱.

رویکردهای نظری نسبت به مسئله شرّ

مسئله شرور در عالم از دیرباز به عنوان یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث فلسفی و کلامی مطرح بوده است. این مسئله از سوی ملحدان و منتقدان در قالب‌های گوناگون و با اهداف متفاوت به عنوان دلیلی بر ناسازگاری با وجود خداوند مطرح شده است. با این حال، در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان دو رویکرد نظری را در بررسی مسئله شرور شناسایی کرد:

مسئله منطقی شرّ

محور اصلی مسئله اول شرّ طرح ادعایی مبنی بر ناسازگاری منطقی میان پاره‌ای از گزاره‌های الهیاتی و پدیده شرّ است. طراحان مسئله منطقی شرّ، به طور خاص، مدعی وجود تناقض بنیادین بین باور به وجود خدایی عالم مطلق، قادر مطلق، و خیرخواه محض با وجود شرور در عالم هستند. در رویکرد مبتنی بر «شرّ منطقی» همه تلاش‌ها بر اثبات ناسازگاری و تعارض ذاتی میان گزاره‌های دینی و واقعیت عینی وجود شرور در گستره عالم معطوف است.

۱. «الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء و يتم به وجوده ... و قد يقال ايضا خير لما كان نافعاً و مفيداً لكلمات الأشياء». ابن سینا می‌گوید: «خیر در کلیت خود چیزی است که هر موجودی آن را می‌طلبد و وجودش به وسیله آن کامل می‌گردد ... و گاه واژه خیر برای چیزی به کار می‌رود که سودمند و مفید برای رسیدن به کمال موجودات باشد» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۴). بر این اساس خیر مقدم بر طلب است: یک چیز مورد طلب واقع می‌شود (مطلوب می‌شود) از آن جهت که خیر است؛ یعنی صفت «خیر بودن» علت و مبنای «مطلوب بودن» است. اگر چیزی صرفاً به این دلیل که مطلوب است مورد طلب قرار گیرد، آن مطلوب بودن صرف، بدون اینکه مسبوق به یک مفهوم خیر یا کمال باشد، پوچ و بی‌معنا خواهد بود. به بیان دیگر، موجودات به سمت چیزی میل می‌کنند که آن چیز بالقوه کمال یا خیر آن‌هاست. اگر آن شیء خیر نباشد، هیچ موجودی به طور ذاتی و عقلانی آن را طلب نمی‌کند. این همان چیزی است که در حکمت متعالیه به آن «سعادت» یا «نهایه الغایه» می‌گویند.

مسئله شواهد شرّ (مسئله فلسفی شرّ)

مسئله دوم، از منظر برخی اندیشمندان، بر این باور استوار است که وجود شرّ به منزله شاهدی قاطع بر نفی وجود خداوند متعال عمل می‌کند. به بیان دیگر، در اینجا بحث بر سر ناسازگاری مدعیات دینی نیست بلکه بر سر ناپذیرفتنی بودن آن‌هاست؛ یعنی در اینجا برهان منطقی اقامه نمی‌شود، بلکه پرسش این است که آیا اعتقادات دینی می‌توانند برای وجود شرّ در عالم تبیینی خریدپسند فراهم آورند (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۸۴).

تمایز این دو رویکرد از آن جهت اهمیت دارد که مسئله منطقی شرّ بر این ادعا استوار است که وجود خداوند (به عنوان موجودی قادر مطلق، عالم مطلق، خیرخواه مطلق) با وجود شرّ در جهان، به لحاظ منطقی، ناسازگار است. به عبارت دیگر، مدافعان این دیدگاه معتقدند وجود شرّ، فی‌نفسه، برهانی قاطع بر نبود خداوند است. در مقابل، مسئله فلسفی شرّ، با پذیرش پیشینی وجود خداوند، به دنبال یافتن توجیهی عقلانی برای وجود شرّ در جهان است. در این زمینه، این مقاله با تمرکز بر «مسئله منطقی شرّ» به ارزیابی انتقادی پاسخ آلون پلانتینگا به استدلال جان مکی و در نهایت مقایسه دیدگاه پلانتینگا با علامه مصباح یزدی در این باره می‌پردازد. پلانتینگا با ارائه دفاعیه اراداد آزادی دارد نشان دهد وجود اراده آزاد در انسان‌ها، حتی اگر منجر به انتخاب‌های شرورانه شود، می‌تواند با وجود خداوند سازگار باشد و بدین ترتیب ناسازگاری منطقی ادعایی را منتفی سازد.

آلون پلانتینگا و مسئله شرّ

پیش از بررسی دیدگاه پلانتینگا در باب مسئله شرّ، برای تبیین موضوع به بیان مقدمه‌ای پرداخته می‌شود. جی. ال. مکی (۱۹۱۷ - ۱۹۸۱)، فیلسوف خداناباور و واضع اصطلاح «شرّ منطقی»، به ناسازگاری ادعاهای دینی با وجود شرور در جهان اصرار می‌ورزد. وی در مقاله‌ای تحت عنوان «شرّ و قدرت مطلق» این ناسازگاری را نه تنها فاقد پشتوانه عقلانی بلکه اساساً غیر عقلانی می‌داند؛ به این معنی که برخی از ارکان این نظریه کلامی با یکدیگر تعارض دارند، به گونه‌ای که پذیرش کلیت آن مستلزم کنار گذاشتن عقلانیت است. او می‌نویسد: «تحلیل مسئله شرّ علاوه بر آنکه نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاهی عقلانی اند آشکار می‌سازد که آن‌ها مسلماً غیر عقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگاری دارند و ناسازگاری اجزا نیز چنان نیست که متاله بتواند به آن‌ها همچون یک کل معتقد باشد، مگر اینکه از عقل فاصله بیشتری بگیرد» (مکی، ۱۳۷۰، ج ۴: ۳ - ۵). مکی برای اثبات این ناسازگاری مدعای خویش را بر چند پیش‌فرض استوار می‌سازد:

الف) خداوند قادر مطلق، عالم مطلق، و خیرخواه محض است.

ب) شرّ وجود دارد.

مکی با پذیرفتن ادعای متکلمان مبنی بر قدرت و علم مطلق خداوند و خیرخواهی محض او سؤال می‌کند: اگر چنین خدایی وجود داشته باشد، آیا می‌توان وجود شرّ را پذیرفت؟ وی بر این باور است که وجود هم‌زمان خدایی خیرخواه و شرور فراوان متناقض است و از آنجا که وجود شرّ امری بدیهی است، نتیجه می‌گیرد که خدایی با ویژگی‌های یادشده وجود ندارد. به عبارت دیگر، به نظر مکی میان گزاره‌های «الف» و «ب» نمی‌توان مصالحه کرد. زیرا وجود خدایی با این صفات عالی با وجود شرور سازگار نیست.

برای تبیین این تناقض، مکی از دو پیش‌فرض دیگر نیز بهره می‌گیرد:

ج) خیر و شرّ دو قطب متضاد هستند، به گونه‌ای که خیرخواه باید تا حد امکان از شرّ اجتناب بورزد.

د) توانایی‌های قادر مطلق نامحدود است.

بر پایه این چهار پیش‌فرض، مکی نتیجه می‌گیرد که وجود خدای قادر مطلق و خیرخواه محض با وجود شرور فراوان در جهان ناسازگار است. وی می‌پرسد که آیا این حجم از شرور در جهان (ظلم و ستم، بلایای طبیعی مانند زلزله و سیل، بیماری‌ها، رنج‌ها) برای اثبات نبود خدایی با صفات قدرت تامه و خیرخواهی محض کافی نیست؟ آیا می‌توان پذیرفت که خدایی خیرخواه و قادر به وجود این همه رنج و مصیبت راضی باشد؟ (مکی، ۱۳۷۰: ۲۷).

نظریه دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا

الوین پلانتینگا، از جمله فلاسفه خدا‌باور معاصر، در مواجهه با مسئلهٔ دیرین شر، به ابزاری منطقی موسوم به «دفاع مبتنی بر اختیار» متوسل می‌شود. غایت این تلاش ابطال ادعای تعارض و ناسازگاری میان دو گزاره بنیادین است:

الف) فرض وجود خدایی خیرخواه و قادر مطلق

ب) واقعیت مشهود وجود شر

پلانتینگا بر آن است که رفع این تناقض مستلزم ارائه گزاره‌ای ثالث است که واجد شرایطی باشد: نخست، از حیث صدق واجد مرتبهٔ «امکان» باشد؛ دوم، با گزارهٔ نخست (وجود خدای خیرخواه و قادر) سازگاری داشته باشد؛ سوم، ترکیب آن با گزارهٔ نخست مستلزم گزارهٔ دوم (وجود شر) باشد. گفتنی است که در این دفاعیه اثبات وقوع بالفعل گزارهٔ سوم در خارج ضرورت ندارد، بلکه صرف اثبات امکان آن برای رفع تناقض کافی است. این امر از آن‌روست که از منظر منطقی، برای رفع تناقض، اثبات یک قضیهٔ «ممکن» کفایت می‌کند؛ بدین معنا که هرگاه بتوان اثبات کرد در شرایط خاص «امکان» وجود شر با «امکان» وجود خدا جمع‌پذیر است، دیگر هیچ تناقض و ناسازگاری‌ای ما را تهدید نخواهد کرد.

در این زمینه، پلانتینگا درصدد ایجاد تعاملی وثیق میان اختیار انسان و قدرت مطلقهٔ خداوند برمی‌آید. وی استدلال می‌کند: «جهانی که دربردارندهٔ مخلوقاتی است که حقیقتاً از اختیار برخوردارند، به شرط یکسانی سایر جنبه‌ها، به مراتب ارزشمندتر از جهانی است که مطلقاً فاقد مخلوقات مختار است. خداوند قادر است مخلوقات مختار بیافریند، اما قادر نیست ایشان را مجبور یا وادار به انجام فعل صواب نماید. چراکه در این صورت آن مخلوقات دیگر به معنای اخص کلمه مختار نخواهند بود؛ یعنی فعل صواب را از روی اختیار و ارادهٔ آزاد انجام نخواهند داد. بنابراین، لازمهٔ خلق مخلوقاتی که قادر به انجام خیر اخلاقی هستند آن است که خداوند آنان را به انجام شر اخلاقی نیز قادر بیافریند. خداوند نمی‌تواند به این مخلوقات اختیار ارتکاب شر را اعطا کند، اما، در عین حال، آنان را از ارتکاب شر بازدارد. در واقع، خداوند مخلوقاتی را می‌آفریند که حقیقتاً مختار هستند؛ اما بعضی از این مخلوقات در حین اعمال اختیار خود مرتکب خطا می‌شوند و این امر منشأ و سرچشمهٔ شر اخلاقی است. این واقعیت که مخلوقات مختار گاه به ورطهٔ خطا می‌لغزند نه با قدرت مطلقهٔ خداوند منافات دارد و نه با خیریت او. چراکه خداوند تنها با حذف امکان خیر اخلاقی است که می‌تواند از وقوع شر اخلاقی ممانعت کند.» (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۸۱).

بدین ترتیب، می‌توان گزارهٔ سوم را این‌گونه صورت‌بندی کرد: «ممکن است خداوند انسان‌هایی را خلق کند که مختار باشند و لازمهٔ اختیار آنان ارتکاب شر نیز باشد و این وضعیت به مراتب بهتر و ارزشمندتر از خلقی است که مخلوقات بدون اختیار خیر را برگزینند.» (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۳۵).

حال با توجه به این گزارهٔ «ج» خداوند قادر مطلق است؛ یعنی می‌تواند جهان را به هر صورتی که اراده کند خلق کند. اما جهانی را که مشتمل بر انسان‌های مختار است برمی‌گزیند. زیرا خیرخواه و حکیم است و خیر و کمال انسان‌ها را در این می‌داند که آنان به اختیار خود خیر و خوبی را انتخاب و از شر و بدی اجتناب کنند. از طرفی، لازمهٔ تعامل میان گزارهٔ «الف» و «ج» گزارهٔ «ب» است؛ یعنی لازمهٔ چنین خلقت تکاملی وجود شرور و گناهان در عالم است. پس «امکان» وجود خدای قادر و خیرخواه با «امکان» وجود شر در عالم جمع‌پذیر است؛ به عبارت دیگر، گناه و شرور اخلاقی انسان‌ها هیچ‌گاه با قدرت و خیریت الهی ناسازگاری و منافات ندارد. اگرچه پلانتینگا این قضیه را به طور «ممکن» مطرح می‌کند، «امکان» وجود چنین منطقی در خلق خداوند حکم به وجود ناسازگاری را باطل می‌سازد (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۸۱ - ۱۸۴).

نقد مکی بر پاسخ پلانتینگا

مکی، در پاسخ به دفاعیهٔ پلانتینگا، قدرت نامحدود خداوند (مورد پذیرش پلانتینگا) را مورد تأکید قرار می‌دهد. از نظر او خداوند قادر مطلق است و می‌تواند مخلوقات را هرگونه بخواهد خلق کند؛ از جمله آنکه می‌توانست مخلوقات مختاری خلق کند که همیشه فعل صواب و خیر را انتخاب کنند. مکی می‌پرسد: «چرا خداوند به جای آنکه انسان را به گونه‌ای بیافریند که در گزینش‌های مختارانه‌اش گاهی خیر را برگزیند و گاهی شر را انسان را به گونه‌ای نیافریند که به اختیار خود همواره خیر را

برگزینند؟ اگر منطقاً محال نیست که انسان‌ها یک یا چند بار مختارانه خیر را برگزینند، این امر هم منطقاً محال نیست که انسان‌ها همواره به اختیار خویش خیر را برگزینند.» (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۸۲).

پاسخ پلانتینگا به نقد مکی

عموماً اندیشمندان بر این باورند که قدرت مطلقه خداوند به هیچ قیدی محدود نیست، مگر قیود منطقی؛ بدین معنا که خداوند قادر است اموری را تحقق بخشد که «فی نفسه» ممکن باشند و به تعبیری دیگر واجد ظرفیت تحقق باشند. اما اموری که ذاتاً قابلیت تحقق ندارند خداوند نیز نمی‌تواند جامه وجود بر آن‌ها بپوشاند. مثلاً، خداوند می‌تواند مربعی را خلق کند، اما خلق مربع سه‌گوش از حیطة قدرت الهی خارج است. البته این محدودیت هرگز قدرت مطلقه خداوند را مخدوش نمی‌سازد. زیرا این محدودیت ناشی از قابلیت «قابل» است، نه ناشی از فعل «فاعل الهی»؛ به این معنا که ذات هر چیز قابلیت پذیرش به میزان مقتضای خود را دارد و تنها در فرضی می‌تواند خلاف مقتضای خود محقق شود که فرض مسئله نیز عوض شود. مثلاً، وقتی سه‌گوشی محقق شد دیگر نمی‌توانیم به آن مربع اطلاق کنیم.

پلانتینگا در ادامه زاویه دیگری از قدرت مطلق را مورد مذاقه قرار می‌دهد: بعضی از شرایط شاید «فی نفسه» ممکن باشند، اما از دسترس خداوند خارج‌اند. وی در این مرحله گامی بلندتر در تبیین قدرت الهی برمی‌دارد و قدرت خدا را حتی به بعضی از امور «فی نفسه» ممکن نیز محدود می‌سازد. او می‌گوید در خارج ممکن است مخلوقات مختار فقط راه خیر و صواب را انتخاب کنند و به گونه‌ای عمل کنند که هیچ شری مرتکب نشوند، اما تحقق چنین وضعیتی صرفاً به اختیار خودشان بستگی دارد و ایجاد این وضعیت از سیطره قدرت خداوند خارج است. زیرا خداوند در خارج انسان را مختار آفریده است و دیگر ممکن نیست با فرض مختار بودن انسان به افعال او تعیین بخشد (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۳).

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

مطالعه برهان منطقی شر مکی نشان می‌دهد این برهان نتوانسته است ناسازگاری میان وجود شرور و وجود خدایی عالم و قادر مطلق و خیرخواه محض را به طور قاطع اثبات کند. این نارسایی نه‌تنها از دیدگاه خداپاواران بلکه از منظر فلاسفه خداناباور نیز مورد تأیید است. در فلسفه دین معاصر، نظر غالب فلاسفه بر ناکارآمدی صورت‌بندی منطقی مسئله شر در اثبات نتیجه مورد ادعای خود دلالت دارد. از جمله مایکل پترسون (از فلاسفه دین معاصر) به‌صراحت از دفاعیه‌های الهیات، به‌ویژه دفاعیه مبتنی بر اختیار پلانتینگا، حمایت می‌کند. همچنین فیلسوفان خداناباور همچون ویلیام رو و ادوارد مدن معتقدند که دفاعیه مبتنی بر اختیار پاسخگوی اشکالات منطقی برهان شر است و خداناباوران باید به دنبال استدلال‌های دیگری برای تقویت موضع خود باشند. بنابراین، هر گونه تردید در خصوص ناکافی بودن برهان منطقی شر مستلزم رجوع به متون فلسفی و به‌ویژه دفاعیه‌های مستدل الهیات مبتنی بر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است. بنابراین، اگر کسی فلسفه نمی‌داند یا پیشینه بحث را با دقت مطالعه نکرده ادعاهایش مسموع نیست و ارزشی ندارد.

تبیین دیدگاه پلاتینکا در باب شرور طبیعی

در باب شرور طبیعی، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، مسئله منطقی شرّ حامل نوعی تناقض ظاهری میان وجود خداوند و وجود شرور است. از این‌رو، چه در حوزه شرور اخلاقی و چه در قلمرو شرور طبیعی، تلاش ما باید بر این محور متمرکز شود که این تناقض را باطل کنیم؛ به این معنا که به نحوی وجود شرور را با وجود خداوند سازگار یا قابل سازش تبیین کنیم. بر اساس بیانات پیشین، دست‌کم توانسته‌ایم ناسازگاری مفروض در باب شرور اخلاقی را برطرف کنیم با این توضیح که اولاً با رفع تناقض در حوزه شرور اخلاقی تناقض مفروض در باب شرور طبیعی نیز به تبع آن مرتفع می‌شود. زیرا در واقع ادعای تناقض بین وجود خداوند و بین کلیت وجود شرور مطرح است و زمانی که ناسازگاری در بخشی از شرور برطرف شود در بخش دیگر نیز به‌خودی‌خود برطرف خواهد شد. به بیان دیگر، زمانی که ثابت کردیم یا احتمال دادیم که هم می‌توان خدایی با آن صفات متعالیه داشت هم شروری (اخلاقی) در خارج موجود باشند، به طریق اولی، می‌توان احتمال داد که وجود شروری دیگر (طبیعی) نیز قابل فرض باشند. و همین احتمال برای رفع تناقض کافی است. ثانیاً، به طور مستقل نیز می‌توان مدعی شد که احتمال دارد خداوند متعال برای نیل انسان به کمالات عالیه مشکلات و مصائبی را بر سر راه او قرار دهد. از این‌رو، خداوند متعال برای رساندن انسان با ویژگی‌های ذاتی او به آن کمال خاص با قدرت کامل و خیرخواهی محض و علم مطلق این مشکلات را برای او مقدر کرده است. پس هم می‌توان خداوند را قادر و عالم و خیرخواه مطلق نامید هم برخی از شرور را در خارج محتمل‌الوقوع دانست. ثالثاً، بسیاری از شرور طبیعی معلول و نتیجه مستقیم شرور اخلاقی‌اند؛ به این معنا که تکویناً برخی از گناهان موجب وقوع مشکلاتی می‌شوند. از این‌رو، وجود شرور طبیعی نیز با وجود خداوند سازگار است.

علامه مصباح یزدی و مسئله شرّ

تحلیل عرفی از شرّ

آیت‌الله مصباح یزدی در تبیین معنای عرفی خیر و شرّ به دریافت ویژگی‌های مشترک میان مصادیق بارز آن‌ها رهنمون می‌شود؛ به این معنا که از منظر ایشان سلامتی و علم و امنیت از مصادیق روشن خیر و بیماری و جهل و ناامنی از مصادیق آشکار شرّ محسوب می‌شوند (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۱۹).

ایشان مطلوبیت و عدم مطلوبیت اشیا برای انسان را عامل اصلی در خیر و شرّ دانستن اشیا قلمداد می‌کند. به عقیده علامه مصباح، انسان در مرحله نخست رغبت خویش را با اشیا می‌سنجد و هر جا که ارتباطی مثبت برقرار بود آن را خیر و در غیر این صورت شرّ تلقی می‌کند. در مرحله دوم، ویژگی انسان بودن از یک طرف اضافه حذف می‌شود و رابطه میان هر موجود ذی‌شعور با اشیا بر اساس رغبت و عدم رغبت به آن‌ها سنجیده می‌شود. در مرحله سوم، ذی‌شعور بودن نیز کنار گذاشته می‌شود و رابطه هر موجودی، ولو غیر ذی‌شعور، با اشیا مقایسه می‌شود. مثلاً، سرسبزی خیر درخت محسوب می‌شود و خشکی شرّ آن (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۱۹ - ۵۲۰).

تحلیل فلسفی از شرّ

علامه مصباح خیر و شرّ را مقوله‌ای از معقولات ثانیه فلسفی تلقی می‌کند؛ بدین معنا که هیچ موجود عینی‌ای نمی‌توان یافت که ذاتاً متصف به خیریت یا شرّیت باشد. بلکه، خیریت و شرّیت عناوینی انتزاعی هستند که منشأ انتزاع آن‌ها را باید در عالم خارج جست‌وجو کرد و نه ما به ازای عینی آن‌ها را. ایشان بر این باور است که وجود هیچ شیئی برای خود آن‌شء شرّ نیست و بقای کمال برای هر موجودی برای خود آن موجود خیر محسوب می‌شود. شرّ بودن چیزی برای چیز دیگر امری بالعرض است. شرّ بالذات عدم ملکه خیر است؛ همانند بیماری و نادانی و ناتوانی در برابر سلامتی و دانایی و توانایی. حاصل آنکه هیچ موجودی وجود ندارد که وجودش ذاتاً متصف به شرّ شود و از این‌رو شرّ نیازمند مبدأ و آفریننده‌ای نخواهد بود. زیرا ایجاد و آفرینش اختصاص به وجود دارد (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۲۳ - ۵۲۷).

از منظر علامه مصباح، مخلوقاتی که ما آن‌ها را شرّ می‌نامیم به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته شروری که در این عالم محقق می‌شوند و دسته دیگر شروری که مربوط به عالم ابدی است و انعکاس اعمال ناشایست انسان در دنیاست. شرور دنیوی

نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته شروری که بدون دخالت انسان یا موجود مختار دیگری پدید آمده است که تحت عنوان شرور ابتدایی قرار می‌گیرند و دسته دیگر شروری که جنبه ثانوی و عکس‌العملی دارند، یعنی موجودی کاری انجام می‌دهد و به سبب آن شری تحقق می‌یابد؛ مانند اینکه انسان گناه می‌کند و آثار سوء آن گناه گریبان او را می‌گیرد. این دسته از شرور شرهای ثانوی یا عکس‌العملی نامیده می‌شوند (مصباح، ۱۳۹۹: ۱۳).

شرور لازمه نظام جهان مادی

علامه مصباح شرور را لازمه نظام مادی جهان می‌داند. وی می‌گوید: «نظام علی و معلولی خاص در میان موجودات مادی نظامی است ذاتی که لازمه سنخ وجودهای مادی است. پس یا باید جهان مادی با همین نظام به وجود بیاید و یا اصلاً به وجود نیاید. اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقه الهی اقتضای ایجاد آن را دارد ترک ایجاد آن خلاف حکمت نیز هست. زیرا خیرات آن به مراتب بیش از شرور بالعرضش است.» (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۲۴). حاصل آنکه شرور و نقایص این جهان لازمه لاینفک نظام علی و معلولی آن است و حیثیت شری آن‌ها که به جهات عدمی بازمی‌گردد ذاتاً متعلق محبت و اراده الهی قرار نمی‌گیرد و تنها آن‌ها را می‌توان بالعرض متعلق اراده و ایجاد و قضا و قدر قلمداد کرد. از طرفی خیرات جهان بر همین شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شرّ قلیل خلاف حکمت و نقض غرض است (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۲۶). اما باید به یک نکته نیز توجه داشت که ملاک غلبه کمی نیست. زیرا اگر انسانی پیدا شود که با اختیار و انتخاب خود لایق برترین فیوضات باشد، به همه عالم می‌ارزد و جا دارد همه آن‌ها فدا شوند برای اینکه چنین انسانی پیدا شود؛ مثل وجود مقدس رسول اکرم (ص). لزومی ندارد که تعدادش زیاد باشد. بنابراین برهانی بر غلبه کمی نداریم (مصباح، ۱۳۹۹: ۱۷). از سوی دیگر همین شرور قلیل و نسبی و بالعرض هم فواید زیادی دارد و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمت‌ها و اسرار این جهان بیشتر آگاه می‌شود (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۲۵).

خداوند حکیم هنگامی که همه عوالم را آفرید از عوالم علوی فرشتگان مقرب تا فرشتگان متوسط و مربوط به عالم برزخ و فرشتگانی که مربوط به این عالم بودند، همه، دارای ظرفیت‌های خاصی بودند و متناسب با آن فیضی را به آن‌ها رساند. خاصیت ملائکه این است که توان محدودی برای یک کار خاص یا کارهای خاصی دارند و هیچ‌وقت به فکر گناه و تخلف هم نمی‌افتند. در این میان، جای موجودی که بتواند از راه اختیار خود عالی‌ترین مرتبه فیض الهی را دریافت کند خالی می‌ماند. برای اینکه چنین موجود انتخابگری به وجود آید و بتواند به مراتب مختلفی از کمال برسد و به تعبیری مظهر «اختیار الهی» شود باید عالمی آفریده شود که طبیعت آن اقتضای تغییرات مختلف را داشته باشد. برای تحقق انتخاب باید دو راه وجود داشته باشد؛ یکی راه صعود و دیگری راه سقوط، یکی خیر و دیگری شرّ. بنابراین می‌توان گفت عام‌ترین حکمت وجود شرور، نقایص، آفات، و بلاها در این عالم فراهم شدن زمینه‌ای برای انتخاب انسان است تا انسان با انتخاب طرف خیر لیاقت دریافت عالی‌ترین کمال وجودی و فیض الهی را پیدا کند (مصباح، ۱۳۹۹: ۱۴ - ۱۵).

بنابراین وجود شرور مقصود بالذات نیست، بلکه مقصود بالعرض است؛ یعنی برای این است که زمینه انتخاب فراهم شود تا موجودی که ظرفیت بالاتری دارد بتواند با اختیار و انتخاب خودش لیاقت دریافت عالی‌ترین فیض الهی را پیدا کند (مصباح، ۱۳۹۹: ۱۶).

غایت‌انگاری؛ سعادت در سایه رنج

مهم‌ترین و در عین حال جامع‌ترین پاسخ آیت‌الله مصباح به مسئله شر این پاسخ است که می‌توان آن را «غایت‌انگاری توجه به کمال و سعادت ابدی» نامید. جامعیت این پاسخ از آن جهت است که از یک سو در هر سه قسم شرور، اعم از طبیعی و اخلاقی و شرور مرکب، کاربرد دارد و از سوی دیگر در متون دینی همچنان که در ادامه بدان اشاره خواهیم کرد بر آن تأکید شده است. این پاسخ با تمرکز بر هدف غایی زندگی انسان، یعنی دستیابی به سعادت اخروی، به تحلیل و تفسیر شرور طبیعی و اخلاقی و مرکب می‌پردازد.

اگرچه در آثار دیگر متفکران نیز رد پای از این رویکرد مشاهده می‌شود، به عنوان یک پاسخ مدوّن و منسجم به مسئله شرّ، این موضوع نخستین بار توسط علامه مصباح یزدی مطرح شده است. اساس این پاسخ بر این فرض استوار است که شروری

همچون سیل، زلزله، قتل، شکنجه، و بیماری یا از لوازم جدایی‌ناپذیر دنیای مادی و نظام علی و معلولی آن هستند یا از پیامدهای ناشی از اعمال انسانی به شمار می‌روند. در این میان، پرسش اساسی این است که تکلیف افراد بی‌گناهی که قربانی این حوادث می‌شوند چیست یا سرنوشت کودکانی که در اثر این بلاها جان خود را از دست می‌دهند چگونه تبیین می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، توجه به چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

موقتی و گذرا بودن حیات دنیوی

از منظر جهان‌بینی اسلامی، زندگی در دنیا امری موقت و مقدمه‌ای برای حیات اخروی است. آخرت سرای اصلی و حیات جاودانه انسان است و نباید مرگ و انتقال به جهان دیگر را، که ناشی از حوادث طبیعی است، شرّ مطلق تلقی کرد. چه بسا مرگ برای بسیاری از افراد نعمتی باشد که سرآغاز آسایش و سعادت ابدی آنان است (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۷۶).

معیار شرّ بودن

ملاک شرّ بودن هر پدیده آن است که به عذاب اخروی و جهنم منتهی شود. هر درد و رنجی که عاقبت آن بهشت باشد شرّ محسوب نمی‌شود. به تعبیر دیگر، نعمتی که بهشت را در پی نداشته باشد ناچیز و کم‌ارزش است و هر رنجی که جهنم را در پی نداشته باشد عین عافیت و سلامتی است (مصباح، ۱۳۷۸: ۴۵۹).

بیداری و تنبّه

بسیاری از حوادث و اتفاقات می‌توانند برای عده‌ای مایه بیداری و تنبّه باشند و آنان را از خواب غفلت بیدار و متوجه خدا و معنویت کنند. در نتیجه، این حوادث می‌توانند موجب تعالی و سعادت ابدی آنان در آخرت شوند؛ چنان که علامه مصباح یزدی در این زمینه می‌گوید: «... وجود بلاها و مصیبت‌ها مایه بیداری از غفلت‌ها، پی بردن به ماهیت این جهان، و عبرت گرفتن از حوادث می‌شود.» (مصباح، ۱۳۷۸: ۴۵۹).

نقش اختیار و تلاش

انسان موجودی مختار است و حرکت او در مسیر زندگی بر اساس انتخاب‌های او شکل می‌گیرد. از آنجا که در درون انسان تمایل به بدی‌ها نیز وجود دارد، قهراً انتخاب خوبی‌ها مستلزم تلاش و صبر است. اگر دنیا سراسر عیش و راحتی بود، مفاهیمی چون صبر، تلاش، و کوشش بی‌معنا می‌شدند و انسان به کمال مطلوب نمی‌رسید؛ چنان که پدید آمدن پدیده‌های نوین در گرو نابودی پدیده‌های پیشین است. همچنین بقای موجودات زنده به وسیله ارتزاق از نباتات و حیوانات دیگر تأمین می‌شود و از سوی دیگر حاصل می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸: ۴۵۹).

آزمایش و امتحان

محیط زندگی انسان باید به گونه‌ای باشد که زمینه مناسب برای تلاش و شکوفایی استعدادها و او را فراهم کند. امتحان، آزمایش، و درگیر شدن با حوادث و سختی‌ها بهترین زمینه را برای این منظور فراهم می‌آورند. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «و ما بی‌گمان شما را به گونه‌ای از ترس و گرسنگی و نقصان مال و جان و محصول امتحان خواهیم کرد و [تو ای پیامبر] صابران را بشارت ده.» (بقره/ ۱۵۵).^۱ این آیه به روشنی بیان می‌کند که پاداش و فرجام نیکو در پرتو صبر و استقامت در برابر بلاها حاصل می‌شود.

تقدیرات الهی

برخی از شرور، که فهم آن‌ها از حیطه محاسبات عادی بشر خارج است، به تقدیرات و زمینه‌سازی‌های خاص الهی برای آزمون بندگان مرتبط می‌شوند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲: ۹۴).

۱. وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ.

نظام علی و معلولی

ضررها و آسیب‌هایی که به افراد بی‌گناه، به‌ویژه کودکان وارد می‌شود، ناشی از عوامل طبیعی و تحت نظام علی و معلولی عالم قرار دارد. مثلاً نتیجه طبیعی رعایت نکردن بهداشت توسط پدر و مادر در مواردی ناقص الخلقه شدن کودک است یا نتیجه طبیعی آتش سوزاندن است. هرچند خداوند متعال قادر است از طریق معجزه جلوی این آسیب‌ها را بگیرد، این قدرت در چارچوب حکمت الهی اعمال می‌شود و حکمت الهی اقتضا می‌کند که عالم بر اساس نظام طبیعی خود پیش برود و معجزه و خرق عادت در موارد خاص و استثنایی رخ دهد (ربانی گلیپاگانی، ۱۳۹۳: ۴۹).

در پایان، می‌توان گفت پاسخ آیت‌الله مصباح به مسئله شر، با تأکید بر غایت‌انگاری و توجه به کمال و سعادت ابدی، نه‌تنها با پاسخ‌های سایر فلاسفه مسلمان قابل جمع است، بلکه می‌تواند به عنوان یک راه‌حل جامع و منسجم در تبیین سازگاری میان وجود خدا و پدیده‌های شر مورد استفاده قرار گیرد.

مقایسه دیدگاه پلانتینگا و علامه مصباح در مسئله شر

وجوه شباهت دیدگاه‌ها

تأکید بر واقعیت تقابل شر و خیر در جهان ممکن

هر دو فیلسوف معتقدند شر یکی از ویژگی‌های ذاتی جهان ممکن است که بدون آن امکان تحقق برخی خیرهای عالی‌تر وجود ندارد. پلانتینگا وجودی بودن شرور را امری بدیهی می‌انگارد. وی معتقد است که حتی وجود بعضی از خیرها بدون شر ناممکن است و به طور کلی محال است خیر مورد نظر بدون تحقق آن شرور محقق شود (پلانتینگا و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۹۲ - ۱۹۳). پلانتینگا معتقد است برای ممکن بودن آزادی اخلاقی انسان باید امکان شر را نیز پذیرفت. زیرا جهان فاقد شر جهانی فاقد اختیار واقعی است. آیت‌الله مصباح یزدی نیز وجود شرور در عالم را لازمه نظام علی و معلولی می‌داند و معتقد است شرور لازمه نظام مادی جهان است. وی می‌گوید: «نظام علی و معلولی خاص در میان موجودات مادی نظامی است ذاتی که لازمه سنخ وجودهای مادی است. پس یا باید جهان مادی با همین نظام به وجود بیاید و یا اصلاً به وجود نیاید. اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقه الهی اقتضای ایجاد آن را دارد ترک ایجاد آن خلاف حکمت نیز هست. زیرا خیرات آن به مراتب بیش از شرور بالعرض است.» (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۲۴). زیرا خیرهای عظیم بدون سلسله علل طبیعی و امکانی که شرور در آن راه دارند ممکن نمی‌شوند. بر این اساس، هر دو دیدگاه شر را نه به معنای فقدان مطلق خیر بلکه به عنوان جزء یا نتیجه نظام احسن تلقی می‌کنند.

نفی شر به عنوان «امر وجودی مستقل»

در تحلیل مفهومی شر هر دو فیلسوف آن را «عدم» یا «فقدان خیر» می‌دانند. پلانتینگا در دفاع از دیدگاه آگوستینی می‌گوید شر یک موجود مستقل نیست بلکه شر فقدان خیر است. مصباح یزدی هم در امتداد فلسفه صدرایی شرور را امری عدمی به شمار می‌آورد که از قصور ماده یا نقص پذیرنده ناشی می‌شود، نه از فاعل الهی. شر بودن چیزی برای چیز دیگر امری بالعرض است. شر بالذات عدم ملکه خیر است؛ همانند بیماری، نادانی، و ناتوانی در برابر سلامتی و دانایی و توانایی. حاصل آنکه هیچ موجودی وجود ندارد که وجودش ذاتاً متصف به شر شود و از این رو شر نیازمند مبدأ و آفریننده‌ای نخواهد بود. زیرا ایجاد و آفرینش اختصاص به وجود دارد (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۲۳ - ۵۲۷). این دیدگاه به لحاظ متافیزیکی ریشه مشترک در حکمت کلاسیک دارد و هر دو شر را از خداوند نفی می‌کنند و آن را به نظام علت‌ها و اختیار انسان نسبت می‌دهند.

سازگاری وجود شر با عدالت و خیر الهی

هر دو فیلسوف معتقدند وجود شر با خیر مطلق و عدالت الهی سازگار است. پلانتینگا با ارائه «دفاع مبتنی بر آزادی اراده» استدلال می‌کند که وجود موجودات آزاد برای تحقق خیر اخلاقی لازم است و این لازمه منطقی شامل امکان شر است. مصباح یزدی نیز در بحث عدل الهی آزادی، ابتلا، و اختیار انسان را عوامل توجیه‌کننده شر می‌داند و می‌گوید شرور زمینه‌تعالی نفوس انسانی است و در نظام احسن الهی نقش غایی دارند. پلانتینگا درصدد ایجاد تعاملی وثیق میان اختیار انسان و قدرت مطلقه

خداوند برمی آید. وی استدلال می‌کند: «جهانی که دربردارنده مخلوقات است که حقیقتاً از اختیار برخوردارند، به شرط یکسانی سایر جنبه‌ها، به مراتب ارزشمندتر از جهانی است که مطلقاً فاقد مخلوقات مختار است. خداوند قادر است مخلوقات مختار بیافریند. اما قادر نیست ایشان را مجبور یا وادار به انجام فعل صواب نماید. چرا که در این صورت آن مخلوقات دیگر به معنای اخص کلمه مختار نخواهند بود. یعنی فعل صواب را از روی اختیار و اراده آزاد انجام نخواهند داد. بنابراین، لازمه خلق مخلوقاتی که قادر به انجام خیر اخلاقی هستند آن است که خداوند آنان را به انجام شر اخلاقی نیز قادر بیافریند. خداوند نمی‌تواند به این مخلوقات اختیار ارتکاب شر را اعطا کند، اما در عین حال آنان را از ارتکاب شر بازدارد. در واقع، خداوند مخلوقاتی را می‌آفریند که حقیقتاً مختار هستند. اما بعضی از این مخلوقات در حین اعمال اختیار خود مرتکب خطا می‌شوند و این امر منشأ و سرچشمه شر اخلاقی است. این واقعیت که مخلوقات مختار گاه به ورطه خطا می‌لغزند نه با قدرت مطلقه خداوند منافات دارد و نه با خیریت او. چرا که خداوند تنها با حذف امکان خیر اخلاقی است که می‌تواند از وقوع شر اخلاقی ممانعت کند.» (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۸۱).

علامه مصباح شرور را لازمه نظام مادی جهان می‌داند. وی می‌گوید: «نظام علی و معلولی خاص در میان موجودات مادی نظامی است ذاتی که لازمه سنخ وجودهای مادی است. پس یا باید جهان مادی با همین نظام به وجود بیاید و یا اصلاً به وجود نیاید. اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقه الهی اقتضای ایجاد آن را دارد، ترک ایجاد آن خلاف حکمت نیز هست. زیرا خیرات آن به مراتب بیش از شرور بالعرض است.» (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۲۴). حاصل آنکه شرور و نقایص این جهان لازمه لاینفک نظام علی و معلولی آن است و حیثیت شریعت آن‌ها که به جهت عدمی بازمی‌گردد ذاتاً متعلق محبت و اراده الهی قرار نمی‌گیرد و تنها آن‌ها را می‌توان بالعرض متعلق اراده و ایجاد و قضا و قدر قلمداد کرد. از طرفی خیرات جهان بر همین شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شر قلیل خلاف حکمت و نقض غرض است (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۲۶).

وجوه افتراق دیدگاه‌ها

خاستگاه معرفتی و روش‌شناسی

پلانتینگا بر مبنای منطق موجهه و تحلیل صوری زبان فلسفی استدلال می‌کند و بر این باور است که هر گونه تردید در خصوص ناکافی بودن برهان منطقی شر مستلزم رجوع به متون فلسفی و به‌ویژه دفاعیه‌های مستدل الهیات مبتنی بر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است. بنابراین اگر کسی فلسفه نمی‌داند یا پیشینه بحث را با دقت مطالعه نکرده ادعاهایش مسموع نیست و ارزشی ندارد. به عبارتی روش او فلسفه تحلیلی با استفاده از منطق مرتبه دوم و بحث‌های احتمال‌مند است. اما علامه مصباح یزدی از سنت حکمت متعالیه، که هستی‌شناسی تشکیکی و علیت وجودی محور آن است، بهره می‌گیرد و مسئله شر را در مقام «وجود» تحلیل می‌کند نه صرفاً در مقام «منطق ضرورت» یا «ممکن‌العالم». بنابراین پلانتینگا مسئله شر را بیشتر در چارچوب استدلال‌های فلسفی «درون‌دینی» و «تحلیلی» مطرح می‌کند؛ درحالی‌که مصباح یزدی آن را در چارچوب متافیزیک صدرایی و نظام احسن وجودی بررسی می‌کند. از این جهت معتقدند که شرور قلیل و نسبی و بالعرض فواید زیادی دارد و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمت‌ها و اسرار این جهان بیشتر آگاه می‌شود (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۲۵). و در جای دیگر بیان می‌دارد که وجود شرور مقصود بالذات نیست، بلکه مقصود بالعرض است؛ یعنی برای این است که زمینه انتخاب فراهم شود تا موجودی که ظرفیت بالاتری دارد بتواند با اختیار و انتخاب خودش لیاقت دریافت عالی‌ترین فیض الهی را پیدا کند (مصباح، ۱۳۹۹: ۱۶).

موضع نسبت به اختیار و گناه نخستین

در دیدگاه پلانتینگا، دفاع از آزادی اراده مبتنی بر آموزه گناه نخستین و آزادی در انتخاب خیر و شر است؛ به این معنا که خداوند جهانی را خلق کرده که در آن موجودات آزاد ممکن است شر انجام دهند. اما این امر ذاتاً خیر است. چون امکان انتخاب اخلاقی را فراهم می‌کند. اما آیت‌الله مصباح یزدی تفسیر متفاوتی دارد. او آزادی را نه صرفاً امر اخلاقی بلکه لازمه کمال وجودی می‌داند. به اعتقاد وی، شرور از تقابل مراتب وجود ناشی می‌شود، نه صرفاً از کنش انسان.

نوع تبیین عدل الهی

پلانتینگا به راه‌حل منطقاً ممکن بسنده می‌کند؛ یعنی نشان می‌دهد وجود شرّ منطقی با وجود خدا ناسازگار نیست. در واقع تز او دفاع است نه تئودیسسه کامل. مصباح یزدی فراتر می‌رود و تئودیسسه‌ای تمام‌عیار ارائه می‌دهد. او می‌گوید جهان احسن است و هر شرّ در مقیاس کلی خیر است؛ یعنی کل نظام وجودی خیر است، ولو جزئی از آن شرّ باشد. به بیان ساده‌تر، پلانتینگا می‌خواهد «سازگاری منطقی خدا و شرّ» را نشان دهد، حال آنکه مصباح یزدی می‌خواهد «ضرورت و حکمت وجود شرّ» را در نظام احسن اثبات کند.

تبیین نظری نسبت به جهان طبیعی و شرور طبیعی

پلانتینگا شرور طبیعی (مثل بیماری یا زلزله) را معادل پیامد گناه و شرّ اخلاقی یا تأثیر شیاطین می‌داند. مصباح یزدی، برعکس، این شرور را جزء قانون علی و لازمه نقص‌های وجودی ماده می‌داند؛ بدون اینکه آن را به گناه یا موجودات روحانی نسبت دهد. در نهایت و بعد از بیان مقایسه دیدگاه پلانتینگا و علامه مصباح یزدی در مورد وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌ها در مسئله شرّ، می‌توان گفت اگرچه در آثار دیگر متفکران نیز رد پای از این رویکرد مشاهده می‌شود، به عنوان یک پاسخ مدوّن و منسجم به مسئله شرّ نخستین بار توسط علامه مصباح یزدی مطرح شده است و اساس این پاسخ بر این فرض استوار است که شروری همچون سیل، زلزله، قتل، شکنجه، و بیماری از لوازم جدایی‌ناپذیر دنیای مادی و نظام علی و معلولی آن هستند یا از پیامدهای ناشی از اعمال انسانی به شمار می‌روند.

نتیجه

در بررسی و مقایسه نظرات علامه مصباح و آوین پلانتینگا درباره مسئله شرّ دریافتیم که هر یک از این اندیشمندان با رویکردی متمایز و از منظری خاص به این چالش بنیادین فلسفی-کلامی پرداخته‌اند. پلانتینگا با تمرکز بر آزادی اراده انسان تأکید دارد که شرّ نتیجه مستقیم انتخاب‌های آزادانه افراد است و خداوند، با احترام به این آزادی، اجازه می‌دهد شرّ در جهان ظهور یابد. این دیدگاه شرّ را پیامد ناگزیر اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان تلقی می‌کند. در مقابل، علامه مصباح با نگاهی حکیمانه و نظام‌مند شرّ را بخشی جدایی‌ناپذیر از نظام کلی هستی مطرح می‌کند که در نهایت به تحقق خیر و کمال انسان کمک می‌کند. از این منظر، شرّ نه تنها یک پدیده منفی و ناخوشایند نیست، بلکه می‌تواند به عنوان ابزاری برای رشد، تعالی، و درک عمیق‌تر ارزش‌های مثبت و خیر در زندگی عمل کند. این دو دیدگاه، با وجود تفاوت‌های ظاهری، در نقاط کلیدی همپوشانی دارند و می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. هر دو فیلسوف به نقش انسان در مواجهه با شرّ توجه ویژه‌ای دارند؛ پلانتینگا مسئولیت اخلاقی انسان در انتخاب‌هایش را برجسته می‌کند، در حالی که علامه مصباح به نقش انسان در تحقق خیر و کمال از طریق مواجهه فعال و آگاهانه با شرّ تأکید می‌ورزد. این همگرایی نشان می‌دهد انسان نه تنها قربانی منفعل شرّ نیست، بلکه قادر است از آن به مثابه فرصتی برای رشد و تعالی استفاده کند. از سوی دیگر، هر دو اندیشمند به نحوی به حل تعارض ظاهری بین وجود شرّ و وجود خداوند می‌پردازند؛ پلانتینگا با ارائه استدلال‌های منطقی نشان می‌دهد که این تعارض لزوماً به معنای ناسازگاری بین این دو مفهوم نیست و می‌توان وجود شرّ را با ویژگی‌های خداوند عالم مطلق، قادر مطلق، و خیرخواه محض جمع کرد. علامه مصباح نیز با نگاهی حکیمانه و جامع به تبیین این تعارض می‌پردازد و نشان می‌دهد که شرّ می‌تواند در چارچوب نظام هستی معنا پیدا کند و حتی به تحقق اهداف بزرگ‌تر و ارزشمندتر کمک کند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت برای درک کامل و جامع مسئله شرّ نیازمند رویکردی چندبُعدی و تلفیقی هستیم که هم به جنبه‌های فردی و اخلاقی شرّ توجه کند (همان‌گونه که پلانتینگا تأکید دارد) هم به نقش آن در نظام کلی هستی و فرایند کمال انسان (همان‌گونه که علامه مصباح مطرح می‌کند). این دیدگاه تلفیقی نه تنها به حل تعارض‌های ظاهری کمک می‌کند، بلکه می‌تواند به درک عمیق‌تر معنای زندگی، رنج، و مسئولیت‌های اخلاقی انسان در جهانی که هم خیر و هم شرّ در آن وجود دارد منجر شود.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا (۱۳۷۹). *النجاه من العرق فی بحر الضلالت*. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۰ ق). *الهیات شفاء*. تحقیق الاب قنونی، سعید زاید. قاهره: وزارت فرهنگ و ارشاد ملی.
- ابن منظور، جمال‌الدین (۱۴۲۶ ق). *لسان العرب*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴). *اخلاق*. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی. تهران: طرح نو.
- پلانتینگا، آوین (۱۳۷۶). *فلسفه دین (خدا، اختیار، و شر)*. ترجمه محمد سعیدی مهر. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- پلانتینگا، آوین و دیگران (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات (کلام فلسفی)*. ج ۲. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۹ ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*. قاهره: دار العلم.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۳). *خدا باوری و چالش شرور؛ پاسخ‌ها و راه‌حل‌ها*. کلام اسلامی، ش ۱۴، ۲۷ - ۵۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۴۱۹ ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار الأحياء التراث العربی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۳۳ ق). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ ق). *التعلیقات*. تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*. تهران: نشر بین الملل وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۹۰). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ه).
- _____ (۱۳۹۱). *پندهای امام صادق^(ع) به رهجویان صادق*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^(ه).
- _____ (۱۳۹۱). *ره‌نوشه*. تحقیق و نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی^(ه).
- _____ (۱۳۹۹). *زیبایی شرور: شرور و بلایا؛ چرایی و وظیفه ما*. تدوین: حسین مظفری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ه).
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکی، جی. ال. (۱۳۷۰). *شر و قدرت مطلق*. ترجمه محمدرضا صالح‌نژاد. کبان، د ۴، ش ۳، ۳ - ۵.
- مکی، جی. ال. و دیگران (۱۳۷۴). *کلام فلسفی*. ترجمه احمد نراقی. تهران: صراط.

References

- The Holy Quran (in Arabic)
- Farabi, M. M. (1987). *al-Taliqat*. research by Jafar Al Yassin. Beirut: Dar al-Manahel. Vol. 1. (in Arabic)
- Ibn Manzur, J. (1426 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Al-Alamy Press Foundation. (in Arabic)
- Ibn Sina (1959). *Survival from Drowning in the Sea of Misguidance*. Tehran: University Printing and Publishing Institute. (in Arabic)
- (1960). *Theology of Healing*. Research by Al-Ab Qanwani, Saeed Zayed. Cairo: Ministry of Culture and National Guidance. (in Arabic)
- Johari, I. H. (1999). *Al-Sahah Taj al-Laghah and Al-Sahah al-Arabiya*. Cairo: Dar al-Ilm. (in Arabic)
- Mackey, J.L. (1991). Evil and Omnipotence. translated by Mohammad-Reza Salehnajed. *Kian*, Vol. 4, Issue 3, 3-5.
- Mackey, J.L. et al. (1995). *Philosophical Theology*. translated by Ahmad Naraqı. Tehran: Sirat. (in Persian)
- Misbah, M.T. (2011). *Teaching Philosophy*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute^(RA). (in Persian)
- (2012). *Advice of Imam Sadiq^(AS) to the followers of Sadiq*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute^(RA). (in Persian)
- (2012). *Tosheh*. research and writing: Karim Sobhani. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute^(RA). (in Persian)
- (2019). *Teaching Philosophy*. Tehran: International Publishing affiliated with the Islamic Propaganda Organization. (in Persian)
- (2019). *The Beauty of Evil: Evil and Disasters; Our Purpose and Duty*. edited by Hossein Mozaffari. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute^(RA). (in Persian)

- Mostafavi, H. (1989). *Investigation of the Words of the Quran*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)
- Peterson, M. et al. (1997). *Reason and Religious Belief*. translated by Ebrahim Soltani and Ahmad Naraqī. Tehran: Tarh-e-Nou Publications. (in Persian)
- Plantinga, A. et al. (1995). *Collection of Articles (Philosophical Word)*. translated by Ahmad Naraqī and Ebrahim Soltani. 2nd edition. Tehran: Sirat Cultural Institute. (in Persian)
- Plantinga, A. (1997). *Philosophy of Religion (God, Free Will and Evil)*. translated by Mohammad Saeidi Mehr. Qom: Taha Cultural Institute. (in Persian)
- Rabbani Golpayegani, A. (1994). Theism and the Challenge of Evil; Answers and Solutions. *Islamic Theology Quarterly*, No. 14, 27-55. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (1998). *Al-Hikama al-Mu'taliyya fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Hahiy al-Trath al-Arabi. (in Arabic)
- Spinoza, B. (1364 AH). *Ethics*. translated by Mohsen Jahangiri. Tehran: University Publishing Center. (in Persian)
- Tusi, K. N. (1955). *Sharh al-Ashart and al-Tanbihat*. Qom: Book Garden Institute. (in Arabic)

