

خدا و شرّ

جلسه دوم



محسن کدیور

۲۶ خرداد ۱۳۹۹

خدا و شرّ کوششی فلسفی (فلسفه دین) با رویکرد خداپاورانه برای حل مسئله شرّ است. چکیده [جلسه اول](#)

به شرح زیر است:

أولا برهان شرّ (به عنوان دلیل برای عدم وجود خدا، یا دلیلی بر علیه اطلاق سه صفت علم، قدرت و خیرخواهی

او) در صورتی تمام است که قدرت خداوند بر «محالات منطقی» هم تعلق بگیرد.

ثانیا خداوند «دلیل اخلاقی لازم و کافی» برای وجود شرور موجود داشته است، به نحوی که در برنامه جامع

الهی برای عالم، این شرور برای تحقق خیر بزرگتر ضروری بوده است.

ثالثا شرور اخلاقی محصول انتخاب نادرست موجود مختار (انسان) و انتخاب گزینه شرّ است.

رابعا این که بپنداریم بر خدا لازم باشد همین که انسانی خواست مرتکب شرور شود، از او سلب اختیار کند،

این تناقض است (سلب اختیار از موجود مختار!) شرور ارتكابی انسان در مقابل خیرِ کثیرِ اختیار او قلیل محسوب

می شود.

در **جلسه دوم** به چهار بحث دیگر در این زمینه به شرح زیر پرداخته می شود:

اول. ناچیز بودن دانش آدمی برای درک خیر و شر در برابر علم نامحدود خداوند، یا «خودبسندگی علم انسان»

و «نمی بینم پس نیست!»؟

دوم. آیا جهان موجود بهترین جهان ممکن است؟

سوم. آیا همه شرور نتیجه گناه قبلی است؟

و مقدمه بحث **چهارم.** آیا خدایی که راضی می شود «من» رنج بکشم همچنان قابل اعتماد است؟ در رویکرد شرّ اگزیستانسی، هیجانی و عاطفی کدام دلیل موجه در حل مسئله منطقی یا فلسفی شر اقامه شده است؟ پیش فرض‌های مضمّر این رویکرد چیست؟



نکته اول. نمی بینم پس نیست!

پذیرش این که خداوند «دلیل اخلاقی لازم و کافی» برای وجود شرور موجود داشته، یک پیش فرض بنیادی دارد و آن اینکه علم خداوند بسیار گسترده تر از دانش آدمی برای درک خیر و شر در این جهان است. اگر کسی به «خودبسندگی علم انسان» یا این گزاره قائل باشد: «نمی بینم، پس نیست!» در این صورت نمی تواند بپذیرد که خداوند «دلیل اخلاقی لازم و کافی» برای وجود شرور موجود داشته است. پرسش اصلی این بحث این است: کدام درست است؟ ناچیزی دانش آدمی در برابر علم خداوند، یا نمی بینم پس نیست!؟

واضح است که پذیرش «دفاعیه‌های مبتنی بر خیرهای برتر» مبتنی بر قبول دو مقدمه است: (۱) وجود شرّ یا جواز آن واقعا برای ایجاد خیر مربوطه لازم است. (۲) خیر مورد نظر چندان بزرگ و مهم است که شرّ لازم برای وقوع آن را توجیه کند. درک این دو شرط دانش فراوانی می‌طلبد. دانش انسان محدود به بخش بسیار کوچکی از جهان مادی (و نه تمام آن) است. اگرچه انسان در محدوده دانش خود شرور جزئی را درک می‌کند، اما تلازم بین این شرّ و خیرهای بزرگتر و خود آن خیرهای بزرگتر را درک نمی‌کند. انکار آنچه نمی‌بیند و درک نمی‌کند مبتنی بر این گزاره مهم است که دانش آدمی برای درک خیر و شرّ در جهان مادی و غیرمادی کافی است، یعنی «خودبستگی علم آدمی». به عبارت دیگر آنچه نمی‌بینیم و نمی‌دانیم، نیست! حتی با «احتمال» محدودیت علم آدمی پذیرش خیر برتر جاری می‌شود. هیچ معلوم نیست که ما بتوانیم همه خیرهای مربوطه را به طور کامل درک و تصدیق کنیم. به علاوه لزومی به آشکار بودن حکمت همه شرور برای آدمی هم نیست. گاهی عدم اطلاع از این امور آرامش بیشتری فراهم می‌کند.

در دنبال، طی چهار بحث مختصر پیشینه این مسئله را در فلسفه دین معاصر تحلیل انتقادی می‌کنم:

الف. ویلیام رو (Rowe) از برجسته ترین طراحان مسأله قرینه ای شر (مسئله فلسفی شرّ) در مقاله «مسئله

شرّ و گونه هایی از الحاد در سال ۱۹۷۹» (The Problem of Evil and Some Varieties of

Atheism) در پی اثبات معقولیت الحاد با تکیه بر شرور گزاف با تکیه بر رنج شدید انسانها و حیوانات

(intense) است. اینکه رنج مذکور به خیر بزرگتری منتهی شود مستلزم رفع شرّیت آن نیست. نهایتا خیر

بزرگتری این شرّ را توجیه اخلاقی می‌کند. به زعم وی «شرور گزاف» قرینه ای برعدم وجود خداوند است. به نظر

وی شرّ گزاف (pointless/gratutous) رنج شدیدی است که خدا می‌تواند از تحقق آن بدون از دست دادن

خیر برتر یا تجویز شرّ مساوی یا بدتر جلوگیری کند. نتیجه گیری وی: چون شرّ گزاف وجود دارد، پس خدا وجود

ندارد. شرط لازم برای جلوگیری از چنین شرّی یکی از سه امر بوده است: خیر بزرگتر، شرّ برابر، و شرّ بدتر. در

یکی از این سه صورت شرّ تجویز شده حکمت آمیز پنداشته شده است. اگر شرّی حکمت آمیز نباشد خدا از آن جلوگیری می کند. به نظر وی هیچکدام از این سه صورت و به طور مشخص صورت اول قابل اثبات نیست.

وی مثال مشهوری دارد: در اثر صاعقه در جنگلی بچه آهوئی در محاصره شعله های آتش می سوزد و بعد از چند روز عذاب و رنج جان می دهد. به نظر رو خدا می توانست از وقوع این رنج جلوگیری کند، مانع آتش گرفتن بچه آهو شود، یا دست کم کاری کند که بدون درد زود بمیرد. رنج این بچه آهو از مصادیق شرّ گزاف است. پس ما مبانی معقولی برای باور به درستی مقدمه نخست (حکمت آمیز بودن این شر به دلیل وجود خیر برتر) نداریم. نتیجه می گیرد باور به عدم وجود خدا باوری معقول است.

ب. منتقدان رو (از جمله آلستون و ویکسترا) انگشت بر ضعف مبانی معرفت شناختی او گذاشته اند و آن اینکه از «نیافتن خیر» نمی توان «نبودن خیر» را نتیجه گرفت. پنهان بودن از علم ما، یعنی تبیین معقولی برای چنین رنجی نداریم. لزومی به آشکار بودن حکمت همه شرور نیست. **The Condition of Reasonable**

Epistemic Access

نقد ویکسترا S. Wykstra بر ویلیام رو: با چه درجه ای از احتمال خیر برتری که در قضیه بچه آهو بوده احتمال دارد بر ما مکشوف شود؟ دانش ما در برابر دانش خداوند ناچیز است. ما لزوما خیرهای ملازم شرور را نمی توانیم تشخیص دهیم. نوزاد چقدر می تواند از حکمت مواردی که والدینش اجازه می دهد رنجی بر وی وارد می شود آگاهی داشته باشد؟

ما نمی توانیم ادعا کنیم که «به نظر می رسد هیچ غایت الهی در پس شرور وجود ندارد». ادراک ما بسیار محدودتر از آن است که بتوانیم وجود خیرهای برتر در ورای شرور را نفی کنیم. چنین دلیل محکمی در دست نیست. انسانی که فاصله زیاد معرفتی با خداوند دارد صلاحیت ندارد از فقدان خیرهای برتر در ورای شرور سخن بگوید.

ج. پاسخ رو به ویکسترا در مقاله «شر و فرضیه خداپاورانه: پاسخی به ویکسترا»، ۱۹۸۴:

Evil and The Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra

ویکسترا خواسته بگوید رنج بچه آهو بی حکمت و لغو نیست زیرا دلیل هست هرچند برای ما ناشناخته باشد. پاسخ رو: این فقط «احتمال» وجود این خیرهای برتر را اثبات می کند، نه وجود آنها را. دلیل شما تنها اثبات می کند که با فرض وجود خدا احتمالاً خیرهایی هست که «قبل از وقوع» خداوند از آنها آگاه بوده است و ما بی خبر، اما دلیلی نداریم که این خیرها «پس از وقوع» بر ما ناشناخته باشد!

به بیان دیگر از آنجا که در پس حالات بدی که هم اکنون و هر موقع دیگری روی داده یا می دهند حالات خیری نمی بینیم، از این رو به شکل معقولی می توانیم نتیجه بگیریم که چنین حالات خیری وجود ندارند. انسانها به این حالت خیر دسترسی معرفتی ندارند، پس حق سخن گفتن از آنها را ندارند و سکوت بهترین کارهاست. دیدگاه وی به قاعده «نمی بینم پس نیست» (Noseeum) معروف شده. خیری که دیده نمی شود و قابل تبیین عقلی نیست وجود ندارد.

د. نقد رویکرد ویلیام رو: اولاً چه تفاوتی میان زمان پیش از وقوع خیرها و پس از وقوع آنها از حیث توانایی انسانی برای شناخت آنها هست؟ ثانیاً «نمی یابم پس نیست!»: چون ما توجیه معقولی برای رنجهای شدید نداریم، پس توجیه معقولی وجود ندارد. این مبنا به غایت نحیف است. ما کجا اثبات کرده ایم که به همه کائنات و خیر و شر آن اشراف داریم؟ از کجا اطمینان داریم که خیری را اکنون نمی شناسیم در آینده هم نخواهیم شناخت؟ خیرهایی که توجیه کننده شرور هستند بسیار پیچیده هستند. آنچه ملحدان شرّگزار خوانده اند می تواند موجه و حکیمانه باشد هرچند بر ما روشن نیست.

الهیات شکاکانه (Skeptical theism)

این مباحثات خردمندانه منجر به رویکردی در فلسفه دین معاصر شد که به «الهیات شکاکانه» مشهور شده است، تشکیک معقول در مبانی معرفت‌شناسی رویکرد ملحدانه و خداناباورانه به مسئله شر. به بیان دقیق‌تر: مسئله اصلی عدم توان ادراک بشری مقاصد خدا به شکل تمام عیار است. الحاد مدرن از محدودیت‌های شناختی انسان برای پاسخ به براهین خداناباورانه از جمله شر استفاده می‌کند. پیوند دو فرض متافیزیکی و معرفت‌شناسانه - اولی وجود خدا و دومی داوری در اینکه خدا چه کرده و چه خواهد کرد - موجه نیستند. این رویکرد سه تقریر دارد: برگمن، آلستون و ویکسترا-پرین.

در تقریر اول (برگمن M. Bergmann) سه فرضیه شکاکانه داریم: ۱. دلیلی خوبی نداریم که گمان کنیم خیرهای ممکن که می‌شناسیم نماینده خیرهای ممکن است که وجود دارند. ۲. دلیل خوبی نداریم که شریایی که می‌شناسیم نماینده شریای ممکن هستند که وجود دارند. ۳. دلیلی نداریم که گمان کنیم ملازمه بین خیرهای ممکن و شریای ممکن را می‌شناسیم. برگمن می‌گوید می‌توان به برهان ویلیام رو از منظر الهیات شکاکانه پاسخ داد.

ویلیام آلستون W. Alston از شش محدودیت شناختی بشر بحث می‌کند تا اثبات کند که ناتوانی ما از دانستن تبیین خدا برای رواداشتن شرور دور از انتظار نیست: ۱. نداشتن اطلاعات از ساختار عالم، گذشته دور و آینده، پس از مرگ، رازهای دل انسان. ۲. پیچیدگی بیش از توان پردازش بشر. ۳. دشواری تعیین ممکن و ضروری متافیزیکی. ۴. جهل بشری به همه امکانها. ۵. جهل بشری به همه ارزشها. ۶. محدودیت توانایی بشری در داوری دقیق.

پاسخ ویکسترا - پرین Wykstra and Perrine متمرکز بر اصل کورنیا (شرایط دسترسی معرفتی

معقول): اگر خدا دلیلی برای تجویز شر داشت ما احتمالاً این دلیل را درک نمی‌کردیم.

در میان رویکردهای معاصر فلسفه دین رویکرد الهیات شکاکانه از جمله قوی‌ترین و موجه‌ترین دفاع از خداباوری در مسئله شرّ است.

نکته دوم. بهترین جهان ممکن

آیا جهان موجود با شرور طبیعی و اخلاقیش بهترین جهان ممکن (نظام احسن) است؟ به چه دلیل؟ آیا از طریق دانش تجربی محدود بشر می‌توان منکر حکمت بالغه خداوند شد؟ خدا ناباوران جهان موجود آکنده از شرور را جهان خوبی نمی‌دانند و معقدند با حذف شرور جهانی بهتر خواهیم داشت. خدا باوران شرور موجود را قلیل و خیرهای موجود را کثیر می‌دانند و آن را بهترین جهان ممکن یا نظام احسن می‌دانند. از منظر خدا باوران جهان مادی بهترین جهان ممکن است، به دلیل سنخیت فعل با فاعل. خداوند خیر محض و کمال مطلق است و از او جز خیر صادر نمی‌شود. اگر خیر بودن چیزی را درک نمی‌کنیم عقلاً مجاز نیستیم آن را شرّ معرفی کنیم. خدا ناباوران متهمند که در کثرت شرور قلیل مبالغه کرده خیرهای کثیر را نادیده می‌گیرند.

به دو فیلسوفی که درباره نظام احسن بحث کرده اند به اختصار اشاره می‌کنم. گوتفرید لایبنیتز Leibniz (۱۶۴۶-۱۷۱۶): خدا بهترین کاری که می‌توانسته کرده، و بهترین جهان ممکن را خلق کرده است، نظام احسن. سوئین برن فیلسوف معاصر: در مورد خیر محض نمی‌توان گفت خدا بهترین جهان را آفریده است، چون در مورد خداوند گزینه‌ها نامحدود است و ما به خاطر نقص ادراکمان از تشخیص گزینه بهترین ناتوانیم. او این دیدگاه خود را مخالف لایبنیتز و موافق با آکویناس می‌داند. در فلسفه اسلامی از رویکرد نظام احسن بر اساس قاعده سنخیت دفاع شده است.

آیا راهی برای اثبات نظام احسن هست؟ این راه متکی بر «حکمت بالغه» خداوند و راه فلسفی است. از طرق تجربی و دانش محدود انسانی چنین چیزی قابل اثبات نیست. هر چند احتمال آن هم منتفی نیست. اما از آن سو

با دانش محدود آدمی اثبات اینکه جهانی بهتر از جهان موجود ممکن است ممتنع است مگر به خودبسندهی دانش آدمی باور داشته باشیم. مدافعان خودبسندهی دانش آدمی البته به شدت منکر نظام احسن هستند و می‌پندارند جهانهای بدون شرّ ممکن است، امری که از سوی فلاسفه خداپاور به شدت رد شده است.



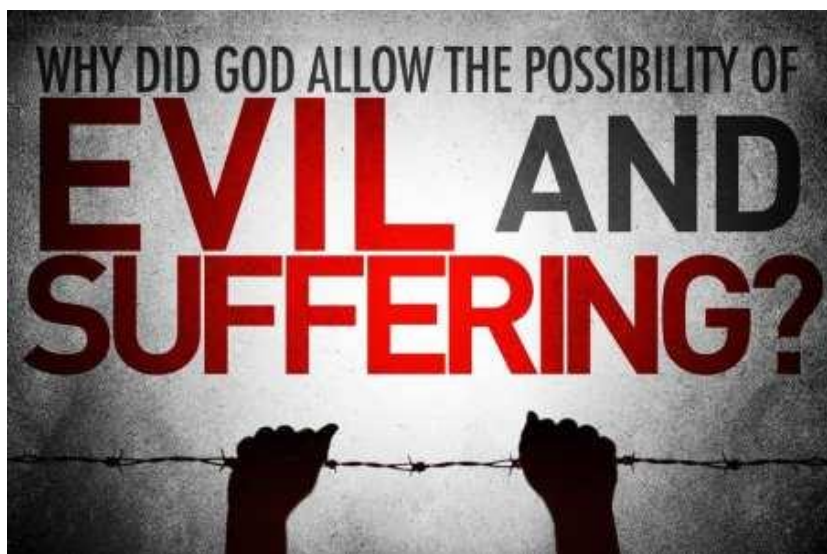
نکته سوم. ارتباط شرور با گناهان قبلی

آیا همه شرور طبیعی به شرور اخلاقی برمی‌گردد؟ آیا می‌توان اثبات کرد که هر شرّ طبیعی یا اخلاقی نتیجه گناهان قبلی انسان است؟ (موجبه کلیه) در مقابل آیا می‌توان انکار کرد که شرور اخلاقی یا طبیعی مطلقاً هیچ ارتباطی با گناهان قبلی انسان ندارند؟ (سالبه کلیه) در میان دینداران ارتباط شرّ با گناهان قبلی بشر امری پذیرفته شده است، بحث در امکان اثبات کلیت چنین امری است.

به نظر آگوستین متاله تراز اول مسیحیت: همه شرور طبیعی به استثنای آنچه می‌تواند به کیفر الهی مستند شود معلول سوء استفاده موجودات مختار غیر انسانی - مانند شیاطین - از اختیار خویش است. با ادغام شرّ اخلاقی و طبیعی «شرّ اخلاقی عام» حاصل می‌شود. تمام شرّ موجود در جهان فعلی «شرّ اخلاقی عام» است. در ادبیات اسلامی هم چنین رویکردی مشاهده می‌شود.

بر طبق متون دینی ارتباط جزئی شرور اخلاقی و بلایای طبیعی غیرقابل انکار است (موجبه جزئی)، اما اثبات ارتباط کلی هر شرّ طبیعی به شرّ اخلاقی و مشخصاً گناه (موجبه کلیه) به لحاظ عقلی غیرقابل اثبات است و حداقل

ورای دانش بشری است. از آن سو اینکه شرور طبیعی یا اخلاقی هیچ ارتباطی با هم ندارند (سالبه کلیه)، این نیز با توجه به متون دینی قابل پذیرش نیست. آنچه نمی توان عقلا رد کرد و نمی توان منکر اعتبارش شد ارتباط «برخی شرور طبیعی و اخلاقی» با برخی گناهان است، اما کدام شرّ با کدام گناه؟ پاسخ به این پرسش ورای دانش بشری است، و هرگونه تطبیق مصداقی شرور رخ داده با گناه نیازمند دلیل یقینی است، دلیلی که در حد اطلاع من در دست نیست.



نکته چهارم. شرّ اگزیستانسی، هیجانی و عاطفی

شرّ اگزیستانسی، هیجانی و عاطفی با «انسان محوری» چه نسبتی دارد؟ آیا خدایی که راضی می شود «من» رنج بکشم همچنان قابل اعتماد است؟ «من» به هیچ کس و هیچ چیز دیگر کاری ندارم: چرا خدا روا داشت شرّ برای «من» یا عزیز «من» اتفاق بیفتد؟ چرا نباید خدا مسئولیت بیشتری در قبال رنج «من» که نتیجه شرور است بپذیرد؟ در الهیات پویشی، الهیات اگزیستانسی، الهیات خدای گشوده، الهیات اعتراض، الهیات ضعف خدا، الهیات مبتنی بر معرفت شناسی اصلاح شده، و الهیات مرگ خدا کدام دلیل منصور و موجه در حل مسئله منطقی یا فلسفی شرّ اقامه کرده اند؟ پیش فرض‌های مضمّر این رویکرد چیست؟ آیا نپرداختن فلسفه اسلامی به رویکرد شرّ اگزیستانسی، هیجانی و عاطفی دلیل ضعف و نارسایی آن است؟

در فلسفه و الهیات اگزیستانسیالیسم شرّ به محدودیت و جبر وجود انسانی شامل اضطراب انتخاب، رنج آگاهی از مرگ، ترس از عدم قبل از تولد و بعد از مرگ، ترس از تنهایی، افسردگی ناشی از پوچی این جهان، ناتوانی از شکستن مرزهای زمان و مکان و حد وجود، وضعیت ابهام و گیجی حاصل از رازآلودی عالم، تردید در جدیت‌های این زندگی تعبیر می‌شود، که از آنها به «شرور متافیزیکی» یاد می‌شود. از این دیدگاه عظمت شرور متافیزیکی باعث می‌شود شرور طبیعی و اخلاقی دم دستی فرض شود.

در پارایم سنتی، سه گانه «خدا، شرّ و عدل الهی» بود. در دوره مدرن، سه گانه «انسان، رنج و عدالت بشری» مطرح است. دیروز وظیفه انسان دفاع از خدا در برابر شرّ بود، چرا که بار تقصیر یا مسئولیت شرّ با خدا بود. با انتقال به «انسان محوری» انسان است که باید شرّ را «مدیریت و اصلاح»، نه فقط «تبیین و توجیه» کند. شرّ در نسبت با انسان نامگذاری می‌شود. «رنج» جای شرّ را می‌گیرد. تئودیسه Theodicy (سازگاری خدا با وجود شرّ بر مبنای خدا به مثابه خیر محض) به آنتروپودیسه Anthropodicy یا عدالت بشری (انسان به مثابه خیر) تبدیل می‌شود. تفاوت این دو رویکرد بسیار عمیق است.

موضوع جلسه بعد متمرکز در تحلیل انتقادی این رویکرد است.

این بحث در ضمن مجموعه جلسات «نواندیشی دینی»، سلسله مباحث «خدا، طبیعت و بشر: مسائل شرّ، معجزه و دعا» در تاریخ زیر به صورت مجازی القا شده است:

یکشنبه ۱۸ خرداد ۱۳۹۹ برابر با ۷ ماه ژوئن ۲۰۲۰



kadivar.com

<https://kadivar.com/17976/>

kadivar.mohsen59@gmail.com

تمام حقوق محفوظ است.

نقل مطلب به هر صورت تنها با ذکر منبع مجاز است.