

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

ص ۲۷-۵۰

بررسی مسأله شر از دیدگاه لایب نیتس و سوئین برن

حمیدرضا اسکندری دامنه * عبدالله نصری **

چکیده

مسأله شر یکی از مشکل‌ترین مسائل پیش روی اندیشه دینی است و هم‌اکنون بزرگترین دلیلی است که ملحدان برای انکار وجود خداوند به آن استناد می‌کنند. این مسأله ابراز می‌دارد که با وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق، وجود شرور هیچ توجیهی نمی‌تواند داشته باشد. به دنبال این مسأله، پژوهش حاضر در پی آن است تا طبق دیدگاه دو فیلسوف مطرح، لایب نیتس و ریچارد سوئین برن، به مسأله شر پردازد. این دو متفکر هر دو بر اساس عنایت و عدل الهی، درصدد ارائه راه‌حلی برای مسأله شر هستند و هر دو بر اساس اختیار انسان، نظام احسن الهی و فواید شرور به این مهم می‌پردازند. در این تحقیق به شرح دیدگاه‌های فیلسوفان مذکور می‌پردازیم و وجوه اشتراک و افتراق این دو را یادآور می‌شویم.

واژه‌های کلیدی

لایب نیتس، سوئین برن، شر، مسأله شر، اختیار، عدل الهی

مقدمه

تنازع بقای جانداران و ...، همگی مسائلی هستند که ما در زندگی خود با برخی از آنها مواجه بوده‌ایم. مسأله شر، همواره ذهن بشر را به خود مشغول کرده و به رقیبی جدی و سرسخت برای خدای مورد اعتقاد او مبدل شده است. تلاقی و دست به گریبان بودن شر با اعتقاد به خدای قادر مطلق پدیده‌ای جدید و تازه نیست؛ بلکه امری

ما در طول زندگی خود با شرور و بدی‌های فراوانی روبه‌رو هستیم: وجود زلزله، سیل و آفات آسمانی، بیماری‌ها و مصیبت‌ها، مرگ و میرهای ناشی از بیماری‌های لاعلاج، فقر و ناتوانی‌ها، دردها و رنج‌ها، زشتی‌ها، نابرابری‌ها و تبعیض‌ها در خلقت، جنگ‌ها و درندگی‌ها و

می‌دهد. «برای تقریباً نزدیک به دوهزار سال است که در غرب، مسأله شر به عنوان چالشی جدی برای باور سنتی به خدا مورد پافشاری قرار گرفته است» (Peterson, 1999: 386)؛ اما این مسأله کهن در دو سده اخیر به یکی از جنجالی‌ترین مباحث کلام جدید و فلسفه دین تبدیل شده است. این شبهه از این جهت که بنیادی‌ترین اصل ادیان الهی؛ یعنی اثبات یا نفی وجود خدا، یا تقیید و تحدید صفات او را هدف قرار می‌دهد، محل بحث و نزاع عالمان متأله و ملحد شده است.

در سال‌های اخیر از نظر فلاسفه ملحد، مسأله شر برهانی قاطع بر انکار وجود خداوند است. مخالفان اندیشه‌های دینی با مطرح کردن این شبهه دو هدف ذیل را تعقیب می‌کنند:

۱- تقیید و تحدید یکی از صفات سه‌گانه خدا (علم، قدرت و خیرخواهی) و بدین وسیله اعلام می‌کنند که خدای ادیان آسمانی، یا عالم مطلق، و یا قادر مطلق نیست و یا این که خیرخواه محض نمی‌تواند باشد (قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۰).

۲- اثبات ناسازگاری وجود شر با اصل وجود خدا، در این تقریر، ادعا می‌شود که وجود شر با اعتقاد به وجود خداوند منطقی ناسازگار است. یا باید خدایی باشد با جهانی خالی از شر، و یا اگر در جهان شری هست - که هست - خود دلیلی بر عدم وجود خداست.

شبهه نخست در پی تقیید صفات خداست که متألهان از قرون متمادی بر آن اصرار می‌ورزند و برای اثبات بیکرانی صفات خدا نیز پاسخ‌هایی ارائه داده‌اند. شبهه دیگر مربوط به دو سه سده اخیر است که از طرفداران مهم آن می‌توان از فیلسوف جی. ال. مکی (۱۹۸۱ - ۱۹۱۷م.) نام برد. مکی در طرح این شبهه در پی اقامه برهان و دلیل عقلی برای اثبات عدم وجود خداست. «تحلیل مسأله شر، علاوه بر این که نشان می‌دهد باورهای

دیرینه است. اگرچه درد و رنج همیشه با بشر بوده است؛ اما تا زمانی که انسان به موجودات الهی که دارای علم و قدرت و خیریت مطلق نبودند، اعتقاد نداشت مسأله شر مطرح نبود؛ زیرا این مسأله اصلاً پیش نمی‌آمد که اگر چنین موجودی هست، چرا از شر جلوگیری نمی‌کند؟ سابقه این بحث طولانی است، و به فلاسفه یونان باز می‌گردد. مسأله شر از زمان فلاسفه یونان، اپیکوریان و رواقیون تا عصر حاضر دست‌آویز ملحدان برای استدلال علیه خداوند بوده است (وین رایت، ۱۳۸۴: ۸۷).

اپیکوروس (۳۴۲-۲۷۰ ق.م.) فیلسوف معروف یونان باستان می‌گوید: اگر خدا می‌خواهد از شرور جلوگیری کند، ولی قادر نیست، پس او قادر مطلق نیست و اگر قادر است؛ ولی نمی‌خواهد، پس خود از شرور است. اگر او، هم بر رفع شر قادر است و هم اراده کرده است که شر نباشد، پس چرا شر وجود دارد؟ (جان هیک، ۱۳۷۲: ۱۰۷)

مسأله شر تاریخی طولانی دارد و در دوران فلاسفه یونان یا حتی در دوره جدیدتر (قرون وسطی) تا قرن ۱۸ هرچند مسأله شر مطرح بوده؛ اما معضل نبوده و بدان پاسخ داده شده بود؛ اما از قرن ۱۸ به بعد مسأله شر به معضل مهمی تبدیل شد.

مسأله شر دارای اهمیت و ضرورت زیادی است: مؤمنان از یک سو برای حفظ دین خود باید از مسأله شر بحث کرده، به آن پاسخ دهند، و از طرف دیگر، برای دعوت دیگران به دین باید سازگاری آن را با دین نشان دهند. به گفته کاپلستون «وجود شر در جهان ایرادی پاسخ‌ناپذیر به خداشناسی مسیحی است؛ اعم از اینکه این فرضیه پذیرفته یا رد شود، به صورت یک واقعیت بغرنج و لاینحل باقی می‌ماند» (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۵۲۰). این مسأله کهن که پیشینه آن به روزهای نخستین حیات بشری برمی‌گردد، یکی از مهم‌ترین مسائل کلام سنتی در همه آیین‌های آسمانی مانند اسلام و مسیحیت را تشکیل

و آفتی را نمی‌پسندد و لازمه صحت قضیه «د» نیز این است که خداوند اگر قادر مطلق باشد، می‌تواند از بروز هر نوع شری جلوگیری نماید (Ibid).

به مقتضای چهار قضیه مزبور، ما خداوند قادر مطلق و خیر محض نداریم. آیا این همه ضروری که در عالم وجود دارند، برای اثبات عدم وجود خداوند کافی نیست؟

آیا می‌توان پسندید که خداوندی خیرخواه و قادر، به بروز این همه ظلم و ستم‌ها، زلزله و سیل‌ها، مرض و آلام و مانند آن‌ها راضی باشد؟

مقاله حاضر در پی آن است تا طبق دیدگاه لایب نیتس و سوئین برن به مسأله شر پرداخته، راه حل‌های ممکن برای رفع معضل شر و سازگاری آن را با وجود خداوند و صفات کمالیه بررسی کند؛ اما قبل از آن لازم است اندکی در باب ماهیت شر توضیح داده شود:

ماهیت شر

برای شر تعریف جنسی و فصلی ارائه نشده است و اختلافات زیادی در آن وجود دارد. بیشتر تعاریف شر مصادیقی است؛ نه ماهوی. در بیان ماهیت شر و ارائه تعریفی دقیق از آن اقوال گوناگونی مطرح شده است. به رغم اختلاف نظری که در تعریف شر وجود دارد، مصادیق شر غالباً مورد اتفاق مردم و نیز فیلسوفان است. به طور خلاصه می‌توان گفت: به طور کلی، شر چیزی است که نوعاً کسی نسبت به آن رغبت نمی‌کند و در مقابل آن، خیر مورد میل و علاقه همگان است.

در این میان، سوئین برن تعریفی برای شر ارائه کرده است: «از این پس من به هنگام سخن گفتن از اعمال عاملان و خصایص آنها و به هنگام صحبت از وضعیت‌های امور، به طور کلی خوب را در مقابل بد قرار می‌دهم ... وضعیت امور را در معنای علی آن؛ یعنی رخدادهایی که بر مردم رخ می‌دهد و نیز اعمال عمدی آنان به کار می‌گیرم. رنج‌ها و دیگر مصائب وضعیت‌های

دینی فاقد تکیه‌گاه عقلانی‌اند، آشکار می‌سازد که آنها مسلماً غیرعقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگاری دارد و ناسازگاری اجزا نیز چنان نیست که متأله بتواند به آن‌ها همچون یک کل معتقد باشد؛ مگر اینکه از عقل فاصله بیشتری بگیرد» (Mackie, 1995:200).

مکی برای اثبات این ناسازگاری به تمهید چند مقدمه می‌پردازد:

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

مقدمه ب. شر، وجود دارد.

وی فرض را بر این ادعای متدینان می‌گیرد که خداوند، عالم و قادر مطلق است؛ یعنی توانایی انجام هر کار ممکن را (با علم به آن کار) دارد و همچنین، خداوند، خیرخواه محض است؛ یعنی از بروز هیچ شری راضی نیست. اگر در واقع، خداوند (قادر مطلق و خیرخواه محض) وجود داشته باشد، آیا می‌توانیم فرض کنیم که شر نیز وجود دارد؟ قطعاً نمی‌توانیم هم خدای خیرخواه را موجود بدانیم و هم شرور کثیری را ممکن‌الوقوع بپنداریم. از طرفی، وجود شرور امری بدیهی و غیرقابل انکار است؛ پس خدای قادر و خیرخواهی وجود ندارد.

از نظر وی، میان گزاره‌های «الف» و «ب» نمی‌توان صلح و سازش ایجاد نمود؛ زیرا وجود خداوند با این صفات عالی، وجود شرور را برنمی‌تابد.

البته، وی برای اظهار تناقض نهفته در این دو گزاره، از دو مقدمه دیگر نیز کمک می‌گیرد:

مقدمه ج. خیر نقطه‌ای کاملاً مقابل شر است؛ به گونه‌ای که خیرخواه تا جایی که می‌تواند، باید آن را از میان بردارد.

مقدمه د. توانایی‌های قادر مطلق هیچ محدودیتی ندارد.

اگر قضیه «ج» صحیح باشد، پس خداوند، وجود هیچ شر

اقامه کند. «ما به نحو پیشینی می‌دانیم که خداوند برای انتخاب یک جهان از میان بی‌نهایت جهان‌های ممکن، و خلق آن، باید جهت کافی داشته باشد. با وجود قدرت و علم مطلق ضروری او در انتخاب، باید این جهت کافی را در خیر بودن او جستجو کرد. نتیجه اینکه خداوند هیچ جهانی را خلق نمی‌کند؛ مگر آنکه بهترین باشد؛ لیکن جهانی وجود دارد، پس این جهان باید بهترین باشد» (Sleigh, 1999: 171).

البته، در نظر لایب نیتس اینکه خداوند بهترین جهان ممکن را آفریده است، به این معنی نیست که جهان مطلقاً کامل است و هیچ نقصی در آن وجود ندارد. اگر چه وی از کمالات مختلف این جهان سخن می‌گوید؛ ولی یقین دارد که این جهان تنها از بخشی از کمال مطلق بهره‌مند است. این جهان برای مخلوق بودن باید واجد کمالی کمتر از کمال خداوند باشد؛ زیرا در غیر این صورت تمایزی با خداوند نخواهد داشت. از همین روست که شر متافیزیکی را به معنایی ذاتی هر عالم مخلوق می‌داند. به هر حال، در نظر لایب نیتس این جهان گرچه کامل مطلق نیست؛ اما بهترین جهان ممکن است. در مورد ملاک لایب نیتس برای برتری این جهان، آراء متفاوتی بیان شده است. برخی بهترین جهان را جهانی می‌دانند که واجد حداکثر فضیلت برای موجودات عاقل باشد. برخی هم وجود حداکثر ماهیات را ملاک برتری دانسته‌اند (Murray, 2005).

اگر این جهان بهترین جهان ممکن است، شرور چرا هستند؟ آیا جهانی که فاقد شروری مانند زلزله، سیل، جنگ، بی‌عدالتی و غیره باشد، بهتر از جهان فعلی نیست که در آن این شرور وجود دارد؟ و مسائل دیگری از این قبیل که بیانگر آن است که وجود شرور در این عالم، نشان‌دهنده قصوری از ناحیه خداوند است. او می‌خواهد نشان دهد که شرور از کجا ریشه می‌گیرند و چرا خداوند

امور بد هستند و صحیح به نظر نمی‌رسند که آنها را شر بنامیم؛ حتی اگر عاملی که مسبب آن اعمال شده و یا رخ دادن آنها را رواداشته است، مرتکب شر شده باشد. اگرچه مسأله‌ای که در اینجا مد نظر ماست «مسأله شر» خوانده شده است؛ اما در واقع مسأله وجود وضعیت‌های امور بد است؛ چنانکه جایز نیست عاملی که می‌تواند از رخ دادن آنها جلوگیری کند، وقوع آنها را جایز بداند.» (Swinburne, 1998: 3)

۱- رویکرد لایب نیتس به شرور

لایب نیتس از جمله فیلسوفانی است که به مسأله شر و عدل الهی توجه زیادی کرده است. از نظر لایب نیتس خداوند بهترین کاری را که برایش مقدر بوده، انجام داده است. بنابراین، جهانی که خداوند خلق کرده، بهترین جهان ممکن است با فرض اینکه این جهان بهترین جهان ممکن است، با این نکته مواجه می‌شویم که منشأ و جایگاه شرور در این عالم چیست. آیا وجود شرور، با قدرت، علم، عدالت و خیریت خداوند و بهترین بودن این جهان منافاتی ندارد؟

در نظریه عدل الهی لایب نیتس، خداوند از سه ویژگی خیر، علم و قدرت مطلق برخوردار است (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۳۹-۱۴۱). با در نظر گرفتن این سه صفت نتیجه می‌گیرد که خداوند بهترین امر ممکن را انجام داده است؛ زیرا در غیر این صورت اگر نخواهد بهترین را انجام دهد و فاقد اراده خیر باشد، نیکی و احسان او محدود خواهد شد؛ و در صورتی که علم لازم را برای شناخت و تشخیص بهترین نداشته باشد و یا واجد علم باشد؛ ولی قدرت کافی برای انجام آن نداشته باشد، حکمت و قدرت او مورد سؤال قرار خواهد گرفت؛ پس نظام موجود، نظام احسن است (Leibniz, 1985: 190). لایب نیتس در جاهای مختلف تئودیهسه این ادعا را مطرح می‌کند و به زعم خویش می‌کوشد برهانی برای آن

ب- انسان‌ها واجد اراده و اختیار هستند (توجیه شر اخلاقی)

ج- خداوند می‌تواند خیر را از دل شر بیرون بیاورد (توجیه شر طبیعی) (بحرینی، ۱۳۹۰: ۲۰)
در اینجا به پاسخ‌های ممکن از دیدگاه لایب نیتس می‌پردازیم:

الف- شر به عنوان فقدان خیر

لایب نیتس معتقد به عدمی بودن شر و محرومیت و فقدان آن است و در نتیجه اینکه شر علت ندارد؛ زیرا علت در جایی به کار می‌رود که چیزی موجود باشد و برای وجود یافتن به علتی نیاز داشته باشد؛ حال آنکه شر عدمی است. لایب نیتس در این مورد می‌گوید: «اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم: ویژگی صوری شر علت ندارد؛ زیرا شر فقدان و محرومیت است و علت مرجحه سؤال از شیء موجود است، و شر شیء نیست؛ بلکه عدم شیء است و به همین علت است که فیلسوفان مدرسی علت شر را نقص می‌دانستند.» (Leibniz, 1985: 35)

درست است که شر عدمی است و نیاز به علت ندارد؛ اما در هر صورت شرور وجود دارند. پس ریشه این همه شرور در عالم چیست؟ از نظر لایب نیتس «محدودیت‌ها و نقص‌ها، از ذات خود عمل‌ها و ممکنات سرچشمه می‌گیرند؛ یعنی در ماهیات یک «نقص ابتدایی» وجود دارد؛ چرا که ماهیت‌ها محدود هستند و در نتیجه این محدودیت، در آگاهی نسبت به مسائل، فریب می‌خورند و مرتکب شرور می‌گردند» (Ibid: 39). پس می‌توان گفت از دیدگاه لایب نیتس، شر ذاتی بشر است. از طرف دیگر، به عقیده او شرّ متافیزیکی علت بعید شرّ اخلاقی و در نتیجه شرّ فیزیکی است. به گفته راسل، اگرچه لایب نیتس آشکارا سخن نمی‌گوید، روشن است که شرّ متافیزیکی یا محدودیت، منشاء گناه و عذاب است (راسل، ۱۳۸۲: ۲۱۲).

آنها را جایز می‌داند و چگونه این جهان با وجود همین شرور می‌تواند بهترین جهان ممکن باشد؛ و در واقع، میان آنها و اعتقاد به خدای عالم و قادر مطلق و نظام احسن تعارضی وجود ندارد. لایب نیتس برای حل اشکالات فوق و مشابه آنها، تدابیری اندیشیده است. وی می‌پذیرد که در عالم شروری وجود دارد و نمی‌توان وجود آنها را انکار نمود. لایب نیتس شرور را در سه دسته تقسیم می‌کند:

۱- شرّ متافیزیکی (metaphysical)

۲- شرّ فیزیکی یا طبیعی (physical)

۳- شرّ اخلاقی (moral)

شرّ متافیزیکی عبارت است از نقصان صرف. شرّ فیزیکی عبارت است از درد و رنج، و شرّ اخلاقی عبارت است از گناه (Leibniz, 1985: 139). شرور متافیزیکی، نقصی است که در ماهیت اشیا نهفته است. شرور فیزیکی امور ناخوشایند و درد و رنجی است که از بلایای طبیعی مانند سیل و زلزله حاصل می‌شود. شرور اخلاقی هم از افعال زشت فاعل اخلاقی ناشی می‌شود، مانند بی‌عدالتی‌ها، شکنجه‌ها و به راه انداختن جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها. همین افعال زشت فاعل اخلاقی وقتی از حیث کلامی و به عنوان جرم در مقابل خداوند در نظر گرفته شود، گناه نامیده می‌شود.

لایب نیتس اگر چه شرور را به سه دسته تقسیم می‌کند؛ لیکن آنها را کاملاً مرتبط با یکدیگر می‌داند. لایب نیتس می‌پذیرد که شر نمی‌تواند امری واقعی در مقابل خیر خداوند باشد؛ اما حتی اگر شر چیزی جز فقدان خیر نباشد، باز هم به نظر می‌رسد با کمال خداوندی منافات دارد و نیازمند تبیین است. پاسخ‌های لایب نیتس به طور کلی در سنت آگوستینی قرار می‌گیرد. این سنت مشتمل بر سه بخش است:

الف- شر به عنوان فقدان خیر؛

از دیدگاه لایب نیتس، علت بعید شرّ متافیزیکی همان نقض و فقدان کمالات محض است؛ اما لایب نیتس معتقد است که همین فقدان گاه منشاء عمل می‌گردد؛ یعنی این عدم باعث بروز شروری می‌گردد؛ اما این شرور و امور وجودی، ملازم آن فقدان است.

ب- انسان‌ها واجد اراده و اختیارند

گفتیم که از نظر لایب نیتس شرّ متافیزیکی علت بعید شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی است. در اینجا به علت قریب شرّ اخلاقی؛ یعنی اختیار می‌پردازیم. اختیار یکی از خوبی‌های بزرگ است و انسان نیز این خوبی را داراست، یعنی انسان مختار است؛ اما لازمه اختیار گناه است. از نظر لایب نیتس شرّ اخلاقی چیزی است که باید آن را پذیرفت تا بتوان خیر اخلاقی داشت. حذف این شرور به قیمت از دست دادن خیرهای بزرگتر تمام می‌شود. از نظر وی، اعمال خداوند بر اساس اصل جهت کافی استوار است؛ یعنی خداوند بر وجود بعضی شرور و عدم حذف آنان دلیل موجهی داشته است: «من کوشیده‌ام از طریق «دلیل بهترین» و «ضرورت اخلاقی» اثبات کنم که این دو باعث شدند، خداوند علی‌رغم گناه بعضی مخلوقات که مستلزم وجود این جهان است، آن را خلق کند (Leibniz, 1985: 96).

از نظر لایب نیتس، خداوند «سابقاً» فقط خیر را اراده کرده است؛ اما چون نقصان مربوط به اختیار الهی نیست، بلکه مربوط به ماهیت و ذات نفس‌الامری مخلوق است، ممکن نبود خداوند بدون خلق موجودات ناقص اصلاً خلق را اختیار کند. با این همه، او خلق بهترین عالم ممکن را اراده کرده است. اگر مسأله فی‌نفسه لحاظ شود، اراده الهی صرفاً خیر را اراده می‌کند؛ اما «لاحقاً» یعنی وقتی که اراده الهی برای خلق عالم مسلم شد، بهترین ممکن را اراده می‌کند؛ اما وی ممکن نبود، بدون اراده وجود موجودات ناقص، بهترین را اراده کند؛ حتی در

بهترین عالم ممکن، مخلوقات باید ناقص باشند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۶۶)؛ اما آیا خداوند می‌تواند به انسان هم اراده آزاد بدهد و هم کاری کند انسان این اراده آزاد را در جهت خیر به کار ببندد و به عبارتی، مرتکب شرور نشود؟ لایب نیتس معتقد است خداوند نمی‌تواند به موجودات اراده آزاد عطا کند و هم آنها را از عمل شری که لازمه این آزادی است باز دارد؛ زیرا آن مخلوقی که از ارتکاب عمل بد باز داشته می‌شود، دیگر فاعل مختار نیست. طبق دیدگاه لایب نیتس فرض انسانی که در این دنیا باشد؛ ولی دچار اشتباه و شر نشود، فرض محالی است، چون فعل قبیح ناشی از ادراک مبهم است و ادراک مبهم همان معرفت ناقص است که در تمام مخلوقات وجود دارد و تنها خداست که در معرض هوی و هوس و ادراکات مبهم قرار نمی‌گیرد (Leibniz, 1985: 310)

پس با فرض این که عقل انسان محدود و ادراکات آن ناقص است، می‌توان گفت، شرّ اخلاقی نیز امری ضروری و لایتغیر است و فرض انسان مختاری که گناه نکند، محال است؛ اما آیا خداوند می‌توانست جهانی را خلق کند که در آن بدی نباشد؟ در حقیقت، این مسأله برمی‌گردد به این که آیا خداوند در خلق جهان مجبور است یا مختار؟ از نظر لایب نیتس: «آفرینش جهان بدون شر از جمله محالات منطقی نبود و خداوند می‌توانست جهان‌های ممکن دیگری انتخاب کند که در آن شر نباشد و هیچ تناقضی هم لازم نمی‌آمد؛ اما این امر محال اخلاقی بود؛ یعنی با علم و اراده یا به تعبیری حکمت و خیرخواهی خداوند ناسازگار بود». از نظر لایب نیتس، خداوند بر اساس ضرورت اخلاقی عمل می‌کند که برخاسته از حکمت بالغه اوست؛ نه بر اساس ضرورت منطقی؛ چون وقتی موجود خردمندی مثل خداوند در اعمال خود بهترین را برمی‌گزیند، نه تنها مضطر نیست؛ بلکه به موجب حکمت بالغه خود دارای حداکثر اختیار

است آنچه را مطلقاً ضروری است، با آنچه توسط دلیل بهترین متعین می‌شود، با یک بی‌تفاوتی (اراده گزارفی) یکی گرفت» (Leibniz, 1985: 156). بنابراین، با این فرض که آزادی اخلاقی هم فی‌نفسه و هم با توجه به نتایج آن یک خوبی بزرگ است، پس باید خداوند بر خلق چنین دنیایی دلیل موجهی داشته باشد.

به نظر لایب نیتس، در کنار جهان واقع که بر سیاق خویش استوار است و به نظر وی، بهترین از میان جهان‌های ممکن است، می‌توان به ترتیبی مشابه، جهان‌های ممکن را تصور کرد (هر چند آن جهان‌ها ممکن است موجود نباشند) (کان، ۱۹۹۶: ۲۷۰؛ به نقل از صفایی، ۱۳۸۶: ۸۶). لایب نیتس معتقد است که خداوند خوب است و از خوب جز خوبی سر نمی‌زند؛ به این معنا که جهان‌های ممکن متعدد برای خداوند وجود داشته است و از آنجا که خداوند به همه آنها احاطه علمی داشته است، خیر و شر هر کدام برای خداوند روشن بوده است و از آنجا که خداوند خوب مطلق است، نمی‌تواند جز بهترین را برگزیند. پس از خوب مطلق جز خوبی سر نمی‌زند و لذا انتخاب خداوند بهترین بوده است. پس این جهان بهترین جهان ممکن است. «همچنین، نمی‌توانم عقیده برخی (مدرسیان) را تصدیق کنم که جسورانه می‌گویند آنچه خداوند انجام داده است، مطلقاً کامل نیست، و او می‌توانست خیلی بهتر عمل کند؛ زیرا تصور می‌کنم پیامدهای این عقیده کاملاً مخالف با جلال خداست. «همان‌طور که شر کمتر، حاوی بخشی از خیر است، خیر کمتر نیز، حاوی بخشی از شر است» (لایب نیتس، ۱۳۸۱: ۱۰۰). در نظر لایب نیتس، بهترین جهان ممکن، جهانی نیست که در آن بدی نباشد؛ زیرا بدی لازمه وجود خوبی است. بهترین جهان ممکن، جهانی است که در آن خوبی بر بدی تفوق داشته باشد؛ اما آیا دنیای بالفعل ما چنین است؟ یعنی خوبی بر بدی تفوق

برای بهترین انتخاب است (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۰۹). برای روشن شدن فرق بین محال منطقی و محال اخلاقی، باید معنای ضرورت را دانست. لایب نیتس به سه نوع ضرورت قائل است: «ضرورت متافیزیکی»، «ضرورت مشروط» و «ضرورت اخلاقی». ضرورت متافیزیکی، ضرورتی است که انکار آن مستلزم تناقض است. «ضرورت اخلاقی»، عامل تحقق خیر در امور است و «ضرورت مشروط» ضرورتی است که مقدمات آن امکانی؛ اما نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود، ضرورت است (Russell, 1975: 23-29).

«ضرورت اخلاقی» همچنین ضرورتی است که یک موجود حکیم به موجب حکیم بودن آن بهترین را برمی‌گزیند. خداوند در خلق این جهان، مطابق ضرورت متافیزیکی عمل نکرده؛ زیرا خداوند مختار است (224: Ibid).

در نظر لایب نیتس، خلق این جهان امکانی است؛ اما آنچه باعث می‌شود خداوند در بین ممکنات این ممکن را برگزیند، به حکم یک ضرورت اخلاقی است؛ یعنی ضرورتی که ناشی از حکمت و اراده خیرخواهی اوست. پس خداوند در خلق این جهان ضرورت دارد؛ اما نه ضرورت متافیزیکی؛ بلکه ضرورت اخلاقی. البته، به طور دقیق‌تر می‌توان گفت، خلق این جهان از روی ضرورت مشروط بوده است؛ یعنی خود خلق جهان، امری است امکانی و مشروط؛ مشروط به حکمت و خیرخواهی خداوند که آن را تشخیص می‌دهد؛ اما نتیجه آنکه وجود جهان همراه با شر باشد، ضروری است. لایب نیتس می‌گوید: «در حقیقت، باید بین این سه چیز فرق گذاشت: ضرورت اخلاقی که نتیجه انتخاب آزاد حکمت در ارتباط با علل غایی است و اراده جزافیه که تصویری است و وجود ندارد؛ اصلاً چیزی که دلیل کافی بر علل فاعلی یا علل غایی نداشته باشد، محقق نمی‌شود. پس چقدر اشتباه

بهترین عالم ممکن است، می‌گوید: «باید معتقد بود که حتی آلام و غرابت‌ها جزئی از نظام طبیعت است و همه به نظام عالم تعلق دارد» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۱۷).

از نظر لایب نیتس نیز نباید تصور کرد که خداوند از همان ابتدا در روح آدمی نقص قرار می‌دهد، تا او را مجازات کند؛ بلکه این تنبیه به طور طبیعی بر هر آدم ضروری اعمال می‌شود. البته، حوزه طبیعت در جهت حوزه لطف خداست؛ زیرا خداوند عادل است و اراده او بر این است که تبهکاران تنبیه شوند. در نتیجه، آلم غالباً کیف‌یک گناه است (Leibniz, 1985: 70).

وی می‌گوید: «خیر طبیعی در عالم بیشتر از شرّ طبیعی است. به علاوه، الام طبیعی نتایج شرّ اخلاقی است، و برای وصول به بسیاری از غایات مفید است؛ زیرا آنها به عنوان کیفی که برای گناهان و نیز وسیله‌ای برای تکمیل خیر به کار می‌آید» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۱۷).

پس می‌توان گفت خداوند بی‌آنکه درد و رنج را خواسته باشد، در برخی موارد وجود آن را پذیرفته است. رشته تمام اشیا و حوادث به قدری محکم است که اگر بعضی از آنها نبودند، بعضی دیگر ممتنع می‌شدند و از اینجا لزوم اغماض یک یا چند شر که شرط ایجاد یک خیر عالی هستند، روشن می‌شود. پس خداوند غالباً رنج را مجاز دانسته است؛ زیرا برای تولید خیر عالی ضرورت دارد. لایب نیتس معتقد است چیزهایی که به نظر شر می‌رسند، در واقع وسیله کسب خیرات بیشتر هستند. به اعتقاد وی، می‌توان جهانی را فرض کرد که در آن رنج و بدبختی نباشد؛ اما این یک رؤیا بیش نیست؛ چون جهانی که در آن بدی نباشد، پست‌تر از دنیایی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. وی می‌گوید: «اغلب یک شر خیری را به وجود می‌آورد، که این خیر بدون شر حاصل نمی‌گردد؛ یا اغلب دو شر، خیر بزرگتری را به وجود می‌آورد» (Leibniz, 1985: 36).

دارد؟ لایب نیتس معتقد است که این چنین است و خوبی بیشتر از بدی است؛ اما به دلایلی خاص انسان‌ها بر عکس فکر می‌کنند و شرور را بیشتر از خیرات در نظر می‌گیرند؛ دلایلی از جمله:

۱- شرور توجه ما را بیشتر جلب می‌کند: یکی از مهمترین عواملی که لایب نیتس بر آن تکیه دارد، این است که شرور بیشتر از خیرات نیستند؛ اما بیشتر ظاهر می‌شوند و جلوه می‌کنند. وی می‌گوید: «شر توجه ما را بیشتر از خیر جلب می‌کند و همین دلیل است که اثبات می‌کند شر نادرتر است» (Leibniz, 1985: 38).

۲- انسان محوری: از دیدگاه لایب نیتس، یکی از مهمترین عواملی که باعث می‌شود، مردم شر را بیشتر از خیر بدانند، آن است که خود را محور کل عالم می‌دانند و می‌پندارند تنها غایت خلقت آنها هستند؛ در نتیجه، اگر شری به آنان برسد، به کل عالم سرایت داده و جهان را مجموعاً شر می‌پندارند. وی معتقد است که سعادت انسانی تنها هدف خداوند نیست. «من قبول دارم که سعادت مخلوقات عقلانی (انسان) بخش اصلی طرح خداوند را می‌سازد؛ زیرا این مخلوقات شبیه‌ترین مخلوق به او هستند؛ اما با وجود این، نمی‌دانم چگونه می‌توان اثبات کرد که تنها هدف خلقت هم همین باشد» (Ibid: 77).

ج- خداوند می‌تواند خیر را از دل شر بیرون بیاورد. آنچه تاکنون توضیح دادیم، درباره شرور اخلاقی بود؛ اما شرور دیگری نیز به نام شرور طبیعی وجود دارند. برای این شرور چه توجیهی وجود دارد؟ لایب نیتس معتقد است: «در مورد شرّ طبیعی باید دانست که آلام، جزئی از نظام طبیعت است و در کل نظام طبیعت، خیر طبیعی (لذت) بسیار بیشتر از شرور طبیعی (آلام) است؛ افزون بر اینکه بسیاری از آلام نتیجه شرّ اخلاقی (گناه) است و در عین حال، برای وصول به غایات خیر مفید واقع می‌شوند (وال، ۱۳۷۰: ۸۱). وی ابتدا طبق این فرض که عالم

می‌کند و در تعریف آنان می‌گوید: برداشت من از شرّ اخلاقی، کلیه وضعیت‌های امور بدی است که انسان‌ها عملاً مرتکب می‌شوند؛ در حالی که علم دارند که آنچه انجام می‌دهند، بد و به خصوص اشتباه است؛ یا آن که انسان‌ها به خاطر غفلت از انجام دادن آنچه باور داشته‌اند، خوب و به خصوص اجباری است، روا داشته‌اند که آن اعمال بد رخ دهند و نیز وضعیت‌های امور بدی که به واسطه این اعمال عمدی و با غفلت‌ها، بنیاد گذاشته شده‌اند؛ مثل دردی که من عملاً باعث می‌شوم که بر شما عارض شود (Swinburne, 1998: 5-6).

اما شرور طبیعی از نظر وی عبارتند از: «همه شروری که انسان‌ها از روی عمد آنها را پدید نیاورده‌اند و نیز وقوع آن‌ها در نتیجه غفلت و بی‌مبالاتی انسان‌ها نبوده است. شرّ طبیعی هم شامل درد و رنج فیزیکی می‌شود و هم درد و رنج روحی، و نسبت به انسان‌ها و حیوانات فرق نمی‌کند؛ همه آثار درد و رنج بیماران، فاجعه‌های طبیعی و حوادث غیرمترقبه‌ای که از انسان‌ها در قطار زندگی‌شان به بار می‌آید، شرّ طبیعی هستند.» (سوئین برن، ۱۳۸۱: ۱۵۴)

درک سوئین برن از خداوند از این قرار است که «خداوند موجودی است اساساً جاوید، قادر مطلق (omnipotent)، عالم مطلق (omniscient)، خالق و نگهدارنده هستی و خیر مطلق. قادر مطلق وجودی است که به هر عمل منطقی ممکن قادر است؛ یعنی هر آنچه توصیف آن مستلزم تناقض (contradiction) نباشد، و عالم مطلق وجودی است که بر هر آنچه منطقی ممکن است که بداند، داناست و هر آنچه توصیف معرفت به آن مستلزم تناقض نباشد. خداوند هر آنچه را رخ داده است، هر آنچه رخ می‌دهد و هر آنچه را می‌تواند رخ دهد، می‌داند» (Swinburne, 1998: 5)

توصیف ادیان از خداوند چنین توصیفی است و همین

پدیده‌هایی که به نظر شر می‌رسند، در کل خیر یا زمینه‌ای برای خیر بزرگتر هستند. به نظر لایب نیتس، بی‌نظمی در جزء برای نشان دادن نظم در کل لازم است. وی تمثیلی می‌آورد و می‌گوید: در یک تابلوی نقاشی، آنچه بر زیبایی تابلو می‌افزاید، وجود تاریکی‌ها، سایه‌ها و پستی بلندی‌های نقاشی است و حتی یک خط کج، یک هماهنگی در کل ایجاد می‌کند. پس رنج‌ها و بدبختی‌ها بخشی از نظم هستند و باید بدانیم که بهتر است این عیب‌ها و شرارت‌ها را بپذیریم تا این که قوانین کلی تخلف کنند. به علاوه، همین شرور خود جزء قوانین و هماهنگی با آن عمل می‌کنند؛ اگر چه ما نتوانیم هماهنگی آنها را تشخیص دهیم (Ibid: 164).

بنابراین، لایب نیتس نتیجه می‌گیرد که باید دید خودمان را در مورد بدی‌ها و نقایص عوض کنیم؛ چه بسا این نقایص نه تنها نقص و عیب نیستند؛ بلکه واسطه کسب خیرهای بیشتر و برتر هستند.

۲- رویکرد سوئین برن به مسأله شر

سوئین برن بر اساس نظریه عدل الهی درصد تبیین این است که چرا خداوند وقوع شرور فراوان را تجویز می‌کند. سوئین برن معتقد است که مسأله شر، مسأله فقدان حالات خیر فراوان نیست. وی می‌گوید اگر چه خداوند خیر زیادی می‌آفریند، می‌تواند خیرهای بیشتری بیافریند و در عین حال، او تکلیفی ندارد که بیافریند؛ مثلاً اینکه مرگ خود به خود شر نیست، مرگ درست پایان حالتی خیر؛ یعنی زندگی است. مرگ در صورتی که پیش از موعد فرا رسد، یا سبب غم و اندوهی عظیم برای دیگران شود، ممکن است شر باشد؛ ولی مرگ به خودی خود شر نیست. سوئین برن معتقد به شمار کثیری از شرور؛ یعنی حالات بدایجابی‌ای است که اگر خداوند بخواهد، می‌تواند آنها را از میان بردارد. ایشان این شرور ایجابی را به دو دسته «شرور اخلاقی» و «شرور طبیعی» تقسیم

بدی نمی‌گردد. به عبارت دیگر، «خیر مطلق همیشه بهترین را بر می‌گزیند» اما باید در نظر داشته باشیم اگر بهترین جهان ممکن وجود نداشته باشد، آن گاه نتیجه آن، این خواهد بود که گاهی برای قادر مطلق نیز بهترین عمل ممکن وجود نداشته باشد. موجودی همچون انسان که توانی محدود دارد، همواره تنها قادر به انتخاب از میان دسته‌ای از اعمال است که از میان آن اعمال یکی ممکن است واقعا بهتر از دیگران باشد و یا چندتا از میان آن‌ها به یک اندازه خوب و از دیگران بهتر باشند. در باب چنین موجودی می‌توان گفت که خوبی مطلق همان است که وی همواره بهترین اعمال را انجام دهد؛ اما خوبی مطلق را نمی‌توان به همین قرار تعریف کرد: «به همین ترتیب، در باب خداوند هم که قادر مطلق است، نمی‌توان خوبی مطلق را به همین صورت تعریف کرد؛ چرا که اغلب او گستره‌ای بیکران از اعمال را در اختیار دارد و از این میان هر کدام که برگزیده شود، باز هم می‌توان عملی بهتر از آن در ید قدرت وی تصور کرد. بر همین قیاس، هر جهانی مملو از مخلوقات ذی‌شعور که توسط وی خلق می‌شود، باز هم قابل تصور است که وی بتواند جهانی بهتر بیافریند. در این صورت، چیز ایجابی‌ای در باب آنچه یک خدای خوب به حلاً کمال می‌تواند انجام دهد، نمی‌توان به زبان آورد» (Swinburne, 1998: 9).

سوئین برن معتقد است که اگر چه خداوند نمی‌تواند که عمل بهترین را انجام دهد؛ اما همواره قادر خواهد بود که تعهدات خود را برآورده کند. تعهدات یا ناشی از ورود داوطلبانه به جماعتی است یا در ازای منفعتی است که به شخص رسیده است. تنها منفعتی که به خدا می‌رسد، همانا منافی است که خود دریافت آن‌ها را برمی‌گزیند. از همین رو، تمامی تعهدات خداوند از همان نوع اول؛ یعنی ناشی از ورود داوطلبانه به مناسبتی است و خداوند مقرر می‌کند که در آن دسته از تعهدات محدود باشد و چنین

توصیف است که به مسأله شر می‌انجامد که به صورت یک استدلال محکم علیه وجود خداوند به نظر می‌آید. آیا از نظر سوئین برن این استدلال نافی وجود خداست؟ استدلال مذکور از این قرار است:

۱- اگر خدایی وجود داشته باشد، پس او قادر مطلق و به حلاً کمال خوب است.

۲- موجود خیر محض، هیچ‌گاه روا نمی‌دارد که یک وضعیت امور اخلاقاً بد، که قابل پیشگیری است، روی بدهد.

۳- موجود قادر مطلق، می‌تواند از وقوع وضعیت امور اخلاقاً بد، ممانعت نماید.

۴- حداقل یک وضعیت از لحاظ اخلاقی بد امور می‌توان یافت.

۵- پس نتیجه می‌گیریم خدا وجود ندارد (Swinburne, 1998: 7).

این استدلال بر قیاسی مبتنی است که چنانچه مقدمات را بپذیرید؛ ولی نتیجه را نفی کنید، دچار تناقض شده‌اید. اینک به مقدمات این قیاس می‌پردازیم: در مقدمه اول چنانچه خوبی خداوند، غیر از خوبی اخلاقی فرض شود، آن گاه وجود درد و تألم دیگر برهانی بر عدم وجود خداوند نخواهد بود (Ibid: 7). خداپاوران مقدمه سوم را گاهی با تعریفی که از قادر مطلق بودن خدا ارائه می‌دهند، به چالش می‌کشند؛ بدین صورت که قادر مطلق بودن؛ یعنی قادر بودن به هر امری که از لحاظ منطقی ممکن باشد؛ حال آنکه پیشگیری از برخی امور اخلاقاً بد منطقی ممکن نیست؛ به این معنی که جلوگیری از وقوع این امور اخلاقاً بد مستلزم تناقض است و امور متناقض هم در حیطه قدرت خداوند قرار نمی‌گیرند. چالش معمول برای ملحدان به طور قطع مقدمه دوم خواهد بود؛ به این صورت که یک موجود خیر مطلق، بسیاری از اعمال از لحاظ اخلاقی خوب را انجام می‌دهد و مرتکب هیچ عمل

سوئین برن طبق نظام مفهوم درونی معتقد است که مهم‌ترین اصل در توجیه باورها، اصل زودباوری است؛ به این معنی که در شرایط عادی، محتمل و عقلانی است که باور داشته باشیم چیزها همان‌گونه هستند که به نظر می‌رسند. منظور از «به نظر رسیدن» (seem) یا «پدیدار شدن» (appear) به نظر رسیدن معرفت شناختی است. شیوه‌ای که چیزها به نحو معرفت شناختی به نظر می‌رسند، همان شیوه‌ای است که ما ابتدائاً تمایل داریم آن چیزها را بدان‌گونه باور کنیم. ما بی‌آنکه خود بخواهیم، متمایل به باور کردن چیزها به گونه‌ای خاص هستیم و تا زمانی که دلیلی برای پیش گرفتن رویه‌ای خلاف این وجود نداشته باشد، هر فرد معقولی به همین منوال رفتار خواهد کرد. از نظر سوئین برن «آغازگر هر باور موجهی باید همین باشد. اگر قرار بود که هر باوری پیش از آنکه پذیرفته شود، خود به واسطه باورهای دیگر موجه می‌شد، آنگاه هیچ باوری نمی‌توانست موجه باشد. تمامی و تنها همان باورهایی که به واسطه تمایل ما به باور کردن آن بر ما تحمیل می‌شود، باورهای بنیادین اصلی هستند.» (Swinburne, 1998: 16)؛ یعنی اینکه اگر شخص قویاً احساس می‌کند که تمامی باورهای پایه، گزاره‌های صادق هستند؛ آنگاه هر استنباطی را که معطوف به کاذب نشان دادن آن گزاره‌ها باشد، باید نامعتبر دانست. موضوع مورد نظر سوئین برن، مفهوم درونی یا همان سوبژکتیو توجیه یک عقیده است؛ یعنی شخص بر خود فرض و واجب می‌داند یا به لحاظ عقلی خود را مکلف می‌داند که آن عقیده را نگه دارد. پس یک عقیده به صورتی توجیه می‌شود اگر و فقط اگر آن عقیده توسط دیگر عقاید موجه شخص محتمل فرض شود یا آن عقیده خود از باورهای پایه (basic beliefs) شخص باشد. عقیده‌ای باور پایه محسوب می‌شود که بدون اینکه احتمال صدقش منوط به باور دیگری باشد، خود به تنهایی احتمال صدقش

است که از عهده ادا کردن تمامی آنها بر می‌آید و از آنجا که نقصان در برآوردن تعهدات از لحاظ اخلاقی عملی بد محسوب می‌شود، خداوند همواره تمامی تعهداتش را ادا می‌کند (Ibid: 9).

به عبارت دیگر، از نظر سوئین برن تعریفی که ملحدان از خوبی مطلق ارائه داده‌اند و معتقدند خداوند باید بهترین عمل را انجام دهد، تعریفی نادرست است و در مورد خداوند صادق نیست؛ زیرا هر عمل خوبی را که تصور کنیم، خوب‌تر از آن نیز قابل تصور است و خدای قادر مطلق نیز باید آن را انجام دهد. ایشان خوبی مطلق خداوند را در این می‌داند که به تعهدات خود پایبند باشد و به آنها عمل کند.

با توضیحاتی که داده شد، سوئین برن مشکل مقدمه دوم را این می‌داند که: به بار آوردن وضعیت‌های بدی از امور یا روا داشتن رخداد آنها همواره عملی بد نخواهد بود؛ چرا که ممکن است تنها راهی که مجری اعمال برای برقرار داشتن وضعیت خوبی از امور در اختیار دارد، این باشد که ابتدا یا به صورت همزمان روا بدارد که وضعیت بدی رخ بدهد؛ مثلاً تنها راهی که برای پدر و مادری که می‌خواهند دندان درد فرزندشان خوب شود، وجود دارد، این است که او را نزد دندانپزشک ببرند و روا بدارند که دندانپزشک اعمال دردآوری را برای دندان او انجام دهد. گاهی اوقات حتی تنها چاره این است که بچه را تنبیه کنند تا تن به این کار دهد؛ اما حتی در این صورت هم ایرادی بر اینکه پدر و مادر بچه را نزد دندانپزشک می‌برند یا او را تنبیه می‌کنند، وارد نیست. بنابراین، مقدمه دوم کاذب است (Ibid: 10-9).

سوئین برن قبل از ارائه نظریه عدل الهی خود بر اساس اصل زودباوری (principle of Credulity) به این مسأله می‌پردازد که آیا باور به خداوند دلیل می‌خواهد؟

به وجود خداوند را حفظ کنیم، ناچاریم دلایلی مبنی بر سست بودن قوت استنباط الحادی اصلی پیدا کنیم. نظریه عدل الهی نمونه ای از این قبیل دلایل است. سوئین برن بر این اساس به طرح عدل الهی خود می‌پردازد.

۲-۱- عدل الهی از دیدگاه سوئین برن

واژه تئودیسی (Theodicy) به معنی نظریه عدل الهی از ریشه تئو (Theo) به معنی خداوند و دیسی (dicey) به معنای عدالت را نخستین بار لایب نیتس در تلاش برای توجیه آلام و مشقات دنیوی در جهانی که در ید قدرت خداوندی قادر مطلق و دانای مطلق و خیر محض است، به کار گرفت (Morgan, 2001: 199-214). کسانی که به نظریه عدل الهی قائل هستند، می‌خواهند نشان دهند که وجود شر با اوصاف خداوند در باب قدرت مطلق، علم مطلق و خیر محض بودن در تعارض نیست. تمام تلاش این نظریه این است که اثبات کند که خداوند می‌تواند برای روا داشتن شر دلیل خوبی داشته باشد. سؤالی که در اینجا مطرح است، این است که آیا نظریه عدل الهی جامع را می‌توان تدوین کرد که توجیهی درخور برای شرور عالم به‌دست دهد و بدین ترتیب مسأله شر را مرتفع سازد؟ آیا لازم است خدا باور برای اینکه خود را قانع کند، یک نظریه عدل الهی وضع کند؟ بسیاری از فلاسفه، از جمله فلاسفه خداشناسی، همچون پلانتینگا، چندان به این امر امیدوار نیستند. از نظر پلانتینگا ما قادر نیستیم بفهمیم که چرا جهان ما، با تمامی شرورش، از جهان‌های دیگری که می‌توان تصور کرد، بهتر است و نمی‌توانیم به درستی بفهمیم که دلیل خداوند برای رواداشتن شری خاص و هول‌انگیز چیست. نه تنها قادر نیستیم که بدین امر وقوف یابیم، بلکه حتی نمی‌توانیم بدین امر امیدوار هم باشیم. وی بر این باور است که نمی‌توان به توجیهی واقعی برای شرور دست یافت. به همین دلیل، وی درصدد است برای

مفروض است. پس این باور از هیچ چیز خارج از شخص حاصل نمی‌شود؛ بلکه احتمال صدق آن مبتنی بر محتوای خود آن عقیده است و خارج از سوژه نیست (Swinburne, 1998: 16). به همین ترتیب، اگر شخص قویا احساس می‌کند؛ یعنی یا این که در وی یک باور بنیادی است و یا از تجربه یا از تعقل حاصل شده است که خدایی وجود دارد، پس وی باید آن باور را بپذیرد؛ فارغ از اینکه وی ابتدائاً متمایل به چه باوری بوده است. در این حالت، شخص باید نتیجه بگیرد که هر استنباط قیاسی که مدعی است از یک وضعیت امور بد E عدم وجود خداوند را نتیجه می‌گیرد، یا از یک مقدمه کاذب آغاز شده است، (E رخ نداده است) و یا در واقع، استدلال معتبر نبوده است. چنانچه استدلال به یک مقدمه مشروط دیگر احتیاج داشته باشد، مثلاً F که خداوند تحت آنها محق به روا داشتن E باشد رخ ندهد، و برای همین نیز یک استدلال استقرایی قوی وجود داشته باشد (استدلالی که نشان دهد F محتمل است)؛ آنگاه یا F برقرار است یا E رخ نداده است، یا در غیر این صورت استدلال معتبر نبوده است. به نظر سوئین برن، حتی اگر باور به وجود داشتن خداوند یک باور بنیادی محسوب نشود، تا آنجا که در نظر شخص باورهای بنیادی دیگر بر اساس اصول استنباطی (inferential principles) بدیهتا قوی باور مذکور (وجود خدا) را تقویت کنند، این باور چندان محکم است که شخص در مواجهه با استدلال مخالف دست از آن بر ندارد. البته، اینکه وجود داشتن خداوند برای شخص واجد چه درجه‌ای از احتمال خواهد بود، بدین امر وابسته است که باورهای بنیادی و اصول استنباطی در استدلال مخالف تا چه حد برای وی بدیهی تلقی می‌شوند. به هر حال، تا وقتی که برای عدم وجود خداوند مدرکی ایجابی و واجد قدرت مکفی وجود نداشته باشد، برای اینکه هنوز به نحو موجهی باور خود

با توجه به معنایی که سوئین برن از شرّ اخلاقی مطرح کرد، باید بررسی کنیم که آیا خداوند قادر مطلق و خیر محض، قادر به مهار کردن شرور اخلاقی که توسط انسان‌ها به وجود می‌آید، هست یا نه؟ برای رسیدن به پاسخ صحیح باید این بحث را در چند محور ارائه دهیم:

۲-۱-۱-۱- امور محال در دایره قدرت خداوند قرار

نمی‌گیرند

خداوند بر آن است که هر آنچه نیکی است را فراهم آورده و هیچ کدام از بدی‌ها را به بار نیاورده است؛ اما به دلایل منطقی قادر نیست که چنین کند؛ زیرا برخی از وضعیت‌های امور خیر از لحاظ منطقی با یکدیگر سازگار نیستند؛ مثلاً برای فردی به نام بیل خوب است در سال ۲۰۰۰ رئیس جمهور ایالات متحده آمریکا باشد و مسؤولیت اداره کشور را بر عهده داشته باشد. از طرف دیگر، برای فرد دیگری به نام باب نیز خوب است که وی در سال ۲۰۰۰ رئیس جمهور آمریکا باشد؛ اما هر دوی این افراد نمی‌توانند به طور همزمان رئیس جمهور آمریکا شوند. بنابراین، حتی خداوند که قادر به انجام تمامی امور منطقی ممکن است، قادر نیست هر دوی این امور نیک ناسازگار را همزمان محقق سازد و یا وقتی که رخ دادن وضعیت امور نیک مستلزم رخ دادن ترتیب بد امور است، ترتیب خیر را بدون رخ دادن امور بد فراهم آورد. سوئین برن معتقد است: "به لحاظ منطقی محال است که خدا خیری را از هیچ طریق اخلاقاً مجاز دیگری، به جز این که بگذارد شری متحقق شود، ایجاد کند؛ مثلاً به لحاظ منطقی محال است که خدا به ما آزادی اراده برای انتخاب خوب و بد بدهد (یعنی اراده انتخاب بین اینها، به رغم همه آثار علمی‌ای که در معرض آنها قرار داریم) و در عین حال باعث شود که ما خوب را انتخاب کنیم و به لحاظ منطقی برای خدا محال است خیر ما را با داشتن چنین اراده آزادی متحقق کند، بدون اینکه شر یک انتخاب بد (اگر بد

وجود شر؛ احتمال و یا امکان توجیه عقلانی از جانب خداوند را اثبات کند. بنابراین، تصریح می‌کند که "من قصد ندارم شرور را توجیه کنم. اگر کسی مرا جزء نظریه‌پردازان عدل الهی بداند، اشتباه کرده است؛ چون من فقط می‌خواهم اثبات کنم که خداوند برای این شرور دلیل عقلانی داشته است (پلاتینگا، ۱۳۷۶: ۶۹-۷۲).

فلاسفه‌ای نظیر سوئین برن به نظریه عدل الهی خوشبین هستند. او می‌گوید: «تقریباً همه مردم، که به عقیده من اغلب دیندارها را شامل می‌شود، عقیده چندان عمیق و راستی به وجود خداوند ندارند و در وهله نخست مایلند این‌گونه تصور کنند که بسیاری از شرور عالم در خدمت خیرهای برتری هستند و بنابراین، ظاهراً وجود شرور استدلال قدرتمندی در قبال وجود خداست. مخاطب نظریه عدل الهی چنین افرادی هستند. من معتقدم که وظیفه این نظریه قابل دستیابی است.» (سوئین برن، ۱۳۸۷)

سوئین برن بر اساس عدل الهی به بررسی مسأله شر می‌پردازد و منظور خود از عدل الهی را این‌گونه بیان می‌کند:

«منظور من از نظریه عدل الهی به دست دادن شرحی از دلایل واقعی (actual reasons) خداوند برای روا داشتن یک وضعیت بد از امور نیست؛ بلکه شرحی است از دلایل ممکن که می‌توانسته است منظور نظر خداوند باشد؛ یعنی دلایلی که ممکن است دستمایه خداوند برای روا داشتن وضعیت‌های بد امور باشد؛ فارغ از اینکه چنین دلایلی واقعا انگیزه اصلی آن وضعیت بد از امور بد است یا خیر؟» (Swinburne, 1998: 5)

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

۲-۱-۱-۲- نظریه سوئین برن در تبیین شرّ اخلاقی:

همان چیزی باشد که ما انتخاب کنیم) تحقق یابد" (سوئین برن، ۱۳۸۷).

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

۲-۱-۱-۲- تودیسسه مبتنی بر اختیار در تبیین شرّ اخلاقی

بسیاری از متألّهان مسیحی نه تنها ادعا کرده‌اند که خداوند مقاصد خیری دارد و به منظور تحقق همین اغراض خیر است که وقوع بدی را روا می‌دارد؛ بلکه این روند از امور نیز خود مقاصد واقعی خداوند محسوب می‌شوند، یا بدین صورت که چنین روندی از امور خود مقاصد خداوند بوده‌اند و خداوند خیر بوده است که رخ دادن بدی‌ها را روا بدارد. به عبارت دیگر، تقریباً تمامی آن‌ها به «دفاع مبتنی بر اختیار» در باب شرور معتقدند؛ به این معنی که وضعیت‌های بد اموری که انسان‌ها مرتکب می‌شوند، از آزادی انتخاب آدمی ناشی می‌شود و این که واجد اختیار بودن آدمی در خود چنان خوب است که ارزش پذیرفتن مخاطرات منبث از سوء استفاده از آن به انحاء مختلف را دارد. سوئین برن معتقد است که تقریباً تمامی متألّهان مسیحی تأیید کرده‌اند که انسان واجد اختیار است و تنها تعداد اندکی از خداپاواران پروتستان سستی از این امر مستثنا می‌شوند؛ لیکن بسیاری از متألّهان مسیحی که

«اختیار» را اثبات کرده‌اند، مرادشان از اختیار مفهوم اختیار سازگار (compatibility free will) بوده است؛ نه مفهوم اختیار آزادی (Libertarian free will) (Swinburne, 1998: 34).

مفهوم اختیار سازگار این است که شخص آنچه را می‌خواهد و ارزش دارد، انجام دهد و اعمال وی ناشی از فشارهای روانی و جسمی (psychological or physical pressure) نباشد؛ حتی اگر خواست و ارزش‌گذاری آنها به نحو کامل به وسیله عاملی از بیرون انگیزخته شده باشند و منظور از عاملی که واجد اختیار مطلق است، آن است که اعمالی که انجام می‌دهد، به طور کامل مبتنی بر علت بیرون از آن نیست؛ یعنی علتی که یا بخشی از یک فرایند علیت طبیعی و یا چیز دیگری در خارج باشد. در چنین حالتی احوالات دنیا و نیز نظام علیت دنیا به هر صورتی که باشد، باز هم عامل مورد نظر مخیر است که عمل مفروض را انجام دهد و یا از انجام آن خودداری کند (Ibid: 34).

تفاوت این دو نوع اختیار از نظر سوئین برن این است که یک عامل می‌تواند دارای اختیار سازگار باشد؛ حتی اگر خداوند (و یا هر علت دیگری) او را از طریق انگیزختن خواست و ارزش‌گذاری در اموری که انجام می‌دهد، به نحو اجتناب‌ناپذیری در انتخاب آنچه انجام می‌دهد، راه ببرد؛ در حالی که چنین عاملی، دیگر واجد اختیار مطلق نخواهد بود.

چنانچه اختیار آدمی از نوع اختیار سازگار باشد، آنگاه دیگر فرقی ندارد که خداوند اجازه بدهد که آدمی عمل بدی انجام دهد یا اینکه خداوند خود باعث می‌شود که وی مرتکب آن کار شود؛ زیرا به هر حال آدمی دارد آن کاری را انجام می‌دهد که به نحو اجتناب‌ناپذیری به آن کار واداشته شده است. اگر آدمیان عمل بدی انجام می‌دهند، بدان خاطر است که خداوند آنها را به انجام آن

«دفاع مبتنی بر اختیار» به روشی منطقی متوسل می‌شود. وی درصدد است که ادعای ناسازگاری میان گزاره‌های «خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است» (الف) و «شر وجود دارد» (ب) را رد کند. دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا را می‌توان این‌گونه تلخیص کرد:

۱- خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است.

۲- این گزاره با گزاره «شر وجود دارد» سازگار است.

اکنون گزاره زیر را در نظر بگیرید: «خداوند قادر نیست جهانی بیافریند که واجد خیر اخلاقی و پیراسته از هرگونه شر اخلاقی باشد».

این گزاره، هم ممکن است و هم با علم و قدرت خداوند سازگار است. گزاره سوم آشکارا با گزاره اول سازگار است. بنابر این، می‌توانیم از آن استفاده کنیم و به مدد آن نشان دهیم که گزاره‌های «۱» و «شر وجود دارد» نیز با یکدیگر سازگارند. برای این منظور گزاره‌های زیر را در نظر بگیرید:

۱- خداوند عالم مطلق، قادر مطلق، و خیر محض است.

۲- خداوند قادر نیست بدون خلق جهانی که واجد شر اخلاقی است، جهانی بیافریند که واجد خیر اخلاقی باشد.

۳- خداوند جهانی واجد خیر اخلاقی آفریده است.

این قضایا بدهتا با هم سازگارند؛ یعنی ترکیب عطفی آنها یک قضیه «ممکن است»؛ اما این قضایا در کنار هم مستلزم گزاره «شر وجود دارد» هستند، «شر وجود دارد»؛ چرا که گزاره «۳» می‌گوید خداوند جهانی را واجد خیر اخلاقی خلق کرده است. این گزاره همراه گزاره «خداوند قادر نیست بدون خلق جهانی که واجد شر اخلاقی است، جهانی بیافریند که واجد خیر اخلاقی باشد». نتیجه می‌دهند که اگر خداوند جهانی واجد خیر اخلاقی آفریده باشد، این جهان واجد شر خواهد بود. بنابراین، گزاره‌های فوق‌الذکر با یکدیگر سازگارند و مستلزم گزاره «شر وجود دارد» هستند؛ لذا گزاره «۱» و «شر وجود دارد» با یکدیگر

عمل بد واداشته است. بنابراین، اگر قرار باشد که دفاعیه مبتنی بر اختیار کارآمد باشد، لازم است نشان داده شود وقتی که عاملی انجام عملی را واجد ارزش می‌داند و آن را انتخاب می‌کند، وقوع عملی آن کار بد شرط لازم برای تحقق یک امر خیر باشد. از این رو، اگر از اختیار مفهوم مطلق را مراد کنیم، دفاعیه مبتنی بر اختیار به وضوح کارآمد می‌شود؛ زیرا اگر شخص دیگری حرکات ما را موجب شود، دیگر آنها حرکات ارادی ما و ناشی از خواست خودمان محسوب نمی‌شوند. بر همین قیاس، اگر چیز دیگری اراده ما را در انجام امور رقم بزند، به هر طریقی که باشد، آنگاه دیگر اراده آزاد ما نخواهد بود. از نظر سوئین برن بیشتر کسانی که دفاعیه مبتنی بر اختیار را به عنوان بخشی از نظریه عدل الهی خود به‌کار گرفته‌اند تا بدانجا که منظور خود از کاری را که می‌کنند، به روشنی گفته‌اند، اختیار را در مفهوم اختیار مطلق به‌کار گرفته‌اند.

از نظر سوئین برن هسته مرکزی نظریه عدل الهی در پرداختن به شر اخلاقی است که باید «دفاع مبتنی بر اختیار» باشد. دفاع مبتنی بر اختیار بر آن است که این امر که انسان‌ها نوع معینی از اختیار را دارند، که انتخاب آزادانه و مسؤولانه نام دارد، خیر بزرگی است، اما اگر انسان‌ها آزاد و مسؤول باشند، در این صورت امکان شر اخلاقی ضروری خواهد بود. «لازمه خلق مخلوقاتی که بر انجام افعال خیر توانا باشند، این است که بر اعمال شر نیز قدرت داشته باشند. خداوند نمی‌تواند به انسان‌ها اختیار اعمال شر را بدهد؛ اما آنها را از انجام شر مانع گردد. تنها با حذف اختیار است که می‌توان مانع از وقوع شر گردید» (Planting, 1974:166).

در اینجا جا دارد برای روشن شدن بحث به دیدگاه پلانتینگا (Plantinga Alvin) که در زمینه دفاع مبتنی بر اختیار به دیدگاه سوئین برن بسیار نزدیک است، اشاره‌ای کنیم. پلانتینگا برای حل مسأله منطقی شر، به

سازگارند (پلاتینینگا، ۱۳۸۴: ۲۴۵-۲۴۷).

از نظر سوئین برن نیز خداوندی که به انسان ها چنان اختیاری داده است، ضرورتاً امکان اعمال آن را فراهم خواهد کرد و سلطه خود را از وقوع با عدم وقوع شر برمی دارد. منطقاً ممکن نیست (یعنی فرض خود متناقض است) که خداوند چنان اختیاری به ما بدهد و در عین حال مطمئن باشد که ما همواره آن را در طریق درست به کار می بریم. ایشان معتقد است که انتخاب آزاد و مسؤولانه فقط به این معنا محدود نیست که ما قادر به انتخاب میان چند فعل بدیل باشیم؛ بی آنکه انتخابمان به وسیله علتی پیشین ضروری شده باشد. انتخاب آزاد و مسؤولانه تا آنجا اختیار به شمار می آید که باعث انتخاب هایی مهم میان خیر و شر گردد و تفاوت بزرگی را نسبت به فاعل، نسبت به دیگران و نسبت به جهان سبب شود) سوئین برن، ۱۳۸۱: ۱۵۶).

اشکالی که ممکن است در اینجا مطرح شود، این است که خداوند می توانست اختیار ما را به گونه ای قرار دهد که انتخاب های ما هرگز تأثیر منفی ای بر جای نگذارند؛ مثلاً وقتی که عزم به طغیان می کنیم فلج شویم؛ وقتی دست به نوازش می بریم، دستمان تحت فرمانمان باشد. به عبارت دیگر، مخلوقات فقط از این قدرت برخوردار باشند که به یکدیگر سود برسانند، نه آسیب یا ضرر.

و در اینجا است که اصل صداقت خداوند در برابر وجود آدمی و مسؤولیت انسان در برابر خود و دیگران معنادار می شود.

۱-۲-۱-۱-۲- اصل صداقت (The Principle of Honesty) خداوند به عنوان تبیینی برای نفی مسؤولیت کاذب انسان ها

وقتی مسؤولیتی بر عهده انسان نهاده می شود و در برابر آن وظایفی بر او محول می گردد و در پی آن عقاب و پاداشی

برقرار می گردد، همه اینها باعث می شوند تا این الزام برقرار گردد که انسان باید با واقعیت ها روبه رو شود، با حقایقی بدون دروغ، فریب و حيله. از این الزام به موضوع اصل صداقت می رسیم که اثبات می کند این الزام برقرار است. اصل صداقت به این معناست که بر خداوند فرض است که جهانی به وجود نیارد که در آن عاملان به نحوی نظام مند بر سر مسائل مهم فریفته شده باشند؛ بدون اینکه امکان کشف آن فریب برای آنها وجود داشته باشد. این اصل به آنچه گفتنش از طرف خداوند به مردم صحیح است، مربوط نمی شود، بلکه اصل صداقت مربوط به آن چیزی است که استنباط آن از جهانی که خداوند ساخته توسط مردم، از طرف خداوند بلامانع گردد (Swinburne, 1998: 139).

اصل صداقت اصل اخلاقی بسیار مهمی است. نتیجه این اصل چنین است که خداوند نمی تواند به ما اختیارات اخلاقی ظاهراً جدی برای انتخاب عمل خوب یا بد بدهد؛ اما در عین حال به ما اطمینان دهد که انتخاب های ما هرگز اثری واقعی بر جای نخواهد گذاشت (ibid: 141).

۲-۱-۲- نظریه سوئین برن در تبیین شرّ طبیعی

سوئین برن معتقد است که شرّ طبیعی را نباید در راستای خطوط شرّ اخلاقی توجیه کنیم. او مانند توماس آکویناس بر این اعتقاد است که خداوند شرّ طبیعی را به واسطه خیری اراده می کند. توماس آکویناس می گوید:

«خداوند به هیچ وجه اراده اش بر وارد آوردن شرّ اخلاقی قرار نمی گیرد...؛ اما خداوند شرّ نقص طبیعی (یا شرّ مجازات) را به واسطه خیری اراده می کند که شرّ مذکور بدان متصل است» (Summa Theologiae 19.9).

سوئین برن به صراحت می گوید: «بر آن خواهم بود که نشان دهم چگونه شرّ طبیعی بسیاری از امور خوب را ممکن می سازد. شرّ طبیعی گستره امیال خوبی را که

می‌کنند، به انسان‌ها شناختی از اینکه خود آن‌ها چگونه این شرور را به وجود می‌آورند، می‌دهد (مشروط بر آنکه بخواهند آن شناخت را به دست آورند). تحقیق در ساختارهایی از طبیعت که شرور و خیرهای مختلف را ایجاد می‌کنند، طیف وسیعی از انتخاب‌ها را فراسوی انسان قرار می‌دهد. در حقیقت، بدین شیوه است که ما چگونگی پدیدآوردن خیر و شر را یاد می‌گیریم (سوئین برن، ۱۳۸۱: ۱۶۹).

در واقع، سوئین برن معتقد است که تمامی شرهای طبیعی که در گذشته رخ داده‌اند و ما از آنها اطلاع داریم، معرفتی نسبت به اتفاق‌های گذشته در اختیار ما قرار می‌دهند و جالب‌تر اینکه چون تمامی شرهای طبیعی در نتیجه فرایندهای طبیعی رخ می‌دهند که تا حدود بسیاری قابل پیش‌بینی هستند؛ این معرفت به ما کمک می‌کند درباره فرایندهای طبیعی که می‌توانند برای جلوگیری از شرهای طبیعی درآینده به کار آیند، دانشی برای خود فراهم آوریم. بنابراین، تمامی شرهای طبیعی که بر آدمیان و حیوانات در جهان کنونی عارض می‌شوند و ما از آنها اطلاع داریم، دانستن آنها کمک می‌کند که گستره انتخاب آدمیان گسترده‌تر شود و بدون آنها ما نمی‌توانستیم و به خصوص نمی‌توانستیم انتخاب کنیم که یاد بگیریم.

۲-۱-۲- استدلالات مبتنی بر خیرهای برتر در تبیین شر طبیعی

طبق آیین مسیحیت، شرور دارای فوایدی هستند و این تقریباً در میان تمامی متکلمان مسیحی مشترک است. فرض اجتناب‌ناپذیر بودن رنج برای موجودات جسمانی در جهان مادی در انواع الهیات مدرن هم رسوخ کرده است؛ از جمله شلایرماخر (F. Schleiermacher) که می‌توان او را پایه‌گذار الهیات مدرن قاره‌ای دانست، معتقد است: «یک عمل با شرایط واحد از یک سو به عنوان شر به زندگی آدم وارد می‌شود و از سوی دیگر، عاملی خیر

عاملان در خود دارند یا مستعد پروراندن آن امیال در خود هستند (اعمالی که به آنها دسترسی دارند و نیز گستره اعمالی که عاملان می‌توانند آزادانه تصمیم به انجام آنها بگیرند)، برای عاملانی همچون انسان‌ها که واجد آزادی هستند، به نحو چشمگیری افزایش می‌دهد.» (Swinburne, 1998: 160)

در واقع، سوئین برن معتقد است گرچه شرور طبیعی به ظاهر شر هستند؛ اما به آثار خیر تربیتی در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها منجر می‌گردند که برخی از آنها عبارتند از:

۲-۱-۲-۱- استدلالات مبتنی بر ضرورت علم و معرفت

از نظر ایشان نقش عمده شر طبیعی آن است که آن نوع انتخابی را برای انسان‌ها ممکن می‌سازد که نظریه مبتنی بر اراده آزاد آن را ارجح می‌نهد و به ویژه برای انسان‌ها انواع انتخاب ارزشمند را فراهم می‌سازد. می‌توان گفت: «نظریه عدل الهی سوئین برن برای شرور طبیعی مبتنی بر این فرض است که برخی از انواع فرضیه عدل الهی مبتنی بر اراده آزاد معقول است. سوئین برن چنین استدلال می‌کند که، آدمیان برای اینکه حقیقتاً آزاد باشند، باید بدانند که چگونه سبب ایجاد خیر و شر می‌شوند. اگر خداوند این معرفت را مستقیماً منکشف سازد، بر ما غلبه می‌یابد و سبب نابودی آزادی ما می‌شود؛ بنابراین، ما باید آن را به نحو استقرایی از تجربیات گذشته به دست آوریم، و این تجربه شامل آموختن درباره این مسأله می‌شود که چه چیزهایی سبب درد و رنج ما می‌شوند. به عبارت دیگر، وجود شر طبیعی در جهانی که توسط آزادی معناداری مشخص شده است، ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین، اگر فرضیه عدل الهی مبتنی بر اراده آزاد برای شر اخلاقی مثمر ثمر است، همین فرضیه همچنین برای شر طبیعی نیز عمل می‌کند» (Peterson, 1999:393).

سوئین برن می‌گوید عمل قوانین طبیعی که شرور را ایجاد

خواهد بود. از این رو، اگر بخواهیم منشاء مشقات زندگی را از بین ببریم، شرایط حیات محو خواهد شد.»
(Schleiermacher, 1998: 45)

سوئین برن نیز معتقد است شرور، زیان محض نیستند و دارای خیر نیز هستند؛ مثلاً اگر من بر اثر فعل عمدی که شما از روی اختیار برگزیده‌اید، دچار درد و رنج شوم، آن درد و رنج به هیچ وجه برای من زیان محض نیست و از جهت خاصی برای من خیر است.

۲- مقایسه دیدگاه‌ها

در بررسی تطبیقی این دو دیدگاه، ابتدا به موارد تشابه این دو می‌پردازیم:

۳ ۴ - مشابهت‌های دیدگاه لایب نیتس و سوئین برن:

۳ ۴ ۳ - انگیزه طرح عدل الهی در لایب نیتس و سوئین برن

لایب نیتس و سوئین برن هر کدام یک فیلسوف الهی هستند که برای دفاع از موضع خداپاوران به ارائه عدل الهی پرداخته‌اند. لایب نیتس تنودیسسه را در جواب پرسش‌ها و تشکیکات آقای بیل نوشته و هدف وی آن بوده است که به اشکالاتی که در زمینه عدل الهی مطرح بوده است، پاسخ دهد.

سوئین برن نیز به مسأله شر و عدل الهی در برابر معضلاتی که مسأله شر در سال‌های اخیر به وجود آورده، پرداخته‌است و می‌گوید منظور وی از نظریه عدل الهی به‌دست دادن شرحی از دلایل واقعی خداوند برای رواداشتن یک وضعیت بد از امور نیست؛ بلکه شرحی است از دلایل ممکنه که می‌توانسته مورد نظر خداوند باشد؛ یعنی دلایلی که ممکن است مورد نظر خداوند برای رواداشتن شر باشد؛ فارغ از اینکه چنین دلایلی آیا واقعا دلایل اصلی هستند یا خیر (Swinburne, 1998:5).

۳ ۴ ۳ - درک هر دو فیلسوف از خداوند

لایب نیتس و سوئین برن هر دو تعریف ادیان ابراهیمی از

خداوند را مدّ نظر دارند. در نظر هر دو فیلسوف، خداوند موجودی عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق است، و بر اساس این تعریف از خداوند به ارائه نظریه عدل الهی خود مبادرت می‌ورزند. (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۳۹-۱۴۱) و (Swinburne, 1998:5).

۳ ۴ ۳ - دفاع مبتنی بر اختیار

از شباهت‌های بارز و عمده‌ای که بین لایب نیتس و سوئین برن می‌توان ذکر کرد، دفاع مبتنی بر اختیار و تأکید آنها بر خیر بودن اختیار است. لایب نیتس معتقد است خداوند نمی‌تواند هم به موجودات اراده آزاد عطا کند و هم آنها را از عمل شری که لازمه این آزادی است باز دارد؛ زیرا آن مخلوقی که از ارتکاب عمل بد باز داشته می‌شود، دیگر فاعل مختار نیست. طبق دیدگاه لایب نیتس فرض انسانی که در این دنیا باشد؛ ولی دچار اشتباه و شر نشود، فرض محالی است؛ چون فعل قبیح ناشی از ادراک مبهم است و ادراک مبهم همان معرفت ناقص است که در تمام مخلوقات وجود دارد و تنها خداست که در معرض هوی و هوس و ادراکات مبهم قرار نمی‌گیرد (Leibniz, 1985:310).

پس با فرض این که عقل انسان محدود و ادراکات آن ناقص است، می‌توان گفت، شر اخلاقی نیز امری ضروری و لایتغیر است و فرض انسان مختاری که گناه نکند، محال است.

سوئین برن نیز در نظریه عدل الهی خود بر ارزش اختیار در انسان تأکید می‌نماید و اختیار برگزیدن میان خیر و شر را خیری کثیر می‌داند؛ خیری که بیش از بسیاری از شرور است. ایشان توجیه شرور اخلاقی را در خیر کثیر موجود در اختیار می‌داند. ایشان معتقد است بدین ترتیب بدون امکان پدید آمدن شر اخلاقی نه تنها آدمیان از خوبی بزرگ اختیار انتخاب میان خوب و بد محروم می‌شوند، بلکه امکان عشق ورزیدن به خدا را هم

هستند؛ مثلاً اگر من بر اثر فعل عمدی که شما از روی اختیار برگزیده‌اید، دچار درد و رنج شوم، آن درد و رنج به هیچ وجه برای من زیان محض نیست و از جهت خاصی برای من خیر است؛ برای مثال، «شرّ طبیعی، گستره امیال خوبی که عاملان در خود دارند و یا مستعد پروارندن آن امیال در خود هستند؛ اعمالی که به انجام آنها دسترسی دارند و نیز گستره اعمالی که عاملان می‌توانند آزادانه تصمیم به انجام آنها بگیرند، را برای عاملانی همچون انسان‌ها که واجد آزادی هستند، به نحو چشمگیری افزایش می‌دهد. درد به عنوان یک شرّ طبیعی، امکان ادراک شفقت در مقابل اندوه دیگران، مراقبت و میل به کمک رنج کشیدگان را می‌سازد» (1998:161، Swinburne)

از نظر سوئین برن، رنج فرصتی پدید می‌آورد تا آدمیان دست به دست هم دهند و در اندوه آن رنج شریک شوند؛ به خصوص این امر در مواضعی نمود می‌یابد که این تعاون به درمان یا پیشگیری می‌انجامد.

همدردی کردن و شجاعت ورزیدن اعمال خوبی هستند که در هنگام عارض شدن شرهای طبیعی، نظیر درد و دیگر انواع رنج بروز پیدا می‌کنند. اعمال خوب دیگر نظیر جبران کردن و بخشایش، در هنگام رخ نمودن شرهای اخلاقی بروز پیدا می‌کنند ولیکن در این موارد دوم، تجمع امور، عمل نادرست عامل را توجیه نمی‌کند؛ زیرا اگر بنا بود عمل نادرست عامل بدین خاطر که معطوف به خیر بزرگتری بوده است، توجیه گردد، دیگر آن عمل، نادرست محسوب نمی‌شود (Swinburne 1998:165).

بنابراین، هر وضعیت بدی از امور یا هر وضعیت بد امور ممکن است که حذف شود، خیری را نیز با خود از بین می‌برد و هر افزودنی بر تعداد وضعیت‌های امور بد عینی یا ممکن، بر تعداد خیرها می‌افزاید (Ibid:219).

در حدّ اعلا از دست خواهند داد. پس امکان وقوع خیر بزرگی مانند به‌دست آوردن خشنودی خداوند، بدون وجود شرور اخلاقی و اختیار انتخاب میان امر درست و اشتباه میسر نخواهد بود. اگر خداوند قابلیت گناه کردن و محنت نهادن بر هموعان خویش را به ما عطا نمی‌کرد، آنگاه ما دیگر صاحب آن وجود آزاد که لازمه رابطه عاشقانه با خداوند و هموعان خودمان است، نبودیم.

سوئین برن نیز همچون لایب نیتس معتقد است خداوند نمی‌تواند به انسان اختیار بدهد و همزمان از وجود شرور ناشی از آن جلوگیری کند؛ به عبارتی، ایشان نیز همچون لایب نیتس این را محال منطقی می‌داند که در دایره قدرت خداوند قرار نمی‌گیرد. از نظر سوئین برن این که انسان‌ها امکان پدید آوردن شرور مهم را دارند، پیامد منطقی این امر است که آن‌ها دارای انتخاب آزاد و مسؤول هستند؛ حتی خدا هم نمی‌تواند [امکان منطقی ندارد] بدون امکان حصول شر این انتخاب را به ما ببخشد (سوئین برن، ۱۳۸۱: ۱۵۸).

۳ ۴ - فواید شرور

هر دو فیلسوف معتقدند شرور مقدمه حصول خیر و کمالات جدید هستند. لایب نیتس معتقد است که شرور دارای فایده زیادی هستند. ایشان وجود شرور را برای نظام احسن مفید می‌داند. وی به مواردی که بی‌نظمی به نظر می‌رسند، اشاره می‌کند و آن‌ها را در نظام کل عالم، عین نظم می‌داند و می‌گوید که اصلاً همین بی‌نظمی‌ها چهره عالم را در کل زیبا می‌سازد. لایب نیتس حتی معتقد است که این جهان با وجود بعضی شرور، از جهانی که می‌توانست بدون شر باشد، بهتر است؛ چرا که این شرور خود شرط حصول خیرهای بیشتر هستند.

سوئین برن نیز در مبحثی با عنوان "دفاع مبتنی بر خیرهای برتر" به بررسی فواید شرور می‌پردازد. وی نیز معتقد است شرور، زیان محض نیستند و دارای خیر نیز

۳ ۴ ۵ - نظام احسن

از شباهت‌های دیگری که بین دیدگاه‌های لایب نیتس و سوئین برن لازم است ذکر شود، این است که هر دو این جهان را با وجود درد و رنج یا به طور کلی شرور، بهترین جهان ممکن می‌دانند و بهترین جهان را جهانی نمی‌دانند که در آن رنج و درد نباشد. لایب نیتس معتقد است که خداوند خوب است و از خوب جز خوبی سر نمی‌زند؛ به این معنا که جهان‌های ممکن متعدد برای خداوند وجود داشته و از آنجا که خداوند به همه آنها احاطه علمی داشته است، خیر و شر هر کدام برای خداوند روشن بوده و از آنجا که خداوند خوب مطلق است، نمی‌تواند جز بهترین را برگزیند. پس از خوب مطلق جز خوبی سر نمی‌زند و لذا انتخاب خداوند بهترین بوده است. پس این جهان بهترین جهان ممکن است. در نظر لایب نیتس بهترین جهان ممکن، جهانی نیست که در آن بدی نباشد؛ زیرا بدی لازمه وجود خوبی است.

سوئین برن نیز معتقد است که جهان با اندکی درد و شفقت، حداقل به خوبی جهان بدون درد خواهد بود؛ زیرا بسیار خوب است که آدمی توجه عمیق به دیگر انسان‌ها داشته باشد و این توجه تنها زمانی می‌تواند عمیق و جدی باشد که دیگران دچار احوال بد باشند؛ زیرا تا زمانی که احوال دیگران به تحقیق یا به احتمال بد نباشد، شخص نگران احوال آنها نخواهد شد. اگر کسی احوالش همواره خوش باشد، دیگر دلیلی ندارد به طور عمیق مورد توجه و مراقبت باشد (Swinburne, 1998:161).

«جهان با وجود این تألم و مراقبت جهان بهتری خواهد بود. خوب است رنج کشیدگان از این شفقتی که بر آنها روا می‌رود، خبر داشته باشند؛ اما چه بهتر که مرحمتی به ایشان روا شود که انتظار پاسخی نباشد؛ همچنانکه خوبتر است که اگر کسی مشمول سخاوتی می‌گردد، اصلاً به رویش نیاورند؛ چه رسد به آنکه از او

انتظار تشکری داشته باشند (Ibid, 161).

۳ ۴ - تفاوت دیدگاه‌های لایب نیتس و سوئین برن:

۳ ۴ ۴ - ماهیت شر

لایب نیتس معتقد به عدمی بودن شر و محرومیت و فقدان آن است و در نتیجه شر علت ندارد؛ زیرا علت در جایی به کار می‌رود که چیزی موجود باشد و برای وجود یافتن نیاز به علتی داشته باشد؛ حال آنکه شر عدمی است. لایب نیتس در این مورد می‌گوید: «اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم (باید بگوییم): ویژگی صوری شر علت ندارد؛ زیرا شر فقدان کمال است و علت مرجحه سؤال از شیء موجود است، و شر شیء نیست؛ بلکه عدم شیء است و به همین علت است که فیلسوفان مدرسی علت شر را نقص می‌دانستند» (Leibniz, 1985 : 35).

سوئین برن عدمی بودن شر را قبول ندارد. وی «درباره ماهیت شر معتقد است که مسأله شر، مسأله فقدان حالات خیر فراوان نیست. ایشان معتقد به شمار کثیری از شرور؛ یعنی حالات بد ایجابی‌ای است که اگر خداوند بخواهد، می‌تواند آنها را از میان بردارد» (اسکندری دامنه، ۱۳۹۰: ۱۴۴). از نظر سوئین برن، واقعاً بعید به نظر می‌رسد بتوان گفت که درد و رنج و دیگر صفت‌ها، هوس‌های ناصواب و اعمال پلید صرفاً فقدان نوعی خیر هستند؛ درد صرفاً فقدان لذت و اعمال پلید صرفاً فقدان اعمال خیر نیست. چنین به نظر می‌رسد که می‌توان دنیا را بدون درد و رنج و پلیدی ترسیم کرد. به نظر سوئین برن مؤلفان پیرو نحله امر عدمی تا حدودی به این امر آگاهی داشته‌اند؛ زیرا آنان همواره در بیان این دیدگاه آن را با دیدگاهی دیگر در آمیخته‌اند؛ مبنی بر اینکه خداوند بدی را به منظور تحقق خوبی‌هایی به بار آورده است که در غیر این صورت امکان تحقق نمی‌یافتند» (Swinburne, 1998:45).

پس دیدگاه سوئین برن درباره ماهیت شر در تقابل با عدمی بودن شر است.

۳ ۴ - تقسیم‌بندی شرور

از تفاوت‌هایی که می‌توان میان لایب نیتس و سوئین برن ذکر کرد، تقسیم‌بندی شرور است.

سوئین برن شرور را به دو دسته اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌کند (Swinburne, 1998: 5-6)؛ اما لایب نیتس قسم دیگری در تقسیم‌بندی خود می‌گنجاند. وی شرور را در سه دسته تقسیم می‌کند: ۱- شرّ متافیزیکی؛ ۲- شرّ فیزیکی یا طبیعی؛ ۳- شرّ اخلاقی.

شرّ متافیزیکی عبارت است از نقصان صرف؛ شرّ فیزیکی عبارت است از درد و رنج و شرّ اخلاقی عبارت است از گناه (Leibniz, 1985: 139).

۳ ۴ - رابطه خیر و شر

لایب نیتس واقعیت شر را پذیرفته؛ ولی استدلال می‌کند شری که وجود دارد، حداقلی است که برای وجود خیر ضروری بوده و میزان آن به مراتب از خیر موجود کمتر است. بنابراین، شر هزینه‌ای است که برای منافع فراوان حاصل از خیر پرداخت می‌شود. در پس این نظریه، این فرض نهفته است که خیر فقط در تقابل با شر می‌تواند وجود داشته باشد؛ اما آنچه در خصوص پدیده‌هایی که مستلزم جنبه‌های متضاد هستند صادق است، در مورد خیر و شر صادق نیست. بی‌معناست که فرض کنیم مهربانی فقط در صورت وجود قساوت و آزادی فقط در صورت وجود استبداد می‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، مدافعان این نظریه به معنای شناخت شناسانه‌ای از تقابل گرایش پیدا می‌کنند. آنان می‌گویند وجود شر لازم است تا بتوان خیر را به عنوان خیر درک کرد؛ اما برخلاف لایب نیتس، سوئین برن شر و خیر را لازم و ملزوم هم می‌داند و معتقد است که خدا چاره‌ای ندارد تا برای رسیدن به خیری ما را به شری دچار کند و این اصلاً معنی تقابل نمی‌دهد.

پس می‌توان گفت که لایب نیتس و سوئین برن در

رابطه خیر و شر با هم اختلاف دارند. لایب نیتس معتقد است که خیر و شر رابطه تقابل دارند؛ ولی سوئین برن معتقد است که خیر و شر لازم و ملزوم یگدیگرند.

نتیجه

مسأله شر از مسائل مهمی است که باید به آن پرداخته شود تا راه حل مناسبی برای آن ذکر شود. شناخت و حل مسأله شر نیازمند فلسفه‌ای مقنع درباره اجزای سازنده مسأله شر؛ از جمله قدرت الهی و امور محال است، و این مسأله است که لایب نیتس بدان کمتر توجه کرده است. هرچند ایشان به خوبی دفاع مبتنی بر اختیار را شرح می‌دهد، و به نظر می‌رسد پاسخی قانع به شرور اخلاقی باشد؛ اما در توجیه شرور طبیعی به نظر نمی‌رسد توانسته باشد توجیهی مناسب ارائه دهد. سوئین برن در این راه کوشش کرده است. ایشان به مسأله شر و اجزای سازنده آن؛ از جمله قدرت مطلق الهی توجه ویژه کرده است. ایشان در بحث شرور اخلاقی بیان می‌دارد که این شرور لازمه اختیار انسان هستند. از نظر ایشان خداوند بر آن است هر آنچه نیکی است را فراهم آورده و هیچ کدام از بدی‌ها را به بار نیاورد؛ اما به دلایل منطقی قادر نیست که چنین کند؛ زیرا برخی از وضعیت‌های امور خیر از لحاظ منطقی با یکدیگر سازگار نیستند. پس ایشان در مشکل رابطه شرور و قدرت مطلق خداوند، وجود خوبی‌ها را بدون شرور از امور محال تلقی می‌کند که در دایره قدرت الهی قرار نمی‌گیرند. سوئین برن شرور طبیعی را نیز لازمه برخی از خیرهای بیشتر از جمله کسب معرفت می‌داند. مسأله شر یکی از مباحث بسیار مهم حوزه فلسفه دین است که لازم است بیشتر به آن پرداخته شود.

پی‌نوشت

۱- ریچارد گرانیول سوئین برن، استاد بازنشسته فلسفه دانشگاه آکسفورد متولد ۲۶ دسامبر ۱۹۳۴ میلادی در استافورد شایر انگلستان است و بیشتر از ۵۰ سال است که

ارشد، دانشگاه تهران، تهران.
 ۱۱- قراملکی، حسن. (۱۳۸۸). *خدا و مسأله شر*، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۱۲- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، ج ۴: از دکارت تا لایب نیتس، مترجم: غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.

۱۳- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه*، ج ۸، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.

۱۴- لایب نیتس گتفرید ویلهلم. (۱۳۷۵). *منادولوژی*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

۱۵- لایب نیتس. (۱۳۸۱). *گفتار در مابعدالطبیعه*، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: حکمت.

۱۶- وال، ژان. (۱۳۷۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه: یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.

۱۷- وین رایت. (۱۳۸۴). *به نقل از: کلام فلسفی (مجموعه مقالات)*، مترجمان: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

۱۸- هیک، جان. (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

19-Aquinas St Thomas, Summa Theologiae

20-F. Schleiermacher. (1989). *The Christian Faith*, sec. 45 (Eng. Trans. Ed. H.R. Mackintosh and J. S. Stewart (T. & T. Clarck,).

21-Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1985). *Theodicy*, trans. E. M. Huggard, Biblio Bazaar, Kindle Edition.

22- Mackie, J. L. (1995). *Evil and Omnipotence* from: *Mind*, vol 64, No.

طرفدار الهیات طبیعی است و در زمینه‌های فلسفه دین و فلسفه علم فعالیت علمی دارد. ایشان هم‌اکنون یکی از بزرگترین فیلسوفان دین است.

منابع

۱- اسکندری دامنه، حمیدرضا. (۱۳۹۰). *بررسی مسأله شر از دیدگاه مطهری و سوئین برن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، زمستان.

۲- بحرینی، محمد صادق. (۱۳۹۰). *شر از دیدگاه سوئین برن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

۳- پلاتینگا، آلوین. (۱۳۷۶). *فلسفه دین (خدا، اختیار، شر)*، ترجمه: محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه فرهنگی طه.

۴- پلاتینگا، آلوین و دیگران. (۱۳۸۴). *کلام فلسفی (مجموعه مقالات)*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم.

۵- راسل، برتراند. (۱۳۸۲). *شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس*، ترجمه: ایرج قانونی، تهران: نشر نی.

۶- سوئین برن، ریچارد. (۱۳۸۷). *مسأله شر*، "متن سخنرانی وی در ایران"، ترجمه: محمود یوسف ثانی، *کتاب ماه دین*، ش ۱۳۵: صص ۵۸-۶۷.

۷- _____ . (۱۳۸۱). *آیا خدایی هست؟*، ترجمه: محمد جاودان، قم: مؤسسه انتشارات مفید (دانشگاه مفید).

۸- _____ . (۱۳۸۵). *"الحاد از رهگذر شر اثبات نمی‌شود"*، گفتگو با سوئین برن درباره شر در عالم، ترجمه مسعود خیر خواه، *کتاب ماه دین*، ش ۱۳۵، صص ۳۲-۳۹.

۹- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۲). *فلسفه لایب نیتس*، تهران: ققنوس.

۱۰- صفایی قلاتی، مهدی. (۱۳۸۶). *بررسی روابط بینامتنی در تحلیل یک متن فلسفی*، پایان‌نامه کارشناسی

254.

23- Michael L. Peterson .(1999). The Problem of Evil **source**: A Companion to the Philosophy of Religion Blackwell Companions to Philosophy Edited by : Philip L. Quinn and Charles Taliaferro.

24- Murray, Michael.(2005). "Leibniz on the problem of Evil", in Stanford Encyclopedia of philosophy, available: <http://plato.stanford.edu/entries/Leibniz-evil> , ,

25- Morgan David .(2001). The problem of Suffering and the Sociological Task.

26- Plantinga Alvin .(1974). The nature of Necessity, Clarendon Press, London.

27- Russell, Bertrand .(1975). A Critical Exposition of the philosophy of the Libniz, Oxford,Eighth impression.

28- Sleigh, Jr. Robert C .(1999)."Remarks on Leibniz's Treatment of the problem of Evil", in The problem of Evil in Early Modern philosophy, Ed. Elmar J. kremmer and Michael J. Latzer, Canada, University of Toronto Press.

29- Swinburne Richard .(1998). Providence and the Problem of Evil, Clarendon Press, Oxford, Theodicy, European Journal of Social Theory 4

Archive of SID