

نقد دیویس‌ها بر تئودسیسه پرورش روح جان هیگ^۱

اکرم خلیلی^۲

دانش آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه دین و مسائل کلامی جدید، تهران، ایران.

چکیده

تئودسیسه جان هیگ با عنوان پرورش روح یکی از راه‌حل‌های مطرح در پاسخ به مسأله‌ی شر است که برگرفته از نظریه ایرنائوس است. ادعای هیگ در تئودسیسه پرورش روح این است که خداوند در جهان کنونی مشکلات و شرور زیادی را پدید آورده تا انسان در رویارویی با آن‌ها و مبارزه و تلاش برای برطرف کردن آن‌ها فضایل والای انسانی و اخلاقی را کسب کند و همانند مسیح شبیه خدا شود. این ادعا از سوی دو تن از فیلسوفان معاصر یعنی استفان تی. دیویس و برایان دیویس بررسی و نقادی شده است. به نظر آن‌ها ادعای هیگ صحیح نیست و موارد نقض متعددی برای آن ارائه می‌دهند. از جمله این موارد این است که اگر شرور به تدریج انسان‌ها را به تکامل نزدیک می‌کند پس باید انسان‌های هر عصری نسبت به اعصار پیش از خود روحانی‌تر باشند؛ در حالی که چنین نیست. هم-چنین برخی شرور از جمله شرور بی‌وجه و گزاف نه تنها انسان را متکامل نمی‌کند بلکه گاهی نتیجه برعکس می‌دهد.

واژگان کلیدی: پرورش روح، درد و رنج، تکامل، رنج‌های بی‌وجه و گزاف.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۶/۱۷ تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۱۱/۱۱

۲. پست الکترونیک: Khalili_61@isuw.ac.ir

یکی از راه‌حل‌های مطرح در پاسخ به مسأله‌ی شر، تئودیهی «پرورش روح»^۱ جان هیک^۲ (۱۹۲۲-۲۰۱۱م) است که بر اساس مبانی ایرنائوس^۳ (۲۰۲-۱۳۰م) شکل گرفته، اما صورت کاملاً جدیدی به آن بخشیده شده است.

ایرنائوس در قرن دوم میلادی نظریه‌ای را به صورت خیلی خام و ابتدایی پیرامون مسأله‌ی شر مطرح کرد که می‌توان آن را به نوعی رقیب تفکر آگوستینی دانست،^۴ اما در همان سده‌های نخست باقی ماند تا این که در قرن نوزدهم دوباره مطرح شد و سپس هیک در تئودیهی خود آن را بسط داده و هدف خداوند از خلق شرور را تعالی و رشد معنوی و اخلاقی انسان معرفی کرد.

به عقیده‌ی هیک مسأله‌ی شر مسأله‌ای مبنایی است که نه تنها برای مؤمنان و متدینان، بلکه برای غیر مؤمنانی چون دیوید هیوم و آنتونی فلو^۵ (۱۹۲۳-۲۰۱۰م) نیز مطرح است. وی ضمن رد دیگر پاسخ‌های متنوع مطرح شده،^۶ می‌کوشد تئودیهی رقیب؛ یعنی آگوستین و مسیحیت سنتی را به چالش بکشد و رویکردهای مختلف مسأله را که در جامعه مدرن مسیحی مطرح شده است بررسی کند. از این رو، هم به مسأله‌ی منطقی شر که با انتقادات جی.ال.مکی^۷ (۱۹۱۷-۱۹۸۱م) و ویلیام رو^۸ (۱۹۳۱-) و پاسخ پلنتینگا^۹ (۱۹۳۲-) همراه است توجه دارد و هم در صدد پاسخ‌گویی به مسأله‌ی قرینه‌ای شر و انتقادات دیوید هیوم^{۱۰} (۱۷۱۱-۱۷۷۶م)، برآمده است.

1. Soul-Making

2. John Hick

3. Irenaeus

4. Cf. Irenaeus, Irenaeus, *the Demonstration of the Apostolic Preaching*, Robinson Armitage(ed.), Published by Macmillan, Creastian Classic Eternal Library, chap.16, 1920,

5. Antony Garrard Newton Flew

6. Cf. Hick, 2007a, *Evil And The God of Love*, Palgrave Macmillan pp.37-38, St. Augustine, *Enchiridion: On Faith, Hope, and Love*, Albert C. Outler(trans.), MCMLV chapter iv.12, Stuart Mill, John, 2008, *Three Essays On Religion*, Cossimo Classic, 1955, pp.33-34.

7. John Leslie Mackie

8. William Row

9. Alvin Plantinga

10. David Hume

در این پژوهش، سعی داریم مبانی تئودیسسه هیک را استخراج و تبیین کنیم، از این رو ابتدا لازم است بدانیم راه حل هیک برای حل مسأله شر چیست؟ و در همین راستا توصیفی اجمالی از تئودیسسه پرورش روح هیک ارائه می‌دهیم؛ و سپس انتقادات استفان تی. دیویس و برایان دیویس درباره‌ی نقش مؤثر شرور در رشد روحانی و اخلاقی انسان را مطرح می‌کنیم.

۱. تئودیسسه ایرنائوس

پیش از طرح اجمالی اندیشه ایرنائوس، ذکر این نکته لازم است که ایرنائوس را اگرچه نمی‌توان مبدع یک تئودیسسه جامع و مدون تلقی کرد، (همان‌گونه که آگوستین به این مهم دست یافت) ولی نباید از نظر دور داشت که مبانی فکری او دربردارنده‌ی نظریه‌ای است که می‌تواند رقیب نظریه‌ی آگوستینی واقع شود^۱ و متفکرانی چون هیک، به ادعای خودشان، تئودیسسه‌ای را بر پایه‌ی مبانی ایرنائوس پی‌ریزی کرده‌اند که قابلیت رقابت با نظریه‌ی مسیحیت سنتی را داراست.

ایرنائوس برخلاف اندیشه‌های رایج در مسیحیت زمان خویش، که عمدتاً از تفکرات پولس رسول ناشی شده بود، به داستان هبوط آدم و حوا، آن چنان که رایج بود باور نداشت. اختلاف نظر وی با اندیشه‌های مسیحیت، در خطاکاری و یا سرپیچی آدم نبود، بلکه اختلاف بر سر موروثی بودن گناه آدم و انتقال آن به نسل‌های بشریت پس از آدم بود. از سوی دیگر اگرچه علت گناهکاری آدم از دیدگاه وی، مانند دیدگاه پولس، اختیاری بودن افعال آدم بود و هم بر این ایده تأکید داشت که خداوند آدم و سایر انسان‌ها را مختار آفریده و مسؤولیت رفتار و اعمال صواب و خطای آنها بر عهده‌ی خودشان است، اما نکته‌ای که محل نزاع است، کمال و یا نقص معرفتی، اخلاقی و روحانی آدم است. بنا به ادعای ایرنائوس، آدم در دوره‌ی طفولیت معرفتی و روحانی به سر می‌برد و قرار بود با تجربه کردن شرایط مختلف، به کمال معرفتی برسد و همین نقص سبب روی آوردن وی به گناه و هبوطش از بهشت شد. در حالی که در اندیشه‌های پولس، آدم به کمال معرفتی و روحانی رسیده بود و با این وجود تحت اغواگری شیطان قرار گرفت و از بهشت رانده شد.

1. Cf. Irenaeus, *Against Heresies*, Philip Schaff (ed.), *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, Volume 1, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, Edited by Alexander Roberts, D.D & James Donaldson, LL.D., Book 5, Chap. 1.1, p.527, A.H. and Chap. 6.1, 2001, p.532.

از دیگر مبانی فکری ایرنائوس نابالغ بودن انسان اولیه و غیرموروثی بودن گناه اوست. ایرنائوس ضمن بهره‌مندی از این مبانی و ضمیمه کردن خلقت دو مرحله‌ای انسان تئوری خود را شکل می‌دهد. وی به دو مرحله صورت خداوند در آغاز خلقت انسان و سپس حرکت به سوی رسیدن به مرحله‌ی شباهت به خدا اشاره کرده و ضمن تبیین این دو مرحله، گناهکاری انسان را به نابالغ بودن او نسبت می‌دهد و تنها مسیح را کامل‌ترین موجودی می‌داند که به مرحله‌ی شباهت به خداوند رسید. هم‌چنین وی شرور را لازمه‌ی جهان مادی و برای رسیدن انسان به مرحله‌ی شباهت به خدا لازم می‌داند.

اندیشه ایرنائوس، پس از وی توسط تنی چند از پدران کلیسا، در همان قرن‌های ابتدایی رواج داده می‌شود، اما هرگز بسط و توسعه نمی‌یابد و به همان صورت خام باقی و حتی تا حدود زیادی فراموش می‌شود تا این‌که در قرن نوزدهم توسط فردریک دانیل ارنست شلاپرماخر^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) صورت جدیدی از آن مطرح می‌شود و در قرن حاضر نیز جان هیک آن را توسعه می‌دهد.

۲. تئودیه ایرنائوسی جان هیک

۲.۱. شر اخلاقی

هیک در ابتدای طرح مسأله شر در عالم، به جای ارائه تعریف ماهوی از شر به تعریف مصداقی می‌پردازد. آن دسته از راه‌حل‌ها که شر را عدمی دانسته‌اند از نظر هیک قابل پذیرش نیستند؛ زیرا تلاش همه‌ی تئودیه‌ها حل مسأله شر است و عدمی دانستن شرور کمکی در راه رسیدن به این هدف نمی‌کند.^۲

هیک شرور را به اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌کند و عقیده دارد شرور اخلاقی به آن دسته از شرور اطلاق می‌شود که عامل انسانی در پدید آمدن آن‌ها نقش مستقیم دارد. به نظر هیک یکی از عواملی که سبب بروز این قسم از شرور می‌شود، خودخواهی انسان است. گویی جهل انسان‌ها سرمنشاء تمامی شرور اخلاقی است و در صورت رفع این نادانی، حس برتری‌طلبی از بین می‌رود. آگاهی کاملاً روشن ما از پروردگاران، به عنوان عشق سرمدی، نگرانی‌ها را از بین برده و آرامش و سکون حقیقی و ابدی را به همراه دارد.^۳

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

۲. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۹۵.

3. Hick, J., *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, 2007, pp.262-265.

هیک هم‌چنین به وجود پیوندی وثیق بین شر اخلاقی و اختیار انسان اشاره می‌کند و سعی دارد از این طریق شرور اخلاقی را توجیه کند.^۱

به عقیده هیک، بین اختیار و شخص آدمی و هویت انسانی و رابطه‌ای مستقیم وجود دارد، به عبارت دیگر هویت انسانی، مستلزم برخورداری از اختیار و اراده‌ی آزاد است. انسان باید مختار باشد تا بتوانیم انسانیت را بر او حمل کنیم.

هیک در ادامه به نکته دیگری نیز اشاره می‌کند. وی اضافه می‌کند «فعل مسؤولانه و ارادی نمی‌تواند غیرمعین^۲ و تصادفی^۳ باشد»^۴ بلکه فاعلی^۵ می‌خواهد که از سر قصد و تصمیم به انجام آن مبادرت کرده و بر اساس اصول اخلاقی عمل کند. از سوی دیگر، «فعل هنگامی ارادی است که غیرقابل پیش‌بینی^۶ باشد»^۷.

اگر خداوند بشر را به گونه‌ای خلق کند که همیشه تمایل به خیر داشته باشد، افعال او قابل پیش‌بینی خواهند بود و این در تضاد با معنی ارادی بودن فعل انسان و عاشقانه و عابدانه تلقی کردن ایمان او محسوب می‌شود.

پذیرفتن اختیار و آزادی انسان این پرسش را پیش روی هیک قرار می‌دهد که چگونه می‌توان انسان‌هایی را که وابستگی وجودی به خداوند دارند، از او جدا دانست؟ وی فضای جهان مخلوق را موهوم حس دوری از خدا می‌داند و از این دوری با عنوان «فاصله معرفتی»^۸ یاد می‌کند که «به فاصله‌ای اطلاق می‌شود که بین خداوند و بشر وجود دارد و امکان آزادی و استقلال بشر از خداوند را برای وی فراهم می‌آورد»^۹.

لازمه این سخن، مکشوف نبودن خداوند برای بشر در مدت حیات او در این جهان مادی است. بشر به عنوان «نماینده‌ی آزاد و مسؤول»^{۱۰} خدا، اگر چه به خداوند که علت هستی بخش است، وابستگی وجودی دارد، ولی به جهت معرفتی از او جداست. خداوند پس از خلق بشر در طی مراحل تکامل، از اعطاء معرفت کامل زودرس و زود هنگام خودش به او، امتناع

1. Ibid

2. Undetermined

3. Random

4. Hick, J., *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, p.275.

5. Agent

6. Unpredictability

7. Ibid, p.276.

8. Epistemic Distance

9. Ibid, p.281.

10. free and Responsible Agent

نمود و اقلیمی را مهیا ساخت که دربردارنده‌ی آزادی و استقلال نسبی در برابر خداوند است و همین دوری سبب خطاکاری بشر است.^۱

۲.۲. شر طبیعی (درد و رنج)^۲

شر طبیعی که هیک درد و رنج را نماد و شاخص آن می‌داند، عاملی برای حفظ و صیانت نوع بشر و از سوی دیگر سبب رشد و تعالی انسان چه در جهت علوم بشری و چه در جهت تعالی اخلاقی و معنوی است.^۳

هیک در پاسخ به ایرادات هیوم^۴، عقیده دارد اگر درد و رنج را از جهان حذف کنیم، فعالیت‌ها و مبارزات بشری برای رفع رنج‌ها و بلایای طبیعی و فراگیری فنون و مهارت‌ها و خلق و گسترش تمدن و فرهنگ به افول خواهد گرایید و همکاری و همراهی متقابل معنی خود را از دست خواهد داد. در این صورت «نژاد بشر برخوردار از آدم‌ها و حوایجی بی‌آزار و معصوم، اما بی‌اثر و تنبل و بی‌انگیزه خواهد شد؛ انسان‌هایی عاری از هویت و شخصیت و خالی از شرافت و بزرگی و برخوردار از مسؤولیت‌پذیری و منش انسانی، درون دنیایی رؤیایی، دلپذیر، بدون چالش، ساکت و آرام».^۵

هیک در توجیه شرور طبیعی وارد مبحث هدف از آفرینش جهان می‌پردازد و سعی دارد این پرسش را پاسخ دهد که هدف خداوند از پدیدآوردن جهانی با این حجم از شرور طبیعی چیست؟

۳.۲. هدف از آفرینش

هیک بیان می‌دارد که بنا بر نظریه‌ی عدل الهی ایرنائوسی، غایت خداوند ساختن بهشتی نبوده که ساکنان آن بیش‌ترین لذت و کم‌ترین رنج را ببرند. می‌توان این تلقی از جهان را با استفاده از روش «فرض خلاف واقع»^۶ تأیید و تقویت کرد.

۱. هیک، بعد پنجم، کلووشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات قصیده سرا، تهران، ۱۳۸۲، ص ۱۳.

2. Pain And Suffering

3. Hick, J., *Evil and the God of Love*, pp.292-295.

4. David Hume

5. Ibid, p.307.

6. Counter-factual

فرض خلاف واقع، فرض بهشتی است با ویژگی‌ها و تمامی خواسته‌های نفسانی ما و نفی هر گونه درد و رنج. این فرضیه درصدد است تا عواقب زندگی در چنین اقلیمی را در دنیای خاکی بررسی کند و نتیجه این‌که چنین جهانی هرگز برای رشد و پرورش روح مناسب نیست. جان هیک با ارائه‌ی مقایسه‌ای، سعی دارد بدبینی هیوم را از ذهن‌ها بزدايد. به نظر هیوم: «اگر همه‌ی خیرات و خوبی‌های زندگی با هم جمع شوند باز هم نمی‌توانند انسانی را شاد سازند. اما تنها یک بدبختی، نه، بلکه تنها عدم وجود یک خیر، کافی است تا شرایط نامناسبی را در زندگی یک فرد پدید آورد»^۱.

اما به نظر هیک دنیا به‌رغم این‌که می‌تواند گاهی تیره و خشن باشد می‌تواند روشن و دل‌پذیر، زیبا و جذاب، فریبنده و دل‌ربا هم باشد. هیک اگرچه سعی می‌کند بدبینی هیوم را تا حدی برطرف ساخته و نگاه مثبت و محبت‌آمیزی را نسبت به مجموعه حوادث جهان ارائه دهد، اما خود متفطن است که این جهان هم‌چنان با رنج آمیخته و عجین است و اگرچه گستره‌ی رضایت‌مندی و شادمانی و امیدواری بیرون از تصورات ماست، ولی نمی‌توان پهنه‌ی رنج بشری را هم نادیده گرفت. هیک باید به تحلیل این ادعای خودش بپردازد.

«بهشت اگرچه می‌تواند از منظر آخرت شناختی بهترین جهان ممکن باشد اما نمی‌تواند محلی برای پرورش روح باشد»^۲.

وی در اثبات این ادعا عقیده دارد در دنیای بدون درد، فرهنگ و سازمان‌های اجتماعی و علم و تکنولوژی توسعه نخواهد داشت و یا اساساً به وجود نخواهند آمد. حتی به نظر هیک «در دنیای عاری از درد و رنج، چیزی بیش از فرهنگ و تمدن را از دست خواهیم داد»^۳. باید گفت حق با هیک است؛ زیرا در این فضا، هیچ فعل قبیح و جرمی صورت نمی‌گیرد. در چنین جهانی نه طریقی برای آسیب رساندن به دیگران وجود خواهد داشت و نه راهی برای منفعت‌رسانی؛ چرا که خطر و احتمال آن، معنا ندارد. دنیایی است که فضایل اخلاقی‌ای از قبیل فداکاری، توجه به دیگران، منفعت‌رسانی به عموم مردم، شجاعت، پشتکار، صداقت، حزم و احتیاط، عشق و ایثار، تواضع و ملاطفت، تعهد نسبت به امور درست و حق، ایمان و سایر مفاهیم اخلاقی که لازمه‌ی زندگی در یک محیط واقعی است، کاربردی ندارد.

1. Hume, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*, p.196.

2. Hick, *An Interpretation of Religion, Human Response to the Transcendent*, p.119.

3. *Ibid*, p.323.

در دنیایی که هیچ کس به رنج و سختی نمی‌افتد تعهد به امور و مسؤولیت‌پذیری جایگاه و پایگاهی ندارد. کفر و یا تزلزل اخلاقی هیچ پیامد منفی‌ای به دنبال ندارد. شجاعت در دنیای عاری و بری از خطرات و رنج‌ها بدون مفهوم است. در دنیایی که هیچ مبارزه و چالشی نیست، استقامت و پایداری پدید نمی‌آید. صداقت در دنیایی که هیچ فریب و دروغ و نیرنگی نیست رنگ می‌بازد و مهم‌تر از همه این‌که ظرفیت عشق در دنیای عاری از رنج گسترش نمی‌یابد.

از آن‌جا که هیک در سنت مسیحی نظریه‌پردازی می‌کند، در سراسر آموزه‌های او تمثیل پدر آسمانی مهربان به چشم می‌خورد.^۱ همان‌گونه که پدر زمینی برای فرزندان خود در طلب اهداف والا و با ارزشی است و برای خلق صفات نیک و حسنات آن‌ها را تربیت و گاهی تنبیه می‌کند، خداوند نیز که پدری آسمانی است و خود واجد اسماء حسنی است، به طریق اولی اهداف مقدس و آسمانی‌ای را برای فرزندان زمینی خود در نظر دارد.^۲

۲. ۴. پرورش روح در فرآیند خلقت دو مرحله‌ای انسان

جان هیک بر اساس سنت ایرنائوس که برگرفته از کتاب مقدس است^۳، قائل به خلقت دو مرحله‌ای است که این دو مرحله عبارتند از: ۱. صورت^۴ خدا و ۲. شباهت^۵ به خدا. انسان با پشت سر گذاشتن این دو مرحله به کمال می‌رسد و فرزند خدا می‌شود. آن‌چه خداوند برای انسان در نظر دارد، خلق فرزندان خدا و رساندن آن‌ها به شکوه است.^۶

از نظر هیک، انسان حیوانی روحانی است؛ موجودی متشخص همراه با اختیار و مسؤولیت اخلاقی. چنین ویژگی‌ای، همان صورت الهی است. این مرحله را انسان در همان ابتدای تولد داراست و به صورت بالفعل از این خصوصیت بهره‌مند است. ولی رسیدن به

1. Hick, *Death and Eternal Life*, pp.244&250.

روی هم رفته واژه‌ی «پدر» در مقام اشاره به حضرت ربوبی در حدود سیصد بار در اناجیل تکرار شده است. این واژه در ترکیب‌های مختلفی هم‌چون «پدر»، «ای پدر»، «پدر شما»، «پدر آسمانی ما» و «پدر ما» به کار رفته است. (جهانشاهی، عالیه، صفات خدا در ادیان توحیدی، انتشارات سمیع، ۱۳۸۷، تهران، ص ۱۳۰)

۲. هیک، بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۹۴.

3. Genesis i. 26

4. Imago

5. Likeness

6. Hick, *Evil and the God of Love*, p.254.

کمال، امری است که بالقوه در وجود انسان تحقق دارد و قرار است او با عبور از مقاطع و مراحل حیات و گذر از مسیر دشوار زندگی که مملو از آزمون و ابتلاء است، این ظرفیت را فعلیت ببخشد. نکته بسیار مهم این است که انسان برای گذر از مرحله اول و رسیدن به مرحله دوم، علاوه بر این که باید سختی‌های دنیا را پشت سر گذارد، نیازمند واسطه‌ای است که خود نمی‌تواند آن را فراهم آورد. این واسطه همان روح القدس است.^۱

مرحله دوم خلقت ربطی به قدرت قادر مطلق ندارد؛ چون فرد خودش باید هدایت آن را بر عهده گیرد.^۲ به این ترتیب بشر باید در حیات فعلی که صحنه‌ای برای رشد روحانی تدریجی است، به مرحله‌ای برسد که کمال نهایی اوست، یعنی شباهت به خداوند. هیک تأکید می‌کند اگر قرار بود خداوند از همان آغاز خلقت به انسان‌ها تمامی کمالات را عطا نماید و آن‌ها را بدون هیچ گونه زحمتی به فرزندى خود بر می‌گزیند، رسیدن به این مقام برای انسان‌ها ارزش و کمال محسوب نمی‌شود.^۳

هیک در کتاب تفسیری/از دین این دو مرحله حیات را این‌گونه شرح می‌دهد:

به معنای دقیق‌تر، ما به طور ژنتیکی به گونه‌ای خلق و برنامه‌ریزی شده‌ایم که مثل حیوانات فقط در اندیشه حفظ و صیانت از جان خود باشیم و محیط پیرامون خویش را فقط از نگاه خودمان ارزش‌گذاری کنیم. محور این ارزش‌گذاری خود ما هستیم و همین منشأ همه‌ی شرور اخلاقی است، اما به ما ظرفیت دیگری نیز عطا شده است که همان خدا محوری است که به موجب آن، ما می‌توانیم به لطف و رحمت الهی لبیک گفته و به مرحله‌ای برسیم که ظرفیت بالاتر انسانی خود را به طور کامل‌تر بشناسیم.^۴

باید خاطر نشان کرد در حالی که ایده‌ی تکامل بر خلقت بدن انسان متمرکز است، هیک این مبنای انسان‌شناسانه را به بعد روحانی انسان نیز تسری می‌دهد و به گفته‌ی وی ایمان مسیحی از نوع ایرناتوسی با علوم جدید نیز سازگارتر است. روح انسانی به عنوان یکی از

1. Ibid, p.254.

2. Ibid, p.255.

3. Ibid.

4. Hick, *An Interpretation of Religion, Human Response to the Transcendent*, p.119.

مخلوقات آسمانی خداوند و مستقل از بدن خلق شده و طبق هدف الهی و پس از تکامل بدن و گذر از مراحل تکامل اولیه، به بدن تعلق گرفته و در آن ظهور می‌کند.^۱

۲. ۵. پرورش روح و رنج‌های بی‌غایت و گزاف

هیچ در توجیه شرور طبیعی با گره ناگشوده‌ای به نام «رنج گزاف، بی‌وجه و بی‌غایت»^۲ برخورد می‌کند. منظور از رنج‌های گزاف و بی‌وجه، رنج‌هایی است که به طور تصادفی و بی‌معنا و ظاهراً غیرعادلانه، زندگی برخی از انسان‌ها را به نابودی کشانده و فراتر از حد قابل تصور است و تئوری‌های سنتی مبنی بر مکافات گناهان فرد و مکافات گناهان والدین او و یا حضور و وجود نیروهای اهریمنی و بدخواهی و سیطره‌ی شیطانی آن‌ها بر دنیا هم نمی‌توانند توجیه‌کننده معقول و مقبولی برای وجود و ضرورت آن‌ها باشند.

مثلاً رنجی که برخی از کودکان و یا نوزادان بیمار متحمل آن می‌شوند، یا افرادی که تمام دوران زندگی خود را با زحمت و تلاش برای گذران زندگی سپری کرده و سرانجام، با تحمل درد و رنج حاصل از یک بیماری سخت، سوءتغذیه تن به مرگ می‌دهند. هم‌چنین گاهی وقایع طبیعی‌ای مانند زلزله‌های شدید و طوفان‌های سهمگین نیز نه تنها هیچ سازندگی‌ای در پی ندارد، بلکه سبب سلب ایمان و از بین رفتن ویژگی‌های برتر انسانی و اخلاقی می‌شود.

هیچ ضمن این‌که باز هم از ایده‌ی پرورش روح برای توجیه عقلانی این نوع رنج‌ها بهره می‌گیرد، به رازآلود^۳ بودن آنها اذعان می‌کند. هیچ توضیحی در باب رازآلود بودن این امور نمی‌دهد و به نظر می‌رسد که پاسخ وی در این باره حاکی از رویکرد ایمان‌گرایانه‌ی اوست. البته وی با رازآلود تلقی کردن این جنبه از شرور، مخالف تلاش و کوشش عقلانی برای توجیه آن نیست و اساساً ارائه‌ی تئودیهسه پرورش روح هم، خود کوششی در این راستاست.

1. Hick, *Death and Eternal Life*, p.48.

2. Dystheological Suffering

3. Mysteriousness

وی در بررسی این گونه شرور، ابتدا به پاسخ مسیحیت سنتی^۱ اشاره می‌کند و این پاسخ را «هبوط پیش از پیدایش جهان»^۲ می‌نامد و آن را نمی‌پذیرد.^۳ آن‌گاه پس از نفی این پاسخ، سعی دارد ایده پرورش روح را در مورد این بخش از شرور هم به کار گیرد و از منظری الاهیاتی مشکل مذکور را رفع کند، اما به اذعان خویش، راز رنج‌های گزاف و بی‌غایت، رازی واقعی است و با تحلیل عقلانی و منطقی نمی‌توان راهی به سوی آن گشود. تئودسیسه پرورش روح به اینجا ختم نمی‌شود. هیک خود می‌داند که هنوز مسأله‌ی شرور به طور کامل حل نشده و هنوز شکاف‌هایی وجود دارد که ایده پرورش روح تا این‌جا از پاسخ‌گویی به آن‌ها بر نیامده است؛ از جمله همین رنج‌های گزاف که هر چند آن‌ها را برای ظهور خصلت‌های برجسته‌ی انسانی لازم بدانیم، اما در خیلی از موارد پرورش روح حاصل نمی‌شود و باید اعتراف کرد این پاسخ ناکارآمد و نپذیرفتنی است و به همین منظور هیک مبنای دیگری، که ریشه در باورهای مسیحیت دارد، را اساس کار خویش قرار داده و بدان متوسل می‌شود.

۲.۶. حیات پس از مرگ، عنصر قوام بخش تئودسیسه پرورش روح

قوام نظریه پرورش روح مبتنی بر اعتقاد به حیات پس از مرگ است که به اعتراف هیک، رکن اساسی و ستون نظریه او و بسیاری دیگر از تئودسیسه‌هاست.^۴ تئودسیسه هیک معنای خود را حتماً وام‌دار سنت‌های دینی‌ای است که مبنای غایت‌شناختی جهان پس از مرگ از عناصر مهم آن‌ها به شمار می‌رود و رویکردهای پوزیتیویستی و طبیعت‌گرایانه حتی از نوع

۱. در این نظریه تعدادی از فرشتگان به سبب سرپیچی از دستورات خداوند، از درگاه الهی رانده شده و به مقام بسیار پایینی تنزل کردند. کفر و ارتداد این گروه از فرشتگان، پس از هبوط، سبب خراب‌کاری و برهم‌زدن نظام طبیعت شد و چرخه محیط زیست دچار بی‌نظمی و اختلال گشت و پدیده‌هایی چون زلزله، طوفان، آتشفشان، عوامل بیماری‌زایی چون میکروب‌ها و باکتری‌ها، سرزمین‌های پرحرارت و داغ و مناطق سرد و غیر قابل سکونت و حیوانات درنده و وحشی ظهور کردند. فرشتگانی که نگهبان طبیعت بودند، اینک با آن به دشمنی برخاسته بودند. از سوی دیگر همین فرشتگان پس از خلق انسان اولیه، با وسوسه کردن او، باعث گناهکاری و رانده شدن او از بهشت ملکوتی گشته و بشریه همان جهانی که تحت مدیریت این فرشتگان گناهکار بود تبعید شد و گناه او به فرزندانش نیز منتقل گشت و به این ترتیب، جهان مادی، از همان ابتدای خلقت، شاهد شرور طبیعی و اخلاقی فراوانی گشت.

2. Pre-Mundane Fall

3. Hick, J., *Evil and the God of Love*, pp.340-341.

4. Ibid, p.437.

دینی آن، که تعریف روشن و دقیقی از معاد ارائه نمی‌دهند، نمی‌توانند بهره‌برداری لازم را از این تئودیه بنمایند، چرا که اختصاص پرورش روح به حیات دنیوی درنهایت با بن‌بست و گره غیرقابل گشایشی مواجه خواهد شد.

هیک اصل زندگی پس از مرگ را با این استدلال می‌پذیرد که باور به خدای عشق مستلزم تداوم زندگی بعد از مرگ است.^۱ در آن‌جا خیر عظیمی انتظار انسان را می‌کشد. این خیر عظیم، نهایت راه و منزل نهایی پرورش روح است.

هیک به این طریق خلأها و نقاط ضعف تئودیه خود را پر می‌کند و مدعی است پاسخ قانع‌کننده به رنج بی‌غایت را فقط در این‌جا می‌توان جست. به عقیده هیک زندگی تمامی افراد انسانی، سرانجام به کمال منتهی می‌شود و هیچ رنجی در دنیا تحمل نمی‌شود، مگر این‌که در طرح و نقشه‌ی نهایی الهی سهمیم باشد و این‌ها همه در صورتی ممکن است که به خیریت محض و مطلق الهی و اراده قاهر او ایمان داشته باشیم. به گفته‌ی وی اگر خداوند همه‌ی انسان‌ها را به سعادت و خیر نهایی نرساند «یا خداوند در عشقش به بندگان کامل نیست و یا در حاکمیتش بر کائنات مطلق نبوده است».^۲ و این نقض باور مسیحی خدای عشق و خدای خیر است که هیچ مسیحی مؤمنی آن را بر نمی‌تابد.

نکته‌ی حائز اهمیت در فرآیند پرورش روح، این است که هیک نه تنها به اصل زندگی پس از مرگ باور دارد،^۳ بلکه زندگی‌های متوالی را لازمه رسیدن همه‌ی انسان‌ها به خیر وعده داده شده می‌داند.^۴ آن‌چه هیک را به سوی قبول چنین تفکری سوق داده است، آموزه‌ی مشترک تمام ادیان در مورد منتهی شدن هستی و زندگی بشری به خیر بیکران و نامحدود است. وصول به این نقطه با زندگی این جهانی و حتی با یک حیات پس از مرگ ممکن نیست، بلکه مستلزم زندگی‌های متعدد است.

نتیجه‌ی مهمی که سخن اخیر هیک دربردارد حذف عذاب و رنج جاودانه از مجموعه باورهای مسیحی است. هیک به این ترتیب در تئودیه‌ی پرورش روح، اعتبار ایمان به جهنم و رنج جاودانه را به چالش می‌کشد. به عقیده‌ی وی رنج بی‌پایان و یا جهنم ابدی در تئودیه سبب بروز تنش‌هایی می‌شود؛ زیرا رنج کاملاً بیهوده‌ای را بر انسان‌ها تحمیل می‌-

۱. هیک، بعد پنجم، کاووشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۴۰۹.

2. Hick, J., *Evil and the God of Love*, p. 340.

3. Ibid, p.338.

۴. هیک، بعد پنجم، کاووشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، صص ۴۱۶-۴۱۷.

کند. رنجی که مخرب تئودیه‌په بوده و خود شری بزرگ‌تر است و مسأله‌ی شر را با قوت بیش‌تر رو در روی متکلمان قرار داده و ناکامی بسیار بزرگ‌تری برای دفاع عقلانی از خداوند متعال، که خیر کامل و عشق لایتناهی و نامحدود است، به بار می‌آورد.

از دیدگاه هیک ایده‌ی جهنم ابدی دو لازمه‌ی باطل دارد:

«یا خداوند آرزوی نجات و رستگاری بندگانش را ندارد و در خیریتش محدود است و یا مبتین شکست هدف والای خداوند در نجات‌بخشی و رستگاری برخی از بندگانش است»^۱ به نظر هیک، اگر برای آموزه جهنم ابدی جایگزین و بدیل مناسبی نداشته باشیم، ایمان بدان به عنوان یک باور مسیحی معقول است، اما وی مدعی است تئودیه‌په‌ای را عرضه کرده است که نیاز به جهنم ابدی ندارد؛ در نظریه پرورش روح، سرانجام تمامی انسان‌ها در پاسخ داوطلبانه به عشق و ایمان الهی موفق خواهند شد و این همان هدف والای الهی است که تجلی کامل آن در زندگی مسیح کاملاً مشهود است و سایر انسان‌ها نیز در چرخه‌ی حیات‌های متوالی به این مقصود نایل می‌شوند و به خیر نامتناهی می‌پیوندند.

در پایان این بخش لازم است یادآوری کنیم، تئودیه‌په جان هیک به نحو جامع در کتاب *خدای عشق و مسأله شر*^۲ مطرح و عرضه شده است. بنا به ادعای هیک، رویکرد وی در این کتاب، رویکردی کلامی است و در قالب الهیات مسیحی راست کیشانه به توصیف ایده خویش می‌پردازد، برخلاف کتاب *تفسیری از دین* که در آن به‌سان یک فیلسوف دین وارد عرصه می‌شود و در خصوص باورهای دینی با شیوه‌ای فیلسوفانه قلم فرسایی می‌کند.^۳

۳. استنفان تی. دیویس^۴

وی که در حال حاضر در زمینه‌ی فلسفه، فلسفه دین و مطالعات دینی، در دانشگاه کلرمونت به فعالیت و تحقیق مشغول است،^۵ در کتابش با عنوان *رویارویی با شر، گزینه‌های مطرح در تئودیه‌په*^۶ به بررسی و نقد تئودیه‌په هیک می‌پردازد و ابتدا ابراز همراهی و هم‌دلی زیادی با هیک می‌کند.^۷

1. Hick, J., *Evil and the God of Love*, p. 342.

2. *Evil and the God of Love*

3. Hick, J., "D. Z. Phillips1 on God and evil", *Religious Studies*, p 440

4. Stephen T. Davis [http](http://)

۵. منبع: سایت دانشگاه کلرمونت.

6. *Encountering Evil, Live Options in Theodicy*

7. Davis, S., *Encountering Evil, Live options in Theodicy*, p.58.

چرا که به‌زعم او پروفیسور هیک سعی بلیغی در عقلانی کردن خیر مطلق بودن و قادر مطلق بودن خداوند می‌کند.

در این نکته نیز با هیک هم داستان است که خداوند در آخر مسؤول وضعیت و شرایط موجود جهان است و انسان نیز مسؤول رفتارهای شرارت‌آمیز خویش است. انسان آزاد است و نسبت به دنیای اخلاقی بی‌طرف است. از دیگر توافقات وی با هیک این است که در تئودیه، مبنای آخرت شناختی و معاد کاملاً تعیین‌کننده و بسیار مهم است. ارزش‌های اخلاقی بدون درد و رنج حاصل نمی‌شوند و این‌که انسان در بحبوحه مصائب و سختی‌ها باید بر خداوند توکل کند.^۱

وی پس از بیان نقاط اشتراک خود با هیک، به بیان اشکالاتی می‌پردازد که به تصور او، بر تئودیه هیک وارد است و در همین جهت است که به چندین اشکال اشاره می‌کند.

۳. ۱. مغایر بودن ادعای هیک درباره‌ی تکامل روحانی تدریجی بشر با وضعیت

موجود

استفان دیویس ابتدا به بحث تکامل می‌پردازد. به نظر هیک تکامل تدریجی روحانی بشر، از همان ابتدای تولد شروع شده و تا رسیدن به مرحله‌ی شناخت خدا ادامه دارد، اما استفان دیویس این سخن هیک را قبول ندارد. «من در مورد امیدواری هیک نسبت به تکامل تدریجی تا رسیدن بشر به وضعیت خدا آگاهی، تردید دارم».^۲

علت تردید استفان دیویس این است که هیچ نشانه و قرینه‌ی متقاعد کننده‌ای که نشان دهد نژاد بشر، اخلاقاً یا به جهت روحانی، در حال رشد و تعالی است، دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد برداشت استفان دیویس از تکامل روحانی هیک، این است که نوع انسان در طول مسیر حیات بشری، از آغاز تاکنون، به تدریج مراحل کمال را طی می‌کند و نسل انسان به تدریج واجد کمالات می‌شود، به گونه‌ای که افراد انسانی در دوره‌های متأخر نسبت به دوره‌های متقدم، از فضایل بیشتری برخوردارند، اما از آن‌جا که چنین تغییری بین افراد نوع بشر ملاحظه نمی‌شود، نمی‌توان تکامل روحانی مد نظر هیک را پذیرفت.

1. Davis, S., *Encountering Evil, Live options in Theodicy*, pp. 58-59.

2. Ibid.

در حالی که می‌توان تفسیر دیگری نیز از این تکامل داشت که همان تکامل هر فرد انسان است که مختص خود اوست و با مرگ انسان و همراه او به جهان دیگر منتقل شده و تکامل را در زندگی پس از مرگ پی می‌گیرد و این‌گونه نیست که به نسل‌های بعدی برسد. وی برای حل این اشکال نظریه‌ی دیگری را عرضه می‌کند و آن این‌که خداوند در برهه‌ای به انسان‌هایی که به او لیبیک گفته‌اند به طور دفعی، قلبی تحول یافته عطا کرده و حال انسان‌ها را ناگهان به احسن الحال بدل می‌کند و انقلابی روحانی را در نهاد انسان‌ها برپا می‌نماید. «من ترجیح می‌دهم که امیدوار باشم یک تکامل روحانی ناگهانی در بشر رخ دهد».^۱

برداشت استفان دیویس این است که این کمال روحانی، بنا بر عقیده‌ی هیک در این دنیا به نهایت نمی‌رسد، بلکه اکثر انسان‌ها پس از مرگ به تکامل نهایی نائل می‌شوند. حال سخن بر سر این است که آیا برای ادامه این روند تکاملی، باز هم به انسان ابزاری چون اختیار و آزادی معرفتی عطا می‌شود. همان‌گونه که هیک گفته بود، این دو ابزار برای رسیدن به غایت قصوای برنامه‌ریزی شده که همان شباهت به خداست لازم است. سؤالی که همین جا ذهن استفان دیویس را درگیر کرده این است که آیا برای ادامه تکامل در جهان دیگر، باز هم خداوند همین ابزارها را در اختیار انسان قرار می‌دهد؟ اگر در این دنیا آزادی، اختیار و فاصله معرفتی شرط خداشناسی و تکامل روحانی و اخلاقی است، آیا در دنیای دیگر هم باید این شرایط باشد یا خیر؟ اگر این ابزارها در این دنیا نتواند بشر را به نتیجه مطلوب و رستگاری نزدیک کند، پس در آخرت نیز انسان‌ها هرگز به خدا آگاهی‌ای که مراد خداوند است نمی‌رسند. اما اگر می‌تواند، پس چه نیازی به ادامه تکامل در دنیای دیگر می‌باشد؟ چرا در همین دنیا خداوند ما را به تکامل نمی‌رساند؟

البته می‌توان به استفان پاسخ داد که آزادی و اختیار در این دنیا شرط تحقق معرفت آزادانه و حقیقی می‌باشد، اما چون عمر آدمی در این دنیا کوتاه است به سرانجام نمی‌رسد، بلکه فقط مقدمات آن را طی می‌کند و ادامه این تکامل در جهان دیگر پدید می‌آید. اما در جهان دیگر معلوم نیست برای تحقق هدف، آزادی و اختیار لازم باشد یا خیر؟ و آیا فاصله معرفتی هم‌چنان به قوت خود باقی است یا خیر؟ امکان این‌که مکانیسم حصول این کمال فرق داشته باشد، غیر منطقی نیست، بلکه شاید ابزار دیگری برای ادامه مسیر خداگونگی و شباهت به خدا در اختیار بشر قرار گیرد.

1. Davis, S., *Encountering Evil, Live options in Theodicy*, pp. 58-59.

۲.۳. عدم تناسب بین فضایل کسب شده با رنج‌های منجر به این فضایل

اشکال بعدی دیویس به دفاع اختیارگرایانه هیک است و اگرچه همراه با هیک، می‌پذیرد که فضایل کسب شده توسط انسان که حاصل تلاش و مبارزه اوست، از فضایی که خداوند به عنوان موهبت و بدون زحمت می‌بخشد ارزشمندتر است، اما آیا این فضایل کسب شده به تحمل آن همه مصیبت و شر دنیایی می‌ارزد؟ «آیا چنین فضایی، ارزش آن بهای سنگین را دارد؟»^۱

از سوی دیگر استفان دیویس، تئودیه هیک را با قول به نامحدود بودن قدرت الهی ناسازگار می‌داند. به عقیده وی هرچند در جهان قوانین فیزیکی و روانی حاکم است، اما آیا خداوند هم باید مقید به این قوانین باشد؟ آیا قدرت مطلق او نمی‌تواند بر آن‌ها چیره شود؟ آیا خداوند قادر مطلق نمی‌تواند مسیر کسب چنین فضایی را برای ما انسان‌ها سهل کند تا در این راستا رنج و درد کمتری را متحمل شویم؟ به عقیده وی او «مطمئنناً یک هستی توان، محدود به چنین قوانینی نیست».^۲

۳.۳. تعارض تئودیه هیک با مبانی مسیحیت

اما نقد پایانی استفان متوجه یونیورسالیزم هیک است. وی بر اساس یکی از ادعاهای هیک نقد خود را شکل می‌دهد. «هیک مدعی است برای این که یک تئودیه مقبول باشد، باید شامل مبانی آن سنت دینی‌ای باشد، که این تئودیه بر مبنای همان سنت، شکل گرفته است».^۳

استفان در این‌جا، به شیوه متکلمین با هیک جدل می‌کند و با توجه به همین ادعای هیک و پذیرش آن، تئودیه هیک را مخدوش می‌سازد. هر چند وی هیچ منبعی برای این سخن هیک ذکر نمی‌کند، اما بر پایه آن انتقاد خویش را مطرح می‌کند.^۴ استفان دیویس با گفتن چنین جمله‌ای، نشان می‌دهد خود نیز این سخن را، که تئودیه باید مبتنی بر آموزه‌های دین مربوط به خود باشد، می‌پذیرد و بر آن تأکید می‌کند، اما معتقد است که

1. Davis, S., *Encountering Evil, Live options in Theodicy*, p.60.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid.

هیک این اصل را رعایت نکرده است و در مواردی بر خلاف آموزه‌های مسیحیت، تئودیه خود را پیش برده است.

توضیح این که، یکی از مبانی تئودیه ایرنائوسی هیک اصل یونیورسالیزم است. به نظر استفان، دین مسیحیت مبتنی بر یونیورسالیزم نیست، و این ادعا اساساً یک ادعای عجیب و غریب است. در حالی که هیک، برخلاف اصل ارائه شده خود، آن را یکی از ارکان تئودیه خود قرار داده است. به عقیده‌ی استفان یک مسیحی باید به آموزه‌های کتاب مقدس پای‌بند و وفادار باشد. اگر یونیورسالیزم را بپذیریم، راه را برای نسبت دادن هر گونه ادعای خرافی و کذب دیگر باز کرده‌ایم. وی این عدم تعهد به متون مقدس و سنت مسیحی را یکی از نقاط ضعف متکلمین مسیحی می‌داند. البته او از واژه متکلم استفاده نمی‌کند، بلکه کسانی را خطاب قرار می‌دهد که در این‌گونه مباحث کلامی شرکت می‌جویند و مثل او در این زمینه قلم فرسایی می‌کنند.

استفان دیویس هم آرزوی رستگاری همه‌ی انسان‌ها را دارد، اما عقیده دارد ما نمی‌توانیم بر حقانیت ایده‌ای، که آرزوی آن را داریم، پای فشاری کنیم و آن را صحیح بپنداریم و این همان اشتباهی است که هیک مرتکب شده است.

«اجازه دهید اعتراف کنم که من هم دوست دارم یونیورسالیزم حقیقت داشته باشد... اما ما نمی‌توانیم به علت این که به ادعایی علاقه‌مندیم آن را صحیح بینگاریم»^۱

دیویس در اینجا، سلیقه شخصی افراد را در درستی یک نظریه به هیچ روی تأثیرگذار نمی‌داند، اما درست در همان بند از سخنانش، سخنی مغایر با سخن قبلی می‌نگارد و می‌گوید، پذیرش یونیورسالیزم توسط هیک و استفاده از آن در تئودیه پرورش روح سبب شده بسیاری از دانشجویان یهودی وی، این تئودیه را نپذیرند: «زیرا دوست ندارند هیتلر و دیگر جنایت‌کاران هولوکاست در بهشت حضور پیدا کنند»^۲.

گویی در اینجا، استفان دیویس خواست گروهی از یهودیان را ملاک و معیار درستی و نادرستی یونیورسالیزم تلقی کرده، امری خود آن را در چند جمله پیش‌تر نفی کرده بود. بهر حال، استفان یونیورسالیزم را نمی‌پذیرد و آن را خلاف مبانی مسیحیت می‌داند و معتقد است هر گونه تئودیه که بر این رویه صورت گرفته باشد، باطل است.

1. Davis, S., *Encountering Evil, Live options in Theodicy*, p.61.

2. Ibid.

وی هم‌چنین انتقاد شدیدی نسبت به متفکرانی دارد که از مبانی کلیسای مسیحی، چه کلیسای پروتستان و چه کلیسای کاتولیک، عدول کرده‌اند و آن‌ها را گمراه می‌خوانند، و می‌گویند اگر این التزام را نپذیریم در این صورت هر متکلمی می‌تواند هر ادعایی را به مسیحیت نسبت دهد.

از سوی دیگر، در کتاب مقدس به تعدادی از آیات برمی‌خوریم که فحوای آنها در بردارنده یونیورسالیسم، و خواست خداوند در مورد رستگاری همه‌ی انسان‌ها و پیروزی نهایی خداوند و اقبال همه‌ی انسان‌ها به سوی خداوند و... است.

دیوینس برای حل این تعارض، ضمن ارائه گزارشی از این آیات، معتقد است هیچ کدام از این‌ها به معنی یونیورسالیسم نیست.^۱ زیرا در تعارض با آیات دیگری است که بر لعن و نفرین برخی از انسان‌های ظالم تصریح می‌کند و دست کشیدن از آن‌ها بی‌وجه است. استفان چهار دلیل در نفی یونیورسالیسم می‌آورد از جمله این که معتقد است این خواست خدا نیست که عده‌ای در دوزخ و عذاب جاودان بمانند بلکه این آن چیزی است که ایشان با اراده و خواست خود برای خود رقم زده‌اند.

البته شاید عده‌ای پاسخ دهند که هیک یک فیلسوف دین است و فیلسوف دین هیچ تعهدی نسبت به پذیرش گزاره‌های دینی ندارد و هیچ گزاره‌ای را هم به دین نسبت نمی‌دهد، بلکه هر آن چه را که عقلانی است می‌پذیرد. فیلسوف دین به بررسی عقلانی گزاره‌های دینی می‌پردازد نه این که آن‌ها را اثبات کند و چه بسا برخی از مدعات دینی را معقول نیابد و از پذیرش آن‌ها سر باز زند. تعریفی که خود هیک از فلسفه دین ارائه می‌دهد چنین است: «فلسفه دین به معنای تفکر فلسفی در باره دین است».^۲

اما باید توجه داشت که رویکرد هیک در کتاب *خدای عشق و مسأله‌ی شر*، رویکرد متکلمان است نه فلاسفه دین.

۱. مثلاً استفان واژه «همه» را که در عبارت پولس «فلاح و رستگاری همه‌ی انسان‌ها» آمده است را به معنی بیشتر انسان‌ها می‌گیرد. یا در جای دیگری از انجیل که خداوند را نجات‌بخش همه‌ی انسان‌ها می‌داند، به نظر استفان همه انسان‌هایی که ایمان آورده‌اند مراد نویسندگان اناجیل بوده است نه مطلق انسان‌ها.
Davis, S., *Encountering Evil, Live options in Theodicy*, pp. 60-61.

۲. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۱۳.

۴. برایان دیویس^۱

دیویس خود از کسانی است که به ارائه‌ی راه‌کار در زمینه‌ی حل مسأله‌ی شر می‌پردازد. وی در کتاب *حقیقت خداوند و مسأله شر* علاوه بر این که سعی در انجام این مهم دارد، گزارشات کوتاهی نیز از سایر نویسندگان و متفکرانی که به موازات او اقدام به این امر می‌کنند ارائه می‌دهد، و در ادامه طی چند صفحه، به تحلیل و نقد آن‌ها می‌پردازد که از مهم‌ترین آنها جان هیک است.

۱.۴. بشری بودن

این اشکال برایان دیویس ناظر بر اصل ادعای هیک است. منظور ما از اصل ادعا، نقش عمده-ای است که هیک برای شرور در نظر دارد. هیک معتقد است هدف خداوند از خلق شرور، پدید آوردن فرصتی برای تعالی و رشد اخلاقی و روحانی انسان است تا در سایه آن به خیر عظیم اخروی و مرحله شباهت به خداوند برسد.

دیویس با توسل به جنبه‌های انسان‌شناختی، از جمله نقص انسان در شناخت خداوند و اهداف او، این ادعا را به چالش می‌کشد. عمده تفکر برایان دیویس در باب مسأله‌ی شر، در کتابش این است که «ما نباید مسأله‌ی شر را مسأله‌ای علیه وجود خدا تلقی کنیم».^۲ علت رویکرد مذکور از سوی دیویس این است که به نظر او ما نمی‌توانیم دیدگاه خداوند در مورد کل جهان را بدانیم. ما ارتباط پدیده‌ها را فقط با محاسبات بشری خودمان تفسیر می‌کنیم و نمی‌دانیم از نظر خداوند چه نسبتی بین اشیاء هست. «برای من خنده‌دار است که کسی با اصرار، مدعی فهم اشیاء و روابطشان از نگاه خداوند باشد».^۳

با همین رویکرد است که دیویس تحلیل‌های هیک در تئودیه‌سه پرورش روح را به نقد می‌کشد و از ارتباطاتی که هیک در بخش‌های مختلف تئودیه‌سه خویش از آن صحبت می‌کند، شگفت‌زده می‌شود. باید توجه کنیم که دیویس آن بخش از تئودیه‌سه مذکور، که در صدد تبیین مقاصد الهی است را به چالش می‌کشد و ظاهراً مابقی بخش‌های آن را می‌پذیرد و یا دست‌کم در مورد آن‌ها سکوت می‌کند. وی تحلیل و نقد خود را با این جمله آغاز می‌کند:

1. Brian Davies

2. Davies, B., *The Reality of God and the Problem of Evil*, p.132.

3. Ibid.

«چرا باید تصور کنیم که حتماً یک ارتباط منطقی بین خیرات و شرور وجود دارد و همین رابطه است که توجیه‌کننده‌ی وجود شرور است؟»^۱

ظاهراً مراد دیویس این است که ما نمی‌توانیم از نیت خداوند در باب افعال الهی آگاه شویم و هر آنچه در این باره بگوییم، از نگاه انسانی ماست و نمی‌توان خداوند را در چارچوب تفسیرهای بشری گنجانند. ما نمی‌توانیم به منویات خدای متعال دسترسی پیدا کنیم و به همین سبب بسیاری از توجیهاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم با اشکال روبه‌رو می‌شوند.

۲.۴. عدم توجیه خلق شرور از جانب فاعل

دیویس اگرچه با تئودیسسه پرورش روح در بعد رشد و تعالی شخصیت و منش انسانی موافق است، اما این تئودیسسه را در باب توجیه خلق شرور از سوی خداوند، دچار نقص می‌داند. به بیان دیگر در تئودیسسه هیک، شرور منفعت‌های زیادی برای بشر دارند و همین منفعت‌ها سبب می‌شود تا تحمل شرور را از سوی انسان توجیه کنیم، اما فارغ از این منفعت‌ها، برای خالق این شرور چه توجیهی می‌تواند ارائه دهد؟ این تئودیسسه هیچ توجیه قابل قبولی برای خلق شرور از سوی خداوند ندارد.

در تحلیل سخن دیویس، می‌توان گفت به نظر وی تئودیسسه پرورش روح در جستجوی توجیه برای دو امر علی حده است. توجیه فاعل شرور و توجیه قابل شرور. فاعل شرور خداوند است که پدیده‌ها را به گونه‌ای خلق کرده که گاه در بین آن‌ها شرور طبیعی به چشم می‌خورد و قابل شرور انسان‌ها هستند که در طول زندگی خود با مصیبت‌ها و رنج‌ها دست به گریبانند. آنچه قابل شرور را توجیه می‌کند، پیامدهای مثبت و آثار سازنده و پربار شرور است که سبب پویایی شخصیت انسانی شده و در تئودیسسه پرورش روح هم به این جنبه به‌طور دقیق پرداخته شده است. اما آنچه فاعل شرور را موجه می‌سازد، ایجاد امکان و فرصت تعالی روح برای انسان‌هاست که نه به‌طور شفاف، بلکه به صورت ضمنی در دل تئودیسسه نهفته است.

از دیدگاه اخلاق‌گرایان، شخصی که دست به خلق شرور می‌زند، دچار نقص اخلاقی و شرارت است.

1. Ibid, p.130.

«حتی اگر بپذیریم که رشد اخلاقی مبتنی بر وجود انواع مختلف شرور طبیعی است، چه توجیهی در مورد رنجی که قربانیان این شرور متحمل شده‌اند تا رشد اخلاقی دیگران را سبب شوند می‌توان ارائه داد»^۱.

دیویس به سان متکلمان و به شیوه جدل سعی دارد تئودیه‌سه هیک را نقادی کند. او در برابر این مقدمه هیک، مبنی بر این که شرور طبیعی عامل رشد روحانی و اخلاقی انسان است، تسلیم می‌شود، اما معتقد است، به قربانیان حوادث تلخ تاریخ، که سبب رشد دیگران می‌شوند، ظلم می‌شود. و این امر، خیر خواهی خداوند را به چالش می‌کشد. به نظر او اگر چنین توجیهی در باب رفتار صادر شده از فاعل شرور را بپذیریم، نتیجه آن این است که در رویارویی با رنج‌های دیگران چنین بگوییم: «دیگران مردند تا ما بتوانیم زندگی کرده و به اصلاح و رشد شخصیتمان پردازیم. از خداوند سپاس‌گزاریم این گونه رقم زد»^۲.

اما باید پرسیم در چنین جملاتی ما از چه خدایی تشکر می‌کنیم؟ از خدایی که با تلف کردن دیگران به ما کمک می‌کند؟ آیا چنین خدایی قابل انتقاد نیست؟ به نظر دیویس چنین خدایی قابل نقد است؛ زیرا عملکرد او در پدید آوردن بدبختی برای برخی از انسان‌ها سبب شده است ما خود محور شویم و هم‌نوعانمان را هزینه خودخواهی خودمان قرار دهیم. به نظر دیویس، تقریباً درست است تا هنگامی که انسان‌ها نیاز نداشته باشند نمی‌توانیم به آنها کمک کنیم، اما رفتار خدا، که عده‌ای از مردم را در تنگنا و سختی قرار دهد تا دیگران به آنها کمک کنند و از این راه به تعالی شخصیت برسند، موجه نیست.

«فرض کنید کسی در برخورد با یک مصدوم که مورد حمله سارقان واقع شده است بگوید: خدایا تو را به خاطر این که به من فرصت نیکوکاری دادی شکر می‌گویم»^۳.

به نظر دیویس ما می‌توانیم از محنت و ناراحتی دیگران، فرصت‌هایی برای رشد خویش بسازیم، اما این که سعی کنیم خداوند را برای این که با نزول رنج و عذاب به ما فرصت انجام کارهای خیر را عطا کرده است توجیه کنیم، به این معناست که باور داشته باشیم او برخی از مردم را وسیله‌ای برای رساندن برخی دیگر به کمال قرار داده است و این امر، از نظر اخلاقی، حقیقتاً نگران‌کننده است.

1. Davies, B., *The Reality of God And the Problem of Evil*, p.130.

2. Ibid.

3. Ibid, p.131.

«من منکر این نیستم که ما برخی اوقات می‌توانیم از طریق شرور طبیعی و بلایا به رشد و تعالی اخلاقی برسیم، اما به نظر من سخت است که باور کنیم خداوند هم در ایجاد شرور به منظور رشد و تعالی انسان‌ها اخلاقاً موجه باشد».^۱

به نظر دیویس، نگاه هیک به مسأله یک نگاه ابزارگرایانه است و توجیهی که ارائه می‌دهد حاوی این است که خداوند برخی از مردم را وسیله‌ی ارتقاء اخلاقی برخی دیگر قرار داده و این از ساحت خداوند بری است. وی به رمان برادران کارامازوف نیز اشاره می‌کند و از عبارات ایوان^۲ مدد می‌گیرد. شاید بتوان در تفسیر سخن دیویس گفت وی مدعی است هیچ‌گاه هدف نباید توجیه‌گر وسیله باشد. در تئودیه هیک، خداوند عده‌ای از انسان‌ها را وسیله و به عبارتی قربانی منفعت رسانی به سایر انسان‌ها قرار می‌دهد.

«ایوان از خداوند دست شست؛ زیرا خداوند را به سان فردی می‌دانست که شرور متعددی را وسیله ایجاد هماهنگی و نظم در مراتب بالاتر قرار داده بود».^۳

با بررسی بیشتر نقادی دیویس این نکته روشن می‌شود که وی بیش‌تر روی آن‌چه هیک رنج‌های گزاف نامیده، متمرکز شده است و فقط علت این قبیل رنج‌ها را در تئودیه هیک غیر معقول می‌داند؛ چرا که خود نیز در آغاز بحث منکر آثار تربیتی و اخلاقی شرور نشده بود. اما توجیه هیک در خصوص آن دسته از شرور که هیچ دستاورد تربیتی برای فرد رنجور ندارد را به چالش می‌کشد. به نظر او تئودیه هیک به خدا این اجازه را می‌دهد که برخی انسان‌ها را قربانی درد و رنج کند. این انسان‌ها، قربانی به‌روزی دیگران می‌شوند و دیویس از آن‌ها با عنوان «قربانی سیستم»^۴ یاد می‌کند.

«قربانیان سیستم، قربانیان انسانی‌ای هستند که هیچ شانس برای انتخاب کردن ندارند.

به عنوان مثال می‌توان به نوزادی اشاره کرد که در اثر بلایای طبیعی می‌میرد».^۵

این دقیقاً همان مثالی است که هیک در باب رنج‌های گزاف مطرح کرده بود و در همین مرحله بود که هیک گام بعدی تئودیه خویش را برداشت و بعد آخرت شناسانه آن را مطرح کرد و توجیه رنج‌های گزاف و بی‌غایت را به جبران کردن آن در جهان دیگر حواله کرد. اما دیویس این پاسخ را برناتافته و پذیرش آن را سخت می‌داند.

1. Davies, B., *The Reality of God and the Problem of Evil*, p.131.

2. Ivan

3. Ibid. p.133.

4. Victim of a Sistem

5. Ibid, p.134.

البته دیویس قرار دادن دیگران در رنج برای حصول نتایج مثبت را به‌طور مطلق تقبیح نمی‌کند؛ زیرا خود به نمونه‌های مورد پذیرشی از این رنج‌ها اشاره می‌کند؛ مثل معلمی که شاگرد بی‌انگیزه خود را با ترفندهایی مجبور به درس خواندن کرده و یا میزان تکالیف او را بیشتر می‌کند. یا پزشکانی که در جهت درمان بیماران گاه دست به اقداماتی چون جراحی می‌زنند که دردزا و رنج آورند، اما اگر کسی تعمداً اقدام به تحمیل درد و رنج بر جان دیگران نماید از نظر دیویس کار غیر موجهی انجام داده است.

«هیک از ما می‌خواهد که اخلاقاً از کسی تقدیر و تجلیل کنیم که به‌عمد و با قصد قبلی، موانع طبیعی را پدید آورده که برای برخی مفید و برای برخی دیگر زیان‌آور است، ولی آن‌ها را منسوب به علیت می‌کند»^۱.

دیویس پی‌درپی دست به مقایسه می‌زند و رفتارها و مقاصد الهی را با رفتارها و مقاصد انسانی می‌سنجد. نتیجه این مقایسه‌ها را می‌توان در قالب این تمثیل بیان کرد. عده‌ای از انسان‌ها همگی از فرصتی برابر جهت رسیدن به یک امتیاز ویژه برخوردارند، آن‌گاه فردی که بر این گروه تسلط و چیرگی دارد، بی‌دلیل فرصت تعدادی از این انسان‌ها را به نفع بقیه می‌سوزاند، و حاصل این فرصت‌سوزی قربانی شدن تعدادی از انسان‌ها و سعادت‌مند شدن بقیه است و البته کار فرد مسلط بر این گروه، عقلاً قبیح و غیر قابل توجیه است. از منظر دیویس خدای تئودیسسه هیک چنین وضعیتی دارد. «به نظر می‌رسد هیک، برای معذور داشتن خداوند، به دلایلی متوسل می‌شود که ما انسان‌ها هرگز برای معذور داشتن خود به آنها متوسل نمی‌شویم»^۲.

۳.۴. عدم جبران بی‌عدالتی در جهان با خیر نامحدود وعده داده شده

یکی از بخش‌های معروف و مهم تئودیسسه هیک، رستگاری جهانی است. طبق این دیدگاه همه‌ی انسان‌ها در نهایت نجات یافته و به خیر عظیم و نهایی می‌رسند. اما نکته مهم این است که اکثر انسان‌ها این مرحله را در این دنیا تجربه نمی‌کنند. به تعبیر بهتر هیچ انسانی به جز مسیح(ع) در این دنیا به این فوز عظیم نائل نمی‌شود، بلکه در سرای دیگر و در جریان یک زندگی یا زندگی‌های متعدد، که به فراخور حال هر فرد تعداد آن متفاوت است، به مرحله تکامل خویش که همان شباهت به خداست دست می‌یازد و به نظر می‌رسد شباهت

1. Davies, B., *The Reality of God and the Problem of Evil*, p.134.

2. Ibid.

به خدا یا همان خیر عظیمی است که هیک به فراوان از آن سخن می‌گوید، و یا دست کم مقدمه آن است؛ به این معنا که پس از رسیدن انسان به مرحله شباهت به خدا، خداوند آن خیر را به وی عطا می‌کند.

برایان دیویس به اصل این بخش از تئودیه هیک اعتراضی نمی‌کند و معلوم نیست که آن را قبول دارد یا نه. وی فقط به نقل دیدگاه هیک در مورد یونیورسالیسم و هم چنین کمال‌نهایی انسان‌ها در جهان پس از مرگ و زندگی‌های متوالی اشاره می‌کند. اما آنچه محل اعتراض دیویس واقع می‌شود این است که حتی اگر این واقعه هم رخ دهد، باز هم نمی‌تواند جبران‌کننده و بی‌اثرکننده‌ی آن بی‌عدالتی یا بی‌اخلاقی خدا باشد که تئودیه هیک در توجیه جریان رنج‌های گزاف آن را به خدا نسبت می‌دهد.

۴.۴. عدم وجود رابطه بین ایمان به خدا و فاصله معرفتی

اما نقد دیگر دیویس به ایده فاصله معرفتی هیک است. فاصله معرفتی بنا به تعریف هیک حاصل ابهام‌آمیز بودن جهان است. خداوند جهان را به گونه‌ای سامان داده است که حضور خدا در آن محسوس نیست و تصور می‌شود جهان نه توسط خدا بلکه توسط علت دیگری، که در این‌جا مهم نیست چه باشد، اداره می‌شود. به نظر هیک این روال، بشر را در یک فاصله معرفتی نسبت به خدا قرار می‌دهد و همین فاصله است که آزادی انسان در ایمان به خداوند را تضمین می‌کند؛ زیرا اگر خداوند در جهان بالعیان متجلی می‌شد، امکان پاسخ ایمانی آزادانه از بشر سلب می‌شد و بشر هیچ راهی برای انتخاب ایمان یا کفر به خدا نداشت و مجبور بود با توجه به وجود شواهد غیر قابل انکار به خداوند ایمان آورد. دیویس در نقد این مفهوم می‌نویسد:

«هیک فکر می‌کند ما نمی‌توانیم رابطه‌ی کاملی با خداوند داشته باشیم، مگر این‌که با خدا بازی قایم باشک انجام دهیم و برای همین روی فاصله معرفتی تأکید دارد. او فکر می‌کند اگر انسان از یک معرفت روشن نسبت به آن‌چه حقیقتاً خداست، برخوردار باشد، دیگر اخلاقی نخواهد بود، اما این یک تفکر عجیب است؛ زیرا فاعل‌های اخلاقاً خیر، ذاتاً جذب خیر می‌شوند... اگر ما آن‌چه را که خیر حقیقی است کاملاً بشناسیم، در آن صورت بدون هیچ فکر دیگری به سوی آن پیش خواهیم رفت.»^۱

1. Ibid, p.135.

دیویس سخن هیک را نامعقول می‌داند و معتقد است اگر انسان به خدا، همان‌گونه که هست، معرفت پیدا کند، نمی‌تواند به او عشق نورزد. انسانی که ذاتاً متمایل به چیزی است و اساساً به آن گرایش دارد، اگر معرفت کامل و روشنی نسبت به آن پیدا کند، با آغوش باز آن را می‌پذیرد و این هرگز با آزادی انسان منافاتی ندارد. به تعبیر دیگر انسان‌ها در مواجهه با امری که معرفت کامل نسبت به آن دارند، باز هم بین پذیرش و عدم پذیرش آن مخیرند. به نظر دیویس ما کاملاً آزادیم به سوی آنچه دلمان می‌خواهد پیش برویم. اگر ما به سوی معشوقی که مطلوب فطری ماست، و آرامش ما در جوار او تأمین می‌شود، حرکت می‌کنیم، این حرکت را خودمان خواسته‌ایم و این امر خود دقیقاً نمایان‌گر آزادی ماست.

نتیجه

در این مقاله در صدد بودیم نقدهای دو فیلسوف معاصر، یعنی استفان تی. دیویس و برایان دیویس را درباره‌ی نظریه‌ی عدل الهی هیک بررسی کنیم. هیک ضمن این که وجود شرور در عالم را می‌پذیرد، دلایل متعددی را به منظور موجه کردن آن‌ها ارائه می‌دهد که همه آن دلایل، پرورش روح را در بطن خود دارند.

اما به عقیده استفان دیویس اگر رنج‌ها سبب رشد انسان‌ها می‌شد، باید انسان‌های امروز نسبت به گذشتگان از کمالات اخلاقی بیشتری بهره‌مند بودند، در حالی که چنین نیست. همچنین بر این نکته نیز تأکید می‌کند که بین فضایل اخلاقی کسب شده و رنج‌های منجر به این فضایل، تناسبی وجود ندارد و از سوی دیگر دیدگاه هیک در خصوص رستگاری نهایی تمامی انسان‌ها را نمی‌پذیرد؛ زیرا با مبانی مسیحیت در تعارض است و در کتاب مقدس نیز صحبت از رنج دائمی برخی از انسان‌ها به میان آمده است.

برایان دیویس نیز در مورد نظریه‌ی هیک به ایرادات زیر اشاره کرده است. وی اشاره می‌کند که ادعای هیک یک ادعای بشری است؛ زیرا ما نمی‌توانیم از نیت خداوند در باب افعال الهی آگاه شویم و هر آنچه در این باره بگوییم، از نگاه انسانی ماست و نمی‌توان خداوند را در چارچوب تفسیرهای بشری گنجاند.

عدم توجه خلق شرور از جانب فاعل از دیگر اشکالات برایان دیویس است. به عقیده‌ی او این تئودسیسه هیچ توجیه قابل قبولی برای خلق شرور از سوی خداوند ندارد و چنین خدایی قابل نقد است؛ زیرا عملکرد او در پدید آوردن بدبختی برای برخی از انسان‌ها سبب شده است ما خود محور شویم.

اشکال دیگر برایان دیویس این است که حتی اگر آن خیر وعده داده شده هم رخ دهد، باز هم نمی‌تواند جبران کننده و بی‌اثر کننده آن بی‌عدالتی یا بی‌اخلاقی خدا باشد که تئودیسه هیک در توجیه جریان رنج‌های گزاف آن را به خدا نسبت می‌دهد. به عقیده‌ی وی انسانی که ذاتاً متمایل به چیزی است و اساساً به آن گرایش دارد، اگر معرفت کامل و روشنی نسبت به آن پیدا کند، با آغوش باز آن را می‌پذیرد و این هرگز با آزادی انسان منافاتی ندارد و سخن هیک در خصوص رابطه‌ی آزادی انسان با معرفت خداوند را نامعقول می‌داند و در نهایت دیدیم که تئودیسه هیک از منظر این دو فیلسوف نمی‌تواند توجیه‌گر شرور موجود در جهان باشد.

منابع

۱. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۶ش.
۲. همو، بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات قصیده سرا، تهران، ۱۳۸۲ش.
۳. جهانشاهی، عالیه، صفات خدا در ادیان توحیدی، انتشارات سمیع، تهران، ۱۳۸۷ش.
4. Hick, J., (a), *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, 2007.
- 5.----- (b), "D. Z. Phillips¹ on God and evil", *Religious Studies* 43, Cambridge University Press, 2007.
- 6.-----, *an Interpretation of Religion, Human Response to the Transcendent*, Yale university press, 1989.
- 7.-----, *Death and Eternal Life*, West Minster John Knox Press, 1994.
8. Davies, B., *The Reality of God And the Problem of Evil*, Continuum, London, New York, 2006.
9. Davis, S., *Encountering Evil, Live Options in Theodicy*, West minster John Knox Press, 2001
10. Hume, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*, edited by Kemp Smith, Prentice Hall, 1947.
11. Irenaeus, *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, Robinson Armitage(ed.), Published by Macmillan, Christian Classic Eternal Library, 1920.
12. St. Augustine, *Enchiridion: On Faith, Hope, and Love*, Albert C. Outler(trans.), MCMLV, 1955.
13. Stuart Mill, J., *Three Essays on Religion*, Cossimo Classic, 2008.