

مسئله شرّ و نظام احسن در آراء هیکن و پلاتینگا

آرش رستمی^۱

محمد اکوان^۲

چکیده

بررسی مسئله شرّ در نظام‌های فلسفی، الهیاتی و منطقی از دیرباز زمینه‌ساز مباحثات گسترده‌ای بوده که تا دوران معاصر نیز پاییده است. تبیین نظام احسن نه تنها از دیدگاه متألهان ادیان ابراهیمی بلکه از سوی فیلسوفان یونان باستان نیز صورت گرفته و به تبع آن یکی از حساس‌ترین و درعین حال پیچیده‌ترین عناصر بحث یعنی ضرورت تبیین ماهیت شرّ یا امر ضرور و نسبت آن با احسن بودن نظام هستی نیز همواره محل مناقشه بوده است. ضرورت این بحث است که زمینه نگارش مقاله حاضر را با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی میان آرای دو فیلسوف معاصر دینی یعنی جان هیکن و الوین پلاتینگا و با هدف شناسایی آرای آن‌ها در باب مفهوم و ماهیت و جایگاه ضرور در نظام الهی سبب گشته است. بسط نظری آرای این دو و صورت‌بندی مفهوم شرّ در میان تفکرات ساختاری آن‌ها نشان می‌دهد که بعضاً این مفهوم صرف‌نظر از اختلافات دیدگاهی، زمینه‌ساز شباهات ساختاری نیز بوده است. جان هیکن اعتقاد دارد که شرّ در مقام امری وجودی نه تنها نافی نظام احسن نیست و خصائل دینی خداوند به عنوان منبع علم و قدرت و فیاضیت مطلق را نفی نمی‌کند بلکه اساساً بانی تعالی معنوی و فکری انسان در این میان است. در مقابل پلاتینگا با قول بر وجودی بودن شرّ بازسازی ایراد اپیکوری بر وجود الهی که در گفتار منتقدانی همچون جی. ال مکئی ظهور یافته را نقد می‌کند و معتقد است که شرّ به منزله فقدان قابلیت در پدیده‌هاست و نه نقصان در فاعلیت الهی. پلاتینگا با توسل به نظریه جهان‌های ممکن لایبنیتس، می‌کوشد هرگونه تناقض صریح یا ضمنی میان باور به وجود الهی و پذیرش وجود شرّ را منتفی اعلام کند.

کلید واژه‌ها: شرّ، نظام احسن، فلسفه تحلیلی، جان هیکن، الوین پلاتینگا، امر وجودی، امر عدمی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
arash02151@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Mo_Akvan2007@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۷

مقدمه

جهان هستی همواره در نظر ساکنان آن ملغمه‌ای از دوگانه‌ها بوده است. سیاهی و سفیدی؛ شب و روز، خوبی و بدی؛ فرشتگی و اهریمن صفتی و ... می‌توان مصادیق این تقابل را تا بی‌نهایت ادامه داد. علی‌رغم این که نیمه قرن بیستم جهان تفکر شاهد حضور متفکرانی بود که تلاش می‌کردند کذب نهفته در این دوگانه‌سازی‌ها را به نقد و چالش بکشند (به عنوان بهترین نمونه شاید از نقد متافیزیک هایدگر یا شالوده‌شکنی دریدایی بتوان نام برد)، اما آن چیزی را که نمی‌توان کتمان کرد یا ذیل دسته‌بندی‌های تئوریک مخفی نمود، دال‌های اعظم این تقابل‌هاست که شاید بتوان با عنوان «خیر و شر» از آن یاد کرد. بنابراین عجیب نخواهد بود اگر به نوعی متفاوت و در روایتی دیگر تاریخ اندیشه را تاریخ تبیین فواصل و سرشت‌نمایی ماهیت این دو مفهوم حدی توصیف نماییم. نخستین تأملات فلسفی بشر در باب شر و امر شرور به آرای اپیکور در یونان باستان بازمی‌گردد. اپیکور در یک توالی علی این گونه نتیجه می‌گرفت که:

۱. اگر خدایی قادر مطلق، خیرخواه مطلق و دانای مطلق وجود داشته باشد، آنگاه شر وجود ندارد.

۲. اما در امور واقع این چنین است که در دنیا شر وجود دارد.

۳. در نتیجه، خدایی قادر مطلق، خیرخواه مطلق و دانای مطلق وجود ندارد.

به نظر می‌رسد که برخی از متفکران که درباره شرور جهان به چشم خرده‌گیری می‌نگرند لحاظ نمی‌کنند که اگر جهان خالی از این شرور گردد به چه صورت در خواهد آمد. آنان فقط به شکلی بسیط معتقدند که کاش جهان پر از لذت و کامیابی بود و کاش هر کسی به آرزوهای خود می‌رسید و هیچ رنج و ناکامی وجود نمی‌داشت. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که شرور در نظام کل جهان چه موقعیتی دارند؟ در این رابطه می‌توانیم به اصل تفکیک اشاره کنیم. شرور غیرقابل تفکیک از خیرات‌اند. متألّهین بر این باورند که جهان تحت سلطه و سیطره موجودی واحد است که با حکمت، عنایت، قدرت و عدالت مطلق و محض بر آن حکم می‌راند. حکمت و عنایت او اقتضای آن را دارد که

مسئله شروتنظام احسن در آراء هیک و پلانتینگا ۹

جهانی با نظام احسن و بیشترین خیرات و کمالات ایجاد کند. اما در نگاه نخست به عالم پاره‌ای از امور را می‌بینیم که فاقد خیریت است و جنبه شرور و ناخوشایند بودن آن بیشتر خودنمایی می‌کند. در تفکر و فلسفه اسلامی برخی از حکما از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا راه‌حل خود را در رابطه با مسأله شر از طریق توافق دادن شرور با عنایت الهی ارائه کرده‌اند. ابن‌سینا عنایت الهی را این‌گونه تعریف می‌کند: شمول و احاطه علم حق تعالی به تمام هستی‌ها بر وجه اصلح و نظام احسن و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول داشتن اوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۲۸۲). از خدایی که علم عنایتی دارد فقط عالم احسن نشأت می‌پذیرد. چنین جهانی بهترین جهان ممکن است و خلق برتر از آن امکان‌پذیر نیست. اما در مقابل در تفکر دیگر متألهان به ویژه سنت فلسفه دین در مسیحیت مسئله شرور از نو به درون این رابطه باز می‌گردد. حتی متفکرانی با سبقه یهودی نیز به این مسئله واکنش نشان داده‌اند. برای نمونه در نظر اسپینوزا شرور یک نوع ناهمسویی با عدل الهی دارد. البته مقصود شروری است که زائیده جهان انسان و یا گناه اوست (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۸۸).

در تحقیق حاضر تلاش می‌کنیم این مسئله را از دیدگاه جان هیک و الوین پلانتینگا بررسی کنیم. انتخاب این دو چهره تصادفی یا دل‌بخواهی نیست، بلکه معلول ضرورتی است که در سنت تفکر و فلسفه دینی غربی مطرح است. حوزه‌های دانشگاهی فلسفه تحلیلی که هم هیک و هم پلانتینگا از متن و بطن آن برخاسته‌اند در قرن بیستم ضرورت بازنگری و راه‌دادن به مباحثی از این دست را احساس کرد و به مرور این مباحث از نو با دستاوردهای نوینی هم در سطح فلسفه تحلیلی و هم در سطح فلسفه قاره‌ای در آمیختند و خود را با آنها محک زدند. جان هیک متفکر پروتستان انگلیسی در سال ۱۹۲۲ در یورکشایر به دنیا آمد و در سال ۲۰۱۲ وفات یافت. بیش از نیم قرن پروژه فلسفی الهیاتی او در مفاهیم دینی حاصلش مسامحه‌گری، پذیرایی از گفتگوی ادیان و تحکیم پایه‌های پلورالیسم دینی بود. رابطه مثبت او با نواندیشان دینی به‌ویژه در ایران به سلسله مباحثات و مناظراتی دامن زد که در مجموع برای بسیاری از علاقمندان به این حوزه بسیار آموزنده بوده و هست. از آن جمله می‌توان به مناظرات او با سید حسین نصر و علی اکبر رشاد اشاره کرد. الوین پلانتینگا متولد ۱۳۳۲ میلادی فیلسوف دین اهل آمریکاست. او تا حد زیادی

۱۰ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

متأثر از آرای هیک در باب نظام احسن و مسئله شر نیز بوده است. با این حال نخستین تفاوت میان این دو را باید در تمرکز بسیار بیشتر پلانتینگا نسبت به هیک در باب مفهوم شر دانست. پلانتینگا همچنین از مبدعان نظریه معرفت‌شناسی اصلاح شده نیز هست. در معرفت‌شناسی اصلاح شده این فرض به کناری گذاشته می‌شود که باور با خدا بایستی بر اساس قضایای پایه‌ای دیگر موجه و عقلانی شود. به بیان ساده این نوع معرفت‌شناسی باور به خدا در کنار دیگر قضایای پایه در معرفت‌شناسی به‌عنوان یک قضیه پایه شناخته می‌شود. همان‌گونه که پلانتینگا استدلال می‌کند باورها بدون قرینه تأیید روشنگر تضمین شده‌اند به شرطی که باور اولاً پایه‌ای باشند و ثانیاً در مقابل اعتراضات مشهور قابل دفاع باشند (پلانتینگا، ۱۳۸۲: ۶۳).

این معرفی کوتاه دریچه‌ای است در ورود به بحث حاضر که حاوی مطالعه‌ای قیاسی است میان آرای این دو متفکر فلسفه تحلیلی و دین که به انحاء مختلف مباحث نظری فراوانی را له یا علیه خود برانگیختند. اما ریشه‌های این بحث در سنت مسیحی به متکلمانی همچون آگوستین یا توماس آکویناس و حتی فیلسوفانی همچون لایبنیتس و ایمانوئل کانت باز می‌گردد. هیک و پلانتینگا علی‌رغم آن که در بسیاری از آرای خود به نقد یا دفاع از تأملات متکلمان قرون وسطایی می‌پردازند، به شکل صریحی به نظر می‌رسد که تحت تأثیر فیلسوفان نامبرده به ویژه در سنت ایدئالیسم آلمانی نیز باشند. خصوصاً زمانی که جان هیک از تکامل معرفتی خاصی سخن می‌گوید که در پرتو حضور شر معنادار می‌شود (ر.ک هیک، ۱۳۸۰: ۹۲). طنین امر مطلق هگلی را به صدا در می‌آورد و گویی از نوعی تکامل تاریخی خاصی سخن می‌گوید که برای نمونه پل تیلیش در سنت اگزیستانسیالیستی آغاز قرن بیستم با اتکا بر آرای هگل از آن یاد می‌کرد. تیلیش به روشنی این بحث را طرح می‌کند که مساله شرور به عنوان دلیلی بر رد وجود خدا، یا نفی عدالت و خیرخواهی خداوند در مغرب زمین به صورت جدی مطرح بوده و فیلسوفان و متکلمان را بر آن داشته که پاسخ این پرسش‌ها را بیابند که چگونه خداوند خیرخواه و قادر وقوع شرور عظیم را مجاز می‌داند (Tillich, 1940: 173).

با توجه به این موارد زمینه اصلی این بحث در آرای دو متفکر و فیلسوف دینی معاصر

مسئله شر و نظام احسن در آراء هیک و پلانتینگا ۱۱

جان هیک و الوین پلانتینگا مورد بررسی قرار می گیرد. پرسش اصلی بحث نیز در این جستار این خواهد بود که دیدگاه هیک و پلانتینگا در باب امر شر چیست؟ به تبع طرح این مسئله و پرسش فوق هدف تحقیقی نیز طی روشی توصیفی و تحلیلی ناظر بر این امر خواهد بود که بتوانیم ماهیت امر شر در نگاه این دو متفکر صاحب نام را واکاوی و رمزگشایی نماییم در این زمینه یعنی جایگاه امر شر تا کنون در حوزه علمی و دانشگاهی تحقیقاتی انجام شده است. همچنین مقالاتی نیز درباره تفکر و رویکردهای اندیشه هیک و پلانتینگا به عرضه نهاده شده است که طی بحث از دستاوردهای بسیاری از این کوشش های نظری استفاده خواهد شد. اما اگر بخواهیم به چند مورد آنها اشاره کنیم می توانیم از موارد زیر نام ببریم:

به لحاظ بررسی مسئله شر در نظام احسن در سنت فلسفه اسلامی به ویژه ابن سینا که تأملات ارزشمندی در این زمینه داشته، صادق زاده قمصری (۱۳۸۹) در مقاله ای با عنوان «نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا» کوشیده تا نشان دهد خیر محض که از هر شر و فساد مبری است؛ امری که خیر و منفعت آن با شری عارضی همراه است. از نظر ابن سینا، چنین اموری با وجود احتمال شری که خداوند سبحان به سبب یا به همراه آنها رخ می دهد، خیر محسوب می شوند. عنایت و فیاضیت الهی اقتضا می کند که خداوند سبحان علاوه بر خیر محض، موجوداتی را که دارای خیر کثیر و شر اندک هستند نیز بیافریند. در حکمت سینوی، شرور نه با وجود که مبدأ خیرات است، ارتباط دارند و نه با اوصاف و افعال الهی. در فلسفه ابن سینا، هرگونه نقص در عالم هستی به ضعف و قصور قوایل مادی در عالم طبیعت مربوط می شوند. همچنین حسینی، آتشگر و نظرنژاد (۱۳۹۵) در مقاله ای با عنوان «مسئله شر از دیدگاه جان هیک» معتقدند که بررسی تحلیلی رابطه موجود میان شر و اختیار از دیدگاه جان هیک، نشان می دهد که وی، ضمن نفی وجود شر جبران ناپذیر، معتقد است که وجود شرور نه تنها نمی تواند از منظر فلسفی به عنوان مانعی در تکامل انسان محسوب شود؛ بلکه با وجود حیات اخروی، آن دسته از قابلیت های انسان که به واسطه وجود شرور در حیات دنیوی به فعلیت نرسیده است، در آن جهان فعلیت خواهد یافت. همچنین در باب آرای پلانتینگا، تورانی و عامری (۱۳۹۱) در مقاله ای با عنوان «مسئله منطقی شر از دیدگاه آلون

۱۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

پلانتینگا معتقدند که ملحدان معاصر، وجود شر در جهان را انتقادی قوی بر اعتقادات دینی دانسته‌اند. ایشان مدعی هستند میان وجود شر و اعتقاد به خدایی با قدرت بی‌نهایت و خیر محض، تناقض وجود دارد و نمی‌توان هم به خدا و هم به وجود شر اعتقاد داشت. مسأله منطقی شر به شکل ساده چنین است: خدا قادر مطلق است. خدا خیر مطلق است. شر وجود دارد. جی. ال. مکی می‌گوید: این مجموعه با هم ناسازگارند. لذا نباید به چنین خدایی اعتقاد داشت. در نتیجه خدا وجود ندارد. آلون پلانتینگا در جواب جی. ال. مکی با طرح جهان‌های ممکن و این که قدرت بی‌نهایت خدا شامل برخی از جهان‌ها نمی‌شود و آن جهان، عالمی است که انسان‌ها در آن مختار باشند، اما جملگی خیر اختیار کنند؛ قصد دارد اثبات کند جمع قضایای مورد باور انسان متأله با وجود شرور نه تنها تناقض صریح ندارد؛ بلکه تناقض ضمنی نیز ندارد.

با توجه به این یافته‌های نظری و تحقیقی هرچند منابعی در دست است که شاهد بر پژوهش در باب مسئله شر در دیدگاه هیک و پلانتینگاست، اما نظر به این که بررسی این مسئله در زمینه‌ای تطبیقی و قیاسی به طور مفصل و لزوماً بر محور مسئله شر صورت نگرفته و با توجه به این که تحلیل فلسفی از روابط فکری میان منتقدان و فیلسوفان در هر برهه‌ای نیازمند بازبینی و افزودن آخرین دستاوردهای نظری است، لذا جنبه‌های نوآورانه و ضرورت بخش این مقاله مشخص می‌گردد.

بحث اصلی

۱-۲. مبانی نظری امر شر و نظام احسن

شر، هر آن چیزی است که از مسیر صلاح خارج باشد و یا تدریجاً میل به خروج پیدا کند. تفسیر فلسفی از امر شر تا حدی با تفسیر دینی از آن منطبق است و تا حدی هم متفاوت است. ابن‌سینا در مقام یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان و متألهانی که به مقوله نظام احسن و امر شرور پرداخته، معتقد است که «اگر بنا باشد جهانی وجود داشته باشد که در آن پدیده‌ها بدون شر وجود داشته باشند و فقط خیر مطلق باشند در آن صورت اساساً آنها موجود نخواهند شد و به منصه هستی نخواهند رسید.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۲۹۱).

مسئله شش و نظام احسن در آراء بیک و پلاتینکا ۱۳

اما در این میان نوعی نسبیّت نیز وجود دارد که فهم آن از خلال سلوک عرفانی محقق می‌شود. این نسبیّت‌ها بنا بر ظرفیت درونی و معنوی انسانی است و گرنه در یک وضعیت مطلقاً معنوی نسبت به اسمای الهی مطلق هستند. به عبارت دیگر اگر برخی از اشیاء نسبت به بعضی دیگر رحمت نباشد، نسبت به خودش و همچنین نسبت به چیزهای دیگر رحمت خواهد بود؛ لذا غضب در عالم نسبی و قهر در جهان قیاسی بوده، چیزی که ذاتاً و نسبت به همه اشیاء عالم غضب و قهر باشد، حتی نسبت به خودش و آثارش نخواهیم داشت؛ چون تمام چیزهای جهان خلقت مظهر رحمت مطلق می‌باشد و برای رحمت مطلق مقابل و منافی به نام غضب مطلق، اصلاً وجود ندارد؛ بلکه همان رحمت مطلق که از اُمُ الْأَسْمَاء به شمار می‌رود، در مظاهر گوناگون که هر یک رحمت جزئی و مقید یا غضب جزئی و مقید می‌باشد، ظهور خواهد کرد؛ بنابراین، رحمت مقید است که در مقابل او قهر مقید و غضب مقید وجود دارد، اما رحمت مطلق هرگز مقابل ندارد؛ نظیر آنچه در فلسفه مطرح است که وجود مساوق با وحدت است که مساوقت دقیق‌تر از مساوات است.

الاهیون و فلاسفه دین از دیرباز در تلاش بوده‌اند تا سیستمی از درک جهان بر اساس آموزه‌های توحیدی بنا بگذارند که بتوان در پرتو آن بر بسیاری از صعوبت‌های نظری و نیز مفاهیمی که هر چند انتزاعی‌اند؛ اما به شکل فلسفی قابلیت طرح و بحث دارند، غلبه نمود. همچنین یافته‌های متألهان و فیلسوفان دینی همچون جان هیک و آلوین پلاتینکا در دوران جدید بر پایه عرضه نوعی مسامحه و پلورالیسم دینی استوار است که بنا بر اعتقاد بسیاری از قدیم تا به امروز ضرورت تحقیقات دینی بوده است. در حقیقت فلسفه دین از علوم جدید در حوزه معرفت‌شناسی است. مبحث زبان دین به عنوان یکی از شاخه‌های مهم این علم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. جان هیک است با مبنا قرار دادن نظریه «بازی زبانی» ویگنشتاین و وضع تعبیر کلی «تجربه آنگونه» و تسری آن به تمامی حوزه‌های رفتاری و تجارب دینی به پلورالیسم دینی قائل شده است. در واقع، هیک حد و مرز زبان و اندیشه را که متخذ از ویگنشتاین و کانت بود، اساس فلسفه دین خود قرار داد. نتایج مهم به دست آمده از روش و مبانی جان هیک و تسری آن به تمامی حوزه‌ها، تحقیق و پژوهش پیرامون آن را ضروری می‌سازد (بخشیان و دیگران، ۱۳۹۸: ۳۳۳).

پاسخ جان هیک به امر ضرور بیشتر ناظر به شر اخلاقی است. در حقیقت فلسفه دکارتی زیربنایی در تفکر جان هیک این اصل را استوارتر ساخته است. فرض طبیعی و معمول انسان شکاک این است که انسانیت را باید همچون آفرینش کامل در نظر گرفت و اینکه غایت خداوند در آفرینش جهان فراهم کردن منزلگاه مناسبی برای این وجود اساسا کامل بوده است. در واقع از آنجا که جهان ما منشا درد و رنج و سختی و انواع بی شمار مخاطرات است، این نتیجه به دست می‌آید که این جهان نمی‌تواند توسط خداوندی کاملا نیکوکار و خیرخواه و قادر مطلق آفریده شده باشد. آنگاه در پاسخ می‌گویید: بنابر نظریه عدل الهی ایرنائوسی غایت خداوند، ساختن بهشتی نبوده که ساکنان آن حداکثر لذت و حداقل درد و رنج را ببرند، بلکه جهان به عنوان مکانی برای پرورش روح یا انسان‌سازی نگریسته شده که در آن انسان‌های آزاد ممکن است به انجام تکلیف و دست و پنجه نرم کردن با تعارضات هستی، خود در یک محیط مشترک به مقربان خداوند و وارثان حیات ابدی تبدیل گردند (خلیلی، ۱۳۹۱: ۳۳).

۲-۲. مسئله شر در جان هیک

جان هیک در تئودیه «روح سازی» معروف خود دفاع مبتنی بر اختیار فرضیه دیگری را اضافه می‌کند راجع به این که انسانها از زندگی‌ای که در آن، خودشان و سایر حیوانات این قدر دستخوش گناه و رنجاند چه چیزی ممکن ست بیرون بکشند و چه چیزی عایدشان می‌شود؟ هیک می‌گوید که تئودیه او بیشتر در سنت ایرنایوس قرار دارد تا در سنت آوگوستین چون هبوط را بخشی کلیدی از تئودیه خود نمیکند. هیک در کتابش شرو خدای محبت می‌گوید که ایده روح‌سازی را از جان کینس شاعر گرفته که می‌گفت دنیایی از دردها برای ساختن یک روح ضروری است. ایده این است که یک روح کامل و شبیه خدا، نمی‌تواند ناگهانی ساخته شود تشبه مجستن به خدا، مستلزم انتخاب است. محبت هم مستلزم انتخاب است. پس آنچه خدا می‌آفریند یک روح به تمامی پخته و بالغ در پیوند با خدا نیست که این ناممکن است بلکه یک روح ناپخته است که این قوه و قابلیت را دارد به موجودی با محبت که آزادانه می‌بخشد، تبدیل شود. گناه و رنج هر دو بخشی از روند

مسئله شش و نظام احسن در آراء هیك و پلاتینا ۱۵

رشد و بلوغ‌اند علاوه بر ناکامل و مختار آفریده شدن این هم ضروری است که فاصله‌ای معرفتی میان ما و خدا وجود داشته باشد تا آزادی مان را در نیل به شناخت خدا و دوست داشتن او اعمال کنیم. در این تئودیه، هیك نمی‌گوید که خود آزادی یک خیر بزرگ است که بر شر می‌چربد خدا جهانی را می‌خواهد که در آن سرانجام اشخاص مخلوقی در ارتباط محبت‌آمیز با او خواهند بود. آزادی برای اشخاص در رسیدن به حالتی نهایی که این ارتباط را در آن داشته باشند، ضروری است. این حالت نهایی است که بنابر نظر هیك خبر بزرگ است و بر شر می‌چربد آزادی شرطی برای آن خیر است. یک ماشین خود کار نمی‌تواند واقعا چیزی را دوست داشته باشد زیرا محبتی که آزاد نباشد محبت واقعی نیست. متأسفانه، محبت مستلزم رنج کشیدن است و روند روح سازی به ناچار شامل شرهای هم طبیعی و هم اخلاقی است.

هیك می‌گوید که این طرح برای بسط و تحول هر فرد انسان است نه برای نژاد انسان به طور کلی به همین دلیل تئودیه او به مسئله شرهای خاص توجه دارد قصد خدا به تدریج به سوی تحقق خود در درون هر یک از آنها حرکت کرده است و نه در درون یک انبوه انسانی مرکب از واحدهای متفاوت از نسل‌های متفاوت رنجی که هر شخص تحمل می‌کند با رستگاری نهایی آن شخص توجه می‌شود و هیك می‌گوید که این مستلزم رستگاری همگانی است. او تصدیق می‌کند که در جمع کردن رستگاری همگانی با این ایده که ارتباط محبت‌آمیز با خدا آزادانه انتخاب می‌شود معضلی وجود دارد ولی می‌گوید که فکر نمی‌کند آن‌ها با هم ناسازگار باشند.

جان هیك در باب مقوله شر به شکلی عمیق در تأملات و یادداشت‌های آگوستینوس دقیق شده بود، اما هیك این فلسفه را با نقدهایی جدی مواجه ساخت و در مقابل طرف یکی دیگر از قدیسان قرون وسطایی یعنی سنت ایرنائوس را گرفت. سنت آگوستین شر را امری سلبی دانسته معتقد است که شر امر ایجابی نیست، بلکه فقدان و سلب است. شر وجود ندارد و آنچه به نظر ما شر است فقط عدم نسبی خیر است. به اعتقاد آگوستین هر چیز که از هستی برخوردار است بهره‌ای از خیر دارد مگر آنکه به تباهی یا فساد دچار شده باشد. شر را خداوند ایجاد نکرده است بلکه شر به انحراف گراییدن چیزی است که ذاتا

خیر است و معتقد است که شر عبارت است از سوء عمل چیزی که فی نفسه خیر است. جهان، نیکو و مخلوق خداوند نیکوکار می‌باشد. در ادامه خواهیم دید که این تأملات از سوی جان هیک در آرای اگوستین و ایرنائوس از نخستین تفاوت‌های جدی دیدگاهی او با الوین پلاتینگاست. جان هیک نظریه ایرنائوس درباره شر را تعالی بخشیده و آن را بر سه مقدمه مبتنی می‌سازد: الف) دو مرحله‌ای بودن خلقت انسان: اینجا یکی دیگر از همان جاهایی است که قرابت فکری جان هیک و فلسفه تاریخ هگل دیده می‌شود. در مرحله نخست، افراد بشر به عنوان «حیوانات هوشمند» که دارای استعداد تکامل اخلاقی هستند پا به عرصه هستی می‌گذارند. در مرحله دوم خلقت که هم اکنون در جریان است آنان به تدریج از طریق پرسش‌های آگاهانه خود از حیوانات انسان‌نما به فرزند خداوند استحاله می‌یابند (Hegel, 2000: 84). ب) رابطه خیر و انتخاب: به حکم وجدان هر نوع خیر انسانی که از طریق انتخاب آزاد و مسئولانه اخلاقی در موقعیت‌های واقعا دشوار و وسوسه‌انگیز به وجود آمده باشد، ذاتا دارای ارزش بیشتری است حتی شاید به گونه وصف‌ناپذیری ارزشمندتر از چیزی که بدون مشارکت آزادانه عامل انسانی حاضر و آماده برای او آفریده شده باشد. ج) هدف خداوند از خلقت انسان و جهان: غایت خداوند از خلقت نوع بشر این است که بشر در یک فرآیند رشد و تکامل از طریق انتخاب آزاد و پاسخ‌های آزادانه به تکامل برسد. از این رو، آنان با بعد از خداوند آفریده شده‌اند نه بعد و فاصله مکانی بلکه بعد علمی و معرفتی یعنی بشر ابتدا به گونه‌ای آفریده شده که از لحاظ معرفتی خیلی از خداوند دور بوده است. با توجه به مقدمات سه‌گانه نظریه عدل الهی ایرنائوس و به تبع او جان هیک این است که خداوند نوع بشر را برای پرورش روح و تکامل در یک فرآیند طولانی رشد و تکامل قرار داد که از طریق انتخاب آزاد و مسئولانه اخلاقی با اجرای تکالیف و دست و پنجه نرم کردن با تعارضات هستی خویش در یک محیط مشترک، به مقربان خداوند و وارثان حیات ابدی تبدیل شوند. جان هیک با اشاره به دستاورد ایرنائوس می‌گوید: «جان کلام این است که لذت بی‌پایان سرشاری زندگی و وجد و سروری که فراسوی تصور کنونی ما، و همانا تحقق یافتن نهائی حب الهی نسبت به ماست، به گونه‌ای آشکار همه درد و رنج و سیر و سلوک طولانی حیات بشری را در

مسئله شش و نظام احسن در آراء هیک و پلاتینکا ۱۷

جهت نیل به آن ارزشمند می گرداند، هم در این جهان و هم احتمالاً در جهان های دیگر» (هیک، ۱۳۹۶: ۱۰۹).

بنابراین در نظر جان هیک نظام احسن وجود دارد و ضرور لازمه وجود آن است که در آن تعالی ایجاد کند و از سوی دیگر خیر در مقابل شر معنا بیابد. همچنین از این نکته نیز نباید غافل بود که جان هیک پرسش از ذات الهی به اعتبار وجود را از دایره بحث خود بیرون نمی گذارد و برای نمونه معتقد نیست که نباید در بحث از شر از لزوم وجود الهی یا نفی آن سخن به میان آورد (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۲۱۰). این مسئله همان طور که چندی دیگر خواهیم دید در پلاتینکا صورت دیگری به خود می پذیرد. پلاتینکا به جای اتخاذ رویکرد هگلی جان هیک، نوعی استقرای کانتی را ترجیح می دهد. او فرض می کند که خداوند در نظریه معرفت شناسی اصلاح شده، غیر قابل بحث است و به همین دلیل بسیاری از ادله مربوط به وجوب وجود یا نفی آن را نادیده می گیرد. در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت؛ اما در اینجا باید اضافه شود که پذیرش نظام احسن و جایگاه ضرور در آن نقطه اتصال تفکر جان هیک و متکلمین و فلاسفه اسلامی است.

به لحاظ تاریخی، بحث «نظام احسن» از ارتباط میان سه بحث مهم فلسفی دیگر به وجود آمده است: (۱) علم باری تعالی؛ (۲) عنایت؛ (۳) خیر و شر. به عبارت دیگر، ایده نظام احسن را می توان مرکز ثقل مثلثی به شمار آورد که رأس های آن را این مباحث تشکیل می دهند. نظام احسن در معنی نیازمند برگرداندن و تفسیر واژگانی نیست. همین دو کلمه «نظام» و «احسن» سرشت نمای غایی محتوای آن است. نظام احسن یعنی نظامی که بهترین است. به عبارت کمی تفصیلی تر، نظام احسن در ساده ترین تعریف به معنای پذیرش مناسبات جهان در مقام بهترین و منظم ترین مناسبت است. این تعریف ما را به سمت اصطلاح دیگری می کشاند که از این اصل منتج می شود: «جهان احسن». جهان احسن یعنی این نظریه که هیچ نظامی بهتر از نظم فعلی جهان نمی توانست آن را کارسازی کند. از آنجا که اراده الهی بر حسب حکمت الهی بر امور خاصی تعلق می گیرد در نتیجه دایره افعالی که خدا اراده کرد و آنها را انجام می دهد از دایره مقدورات الهی محدودتر است. همچنین از آن جهت که در میان موجودات و مادیات تراحم و دخالت وجود دارد عالم ماده به گونه ای

۱۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

خلق شده است که در آن تمامی متعینات و مخلوقات از کمالات بهتری بهره‌مند گردند. صفتی که اقتضاء کننده این نظام است را صفت عنایت خداوند می‌نامند. به عبارت دیگر خداوند بر خلق نظام غیر احسن نیز قادر است؛ لکن چون ایجاد آن، خلاف حکمت خداوند است بلکه حکمت خداوند فقط در محدوده‌ای است که در زمره نظام احسن قرار گیرند لذا واجب تعالی فقط آن افعالی را انجام می‌دهد که موافق با نظام احسن و حکمت الهی باشد. علم حق تعالی به نظام عالم مقتضی این است که مطابق با کاملیت علم خداوند که تمام جوانب موجودات را در بر می‌گیرد و به موجودات احاطه تام دارد، عالم را نیز به نحو اکمل و اشرف خلق نماید، چراکه با توجه به این که علم خداوند از نوع علم فعلی است، این علم منشأ صدور موجودات می‌باشد (Audi, 2011: 70). اما در نظر هیک این علم با علم بشری نیز قابلیت سنجش دارد. هیک می‌خواهد پدیده‌های دینی را با استفاده از روش‌های علمی، تبیین کند. به همین خاطر، وی به رسم الگوی علمی اوایل قرن بیستم؛ یعنی جستجو برای منشأ امور، اعم از منشأ بشریت، منشأ عالم، منشأ انواع و.... به دنبال منشأ ادیان می‌گردد. به همین جهت، به اعتقاد وی «بذرهای ادیان» در دل کُمحه مواجهه عارف-خدا کشت شده است. او معتقد است که حضور عام حق در درون برخی افراد استثنایی که پذیرای این حضور و تأثیر گذاری مستقیم یا غیر مستقیم هستند، به تجربه در آمده و سپس در آن لحظه، این اطلاعات دریافت شده، به حالتی آگاهانه مبدل شده، جامع مفاهیم قابل دسترس به خود می‌پوشند (رضایی و کریم‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۷).

خداوند کامل مطلق است و علم حضوری او به خودش در نهایت شدت است، به این معنا که تمام اوصاف و ویژگی‌های خودش را نیز در نهایت وضوح و روشنی و بدون نیاز به وساطت استدلال و مفهوم می‌یابد. به عبارت ساده‌تر خداوند خودش را کاملاً می‌شناسد. وقتی می‌گوییم خداوند خودش را کاملاً می‌شناسد به این معناست که همه چیز را درباره خودش می‌داند، لذا «او دقیقاً می‌داند که چه چیزهایی را می‌آفریند و چگونه آنها را خلق می‌کند. و علم خداوند، فعلی و سبب ایجاد موجودات است لذا کافی است که خداوند به چیزی عالم باشد تا آن چیز موجود شود» (جیمز، ۱۳۷۹: ۸۵).

در نگاه هیک و تلقی‌اش با دو فلسفه الهی اسلامی و مسیحی نقطه مشترکی وجود دارد و

مسئله شروتنظام احسن در آراء هیك و پلانتینگ ۱۹

آن تعریف او از جایگاه شره در نظام احسن است. بررسی مسئله شر یعنی شناخت نظام احسن از نقطه مقابل و متضاد آن. این روش به معنای ایرادشناختی و نقد درونی این مفهوم نیز هست. با این حال مسئله شر صرفاً در مورد نظام احسن و به شکل سلبی وجود ندارد، بلکه درگیری با مفهوم و مصادیق آن یکی از رسالات همیشگی هنر و ادبیات، فلسفه و علوم الهی بوده و هست.

آنچه به خداوند استناد دارد، اصل ظهور است؛ نه نقص آن؛ زیرا نقصان منسوب به قصور مظهر است؛ همانند دریا و امواج گوناگون آن که قصور و نقصان منسوب به موج است؛ نه به حقیقت دریا که جز آب چیز دیگری نیست. البته این گونه تمثیل‌ها در آرای متألهان به عنوان تقریب به ذهن ذکر می‌شود.

اگر شباهتی نیز بتوان میان آرای هیك و آگوستین قائل شد باید گفت که از نظر جان هیك و آگوستین، شر امری وجودی است. او با الهام از نظریه عدل الهی ایرنایوسی، شکل جدیدی به تعریف شر داده است. هیك اعتقاد دارد که «شر فقدان خیر است و خداوند علت شر نیست» و شر را به عنوان امر عدمی، در چارچوب تبیین علی مطرح می‌کند. با ارائه این نظریه، اصول علی نیز اهمیت خاصی می‌یابند (محمدرضایی و روستایی پاتپه، ۱۳۹۷: ۱۷۴).

اما در این میان نقدهایی که به هیك وارد شده است از منظری است که بعدتر پلانتینگا نیز از آن نمایندگی می‌کند. «تئودیه» جان هیك با عنوان پرورش روح یکی از راه حل‌های مطرح در پاسخ به مسأله شر است که برگرفته از نظریه ایرنائوس است. ادعای هیك در تئودیه 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 (عسگری، ۱۳۸۱: ۷۷). به نظر آن‌ها ادعای هیك 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

۲۰. «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

خود روحانی‌تر باشند؛ در حالی که چنین نیست. هم‌چنین برخی شرور از جمله شرور بی‌وجه و گزاف نه تنها انسان را متکامل نمی‌کند بلکه گاهی نتیجه برعکس می‌دهد (Alston, 1989: 55).

در واقع جان هیک می‌خواهد نشان دهد که اساساً شر در مقام تعریف به چه چیزی دلالت می‌کند. او ضمن رد نسبت خیر و شر مطلق بر هر موصوفی، قائل است که هر چیزی را با توجه به غایت و نوع کاربردی که بر آن مترتب است می‌توان خیر یا شر دانست. هیک علاوه بر اینکه بیان می‌دارد که شر به رنج جسمی، رنج روحی، و شرارت اخلاقی اطلاق می‌شود، ولی در عین حال معتقد است که شرارت اخلاقی می‌تواند خود یکی از علل دو شر اول باشد. علت این که جان هیک شرارت اخلاقی را از عوامل مهم ایجادکننده رنج و آلام جسمی و روحی انسان می‌داند آن است که، او بی‌رحمی انسان‌ها را به تنهایی عامل اساسی قسمت بزرگی از رنج موجود در جوامع بشری می‌داند. به عبارتی او بیان می‌دارد که ریشه بسیاری از بلایای موجود در جوامع بشری را باید در رفتار و عملکرد خود انسان جستجو کرد (حسینی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۶). یادآوری این نکته اهمیت دارد که جان هیک نیز به این مهم توجه دارد که علاوه بر آن که بخش بزرگی از رنج بشری معلول رفتار انسان است، در عین حال بخش عظیم دیگری از شرور، نظیر زلزله، طوفان، سیل و قحطی، ریشه در عواملی غیر رفتار انسان دارد (هیک، ۱۳۷۲: ۹۰).

۲-۳. مسئله شر در نگاه پلانتینگا

تأثیر پلانتینگا در رابطه علم و دین انکارناپذیر است. او به خوبی به نظریه تکامل داروین می‌پردازد و بدون آن که آن را نفی کند بخشی از آن را سازگار با باور مسیحی و بخشی دیگر از جمله تصادفی (by chance) بودن خلقت را ناسازگار با این باور اعلام می‌کند، و بدین ترتیب به ریشه این فکر الحادی یعنی نظریه طبیعت‌گرایی فلسفی حمله کرده و کسانی چون «دائو کینز» از طلایه داران این فلسفه الحادی را کنار می‌زند و باعث بازگشت مباحث کلام فلسفی به عرصه علم و دین می‌شود. اما یکی از مهمترین مباحثاتی که پلانتینگا در باب امر شر داشته با فیلسوف هم‌دوره‌اش جی. ال مکی است که هرچند

مسئله شر و نظام احسن در آراء ایک پلانتینگا ۲۱

فیلسوف تحلیلی است اما اصولاً متفکری ماتریالیست است. مسئله منطقی شر را مکی طرح کرده است. مکی با طرح این مسئله، در صدد نشان دادن تعارض منطقی باورهای متدینان در باب وجود خداوند و صفات (عالم، قادر و خیرخواه) اوست. او از این منظر می‌خواهد کذب باورهای متدینان را در باب خداوند اثبات نماید. پلانتینگا در کتابش قطعه‌ای از مکی را نقل قول می‌کند: «تحلیل مسئله شر علاوه بر اینکه نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه گاهی عقلانی‌اند، آشکار می‌سازد که آنها مسلماً غیر عقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگار است» (مکی به نقل از پلانتینگا، ۱۳۹۱: ۴۳). از فحوای سخنان مکی می‌توان این برداشت را نمود که، فرد دیندار از یک سو معتقد است که خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض وجود دارد و از سویی دیگر می‌پذیرد که در جهان شر وجود دارد. منتقدی که بر جنبه منطقی مسئله شر تأکید می‌کند، مدعی است که دو جمله فوق با یکدیگر ناسازگارند. یعنی هر دو نمی‌توانند همزمان صادق باشند. از آنجا که هیچ کس عقلاً مجاز نیست به مجموعه‌ای از گزاره‌های ناسازگار معتقد باشد، اعتقاد به هر دو گزاره مذکور، خلاف عقل است. اگر حق با منتقدان باشد، فرد مرتکب خطایی منطقی فاحشی شده است و باید حداقل یکی از این دو گزاره ناسازگار را رها کند. گفتنی است تناقض میان گزاره حاکی از وجود خدا و گزاره حاکی از وجود شر، تناقضی آشکار و صریح نیست (پترسون، ۱۳۹۰: ۱۷۹).

از نظر پلانتینگا تا زمانی که قضیه «خدا عالم مطلق است» یعنی به همه وضعیت‌های امور آگاه است، را به مجموعه ادعایی مکی اضافه نکنیم هیچ تناقضی نه ضمنی و نه صریح نمی‌توان از جمع این قضایا به دست آورد؛ چرا که می‌توان ادعا کرد خدای قادر و خیر محض، شاید برای شرور دلیلی دارد؛ مثلاً از بین بردن شرور محال منطقی است و قدرت او شامل محال نمی‌شود و یا این که به پاره‌ای از شرور اطلاع کافی ندارد. لذا شر وجود دارد، پس باید به این قضایا قضیه خدا عالم مطلق است را نیز اضافه کرد سپس بررسی کنیم که آیا مجموعه این قضایا ناسازگاری دارند یا خیر؟ پلانتینگا می‌گوید قضیه فرد خیرخواه همواره شری را که می‌داند و می‌تواند از میان برمی‌دارد نه تنها ضرورتاً صادق نیست بلکه این قضیه کاذب است! یعنی می‌توان اموری را فرض کرد که فرد خیرخواه با این که می‌داند شر

۲۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

وجود دارد و می‌تواند شر را از میان بردارد اما برنداشتن او هیچ لطمه‌ای به خیرخواه بودن وی نمی‌زند. به عبارت دیگر هم خیرخواهی وجود دارد و هم شر را از بین نمی‌برد. وی می‌گوید: فرض کنید سخت دچار پا درد هستید وقتی به پزشک مراجعه می‌کنید و از پادرد می‌نالید پزشک می‌گوید اگر چند روز استراحت مطلق کنید خوب می‌شوید و دیگر درد پا نخواهید داشت. اما راه دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه پا را اکنون قطع کنیم تا دیگر درد نکند. حال پزشک مخیر است این دو وضعیت را برای از بین بردن درد پا (شر) انجام دهد. اگر پزشک پای شما را قطع نکرد با اینکه قادر بود پا را قطع کند، می‌توان در خیرخواه بودن او شک کرد؟ می‌توان گفت: قضیه «خیرخواه محض همواره شری را که میداند و می‌تواند از بین می‌برد کاذب است، چون گاهی اوقات شری را از بین نمی‌برد، زیرا ممکن است از بین بردن آن شر منجر به شری عظیم‌تر شود و می‌توان حالتی را تصور کرد که از بین بردن شر ممکن است باعث از دست رفتن خیر کثیر شود (جی. ال. مکی، پلاتینگا و ...، ۱۳۷۴، ص ۱۸۷)، لذا فرد خیرخواه شر را از بین نمی‌برد. پس معلوم شد قضیه‌ای که میگفت قادر مطلق همواره شر را از بین می‌برد نه تنها ضرورتاً صادق نیست بلکه غلط و کاذب است.

بنابراین خود پلاتینگا نیز در اینجا تلویحاً بر نوعی اصلت هدف یا هدفداری غایی پافشاری می‌کند. عنصر هدفداری آن‌چنان در تعریف نظم پراهمیت است که برخی چون آکوئیناس از برهان نظم به عنوان «راه هدفداری» یاد می‌کنند و در تاریخ فلسفه غرب در اکثر موارد، برهان غایی را همان برهان نظم می‌شمارند، در حالی که برهان نظم علاوه بر مفهوم هدفمندی، بر دو عنصر مؤلف بودن و هماهنگی و همکاری داشتن نیز تکیه دارد. از این‌روی، در برهان غایی امر بسیط نیز ضرورتاً دارای غایتی است، زیرا هر معلولی که فاقد غنای ذاتی باشد، دارای علت غایی است. نظم را به اعتبار هدف و غایت به سه نوع تقسیم کرده‌اند: زیبایی‌شناختی، علمی، غایت‌شناختی (Alston, 1989: 84). هر سه نوع نظم می‌تواند در براهین اثبات وجود خدا به کار برده شود، اما به نظر می‌رسد نظم غایی، مناسب‌ترین قسم در برهان نظم باشد زیرا با تعریف خاص ما از نظم تطابق کامل دارد. پلاتینگا برای صورت بندی نوینی از مفهوم شرّ بسیار بر دو مقوله هدف و نظم تأکید

مسئله شش و نظام احسن در آراء بیک و پلانتینکا ۲۳

می‌گذارد. سویین برن نظم را به اعتبار نوع هماهنگی بین اجزای یک مجموعه به دو نوع تقسیم کرده است: نظم‌های مکانی و نظم‌های زمانی (Swinburne, 1988, 100-102). همه موارد تجربی نظم، یکی از این دو نوع یا هر دو گونه آن را آشکار می‌کند؛ اما سویین برن معتقد است که تنها باید نظم‌های زمانی مقدمه برهان نظم قرار گیرند. نظم‌های زمانی که بر اثر قوانین طبیعی موجود در طبیعت ایجاد شده، نه نظم‌هایی که بشر آنها را پدید آورده است. البته پیچیدگی مفهوم و تنوع اقسام نظم باعث شده است که این برهان تقریرهای متفاوتی نیز داشته باشد. البته این مورد به کرات نیز دیده می‌شود که برخی از متفکران می‌پذیرند که قدرت مطلقه خداوند به هیچ حدی جز حدود منطقی، محدود نیست؛ یعنی خداوند می‌تواند اموری را تحقق بخشد که آن امور فی حد نفسه ممکن باشند و به تعبیر دیگر، ظرفیت تحقق را دارا باشند. اما اموری که ذاتاً قابلیت تحقق را ندارند، خداوند نیز نمی‌تواند به آنان جامه وجود بپوشاند؛ مثلاً، خداوند می‌تواند مربع را خلق کند، اما مربع سه گوش از حیطة قدرت الهی خارج است. البته این محدودیت هرگز قدرت مطلقه خداوند را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا محدودیت از سوی قابلیت قابل است نه از سوی فاعل (خداوند)؛ یعنی ذات هر چیز قابلیت پذیرش به میزان مقتضای خودش را دارد و تنها در فرضی می‌تواند خلاف مقتضایش محقق شود که فرض مسئله نیز عوض شود؛ مثلاً، وقتی سه گوش محقق شد، دیگر نمی‌توانیم به آن مربع بگوییم (Stiver, 1997: 264). پلانتینکا در ادامه، زاویه دیگری از قدرت مطلق را مورد بررسی قرار می‌دهد: بعضی از شرایط، شاید فی نفسه ممکن باشند، اما از دست خداوند خارج‌اند. وی در این مرحله گام بلندتری در تبیین قدرت الهی برداشته و قدرت خدا را حتی به بعضی از امور فی نفسه ممکن نیز محدود می‌نماید. در خارج ممکن است که مخلوقات مختار فقط راه خیر و صواب را انتخاب کنند و به گونه‌ای عمل نمایند که هیچ شری را مرتکب نشوند، اما تحقق چنین وضعیتی فقط به اختیار خودشان بستگی دارد و ایجاد این وضعیت از سیطره قدرت خداوند خارج است؛ زیرا خداوند در خارج انسان را مختار آفریده و دیگر ممکن نیست (با فرض مختار بودن) به افعال او تعیین ببخشد (مکی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۷۳).

چگونه ممکن است خالق، مخلوقاتش را مختار بیافریند، به گونه‌ای که فعل خیر (الف)

۲۴ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

و فعل شرّ (ب) هر دو ممکن الوقوع باشند، اما از حدوث فعل «ب» مانع شود؟ و اگر این گونه باشد، دیگر حدوث فعل خیر نیز از روی انتخاب نخواهد بود. از این رو، اگرچه انسانی در صورت تمایل می‌تواند فقط فعل خیر را مرتکب شود، اما خداوند بر تعیین بخشیدن به فعل خیر قادر نیست. و چون «سلب‌الاختیار بالاختیار لا ینافی الاختیار»، عدم قدرت خداوند در این موارد با قدرت مطلقه او منافاتی ندارد؛ یعنی با اهدای نعمت و قوه اختیار به انسان‌ها قدرت تعیین را از خودش سلب نموده است و می‌توانست که چنین نعمتی را به او ندهد. مراد ما از عدم امکان تعیین برای خداوند، عدم سازگاری است؛ یعنی خداوند، اختیار را به انسان بدهد ولی در هنگام عمل مانع از انتخابش گردد. پس از سویی (تکوین) جلوگیری از وقوع شرّ هیچ ملائمتی با حکمت الهی ندارد و از سوی دیگر، موجب تنزل قدرت الهی می‌شود؛ یعنی مطلوب خداوند اختیار باشد ولی در خارج مسلوب الاختیار نمایان گردد. از این رو، خداوند می‌توانست بندگان را مجبور خلق کند و به افعال آنان نیز تعیین ببخشد، اما به خاطر حکمت الهیه‌اش از اعمال چنین قدرتی صرف نظر نموده است (بخشیان و دیگران، ۱۳۹۸: ۶۹).

حقیقت این است که در میان فیلسوفان خدا‌باور معاصر، آلون پلانتیگا بیش از همه برای دفع اتهام ناسازگاری مدعیات دینی - که مدافعان منطقی شر از آن بهره می‌برند - کوشیده است. پلانتیگا در پاسخ خود موسوم به دفاع مبتنی بر اختیار شیوه‌ای عرضه می‌کند تا نشان دهد که مدعیات دینی مورد بحث - عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض بودن خداوند - با یکدیگر سازگارند. منتقدان - خصوصاً مکی - مدعی اند که وجود توانمان خدا و شر منطقاً ناممکن است، لذا دینداران باید نشان دهند که گزاره‌های «خدا وجود دارد» و «شر وجود دارد» می‌توانند توانمان صادق باشند؛ و لزومی ندارد که نشان دهند این دو گزاره واقعاً صادق هستند. پلانتیگا نشان می‌دهد که شیوه کلی برای اثبات سازگاری میان دو گزاره این است که گزاره سوم با این خصوصیات بیابیم ۱- محتمل الصدق باشد؛ ۲- با گزاره اول سازگار باشد و ۳- ترکیب عطفی آن با گزاره اول، مستلزم گزاره دوم باشد. البته لازم نیست که گزاره سوم صادق باشد یا ما به صدق آن علم داشته باشیم، حتی لازم نیست که این گزاره «باور کردنی» باشد. این گزاره صرفاً باید ممکن باشد چرا که

مسئله شتر و نظام احسن در آراء بیک و پلانتینگا ۲۵

برای نشان دادن سازگاری گزاره ها کافی است نشان دهیم آن گزاره ها می توانند تواما صادق باشند نه اینکه یکی یا همه آنها در واقع نیز صادق است. بنابراین دفاع مبتنی بر اختیار باید در جستجوی گزاره ای با شرایط فوق الذکر باشد. به نظر پلانتینگا، آرای منطق دانان معاصر درباره جهان های ممکن، روشی برای کشف گزاره مورد نیاز فراهم می آورد. هرجهان ممکن، یک وضعیت امور ممکن کامل است یا به عبارت دیگر یک نحوه ممکن برای تحقق جمیع امور است. پلانتینگا برای کشف گزاره سوم، جهان ممکن را توصیف می کند، یعنی سناریوی کوتاهی درباره نسبت میان اختیار و قدرت مطلق خداوند تدوین می کند. «جهانی که واجد مخلوقات حقیقتا مختار است (و این مخلوقات مختارانه فعل خیر را بیش از فعل شر انجام می دهند) به شرط یکی بودن سایر وجوه، ارزشمندتر از جهانی است که مطلقا فاقد مخلوقات مختار است. خداوند می تواند مخلوقات مختار بیافریند، اما نمی تواند آنها را وادار یا مجبور کند که فقط فعل صواب انجام دهند؛ چرا که اگر چنین نماید، آن مخلوقات، دیگر به معنای واقعی مختار نخواهند بود یعنی فعل صواب را مختارانه انجام نخواهند داد. بنابراین لازمه خلق مخلوقاتی که بر انجام خیر اخلاقی قادرند، آن است، که خداوند آن مخلوقات را به انجام شر اخلاقی هم قادر بیافریند و خداوند نمی تواند به مخلوقات اختیار ارتکاب شر را ببخشد اما در عین حال آنها را از ارتکاب شر باز دارد. در واقع، خدا مخلوقات را حقیقتا مختار می آفریند اما بعضی از این مخلوقات در حین اعمال اختیاریشان، مرتکب خطا می شوند و این امر سرچشمه شر اخلاقی است. این حقیقت که مخلوقات مختار گاه به ورطه خطا می لغزند، نه با قدرت مطلق خداوند منافات دارد و نه با خیریت او، چرا که خداوند فقط با حذف امکان وقوع خیر اخلاقی است که می تواند از وقوع شر اخلاقی جلوگیری کند». پلانتینگا، گزاره سوم را از قلب این داستان استخراج می کند: خداوند قادر مطلق است اما نمی توانست جهانی خلق کند که واجد خیر اخلاقی و فاقد شر اخلاقی باشد. مدعای اصلی پلانتینگا این است که: این امر ممکن (یا ممکن الصدق) است که خداوند جهانی واجد مخلوقات مختاری بیافریند، که ارتکاب شر را برگزیند. به عبارت دیگر اگر خداوند جهانی واجد مخلوقات مختار بیافریند، نمی تواند مانع خطا کردن آن مخلوقات حقیقتا مختار شود.

در پایان مسئله‌ای که باید به آن توجه داشت این است که این بررسی بعضاً به کلیت تفکر هیک و پلانتینگا در باب ضرورت‌ها و موانع پلورالیستی در آموزه‌های دینی نیز تسری می‌کند. به عبارت دیگر بعضاً دیدگاه این دو متفکر آنجا که در مورد مسئله ضرورت از هم دور می‌شوند به اینجا نیز می‌انجامد که خوشبینی نسبی هیک و اعتقاد او به حضور نوعی هستی و بیان سمبولیک دینی واحد‌پذیری او از گفتمان‌های دیگر اندیشه دینی رویش از پلانتینگا قوت و قدرت می‌بخشد. هیک در تبیین دیدگاه تکثرگرایی خود، مشکلات انحصارگرایی و شمول‌گرایی دینی مسیحی را طرح کرده، و تنها راه خلاصی از این چالش‌ها را نگاهی کثرت‌گرایانه به ادیان معرفی می‌کند. در حقیقت هیک در مقام اندیشمندی که می‌خواهد سویه‌های آشتی‌پذیری از دین را به صحنه آورد، با تأکید بر تحول رستگارآفرین از خود محوری به خدا محوری، به عنوان گوهر اصلی دین، اختلاف ظاهری میان ادیان و دعاوی آن‌ها را ناشی از بی‌توجهی به زبان سمبلیک دین می‌داند (ر. ک. هیک، ۱۳۷۲: ۶۴). پلانتینگا برخلاف هیک، اختلافات موجود بین ادیان را دلیلی بر تناقض آمیز بودن موضع کثرت‌گرایی، و حقانیت انحصارگرایی دینی تلقی می‌کند. در تبیین و دفاع از موضع انحصارگرایانه خود، دو دسته از انتقادات اخلاقی و معرفتی را مورد بررسی قرار داده و به رد آن‌ها می‌پردازد (Audi, 2011: 95). پلانتینگا، به کمک نظریه کارکردگرایی صحیح خود، و با وام گرفتن از الگویی معروف به الگوی آکوئیناس-کالوین، به اثبات اعتبار معرفتی موضع انحصارگرایی می‌پردازد. از مقایسه این دو نظریه و ارزیابی استدلال‌ها و مبانی آن‌ها، به نظر می‌رسد که اشکالات عمده‌ای بر هر دو دیدگاه، به ویژه به لحاظ توجیه معرفت‌شناختی آن‌ها، وارد است و هیچ کدام از توجیه معرفتی مناسبی برخوردار نیستند. با این وجود، به نظر می‌رسد، نظریه هیک، به جهت تأکید بر تسامح بین پیروان ادیان، از جذابیت بیشتری نسبت به دیدگاه انحصارگرایانه پلانتینگا، برخوردار است (یزدانی و جهان مهر، ۳۹۲: ۷۲).

نتیجه آنکه به گفته پلانتینگا از جمع بین گزاره‌هایی که یک فرد دین‌دار به آنها اعتقاد دارد، هیچ تناقضی پیش نمی‌آید؛ یعنی انسان دین‌دار می‌تواند به گزاره‌های الف: خدا قادر است. ب: خدا عالم است. ج: خدا خیر محض است. اعتقاد داشته باشد؛ در عین حال معتقد

مسئله شش و نظام احسن در آراء هیك و پلانتینگا ۲۷

باشد که شر وجود دارد. او می گوید حتی اگر قضایای دیگری هم به این چهار قضیه اضافه کنیم هیچ تناقضی پیدا نمی شود؛ یعنی اگر قضیه «فرد خیر حتی المقدور جلوی شرور را می گیرد و یا قضیه خیر نقطه مقابل شر است را نیز اضافه کنیم تناقض آفرین نخواهند بود زیرا ممکن است خداوند با وجود اینکه قادر است و عالم و خیر، محض اما برای وجود شرور دلیلی داشته باشد! البته پلانتینگا تصریح می کند که وی را نباید به عنوان فردی که طرفدار نظریه عدل الهی است بشناسند؛ چرا که وی دلیل خداوند را بررسی نمی کند بلکه فقط می گوید شاید خداوند دلیل داشته باشد. وی می گوید از طرفی گرچه قدرت خداوند نامحدود است، اما شامل محالات منطقی نمی شود. یعنی پلانتینگا در این دیدگاه، دست روی قدرت الهی می گذارد و می گوید: درست است که قدرت خداوند نامحدود است اما هر چقدر هم که نامحدود باشد شامل محالات منطقی نمیشود و این که انسانی دارای اختیار باشد و گناه نکند از محالات منطقی است. از نظر وی وجود اختیار در بشر مستلزم گناه است. لذا پلانتینگا به شرارت فراگیر قائل است و چنین می اندیشد که گناه، ذاتی بشر است. البته وی ذاتی را با اصطلاح خصوص به خویش آدمی هر صفتی که در این عالم دارد ذاتی اوست؛ چرا که در تمامی حالات و عوالم ممکن می توان گفت هرگاه انسانی که در کره خاکی به وجود بیاید حتماً فلان صفت را پیدا خواهد کرد. به هر حال پلانتینگا نظریه شرارت فراگیر را قبول دارد؛ لذا از نظر او خداوند نیز نمی تواند عالمی بیافریند که آدمیان با وجود اختیار هیچ گاه گناه نکنند. نکته قابل توجه در جواب پلانتینگا این جاست که می گوید: من سخن مکی مبنی بر این که اگر هر شخصی می تواند با اختیار یک بار گناه نکند دو بار گناه نکند پس چرا n بار گناه نکند را قبول ندارم؛ یعنی پلانتینگا چون قائل به شرارت فراگیر است، می گوید: محال است آدمی اختیار داشته باشد و هیچ گاه گناه نکند بلکه حداقل یک بار گناه می کند و چون چنین چیزی محال است پس خداوند نیز نمی تواند بشر را مختار قرار دهد و بشر در عین اختیار گناه نکند.

نتیجه گیری

جان هیك معتقد است که شر سرشتی ضرورتی دارد. او مسئله را با توجه به تمام داده های

فلسفی پیشینیان خود می‌بیند. در این میان هیک بیشترین نقد را به نظریه‌های آکویناس و اگوستین دارد با این حال به معنای آن نیست که او به طور کلی و یکسره دستاوردهای این متکلمان برجسته مسیحیت و جهان تفکر به طور کلی را نفی کرده و به کنار می‌نهد. حقیقت این است که هیک این دستاوردها را در تقابل با دیگر داده‌هایی می‌سنجد که نگرش متفاوتی نسبت به شرور دارند. مهمترین مورد در این راستا تأملی است که جان هیک بر نظریات سنت ایرنائوس دارد. به اعتبار چنین پذیرشی، هیک و سلف او یعنی ایرنائوس معتقدند که شرّ معلول اراده الهی است از دو جهت: نخست این که معنا به طور عموم مفهومی فلسفی است که زاده نوعی ضدیت و تقابل است؛ اگر شرّ وجود نمی‌داشت خیری نیز وجود نداشت و امر طبیعی جایگزین ارزش اخلاقی و انسانی می‌شد و نهایتاً آنچه از این وضعیت متمایل به سکون حادث می‌شد این بود که ارتقای درجاتی در سلوک معنوی و فکری انسان و جوامع بشری صورت تحقق نمی‌پذیرفت. مورد دوم این است که برخلاف پلاتینگا، هیک می‌پذیرد که شرّ امری وجودی است نه عدمی. این منظر درست در تقابل با داده‌های متفکران اسلامی قرار دارد که از دو منظر برای شرّ ماهیت عدمی قائل شده‌اند: نخست این که شرّ به معنای نقصان و فقدان و کاستی است و ضرورتاً می‌باید به همین دلیل ماهیت عدمی داشته باشد؛ و دوم این که شرّ نه منشأ خلق یا تولید بلکه منبع نابودی و خسران است. به همین دلیل است که اگر از هر کدام از این دو تبیینی که حکمای اسلامی به ویژه شیخ اشراق پیش پا می‌نهند وارد شویم به این نتیجه می‌رسیم که شرّ ماهیتی عدمی دارد. هیک با این منظر مخالف است.

در مقابل چنین دیدگاهی، الوین پلاتینگا برخلاف هیک که مسئله شرور را امری وجودی و ضروری می‌بیند معتقد است که دریافت اپیکوری از عدم لازمه میان وجود خدا و باور به شرّ اولاً بنیانی منطقی ندارد ثانیاً به لحاظ فلسفی نیز وجود مسئله شرّ ناظر بر فقدان تأله انسان متفکر معاصر نیست و نباید فرض بر آن باشد. از سوی دیگر پلاتینگا در پاسخ متفکرانی همچون جی. ال. مکی که نگرش اپیکوری نسبت به دالت وجود شرّ بر فقدان خداوند را بازتولید کرده‌اند معتقد است که باید محدودیت را نسبت به قابلیت تعریف کرد و نه فاعلیت. پلاتینگا نسبت به هیک مسامحه کمتری نسبت به پلورالیسم دارد. در این

مسئله شر و نظام احسن در آراء بیک و پلانتینکا ۲۹

دیدگاه او مسئله شر را درون تلقی ویژه ای تعریف می کند که با نام «معرفت شناسی اصلاح شده» در میان منتقدان و شارحان و نیز علاقمندان فلسفه دین و فلسفه تحلیلی شناخته شده است. اصل پیش فرض گرفتن پیشینی وجود الهی در پلانتینکا گویای تعلق خاطری است که او به برقرارسازی شروط پیشینی کانتی دارد. بنابراین در تفکر پلانتینکا مسئله شر اولاً قابل بحث است اما نه در مقام ادله اثبات نفی وجود الهی؛ ثانیاً بر اساس انتساب فقدان به قابلیت است که باید آن را شناخت نه فقدان در فاعلیت. یعنی اگر خداوند نتواند مربعی سه گوشه خلق کند، این فقدان در قابلیت منطق مربع است نه در قدرت الهی.

منابع

- ابن سینا، حسین. (۱۳۷۷). *الاهیات نجات*، تصحیح و ترجمه یحیی یثربی، تهران: نشر فکر روز.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۷۶). *اخلاق*، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پلاتینگا، آلوین. (۱۳۸۲). *معرفت‌شناسی اصلاح شده مجله‌ی ذهن*، ترجمه‌ی ان‌شاء‌الله رحمتی، دوره ۴.
- همو. (۱۳۹۱). *فلسفه دین*، ترجمه محمد سعیدی مهر، چاپ سوم، تهران: انتشارات طه.
- صادق‌زاده قمصری، فاطمه. (۱۳۸۹). نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن‌سینا، *حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)*، 45-65، 14(43).
- بخشیان، یاسر، الله بدشتی، علی و ایزدپناه، عباس. (۱۳۹۸). نقش زبان‌شناسی دینی در «فلسفه دین» جان هیک، *علم زبان*، دوره ششم، شماره ۹.
- پترسون، مایکل. (۱۳۹۰). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۷۹). «تجربه دینی، اصل و منشأ دین»، ترجمه مالک حسینی، نقد و نظر، ش ۳-۴.
- حسینی سید، زهرا، آتشگر، کریم و نظرنژاد، نرگس. (۱۳۹۵). *مساله شر از دیدگاه جان هیک*، جستارهایی در فلسفه و کلام، 41-63، 48(1).
- خلیلی، اکرم. (۱۳۹۱). *نقد دیویس‌ها بر تئودیه پرورش روح جان هیک*، فلسفه تحلیلی، ۹ (شماره ۲ (پیاپی ۲۲))، ۴۸-۲۳.
- عسکری یزدی، علی. (۱۳۸۱). *شکاکیت*، قم: بوستان کتاب قم.
- مکی، جی. ال. و دیگران. (۱۳۷۴). *کلام فلسفی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ اول، تهران: نشر طرح نو.
- هیک، جان. (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، ترجمه بهال‌الدین خرمشاهی. تهران: الهدی.
- _____ (۱۳۹۶). *گفتگوهای درباره دین و عقل*، ترجمه ادیب فروتن. تهران: ققنوس.
- _____ (۱۳۸۰). *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ سوم، تهران: بین‌المللی.

مسئله شتر و نظام احسن در آراء بیک و پلانتینا ۳۱

- Alston, W. P. (1989). *Divine Nature and Human Language*: Essays in philosophical theology. Ithaca: Cornell University Press.
- Audi, R. (2011). *Rationality and Religious Commitment*, Oxford: University Press.
- Cajetan, C. (1956). *The Analogy of Names*. Pittsburgh: Duquesne University.
- Hügel F. (2000) *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*. New York: E.P. Dutton and Company.
- Phillips. D. Z. (1987). *Death and Immortality*. New York: Springer Netherlands.
- Randall, J. H. (1958). *The Role of Knowledge in Western Religion*. Boston: Beacon press .
- Stiver, D. R. (1997). *The Philosophy of Religious Language*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Tillich, P. (1940). *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row.