

عنوان جزوه:

مسئله شر «۱»

ویرایش دوم

استاد مصطفی ملکیان

سال تدریس: ۱۳۷۲

الحمد لله
الرحمن
الرحيم

برخی منابع در باب مسأله‌ی شر

۱. عدل الهی^۱: استاد مرتضی مطهری
۲. انسان و سرنوشت: استاد مرتضی مطهری
۳. آموزش فلسفه، جلد دوم: محمدتقی مصباح یزدی
۴. پیرامون مبدأ و معاد: عبدالله جوادی آملی.
۵. نه‌ایه الحکمه: علامه محمد حسین طباطبایی، مرحله‌ی دوازدهم.
۶. اسفار: ملاصدرا، جلد هفتم، موقف ثامن.
۷. فلسفه‌ی دین: جان هیک، ترجمه‌ی بهرام راد.
۸. مقاله‌ی شر و قدرت مطلقه^۲: جی. ال. مگی، ترجمه‌ی صالح نژاد، مجله‌ی کیان، شماره‌ی سوم.
۹. مقالات درباره‌ی شر^۳: عابدی شاهرودی.
۱۰. مجموعه آثار افلاطون: ترجمه‌ی دکتر محمدحسن لطفی و دکتر رضا کاویانی.
۱۱. مابعدالطبیعه: ارسطو، ترجمه‌ی دکتر شرف الدین خراسانی.

۱. تأکید می‌شود در زمینه‌ی شر، کتاب «عدل الهی» را حتماً بخوانید.

۲. همچنین تأکید می‌شود در زمینه‌ی شر، مقاله‌ی شر و قدرت مطلقه را حتماً بخوانید.

۳. مقالات آقای شاهرودی نثر بسیار ثقیلی دارد و ایشان معتقد است که مسأله‌ی شر به دست متفکران اسلامی تا کنون حل نشده است، ولی خود ایشان معتقد است از کل سخنان آن‌ها می‌شود نظریه‌ی جدیدی به نام نظریه‌ی ترکیبی بیرون آورد که مسأله را حل کند. در این مقالات نکات بکر و جدید و ظریف فراوان یافت می‌شود.

شر و ارتباط آن با بحث اوصاف الهی

بحث این ترم، شر و ارتباط مسأله‌ی شر به اوصاف الهی و مسائل تربیتی مترتب بر مسأله‌ی شر است، مسأله‌ی شر به یک لحاظ در فلسفه‌ی دین و علم کلام یک مسأله‌ی منحصر به فرد است. از قدیم الایام تا زمان ما در باب این که آیا وجود خدا اثبات شده است یا نشده است، دائماً مشکل وجود دارد.

دیدگاه‌ها در باب اثبات وجود خدا

دیدگاه اول: مراد از اثبات، اثبات عقلی و فلسفی است؛ این افراد برای این که ادعای خود را اثبات کنند باید لااقل یک دلیل عقلی بر وجود خدا اقامه کنند که این دلیل عقلی در معرض هیچ گونه انتقادی واقع نشود، نه به لحاظ منطق ماده و نه به لحاظ منطق صورت، دارای هیچ گونه عیب و ایرادی نباشد.

دیدگاه دوم: این دیدگاه می‌گوید کسی نتوانسته است وجود خدا را با دلیل عقلی اثبات کند؛ یعنی وجود خدا اثبات نشده است. کسی که این ادعا را دارد، برای اثبات مدعای خود، باید در همه‌ی ادله‌ای که بشر تا کنون برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است، نقص‌هایی را نشان بدهد، اگر کسی بتواند این را نشان دهد که همه‌ی ادله‌ای که بر اثبات وجود خدا اقامه شده، بلا استثناء دارای ایراد است، می‌تواند بگوید که وجود خدا اثبات نشده است.

دیدگاه سوم: این قول می‌گوید اصلاً نمی‌شود وجود خدا را اثبات کرد. قول قبلی درباره‌ی آینده سخنی نمی‌گوید، بلکه می‌گوید، تاکنون اثبات نشده است، ولی دیگر خبر نداریم؛ ممکن است در آینده، فیلسوف یا متفکری، ظهور کند تا بتواند دلیلی بدون عیب و نقص اقامه کند؛ اما قول سوم می‌گوید اثبات ناشدنی است؛ یعنی در آینده هم اصلاً انتظار نبرید که کسی بیاید که بتواند بر وجود خدا، دلیل عقلی اقامه کند. کسی که این ادعا را دارد، برای اثبات ادعای خود باید نشان دهد که خدا موجودی است که قوای ذهنی بشر، قدرت اثبات وجود او را ندارد. نه بشر سابق بلکه بشر لاحق نیز همین‌طور است که با این قوای ذهنی نمی‌تواند در راه اثبات وجود خدا کاری از پیش ببرد. بشر اگر بتواند ضعف همه‌ی ادله را هم نشان بدهد، باز هم هنوز نتوانسته است اثبات کند که اثبات ناشدنی است، بلکه باید یک چیز دیگری را هم نشان بدهد؛ یعنی نشان دهد قوای ادراکی ما آن قدر محدودیت دارند که نمی‌توانند در راه اثبات موجودی مثل خدا کارآیی داشته باشند. البته راه‌های دیگری هم برای اثبات این مدعا متصور است، از جمله راه پارادوکسیکال بودن مفهوم خدا، که ما وارد این‌ها نمی‌شویم.

دیدگاه‌ها در باب عدم وجود خدا

وقتی در باب وجود خدا این سه قول بیان شود، معلوم است که در باب عدم خدا هم متناظر به این سه قول می‌توان سخن گفت. کسی که می‌گوید وجود خدا اثبات شده است، باید بگوید عدم خدا نفی شده است. اگر اثبات کردید $2+2=4$ در این صورت $2+2=5$ را نفی کرده‌اید؛ یعنی کسی که اثبات می‌کند دو به علاوه‌ی دو برابر است با چهار، دو به علاوه دو برابر است با کم‌تر یا بیش‌تر از چهار را نفی کرده‌است. پس اگر کسی معتقد باشد که وجود خدا اثبات شده است، در باب عدم خدا باید بگوید که عدم خدا نفی شده است.

اگر کسی بگوید وجود خدا اثبات نشده است، در باب عدم خدا، دو قول می‌تواند بگوید: یکی این که عدم خدا هم اثبات نشده است؛ یعنی نه وجود خدا و نه عدم خدا، هیچ کدام اثبات نشده‌اند. دوم این که چنین کسی در باب عدم خدا بگوید عدم خدا اثبات شده است. اگر کسی بگوید وجود خدا اثبات ناشدنی است در باب عدم خدا سه قول می‌تواند بگوید:

۱. عدم خدا نفی شده است.

۲. عدم خدا نفی نشده است.

۳. عدم خدا نفی‌ناشدنی است.

خلاصه‌ی اقوال در باب وجود خدا

۱. وجود خدا اثبات شده است. ← عدم خدا نفی شده است.

الف) عدم خدا اثبات شده است.

۲. وجود خدا اثبات نشده است:

ب) عدم خدا اثبات نشده است.

الف) عدم خدا نفی شده است.

ب) عدم خدا نفی نشده است.

ج) عدم خدا نفی‌ناشدنی است.

۳. وجود خدا اثبات‌ناشدنی است:

شر به مثابه‌ی برهانی بر عدم وجود خدا

تاکنون در باب عدم خدا کسی نگفته‌است که عدم خدا اثبات شده است، در باب وجود خدا این سه قول هست، ولی در باب عدم خدا کسی نگفته است عقل بشر عدم خدا را اثبات کرده است؛ اما اخیراً بسیاری از فیلسوفان دین، به نظرشان آمده است که یک چیز هست که می‌تواند عدم خدا را اثبات کند و آن وجود شر است؛ به این دلیل است که مسأله‌ی شر اهمیت پیدا می‌کند. به نظر این افراد، وجود شر می‌تواند عدم خدا را اثبات کند. همه‌ی کسانی که به خدا قائلند، در هر دین و مذهبی، یک سلسله صفاتی، به خدا نسبت می‌دهند. این صفات عبارتند از: «علم مطلق الهی»، «قدرت مطلق الهی» و «خیرخواهی مطلق الهی». برخی نیز به صفات دیگری نظیر «عادل بودن» خدا (عدل الهی) و «حکمت الهی» قائل هستند.

صفات مورد وفاق

۱. علم مطلق

۲. قدرت مطلق

۳. خیرخواهی مطلق

این سه صفت را همه‌ی قائلان به وجود خدا قبول دارند و در میان آنها هیچ منکری وجود ندارد.

صفات غیر وفاقی

۱. عدل الهی

۲. حکمت الهی

بیان برهان شر بر عدم وجود خدا

اگر وجود شر با یک یا دو یا هر سه صفت سه‌گانه‌ی مورد وفاق همه، ناسازگار باشد، گویا وجود شر وجود خدا را نفی کرده است. فرض کنید من به وجود شیئی به نام X معتقد باشم و شما از من پرسید که اوصاف X معتقد تو چیست؟ من بگویم این X مورد نظر من دارای سه وصف است، وصف A ، B ، C . اگر شما توانستید اثبات کنید اصلاً موجودی دارای وصف A یا دارای وصف B یا دارای وصف C نمی‌تواند وجود داشته باشد، وجود X نفی شده است؛ چون X که من به وجودش معتقد بودم، موجودی بود دارای این سه وصف. اگر اثبات کردید یکی از این سه وصف یا دو یا هر سه‌ی این اوصاف نمی‌توانند در عالم وجود داشته باشند، باید بگویم آن X که به وجودش اعتقاد داشتم، وجود ندارد. همه‌ی کسانی که به خدا معتقدند، لااقل سه وصف علم، قدرت و خیرخواهی بی‌کران را برای خدا قائلند، اگر وجود شر بتواند یک یا دو یا هر سه صفت را نفی کند، خدای دارای این صفات نیز وجودش نفی شده‌است؛ یعنی اثبات شده است که خدا با این سه وصفی که می‌گفتید، اصلاً درعالم خارج تحقق ندارد. از این نظر است که کسانی فکر کرده‌اند، وجود شر در جهان با وجود خدا منافات دارد، چون به نظرشان آمده است که وجود شر با یک یا دو یا هر سه‌ی این صفات منافات دارد و لذا وجود شر، خود صاحب صفت را نفی می‌کند.

حکما و متکلمان اسلامی، وجود شر را بیش تر با عدل الهی ناسازگار دیده‌اند. بیش تر به نظرشان آمده که وجود شر را چنان حلاجی کنند که به عدل الهی لطمه نخورد. وجود شر ناسازگاری تام با عدل الهی دارد و بنابراین به گونه‌ای به مسأله‌ی شر پرداخته‌اند که به عدل الهی لطمه نخورد. گاهی هم شر را با حکمت الهی ناسازگار دیده‌اند و سعی کرده‌اند از حکمت الهی دفاع کنند. در فرهنگ غرب بیش تر بین وجود شر با سه صفت اول منافات دیده‌اند. وجود شر با کدام یک از این سه صفت ناسازگاری دارد؟

«توماس آکویناس» به نظرش آمده است که وجود شر با خیرخواهی علی الاطلاق الهی ناسازگاری دارد. «توماس آکویناس» استدلالی از زبان ملحدان و منکران دارد و بعد هم به آن پاسخ می‌گوید. در این استدلال به نظر می‌آید که خیرخواهی علی الاطلاق الهی با وجود شر منافات دارد و آن استدلال یک مقدمه‌ی منطقی دارد:

اگر دو صفت با یکدیگر تقابل داشته باشند؛ یعنی اگر موجودی واجد یکی از این دو صفت شده باشد دیگر نمی‌تواند در عین حال واجد صفت دوم هم باشد و اگر فاقد یکی از این دو صفت شده باشد نمی‌تواند فاقد صفت دیگر هم باشد. در این صورت تقابلی داریم به نام تقابل نقیض و تقابل سلب و ایجاب؛ مثلاً سرخی و ناسرخی، اگر دو صفت مثل سرخی و ناسرخی باشند، هر چه تعداد مصادیق یکی از این دو تا گشاده‌تر بشود، باید تعداد مصادیق دیگری کم‌تر بشود. فرض کنید که در این کلاس ۳۰ نفر دانشجو وجود داشته باشد، این سی نفر را می‌شود به دو دسته تقسیم کرد دانشجویان مرد و دانشجویان زن؛ هر چه تعداد مردان دانشجوی این کلاس بیش تر شد، چون مجموعشان ثابت است طبعاً باید تعداد زنان دانشجو کم‌تر شود و هر چه تعداد مردان دانشجو کم‌تر شد، باید حتماً تعداد زنان دانشجو بیش تر شود.

اگر تعداد اشیائی که دارای وصف سرخی هستند، میل کرد به بی‌نهایت، تعداد ناسرخ‌ها باید به صفر میل پیدا کند؛ فرض کنید تعداد موجودات جهان بی‌نهایت باشد، اگر تعداد سرخ‌ها بی‌نهایت شود، هر چه تعداد سرخ‌ها رو به بی‌نهایت می‌رود، چون مجموعشان ثابت است تعداد ناسرخ‌ها باید رو به صفر برود. مجموع شان کل موجودات جهان هستی است و فرض می‌کنیم کل موجودات جهان هستی بی‌نهایت هستند و بنابراین اگر تعداد سرخ‌ها، روزبه‌روز رو به بی‌نهایت رود، تعداد ناسرخ‌ها هم باید دو به دو به صفر رود و بالعکس؛ اگر مقدار سرخ‌ها، آرام آرام به طرف صفر میل پیدا کرد، باید تعداد ناسرخ‌ها آرام آرام به طرف بی‌نهایت میل پیدا کند.

با توجه به این مقدمه، اگر من ادعا کردم سرخ‌ها بی‌نهایت هستند و شما حتی اگر یک ناسرخ پیدا کردید، ادعای من که می‌گفتم سرخ‌ها بی‌نهایت هستند، نادرست است، چون اگر تعداد سرخ‌ها بخواهد بی‌نهایت باشد، لزوماً باید تعداد ناسرخ‌ها، صفر باشد؛ حتی یک ناسرخ هم قابل تحمل نیست. «توماس آکویناس» می‌گوید شما می‌گویید خیر خدا بی‌نهایت است، اگر خیر بی‌نهایت است، یک شر هم نباید پیدا شود، یک شر اگر پیدا شد، یک ذره از خیر بودن خدا کم می‌شود، اگر دو شر پیدا شد، دو ذره از خیر بودن خدا کم می‌شود و اگر سه ذره پیدا شد سه ذره از خیر بودن خدا کم می‌شود و چون

خیرخواهی خدا را علی الاطلاق دانستید؛ یعنی بی نهایت دانستید، باید تعداد شر در جهان صفر باشد. در این صورت، اگر حتی یک شر هم پیدا شود دیگر لااقل خیرخواهی خدا، علی الاطلاق نیست. البته «توماس آکوئیناس» خود درصدد پاسخ به این استدلال برآمده است.

این تنها استدلالی است که وجود شر را با یکی از صفات خدا در تقابل دیده است؛ یعنی احتیاجی نداشته است که خیرخواهی را با علم و قدرت جمع کند، گفته است که خود خیرخواهی با وجود شر ناسازگاری دارد؛ اما عموماً وقتی وجود شر را با وجود خدا ناسازگار دیده اند، از جمع این سه صفت استفاده کرده اند. گفته اند نمی شود خدا هم قادر مطلق و هم خیرخواه مطلق و هم عالم مطلق باشد و در عین حال شر هم در جهان وجود داشته باشد. وجود شر با جمع این سه صفت ناسازگار است، نه با یکی از این ها؛ یعنی اگر بخواهید خدا هر سه صفت را داشته باشد، ولی در عین حال شر هم در جهان باشد ناسازگاری لازم می آید.

استدلال بر ناسازگاری شر با هر سه صفت خدا

فرض کنید خدا علم مطلق نداشته باشد؛ ولی دو تای دیگر را (قدرت و خیرخواهی مطلق) داشته باشد، این با وجود شر منافات پیدا نمی کند. زیرا می گوئیم شر وجود دارد، چون خدا از وجود شر بی اطلاع و بی خبر است، این مشکلی درست نمی کند. خدا اگر خبر داشت، هم قدرت از میان برداشتن شر را داشت و هم چون خیرخواه است، می خواست شر را از میان بردارد ولی خدا خبر (=علم) ندارد. پس اگر به علم مطلق خدا قائل نبودید، ولی به دو صفت دیگر قائل باشید، باز هم شر، مسأله ای ایجاد نمی کند.

اگر به علم مطلق و خیرخواهی مطلق خدا قائل باشید؛ ولی به قدرت مطلق خدا قائل نباشید، باز هم مشکلی ایجاد نمی شود. بدین تقریر که خدا هم علم به شر دارد و هم خواهان از بین بردن شر است؛ اما قدرت از بین بردن شر را ندارد. پس باز هم وجود شر قابل توجیه بود، چون خدا می داند که شر وجود دارد و به دلیل خیرخواهی هم می خواهد که شر را ریشه کن کند؛ ولی قدرت ندارد.

اگر به علم و قدرت مطلق الهی قائل باشید؛ ولی به خیرخواهی مطلق خدا قائل نباشید باز هم مشکلی ایجاد نمی شود؛ بدین تقریر که خدا به وجود شر علم دارد، قدرت از بین بردن آن را نیز دارد؛ اما بدین دلیل شر همچنان وجود دارد که خدا خیرخواه نیست. پس در هیچ کدام از سه حالت مشکل پیش نمی آید، مشکل وقتی پیش می آید که بخواهیم خدا را دارای هر سه صفت بدانیم. ممکن است سؤالی پیش آید که آیا خیرخواهی مطلق، علم و قدرت مطلق را لازم ندارد؟ پاسخ این است که ممکن است این ها مساوقت داشته باشند (هم مصداق باشند)؛ ولی به هر حال سه چیز هستند، حتی اگر کسی بگوید خیرخواهی امکان وجود ندارد، مگر این که موجود عالم باشد یا این که قادر باشد، (البته دومی را کم تر می شود گفت)، حتی اگر این ها را بپذیریم، به هر حال سه صفت هستند، هر چند یکی از این ها دیگری را هم می طلبد؛ اما اگر هر سه صفت

را با هم قائل باشید، نمی‌توانید وجود شر را توجیه کنید. به نظر می‌آید که جمع این سه صفت است که با وجود شر سازگاری ندارد، از طرفی انسان موحد هم از هیچ کدام از این سه صفت نمی‌تواند دست بردارد. این استدلال به صورت‌های مختلفی بیان شده است.

اپیکور گفته است خدا:

۱. یا می‌تواند شر را ریشه‌کن کند و می‌خواهد که ریشه‌کن کند.
۲. یا می‌تواند شر را ریشه‌کن کند و نمی‌خواهد که ریشه‌کن کند.
۳. یا نمی‌تواند شر را ریشه‌کن کند و می‌خواهد که ریشه‌کن کند.
۴. یا نمی‌تواند شر را ریشه‌کن کند و نمی‌خواهد که ریشه‌کن کند.

چون حصر عقلی است، شقّ دیگری قابل تصور نیست، اگر می‌گویید خدا می‌خواهد شر را ریشه‌کن کند، ولی نمی‌تواند (حالت سوم)، در این صورت با قدرت مطلقه‌ی الهی منافات دارد و شخص موحد قائل است که خدا قادر مطلق است. شقّ دوم که خدا نمی‌خواهد شر را ریشه‌کن کند، ولی اگر می‌خواست می‌توانست، با خیرخواهی خدا منافات دارد. اگر خدا نه می‌خواهد شر را ریشه‌کن کند و نه اگر می‌خواست می‌توانست، دو صفت را از بین می‌برد: قدرت و خیرخواهی. پس برای موحد فقط شقّ اول مانده است که هم می‌خواهد و هم می‌تواند. «اپیکور» می‌گوید حالا که خدا می‌خواهد و می‌تواند دفع شر کند، پس چرا شر وجود دارد؟

این استدلال به این صورت تام نیست، بلکه باید یک چیز به آن اضافه کرد و آن اینکه وقتی خدا هم می‌خواهد شر را ریشه‌کن کند و هم می‌تواند (شقّ اول) این را به دو قسم تقسیم کرد:

الف) هم می‌خواهد و هم می‌تواند و هم می‌داند.

ب) هم می‌خواهد و هم می‌تواند، ولی نمی‌داند.

اگر شقّ اول را بپذیرید همان چیزی است که الهیون می‌خواهند؛ ولی سؤال این است که پس این شرور از کجا آمده‌اند؟ اگر شقّ دوم را بپذیرید علم خدا لطمه‌دار می‌شود و بنابراین نمی‌شود فقط قدرت و خیرخواهی را حساب کرد و پای علم را به میان نکشید و تا پای علم را به میان کشیده نشود این استدلال تام نیست. مگر این که در شقّ اول (شقّ مورد علاقه‌ی الهیون) دو قسم تصویر کنیم که یک قسم، علم را از میان می‌برد و بگوییم پس فقط قسم اول برای الهیون می‌ماند که با وجود شرور ناسازگار است. پس به نظر می‌آید که شر با این صفات الهی ناسازگاری دارد. حال یا فقط با خیرخواهی علی الاطلاق خدا، چنان که «توماس آکویناس» گفته است و یا این سه صفت باهم، آن چنان که تعمیر و اصلاح استدلال «اپیکور» این را می‌رساند.

بعضی گفته‌اند شر با صفت «عدل الهی» منافات دارد؛ چون خدا گفته است که شخص بی گناه را نباید بی سبب کُشت؛ ولی وقتی خود خدا زلزله‌ای وارد می‌کند، بسیاری از بی گناهان بی جهت کشته می‌شوند، پس خدا عادل نیست و یا این وضعیت با عدل خدا منافات دارد. چون خود خدا می‌گوید عدل اقتضا می‌کند که شخص بی گناه کشته نشود؛ ولی خودش شخص بی گناه را می‌کشد؛ یعنی شرور وقتی با «عدل الهی» منافات پیدا می‌کند که انسان‌هایی در طی جریان این شرور، بدون گناه یا نامتناسب با گناه کیفر ببینند.

بعضی گفته‌اند شرور با «حکمت الهی» منافات دارد، (در خطاب به خدا) گفته‌اند بالاخره شما زمین را چگونه می‌خواهید؟ اگر زمین را آباد می‌خواهید چرا هر بار یک زلزله درست می‌کنید تا ویران شود؟ کار شما مثل کار بچه‌ای است (نعوذ بالله) که یک چیز زیبایی درست می‌کند و خودش آن را از بین می‌برد. وقتی شما شهری زیبا و منظره‌ای زیبا روی زمین پدید آوردید، یا می‌خواستید پدید آورید یا نمی‌خواستید؛ اگر نمی‌خواستید چرا آن را پدید آورید؟ اگر می‌خواستید، چرا آتشفشان پدید آوردید که همه را از بین ببرد؟ مثل این که شما کارتان بی حکمت است (نعوذ بالله)، «حکمت» این گونه اقتضا نمی‌کند که خود کاری را انجام دهید و بعد به دست خودتان همان را لگدکوب کنید. شما بالاخره کره‌ی زمین را چگونه می‌خواهید؟ اگر انسان سالم می‌خواهید چرا او را مبتلا به بیماری می‌کنید؟ اگر انسان سالم نمی‌خواهید چرا از ابتدا انسان سالم می‌آفرینید؟ بالاخره مثل این که شما خودتان هم نمی‌دانید چه می‌خواهید، یک چیزی می‌آفرینید و بعد به دست خودتان آن را از بین می‌برید. در اشعار «عمر خیام» این نوع تلقی فراوان است.

به دو صفت عدل الهی و حکمت الهی در میان غریبان اهمیت داده نشده است. البته «لایب نیتس»، فیلسوف معروف آلمانی (قرن ۱۷)، ممتاز ترین رجل غربی است که خواسته است نشان بدهد شر با عدل الهی سازگاری ندارد. اما مراد از شر چیست؟ در باب شر تقسیم‌بندی‌هایی وجود دارد که این تقسیم‌بندی‌ها اشکال دارد.

تقسیم‌بندی‌های شر

تقسیم بندی اول شرور: تقسیم‌بندی چهارتایی

گاهی گفته‌اند شر را می‌شود به چهار دسته تقسیم نمود:

۱. شرور طبیعی

زلزله، آتش فشان، سیل، خشک‌سالی، گردبادها و طوفان‌ها، جزر و مد نابهنگام دریا...

۲. شرور اخلاقی

همان‌هایی که در دین و مذهب آن‌ها را گناه یا معصیت می‌نامند. این شرور همه از مقوله‌ی افعال ارادی اختیاری انسان‌ها هستند؛ مثل دروغ گفتن یا دزدی کردن از این نظر که ظلم به کسی است. اصلاً چیزی که هیچ اثر بدی نداشته باشد، معصیت

دانستن آن درست نیست، این که خدا می گوید فلان کار را نکنید که اگر بکنید گناه محسوب می شود، مسلماً انجام گناه یک اثر سوئی دارد، لااقل باید این اثر سوء را در خود من فاعل داشته باشد.

۳. شرور عاطفی (درد و رنج)

از شرور عاطفی به درد و رنج تعبیر می کنند. این ها چیزهایی است که در ناحیه ی بدن و روح خود ما حس می شود؛ مثلاً درد دندان یا سردرد، یا بریدن دست یا شکستن استخوان دست... همگی در ما ایجاد درد می کند. این ها را شرور عاطفی می گویند. درد و رنج، چیزی جز احساس درد و رنج نیست.

۴. شرور مابعدالطبیعی

یک قسم شر چهارمی هست به نام شر مابعدالطبیعی. شر مابعدالطبیعی را اولین بار «لایب نیتس» متوجه ی آن شد. ایشان کتابی در باب شر دارد به نام Theodicy^۴ که از دو بخش Theos = خدا و Dike = عدل تشکیل شده است به معنای عدل الهی. «لایب نیتس» خودش این لغت را جعل کرده است.

توضیحاتی پیرامون شرور عاطفی و مابعدالطبیعی

الف - شرور عاطفی

درد و رنج از موجوداتی هستند که موجودیت آن ها، همان مدرکیت آن ها است؛ موجودات جهان هستی بیش ترشان موجوداتی هستند که اگر ادراک بشوند و نشوند وجود دارند؛ مثلاً ممکن است یک ماهی در قعر اقیانوس کبیر باشد که تاکنون بشر این ماهی را کشف نکرده است؛ ولی با این همه، وجود دارد. بیش تر موجودات جهان چنین هستند که موجود هستند، خواه مدرک واقع شوند و خواه مدرک واقع نشوند و هیچ انسانی آن ها را ادراک نکرده باشد. پس بیش تر موجودات جهان هستی چنان هستند که موجودیت شان مساوی با مدرکیتشان نیست. اما یک سلسله موجودات هم هستند که موجودیتشان همان مدرکیتشان است. اگر ادراک نشوند، وجود هم ندارند؛ مثلاً من نمی توانم بگویم: «صبح تا به حال سرم درد می کند؛ ولی چون قرص مسکن خورده ام و احساس درد نمی کنم؛ اما درد در سر من وجود دارد». چنین چیزی نمی توان گفت؛ نمی شود گفت سرم فی الواقع درد می کند. موجودیت درد، همان مدرکیت آن است. به عبارت ساده تر، معنای درد دقیقاً یعنی احساس درد. به همین ترتیب، رنج یعنی احساس رنج و لذت هم یعنی احساس لذت. نمی توان گفت من از فلان غذا خیلی لذت بردم، ولی خودم احساس لذت نکردم، این معنا ندارد. لذت چیزی جز احساس و ادراک لذت نیست. همه ی احوال نفسانی موجودیتشان همان مدرکیت آن ها است؛ یعنی هیچ حال نفسانی و روحانی نیست که موجود باشد و در عین حال مدرک نباشد.

۴. اصل این کتاب بسیار مفصل است، به همین دلیل بعدها کتاب را خلاصه کرده اند که بیش تر صورت مختصر آن در دسترس است.

البته همین صورت مختصر هم تقریباً ۳۰۰ صفحه است.

کسی احساس رنج می کند که ادراک داشته باشد، فقط موجودات مدرک، درد، رنج و لذت را احساس می کنند. چون درد و رنج تا ادراک نشود، درد و رنج نیست و اگر بخواهد درد و رنج باشد، باید ادراک شود و اگر بخواهد ادراک شود باید یک موجود مدرک وجود داشته باشد تا آن را ادراک کند. پس درد، رنج، لذت و... جز برای موجودات دارای علم و ادراک محقق نمی شود؛ یعنی تا موجودی علم، آگاهی، شعور و ادراک نداشته باشد، نه دردی خواهد داشت و نه رنجی.

جسم موجودی جامد است، بنابراین بعد جسمانی انسان، دارای علم نیست؛ بعد غیر جسمانی انسان است که باید دارای علم باشد. باتوجه به این مقدمات، تنها موجودی که ادراک درد و رنج می کند، بعد غیر جسمانی انسان است. پس همیشه و در همه ی موارد، بلا استثنا، بعد غیر جسمانی انسان لذت برنده و الم برنده است.

چرا با این که بعد نفسانی وجود انسان درد و رنج و لذت را احساس و ادراک می کند، درد، رنج و لذت را به دو قسم جسمانی و نفسانی تقسیم کرده اند؟ با این که می خواهیم بگوییم گویا همه ی دردها، رنج ها و لذت ها نفسانی است. این تقسیم، یک تقسیم همراه با مسامحه است. کسی که این تقسیم را می کند، در واقع این در نظرش است که درست است که درد، رنج و لذت را فقط نفس انسان درک می کند؛ ولی در عین حال نفس انسان اگر بخواهد مدرک درد و رنج و لذت باشد، گاهی به وساطت بدن هم نیازمند دارد. آنجایی که نفس بدون وساطت بدن، درد، رنج و لذت را درک می کند، می گویند درد، رنج و لذت نفسانی است و آنجا که ادراک درد و لذت با وساطت بدن صورت می گیرد، می گویند لذت و درد جسمانی یا بدنی است؛ مثلاً تا من دستم لای در نرود، احساس درد نمی کنم، پس اینجا بدن من باید واسطه باشد تا نفس من درد را ادراک کند. از این نظر، به این درد، درد جسمانی می گویند، چون وساطت بدن را احتیاج دارد؛ یعنی بالاخره باید ضربه ای به جایی از بدن من بخورد تا نفس من احساس الم و درد کند. در این صورت، به رنج ها، دردها و آلامی که به واسطه گری بدن توسط نفس ادراک می شوند، درد، رنج و لذت جسمانی یا بدنی می گویند، اما یک سلسله دردها، رنج ها و لذاتی هم هست که اصلاً به وساطت بدن نیاز ندارند؛ مثلاً لذتی که انسان از یاد گرفتن مطلب جدید می برد، لذتی نفسانی است؛ چون به بدن من هیچ چیز لذت بخشی، چه خوردنی یا آشامیدنی نرسیده است؛ اما فهم مطلب جدید، برای من احساس لذتی ایجاد می کند. به این نوع درد، رنج و لذتی که بدون واسطه گری بدن یا جسم ادراک می شود درد، رنج و لذت نفسانی می گویند. پس بالمال در هر دو قسم لذت و درد جسمانی و نفسانی، نفس انسان مدرک لذت و درد است، با این تفاوت که در جایی که وساطت بدن هست، به لذت جسمانی تعبیر می کنند و آنجایی که وساطت بدن در کار نیست، به لذت نفسانی. این که لغت درد و رنج را باهم به کار می بریم، به این دلیل است که درد را به آلام جسمانی اطلاق می کنند و رنج را به آلام نفسانی.

ب - شرور مابعدالطبیعی

«لایب نیتس» می‌گوید که قسم چهارم شر، شرّ مابعدالطبیعی است. در بیان این نوع شر می‌گوید: همه‌ی موجودات جهان هستی را می‌شود به دو قسم تقسیم کرد: ۱. واجب الوجود ۲. ممکن الوجود؛ موجودی در کل جهان هستی نیست، الا این که یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. واجب الوجود فقط یک نمونه دارد و بقیه موجودات ممکن الوجود هستند. ایشان می‌گوید چون غیر از خدا که واجب الوجود است، همه‌ی موجودات دیگر، ممکن الوجود هستند پس همه از امکان وجود برخوردارند و ممکن الوجود هستند. ممکن الوجود بودن به دنبال خود محدودیت می‌آورد. هر موجودی که ممکن الوجود بود، «امکان» وجودش سبب محدودیتش می‌شود و محدودیت نقص می‌آورد و نقص نیز نوعی شر است. «لایب نیتس» این شر را شرّ مابعدالطبیعی می‌نامد. این شرّ مابعدالطبیعی، غیر از خدا، دامن کلّ موجودات را می‌گیرد و هر موجودی، غیر از خدا، از صدر عالم تا ذیل عالم، در همه‌شان شر هست. در نظر «لایب نیتس»، نقص از مصادیق شر است. این مطلب را بعداً روشن می‌کنیم که چگونه «امکان» وجود به محدودیت و محدودیت به نقص می‌انجامد و نقص یکی از انواع شرور است. این شرّ مابعدالطبیعی استثنابردار نیست. تنها استثنایش خدا است. به این معنا کل جهان شر است.

اگر واجب الوجود را خیر محض بدانیم، ممکن الوجودها را باید شر بدانیم؟ اگر چنین باشد، سنخیت بین علت و معلول از میان می‌رود، از یک طرف اگر خدا خیر محض است نباید خیریتی پیش دیگر موجودات باشد؛ اما از طرفی هم چگونه خدایی است که خیر محض است ولی فقط شر را پدید آورده است؟

تقسیم‌بندی دوم از شرور

تقسیم ثنایی

گاهی تقسیم‌بندی دیگری از شر ارائه داده‌اند و شرور را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: شرور طبیعی و شرور اخلاقی. این تقسیم‌بندی یک حصر عقلی دارد:

۱. اگر در پدید آمدن شر، اراده و اختیار انسان‌ها، هیچ دخالتی نداشته باشد = شرّ طبیعی
۲. اگر در پدید آمدن شر، اراده و اختیار انسان‌ها، دخالتی داشته باشد = شرّ اخلاقی

اشکال به تقسیم ثنایی

این حصر عقلی خوب است. اما نکته‌ای وجود دارد و آن این که از خود این تقسیم‌بندی ربط و نسبتش با تقسیم‌بندی قبلی بر نمی‌آید. مثلاً شکی نیست که در شرّ مابعدالطبیعی، اراده و اختیار انسان‌ها، دخالت ندارد، لذا طبق این تقسیم، شرّ مابعدالطبیعی باید جزء شرور طبیعی در تقسیم‌بندی دوم محسوب شود و شرّ اخلاقی در تقسیم‌بندی قبلی هم، جزء شرّ اخلاقی تقسیم‌بندی دوم قرار می‌گیرد، اما صحبت بر سر این است که شرّ طبیعی و شرّ عاطفی در تقسیم‌بندی اول، کجای تقسیم‌بندی دوم قرار می‌گیرند؟ نمی‌شود گفت شقّ ثالثی است، چون حصر در تقسیم‌بندی دوم، عقلی است. ممکن است کسی بگوید شرور طبیعی ربطی به اراده و اختیار انسان‌ها ندارند و لذا جزء شرور طبیعی در تقسیم‌بندی دوم قرار می‌گیرد؛ اما ممکن است کسی بگوید که «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس» زلزله و آتشفشان و قحطی و خشکی‌ها، ناشی از

افعال انسان‌هاست. همین طور که دیدگاه مذهب نیز همین را القا می‌کند، که حتی شرور در بر و بحر را نیز ناشی از افعال ها انسان‌ها می‌داند.

در دین اسلام روایات فراوانی است ناظر بر این که مثلاً وقتی زکات نمی‌دهید فلان شرور طبیعی رخ می‌دهد و وقتی صله‌ی رحم نمی‌کنید، بهمان شرور رخ می‌دهد و... . این احادیث دائماً بین افعال و شرور طبیعی تقابل ایجاد می‌کنند و لذا به دیدگاه انسان بستگی دارد که آیا هر زلزله‌ای در هر جای جهان رخ می‌دهد نتیجه‌ی افعال ما آدمیان است؟ اگر به این ملتزم شویم، باید بگوییم که شرور طبیعی هم جزء شرور اخلاقی است. همین سخن عیناً در باب درد و رنج هم صادق است. ممکن است کسی بگوید همه‌ی درد و رنج‌هایی که ما می‌بریم به خاطر سوء افعال خود ماست و لذا به همین دلیل به دندان‌درد و چشم‌درد و... مبتلا می‌شویم. ممکن است کسی هم بگوید بعضی از درد و رنج‌ها هست که کاری به این سوء فعل ندارد؛ مثلاً هر انسانی هر چقدر هم خوب باشد، وقتی نود ساله شود به هر حال رنج پیری را می‌برد، این رنج پیری کاری به آدم خوب و بد ندارد.

تقسیم‌بندی سوم شرور

تقسیم‌بندی ثنایی دوم

تقسیم‌بندی دیگری برای شرور هست که دقیقاً همان تقسیم‌بندی دوم است ولی به جای لغت طبیعی از لغت فلسفی استفاده می‌کند؛ با این که ما در آن جا طبیعی را در برابر مابعدالطبیعی می‌گذاشتیم. این‌ها می‌گویند شرور دو دسته‌اند:

۱- شرور فلسفی (اراده‌ی انسان در این شرور مداخله ندارد).

۲- شرور اخلاقی (اراده‌ی انسان در این شرور مداخله دارد).

تقسیم‌بندی چهارم شرور

تقسیم ثلاثی

تقسیم‌بندی دیگری شرور را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱. طبیعی

۲. اجتماعی

۳. اخلاقی

این تقسیم‌بندی می‌گوید: اگر در شرّی اصلاً اراده و اختیار انسان‌ها مداخله نداشته باشد، این شرّ، شرّ طبیعی است و اگر معصیت کردیم و عمل خلاف انجام دادیم این شرّ، شرّ اخلاقی است و شرّ اجتماعی، شرّی است در برزخ این دو شرّ؛ یعنی عوامل طبیعی و عوامل اخلاقی دست در دست هم می‌دهند و شرّ اجتماعی درست می‌کنند، مثل بیماری. بیماری نه یکسره طبیعی است و نه یکسره اخلاقی. ناامنی هم این گونه است و از جمله‌ی شرور اجتماعی است.

هیچ کدام از این تقسیم‌بندی‌ها دقیق نیستند زیرا:

۱. بعضی از این‌ها به گونه‌ای است که اقسام آن‌ها در عرض هم نیستند و در طول هم قرار می‌گیرند.
۲. بعضی از تقسیم‌بندی‌های دیگر عیب‌شان این است که اقسام این‌ها در عرض هم هستند؛ ولی بعضی از انواع شرور در تقسیم‌بندی جا نمی‌گیرد.

اگر دقت کنید می‌بینیم، آن امری که اصلاً مسأله‌ی شر را در کلام پدید آورده است درد و رنج و موجبات درد و رنج است که باعث شده به ذهن بعضی از انسان‌ها خطور کند: نکند خدا وجود نداشته باشد یا نکند خدا عالم مطلق یا خیرخواه مطلق نباشد. به این دلیل چنین چیزی به ذهن انسان خطور کرد که احساس کرد خودش (یا انسان دیگر) یا مبتلا به درد و رنج است یا مبتلا به چیزی که خودش درد و رنج نیست؛ ولی موجبات درد و رنج است؛ مثل زلزله. زلزله خودش درد و رنج نیست؛ اما درد و رنج آور است. پس در عرف عادی به یکی از این دو است که اطلاق شر می‌کنیم:

۱. خودش از مقوله درد و رنج است مثل دندان درد و سردرد و...

۲. موجبات درد و رنج را فرد هم می‌کند مثل زلزله و سیل و...

در عرف عادی به یکی از این دو، درد و رنج می‌گوییم. از طرفی موجبات درد و رنج را هم که شر می‌دانند به خاطر خود درد و رنج است. پس می‌شود گفت فهم عرفی، نهایتاً درد و رنج را شر می‌داند و اگر موجبات درد و رنج را شر می‌داند، به علت این است که موجبات درد و رنج هستند، لذا این تقسیم‌بندی‌ها دردی را دوا نمی‌کند. نهایتش باید گفت فهم عرفی، درد و رنج را شر تلقی می‌کند و البته چون درد و رنج را شر تلقی می‌کند، موجبات درد و رنج را نیز شر تلقی می‌کند؛ به تعبیر دیگری، عرف یک شر بالذات قائل است و یک شر بالعرض؛ درد و رنج، شر بالذات است و موجبات درد و رنج، شر بالعرض است. اولاً و بالذات عرف می‌گوید که درد رنج، شر است و ثانیاً و بالعرض موجبات درد و رنج را شر می‌داند. آن چه مسأله‌ی «حکمت و عدل و علم و قدرت و خیرخواهی» را محل مناقشه قرار می‌دهد، خود این درد و رنج‌هاست؛ یعنی واقعاً هر کسی می‌گوید: «نکند خدا نباشد» اگر خوب سخنش را وایشکافی می‌بینی که به این درد و رنج‌ها اشاره دارد. به این دلیل بر این مطلب تأکید کردیم که اگر می‌خواهیم صفات الهی لطمه نیند، باید به یک نحوی وجود درد و رنج را توجیه کنیم. فلاسفه و متکلمین ما، مسأله را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌کنند. اینان می‌گویند درد و رنجی که به مصلحت باشد شر نیست. فقط درد و رنج‌هایی که به مصلحت نیست، شر است. یکی از تفاوت‌های بسیار عمده بین فهم عرفی و فهم فیلسوفان این است که فهم عرفی همین که بعد از تحلیل به درد و رنج رسید، می‌گوید درد و رنج مساوی است با شر؛ ولی متکلمان می‌گویند درد و رنج دارای دو قسم است: درد و رنج ذو مصلحت و درد و رنج بی مصلحت. می‌گویند این قسم دوم (درد و رنج بی مصلحت) مساوی شر است و به این ترتیب به نظر می‌آید که حرفشان با حرف عرف متفاوت است.

عرف می گوید:

درد و رنج = شر

ولی فیلسوفان می گویند:

درد و رنج بی مصلحت = شر

درد و رنج ذو مصلحت = خیر

فیلسوفان مثال می زنند که یک استاد، البته به دانشجویان خود درد و رنج می دهد، چون دانشجویان خودش را مجبور می کند که جزوه ای را بخوانند؛ فیلسوفان می گویند، چون مصلحتی در این درد و رنج هست، باید بگوییم که استاد نسبت به این دانشجو، خیر خواه است، با این که استاد به دانشجوی خود، درد و رنجی را تحمیل کرده است؛ ولی چون در این درد و رنج مصلحتی هست، بنابراین این درد و رنج خیر است و استاد نسبت به دانشجویان خودش هیچ گونه بدخواهی و شری نشان نداده است. البته اگر به موجودی درد و رنج بی مصلحت بدهند، به آن موجود، شر رسانده اند.

حالا که درد و رنج بی مصلحت، شر است، هر درد و رنجی را از کجا می دانیم که بی مصلحت است؟ شاید مصلحتی در آن باشد، انسان از کجا می تواند بفهمد که در یک درد و رنج، هیچ مصلحتی نیست؟ می گوییم ما الان چهل سال است فلج هستیم، می گویند معلوم نیست، ممکن است سال چهل و یکم یک چیزی پیش بیاید که معلوم شود که در فلج بودن در طی این چهل سال خیری نهفته بوده است. اگر تا بستر مرگ هم همین را گفتیم، می گویند در عالم برزخ خواهی فهمید که چقدر این فلج بودن به نفع تو بوده است، چون به محض این که گفته شود درد و رنج بی مصلحت، دیگر نمی توان مصداق آن را تشخیص داد.

به تعبیر دقیق تر مصداق درد و رنج را هر کسی تشخیص می دهد، ولی مصداق درد و رنج بی مصلحت را احدی تشخیص نمی دهد. عرف این درد و رنج را شر می داند و به نظرش می رسد که با صفات الهی منافات دارد و باید به نحوی از آنرا حل را حل کند؛ اما حالا می گویند شر عبارت است از درد و رنج بی مصلحت که تعیین مصداق آن مُحال است.

مسأله‌ی شر را طرح کردیم و گفتیم که چگونه مسأله‌ی شر در اتخاذ موضع در باب صفات تأثیر می‌گذارد. ۱۲ راه حل برای این مسأله ارائه شده است که ما یک‌یک به این‌ها می‌پردازیم. به یک نکته باید توجه نمود و آن این که بعضی از این راه حل‌ها چه راه حل موافقی باشند، چه نباشند به همه‌ی اقسام شرور نپرداخته‌اند؛ یعنی راه حل، فقط به درد یک قسم یا دو قسم شر می‌خورد و لذا طبعاً آن راه حل نسبت به دیگر شرور ساکت است. نظریه‌ای که می‌خواهد در حل مسأله‌ی شر موفق باشد باید به همه‌ی شرور پردازد، نه این که به یک قسم شر پردازد و در باب بقیه ساکت باشد. این شرط لازم یک راه حل درست است، ولی شرط کافی نیست.

نکته‌ی دیگری هم که از دل نکته‌ی اول بر می‌آید این است که آیا یک شخص باید یک راه حل واحد برای همه‌ی اقسام شر داشته باشد، یا این که می‌شود برای شرّ قسم اول یک راه حل آورد و برای شرّ قسم دوم راه حل دیگری؟ به نظر می‌رسد که ضرورت ندارد یک راه حل، برای همه‌ی اقسام شرور بیاوریم؛ بلکه اگر مثلاً من یک راه حل برای شرور قسم اول ذکر کردم و مشکل آن شرور را حل کردم و یک راه حلی هم برای شرور قسم دوم آوردم و یک راه حلی هم برای شرور قسم سوم آوردم، ظاهراً اشکال و ایرادی وارد نیست. یکی از اشتباهات متفکران این بوده است که می‌خواستند راه حلی بدهند که قفل همه‌ی شرور با همان یک کلید باز شود و این کار طبعاً اشکال ایجاد می‌کند، لذا به نظر می‌رسد مسأله‌ی شر، راه حل قانع‌کننده‌ای ندارد؛ اما اگر بگوییم که شرّ نوع اول را به گونه‌ای حل می‌کنیم و شرّ نوع دوم را به گونه‌ای دیگر ایرادی ندارد؛ یعنی چه ضرورت دارد که برای همه‌ی اقسام شر یک راه حل واحد ارائه دهیم؟ مثلاً راه حلی که من ارائه می‌دهم این است که شر امری است عدمی، اگر از این راه حل فقط برای یک قسم شر استفاده کنیم چه اشکالی دارد؟ اگر این سخن را بپذیریم، شاید بشود پس از بررسی راه حل‌های مختلف، برای هر قسم شر، از یک نکته و راه حلی استفاده کنیم و به این ترتیب مسأله حل شود.

راه حل اول: عدمی بودن شرور

انگیزه‌ی کسانی که قائل شدند شر امری است عدمی، بیش‌تر انگیزه‌ای کلامی بوده است تا امری فلسفی؛ یعنی از طرفی می‌دیده‌اند که نمی‌شود گفت در جهان اصلاً شر نیست، چون حداقل سردرد و دندان‌درد که هست؛ از طرفی هم دیده‌اند اگر قائل باشیم که شر در جهان وجود دارد، طبعاً شر خالق خواهد داشت و خالق آن بالمال خدا خواهد بود و باید به خدا نسبت بدهیم که خدا شر را آفریده است. برای این که نگفته باشند که شر نیست و از طرفی هم نگفته باشند که خدا خالق شر است؛ گفته‌اند که شر امری است عدمی. چگونه می‌شود گفت که هم شر هست و هم خدا آن را نیافریده است؟ به این ترتیب که بگوییم شر هست ولی نیاز به خالق ندارد. اگر شر امر عدمی شد، امر عدمی خالق نمی‌خواهد. این که شر امری عدمی است، غیر از این است که بگوییم شر معدوم است، چون می‌گویند شر هست، پس معدوم نیست، ولی در عین حال نیاز به خالق ندارد. پس توجه کنید که معدوم غیر از عدمی است.

فرض کنید یک تکه کاغذ بزرگ نزد من باشد و از این کاغذها یک تکه کاغذ مستطیل شکل قیچی کنم و بیرون بکشم. شکی نیست آن چه بیرون کشیده‌ام کاغذ است؛ اما آیا می‌توان گفت که من دو چیز دارم ۱. کاغذ ۲. مستطیل؟ باید گفت مستطیل را نداریم، بلکه مستطیل برای عدم ادامه‌ی کاغذ است. این که مستطیل دارم، ناشی از نداشتن کاغذ است؛ اگر کاغذ از همه طرف ادامه می‌یافت و مساحتش بی‌نهایت بود، شکل نداشت. پس اتفاقاً این که کاغذ من مستطیل است، دارایی نیست، بلکه به دلیل نداشتن کاغذ است. مستطیل ناشی از محدودیت کاغذ است. کاغذ وقتی محدود می‌شود، شکل پیدا می‌کند، پس می‌شود گفت که شکل، ناشی از محدودیت سطح یا حجم است؛ ولی تا وقتی سطح و حجم محدود است، شکل هست. پس می‌توان گفت «شکل» امری است عدمی، یعنی وقتی پدید می‌آید که عدم یک سطح یا حجم در نظر گرفته شود.

شکل امری است عدمی ولی در جهان وجود دارد و معدوم نیست؛ تمام مطلب بر سر این است که اگر یک وقتی این تکه کاغذ یا شیشه ضرری متوجه شما کرد، مرا به عنوان سازنده‌ی شیشه یا کاغذ باید مؤاخذه قرار دهید نه برای شکل شیشه یا کاغذ، شکل شیشه یا سنگ یا کاغذ به این دلیل است که شیشه و سنگ و کاغذ بیش‌تر در اختیار نداشته‌ام. اگر از شیشه شری برخاست، برای شیشه است و نه برای شکل شیشه. عدد هفت به چه قیمت عدد هفت شده است؟ به قیمتی که عدد بیش‌تری نیست. نمی‌شود گفت که در عالم شکل نیست، شکل هست و معدوم نیست؛ ولی شکل غیر از کاغذی است که دارای این شکل است. کاغذ سازنده می‌خواهد ولی شکل خیر.

علامه حلی می‌گویند: شما یک شر را در نظر بگیرید و ببینید که کجای این امر شر است؟ مثلاً قتل نفس زکیه (کشته شدن انسان بی‌گناه) را در نظر بگیرید. در اینکه انسانی قدرت دارد که می‌تواند کاردی را در جایی فرو کند، شری نیست؛ پس قدرت بازو شر نیست، بلکه خیر است و هر چه بیش‌تر باشد بهتر است. اینکه کارد می‌برد و برنگی دارد، این هم شر نیست، بلکه خیر است. اینکه شکم در مقابل کارد نمی‌تواند مقاومت کند که بد نیست پس نرمی شکم و انفعال‌پذیری شکم شر

نیست. اینکه وقتی کارد را در شکم فرو می‌کنند، خون روان می‌شود، این هم که چیز بدی نیست. بعد می‌پرسد پس کجای قضیه بد است؟ ایشان می‌گویند هیچ کجا را نمی‌شود گفت بد است، مگر در آنجا که حیات زائل شد. اینکه بعد از تمام این فرآیندها، شخص می‌میرد، ما مُردن را بد می‌دانیم و می‌گوییم کاش نمی‌مُرد. اگر مشکل در موت است، موت که امری است عدمی، چرا که موت یعنی نبودِ حیات، مثل اینکه شکل یعنی نبودِ سطح بی‌نهایت. خدا زندگی را آفریده است و خالق مرگ نیست. مرگ یعنی نبودِ زندگی، نبوده‌ها را که نمی‌آفرینند؛ بلکه بوده‌ها را می‌آفرینند. البته موت معدوم نیست؛ چون اگر می‌گفتیم موت معدوم است، جمله‌ی: «حسن مُرد.» باید کاذب باشد و همه‌ی جملاتی که محمول آن‌ها مردن است باید کاذب باشد، در حالی که «حسن مُرد.» کاذب نیست. پس مرگ امری معدوم نیست، بلکه امری عدمی است؛ یعنی چیزی است که ناشی از نبود چیز دیگری است، مرگ ناشی از نبودِ زندگی است. پس می‌شود گفت که خدا حیات را آفریده است؛ ولی موت را نیافریده است. قدمای ما دائماً می‌گفتند که خدا حیات را آفریده است، چرا گریبان او را برای مرگ که شر است می‌گیرید؟ پس خدا حیات را آفریده است و نه مرگ را. قرآن می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ. موت را هم خدا آفریده است. قرآن می‌فرماید: خدا هم خالق حیات است و هم خالق موت. نفس کشیدن چیزی جز نزدیک شدن به نفس نکشدن نیست، زندگی یعنی مرگ تدریجی.

اشکالات راه حل اول

اشکال اول: نکته‌ای که وجود دارد تفکیک امر عدمی از امر وجودی است؛ مثلاً من از شما می‌پرسم که بینایی امری است عدمی یا وجودی؟ می‌گویید وجودی؛ ولی کوری امری است عدمی، چون کوری عدم بینایی نیست. فرض کنید، قدرت راه رفتن امری است وجودی؛ ولی حالت فلج امری است عدمی، چون حالت فلج یعنی عدم قدرت بر راه رفتن. به همین ترتیب ثروت امری است وجودی؛ فقر امری است عدمی. اما سؤال این جاست که ما به چه دلیل بعضی را در فهرست امور عدمی آورده‌ایم و بعضی را در فهرست امور وجودی؟ اگر بگویید بینایی امری است وجودی، ولی کوری که به معنای نابینایی است امری است عدمی و من در پاسخ شما بگویم کوری امری است وجودی و بینایی امری است عدمی (یعنی عدم کوری) چه می‌توانید بگویید؟ یا شما می‌گویید: فقر یعنی عدم ثروت و ثروت یعنی عدم فقر، حالا کدام یک را امر وجودی و کدام یک را امر عدمی می‌دانید؟ صرف اینکه یک (نا) یا (لا) یا (none) بر سر یک اسمی بگذارید که امری را عدمی نمی‌کند. مضافاً بر اینکه در بعضی موارد اصلاً نمی‌توان چنین کرد؛ مثلاً صلح و جنگ کدام یک امر وجودی هستند و کدام یک امر عدمی؟ جنگ عدم صلح است یا صلح عدم جنگ؟ حالا صلح شر است یا جنگ؟ سکوت عدم کلام است یا کلام عدم سکوت؟ مثلاً تعادل و تزلزل، کدام یک امر عدمی است و کدام یک امر وجودی؟ کدام یک خوب است؟ هر دو به درد می‌خورند.

مشکل از اینجا ناشی می‌شود که می‌خواسته‌اند با یک امر «زبانی» یک امر «فلسفی» را حل کنند. ما معمولاً برای یک سلسله از مفاهیم لغت داریم و برای مفاهیم نقیض آن‌ها لغت نداریم و یک (نا) به اول آن‌ها می‌افزاییم و گمان می‌کنیم هر جا بر سر یک مفهوم (نا) افزوده شد با یک امر عدمی سر و کار داریم و بنابراین به نظر می‌آید که اصلاً ملاک امر و وجودی و

عدمی نمی‌تواند چنین چیزی باشد. با توسل به یک امر زبانی نمی‌توان مسأله را حل کرد و بگوییم آن اموری که در زبان برایش لغت داریم امر وجودی هستند و اموری که برایش لغت نداریم، امر عدمی است. اصلاً این که چه چیزی امر وجودی است و چه چیزی امر عدمی است؛ کاملاً مبهم است.

اشکال دوم: فرض می‌کنیم فهمیدیم چه چیزهایی امر وجودی هستند و چه چیزهایی عدمی، حال می‌پردازیم به مدعا و می‌پرسیم اینکه شر امری است عدمی، این را از چه راهی فهمیده‌اید؟ آیا از راه پیشینی فهمیده‌اید یا از راه پسینی فهمیده‌اید؟ یعنی آیا استدلال قیاسی عقلی دارید (راه پیشینی) یا استدلال استقرایی تجربی (راه پسینی)؟ از چه راهی فهمیده‌اید که شر امری است عدمی؟

گاهی قائل به عدمی بودن شر می‌گویند: مسأله‌ی قتل نفس زکیه را پیش من بیاورید تا من به شما نشان دهم که از کل جریان قتل نفس زکیه، فقط ازاله‌ی حیات است که شر است که آن هم امری است عدمی، بعد می‌گویند: مسأله‌ی زلزله را هم پیش من بیاورید، من زلزله را هم برای شما واشکافی و تحلیل می‌کنم و نشان می‌دهم که در واقع‌ی زلزله که شما آن را شر می‌دانید، شریّت آن هم به فلان نکته است که آن نکته هم امری است عدمی و وقتی بیماری را بر من عرضه کردید، نشان می‌دهم که در جریان بیماری هم شریّتش به آن قسمتش است و آن قسمت هم اتفاقاً امری است عدمی.

اگر این طور باشد، ادعای اینکه «همه‌ی شرور امری عدمی هستند.» یک ادعای استقرایی خواهد بود و لازمه‌اش این است که فقط در مواردی که این استقرا صورت گرفته است، از شما بپذیریم. باید بگویید آن شروری که ما درباره‌شان استقرا کرده‌ایم، عدمی بودند؛ اما درباره‌ی شروری که استقرا صورت نگرفته است، حق ندارید از باب استقرا بگیرید؛ یعنی بالاخره هر تعداد از شرور عالم را که مورد مذاقه و تأمل قرار داده‌اید، در باب آن‌ها ادعا کنید و بگویید که شریّت آن‌ها از یک امر عدمی برمی‌خیزد. اما به طور کلی حق ندارید بگویید همه‌ی شرور امری عدمی هستند، باید بگویید شروری که مورد بررسی ما قرار گرفته‌اند؛ مثلاً بیماری را بررسی کردیم و رسیدیم به یک امر عدمی، جنگ را بررسی کردیم و دیدیم که شریّت آن برای یک امر عدمی است و همین‌طور در بقیه‌ی موارد؛ اما نمی‌توان گفت همه‌ی شرور امر عدمی هستند. پس بر اساس استقرا، فقط باید گفت شروری که تا کنون مشاهده کرده‌ایم و مورد مذاقه و بازبینی قرار داده‌ایم، امور عدمی بوده‌اند. در باب شروری که مورد بررسی قرار نگرفته‌اند، حق اظهار نظر نداریم. مؤید اشکال ما این است که بعضی از چیزهایی را که شر می‌دانید بررسی کنید خواهید دید اصلاً نمی‌شود گفت امر عدمی هستند؛ مثلاً حزن و غم، در این باب نمی‌توان گفت که حزن عدم شادی است، چون می‌توان گفت که شادی عدم حزن است. می‌گویند علم با جهل فرق می‌کند. در علم آدمی معلوماتی دارد ولی در جهل آن معلومات را ندارد. مثلاً در علم انسان می‌داند که که الف ب است ولی کسی که جهل دارد نمی‌داند که الف ب است. پس ما چیزی در ذهنمان داریم که او ندارد. در ذهن عالم، الف ب است نقش بسته است ولی در ذهن جاهل چنین چیزی نقش نبسته است؛ اما کسی که حزن دارد در دلش چیزی دارد و کسی هم که شادی دارد در دلش چیزی دارد. هر دو چیزی در دلشان دارند. دلیل استقرایی هیچ‌وقت حکم کلی به ما نمی‌دهد. اگر دلیل، استقرایی شد،

فقط نسبت به تعدادی که مورد استقرا قرار گرفته‌اند می‌شود حکم کرد. هیچ‌وقت دلیل استقرائی حکم کلی در اختیار کسی نمی‌گذارد. چگونه بر اساس استقرا می‌گویید همه‌ی شرور امری است عدمی؟ اگر می‌گویید که دلیل پیشین دارید، کدام دلیل پیشین؟

اما گاهی شخص از راه یک استدلال قیاسی عقلی سخن می‌گوید؛ یعنی اصلاً نرفته است تک‌تک موجودات را بررسی کند، بلکه بدون مراجعه به عالم تجربه و بدون مراجعه به موجودات جهان یک بررسی صرفاً عقلی دارد. فرض کنید من ادعا کنم که این جهان موجود بهترین جهان ممکن است. من برای این ادعا ممکن است استدلال استقرایی تجربی کنم، اگر بخواهم استدلال استقرایی تجربی کنم به اینکه در این جهان چه می‌گذرد و چه نمی‌گذارد باید توجه داشته باشم، به تعبیر دیگری برای اینکه بخواهم برای این ادعا دلیل استقرایی بیاورم، نمی‌توانم نسبت به حوادثی که در این جهان رخ می‌دهد، بی‌تفاوت باشم. ممکن است یک حادثه‌ای دلیل مرا از دستم بگیرد، من کاملاً باید حواسم را جمع کنم که چه حادثه‌ای در جهان رخ داد و یا چه حادثه‌ای رخ نداد؛ اما اگر آمدم و گفتم که من اصلاً چشمم را می‌بندم و به هیچ ذره‌ای از ذرات جهان هستی هم نظر نمی‌کنم و کاری ندارم که چه موقع جنگ شد و چه کسی صلح کرد و خلاصه هیچ کاری به حوادث عالم ندارم و بدون توجه به حوادث عالم استدلال می‌کنم و می‌گویم: خدا اگر بهترین جهان ممکن را نیافریده باشد، یا به بهترین جهان ممکن علم نداشته یا علم داشته است ولی قدرت آفرینش چنان جهانی را نداشته و یا اینکه علم داشته، قدرت هم داشته ولی بخیل بوده است که بهترین جهان ممکن را نیافریده است؛ ولی چون خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق است و مسلماً بخیل هم نیست، لذا آنچه که ساخته است، بهترین جهان ممکن است و این نظام، نظام احسن است.

وقتی من این استدلال را می‌کنم، اگر انسان‌ها همدیگر را هم بخورند به استدلال من عیبی وارد نمی‌شود و من باز هم می‌گویم که این جهان بهترین جهان ممکن است؛ زیرا اصلاً برای اثبات مدعایم، رجوع به عالم نکرده‌ام که حوادث جهان مبانی استدلال مرا تضعیف کند. من اصلاً حرفی خارج از جهان زده‌ام و گفته‌ام که اگر این جهان، بهترین جهان ممکن نباشد، یا خدا باید خبر نداشته باشد که بهترین جهان ممکن کدام است یا باید قدرت آفرینش آن را نداشته باشد یا خبر داشته و قدرت آفرینش آن را هم داشته، ولی بخیل بوده است و مضایقه کرده است. چون خدا را به هیچ‌کدام از این سه صفت نمی‌توان منسوب کرد، پس این جهان بهترین جهان ممکن است. حالا اگر این جهان پر از کشتار، جنایت و امراض مختلف بشود یا بدتر از این‌ها هم پیش بیاید، باز هم من می‌گویم این بهترین جهان است؛ زیرا اینکه در عالم چه رخ می‌دهد و یا چه رخ نمی‌دهد، در مقدمات استدلال من نیامده بود که با تغییر اوضاع جهان، مقدمات استدلال من از دستم گرفته شود. این نوع استدلال را استدلال پیشین می‌گویند. پسین یعنی پس از رجوع به عالم خارج، استدلال کنیم و پیشین یعنی پیش از رجوع به عالم خارج، استدلال کنیم.

اگر کسی بگوید شر امری است عدمی و برای این سخن، استدلال پسینی داشته باشد، باید میزان شدت و حدت ادعای خود را متناسب با شروری کند که مورد بررسی و مذاقه قرار داده است. باید بگوید آن شروری که «بررسی کردم»، امر عدمی بودند، مگر اینکه استدلال پیشین داشته باشد. ممکن است برخی بگویند اصلاً در باب عدمی بودن شر می توان استدلالی پیشین داشت. به این بیان که چون خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق است، شر باید امر عدمی باشد، چون اگر شر امر وجودی باشد، خدا باید خالق آن باشد و در این صورت علم، قدرت و خیرخواهی خدا خدشه دار می شود.

اشکال استدلال پیشینی در این باب این است که: مسأله‌ی شر را به این دلیل پیش کشیده‌اند که بگویند اتفاقاً خدا آن صفات را ندارد، در حالی که شما می گوید «خدا چنین صفاتی دارد و اگر شر وجود دارد امری است عدمی». طبعاً او هم در پاسخ می گوید یا خدا وجود ندارد یا خدا با این صفات وجود ندارد، و گرنه شر وجود نداشت. جالب این است که قدمای ما وقتی بحث می کردند که شر امری است عدمی، به جای اینکه استدلالی کنند که برای همه‌ی شرور کافی باشد؛ همیشه یک شرّ خاص را می آوردند و می گفتند: حالا تجزیه و تحلیل می کنیم که شر امری است عدمی؛ یعنی می گفتند شرّ مورد نظر را بیاورید تا ما نشان دهیم که امری عدمی است. اگر موفق هم می شدند، فقط در باب این شرّ خاص می توانستند اظهار نظر کنند؛ شرّ بعدی را چه می گفتند؟ اگر بگویند شرّ بعدی را هم نشان می دهند، می گوئیم شرّ بعدی و... به هر حال هر چقدر هم جلو بروند، ما می گوئیم باز هم به اینکه همه‌ی شرور امر عدمی هستند، نرسیده ایم.

اشکال سوم: فرض می کنیم که امر عدمی را می دانیم که چیست و فرض هم می کنیم که همه‌ی شرور امر عدمی هستند؛ یعنی از اشکال دوم هم صرف نظر کردیم، اشکال سومی پیش می آید و آن اینکه آیا نمی شد جهانی بیافرینند که امور عدمی در آن ها راه نداشته باشد؟ نمی گوئیم امر عدمی خالق دارد، بلکه می گوئیم می پذیریم این جهان از یک سلسله امور وجودی و یک سلسله امور عدمی تشکیل شده است و قبول هم داریم که در این دو دسته فقط امور وجودی خالق می خواهند و امور عدمی خالق نمی خواهند؛ اما سؤال این جاست که آیا نمی شد جهانی بیافرینند که فقط امور وجودی در آن وجود داشته باشد؟

«دیوید هیوم» در مقاله‌ای که در باب شر نوشته است گفته است: اگر یکی از این غده‌های سرطانی که در بدن صالحان رشد می کند، در مغز «نرون» رشد می کرد، جهانی که پدید می آمد از این جهان فعلی اندکی بهتر بود. چرا خدا از این کار دریغ کرده است؟ ما می خواهیم جهان دیگری درست عین این جهان داشته باشیم، ولی فقط امور عدمی در آن راه نداشته باشد. به این اشکال سوم پاسخی می توان داد که موکول به جلسه‌ی آینده می شود.

هیچگاه «شر امر عدمی است» را مساوی با «شر معدوم است» نباید گرفت، شر امری است عدمی یعنی شر وجود دارد؛ ولی وجود داشتن آن حاصل محدودیت وجود شیئی دیگر است. هم‌چنان که شکل یا از محدودیت حجم پدید می‌آید یا از محدودیت سطح. نمی‌شود گفت که شکل معدوم است، شکل معدوم است معنایش این است که در جهان هیچ چیزی دارای شکل نیست؛ این خلاف واقع است. پس شکل معدوم نیست و واقعاً وجود دارد ولی از کجا شکل به وجود آمده است؟ از محدودیت حجم یا از محدودیت سطح شکل پدید آمده است. پس فرق است بین این که بگوییم شکل وجود ندارد (چون معنایش این است که اجسام بی‌شکل هستند) با این که بگوییم شکل وجود دارد ولی وجود داشتنش ناشی از محدودیت حجم یا سطح است.

نظیر این سخن در باب شر وجود دارد. در قول اول کسی نمی‌گوید شر وجود ندارد، می‌گوید شر وجود دارد، منتها امر عدمی است؛ یعنی ناشی از محدودیت شیئی دیگر است، به عبارت دیگر ناشی از این است که یک شیء دیگر وجودش مرز پیدا کرده است. از این تعبیر می‌شود به اینکه شر امری است عدمی. (پس شر امری است عدمی و انتزاعی، زیرا از محدودیت ناشی می‌شود).

قائل به نظرش می‌آید که مشکل به این صورت حل می‌شود که بگویید خدا خالق خیرات است. وقتی خیر محدود شود، از این محدودیت خیر، انسان انتزاع شر می‌کند و لذا مشکلی ایجاد نمی‌شود. هر چیز کران‌مند و محدودی اگر نسبت به حالت بی‌کران و نامحدودش در نظر گرفته شود، شری از آن انتزاع می‌شود. پس وجود شر معلول محدودیت خیر می‌باشد. بعد می‌گویید به جای اینکه اعتراض کنیم چرا خدایا شر را آفریدی؟ می‌گوییم: چرا خیر را محدود آفریدی؟ پاسخ می‌دهند که محدودیت خیر ذاتی شیء است و ذاتی شیء لم یکن معللاً. اصلاً خیر نمی‌تواند نامحدود باشد، تنها خیر نامحدود هم خود خداست. غیر از خدا دیگر خیر نامحدود نداریم، چون دو نامحدود نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا هر کدام برای دیگری، حد واقع می‌شود، وقتی خدا خیر نامحدود شده، هر خیر دیگری باید محدود باشد. پس محدودیت خیر، ذاتی خیر است. اگر اشکال کنید که در این جا قدرت خدا زیر سؤال می‌رود، زیرا که خدا نمی‌تواند خیری بیافریند که آن خیر نامحدود باشد، پاسخ می‌گویند که در دو زمان است که یک چیزی نمی‌تواند پدید بیاید ۱. فاعل نمی‌تواند آن را پدید بیاورد. ۲. خود آن چیز نمی‌تواند پدید بیاید؛ یعنی یک وقت نقص در جهت فاعل است و یک وقت نقص در جهت قابل است.

اشکالات راه حل عدمی بودن شر

واقعیت این است که در راه حل عدمی بودن شر، چند اشکال وجود دارد:

۱. ملاک مشخصی برای تشخیص امر عدمی و وجودی نداریم، چگونه می شود فهمید که چه چیزی امری عدمی است و چه چیزی امر وجودی؟ این مشکل در همه جا وجود دارد؛ ولی در بعضی موارد بیش تر مشخص می شود؛ مثلاً جنگ و صلح.

فرض را بر این می گیریم فهمیدیم امر عدمی و وجودی چیست، ولی شما که می گوید شر امری است عدمی، دلیل استقرائی پسین دارید یا دلیل عقلی پیشین؟ آنچه مرحوم «علامه حلی» در «کشف المراد» بیان کرده است و تا زمان ما تکرار می شود، این است که ایشان می فرمایند: «المسألة السابعة: انّ فی الوجودِ خیرٌ و فی العدمِ شرٌّ. قالَ و هوَ خیرٌ محضٌ. أقولُ: اذا تاملنا کل ما یقال له خیر وجدناه وجوداً، و اذا تاملنا ما یقال له شرٌّ وجدناه عدماً، الا ترى القتل فان العقل حکموا یكونه شرّاً و اذا تاملناه وجدنا شرّیه باعتبار ما یتضمن من العدم، فانه لیس شرّاً من حیث قدره القادر علیه، فان القدره کمال الانسان و لا من حیث انّ آله قاطعه، فانها ایضاً کمال لها و لا من حیث حرکة اعضاء القاتل و لا من حیث قبول العضو المنقطع للتقطع، بل من حیث هو ازاله کمال الحیاء عن الشخص، فلیس الشرّ الاّ هذا العدم و باقی القيود الوجودیه خیرات، فحکموا بانّ الوجود خیر محض و العدم شرّ محض و لهذا کان واجب الوجود تعالی ابلغ فی الخیریه و الکمال من کل موجود، لبرائته عن القوه و الاستعداد و تفاوت غیره من الوجودات فی اعتبار القرب من العدم و البعد عنه (هر چه از عدم دورتر خیرشان بیش تر و هر چه به عدم نزدیک تر خیرشان کم تر).

ترجمه: اگر در چیزی که آن را خیر می نامیم تأمل کنیم می بینیم که جنبه وجودی دارد و اگر در آنچه شر می نامیم تأمل کنیم می بینیم که جنبه عدمی دارد. آیا در قتل تأمل نمی کنی که همه ی عقلا حکم کرده اند به اینکه قتل شر است؟ وقتی در این قتل تأمل کنیم می بینیم که شرّیت آن به اعتبار عدمی است که در آن رخنه کرده است؛ زیرا از این حیث که قاتل قدرت داشته است شرّی نیست؛ زیرا قدرت، کمال انسان است و در اینکه کارد هم برنده بوده است، شرّی نیست؛ زیرا برّندگی کمالی است برای کارد و از این حیث که اعضای قاتل حرکت می کند (مثلاً دستش بالا و پایین می رود) هم شرّی در کار نیست و شر هم برای این نیست که عضو منقطع، تقطیع را قبول می کند، بلکه شر به دلیل ازاله ی حیات است و بدان مربوط است و بقیه ی قیودات وجودی خیر هستند و به این دلیل کلی حکم کرده اند به اینکه وجود، خیر محض است و عدم، شر محض. لذا واجب الوجود از هر موجود دیگری خیرش بیش تر است و بقیه موجودات دیگر در این جهان هر چه به خدا نزدیک تر باشند، شرّشان کم تر می شود و چون محدودیت وجودشان کم می شود به اعتبار میزان قرب و بعدی که از عدم دارند، خیر و شر پیدا می کنند. (هر چه از عدم دورتر، خیرشان بیش تر و هر چه به عدم نزدیک تر، خیرشان کم تر).

این دلیل استقرایی است؛ یعنی سراغ یک امر خاص رفت، بعد برای بیماری هم باید چنین تحلیلی کرد و در پدیده ی بیماری به دنبال وجه عدمی گشت؛ در جنگ هم باید به دنبال امر عدمی گشت. می توان به «علامه حلی» گفت: ما تحلیل قتل را از شما پذیرفتیم و دیدیم که همین ازاله ی حیات در آن شر است، اما باید سراغ همه ی شرور برویم و آن ها را تحلیل کرده و

امر عدمی را در آن‌ها نشان بدهیم. پس دلیل ما استقرایی، تجربی و پسین است و اگر چنین باشد نمی‌توان حکم کلی داد و گفت به طور کلی شر امری عدمی است، باید گفت «شروری که تاکنون مورد بررسی واقع شده‌اند» امور عدمی بوده‌اند.

قدمای ما می‌گفتند استقرا حکم کلی می‌دهد به این نحو که انسان از طریق حس و تجربه، قضیه‌ای به دست می‌آورد به نام «قضیه محسوسه». اگر چندین بار همین تجربه تکرار شد و مجموعه‌ی این قضایای محسوسه n تا بشود، این مجموعه n قضیه محسوسه را «قضیه‌ی خارجی» می‌گویند؛ اما قضیه‌ی خارجی هنوز کلیت ندارد، اگر قضیه‌ی خارجی بخواهد تبدیل به «قضیه مجربه» شود؛ یعنی قضیه‌ای که کلیت داشته باشد، می‌گفتند از اینجا به بعد را با دو قاعده نقب می‌زنیم و آن دو قضیه عبارتند از: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» و دیگری قاعده‌ی «الاتفاقی لایکون دائمی ولا اکثری». گاهی به نحو خلاصه‌تر می‌گفتند که «الاتفاقی نادره». می‌گفتند این دو قاعده فلسفی را به کار می‌زنیم تا بتوانیم قضیه‌ی کلی به دست بیاوریم.

این دو قاعده را ما قبول نداریم و بنابراین مشکل استقرا هم‌چنان برقرار است. استقرا نمی‌تواند حکم کلی بدهد؛ یعنی هیچ استحاله‌ای ندارد و مُحال نیست که میلیاردها بار یک حادثه‌ای رخ بدهد، ولی برای بار یک میلیارد و یکم، آن حادثه رخ ندهد. به گفته‌ی «دیوید هیوم» اگر فردا خودشید از مغرب طلوع کند هیچ چیز شگفت‌انگیزی رخ نداده‌است، چون دلیلی نداریم که باید حتماً فردا صبح هم از مشرق طلوع کند. طلوع خورشید از مشرق را از راه استقرا فهمیده‌ایم و استقرا حکم کلی به کسی نمی‌دهد.

اگر بگویید عدمی بودن شر را از راه دلیل عقلی پیشین می‌گوییم، در این صورت باید آن قیاس عقلی پیشین را ارائه دهید. البته یک دلیل می‌شود آورد که بگوییم چون خدا هم عالم و هم قادر و هم خیرخواه مطلق است، شر ایجاد نمی‌کند و لذا شر امری است عدمی.

این دلیل در این بحث مفید نیست؛ زیرا کسی که مسأله‌ی شر را پیش کشیده است، می‌خواهد آن خدای دارای سه صفت را از دست ما بگیرد و نمی‌شود گفت که چون خدا دارای آن سه صفت وجود دارد، شر عدمی است.

بعضی از غربیان اشکال کرده‌اند که بعضی از شرور هستند که به این دلیل که یک چیز مقدار زیادی از آن وجود دارد، شر هستند؛ نه اینکه چیزی محدود یا کم شده باشد؛ مثلاً خیلی از بیماری‌ها اتفاقاً به این دلیل بیماری محسوب می‌شوند که چیزی در وجود انسان اضافه شده است؛ مثلاً تعداد گلبول‌ها از یک حدی بیش‌تر شده‌است. ایشان می‌گویند کسی که قائل است به اینکه شر امری است عدمی، گمان کرده است که همه شرور مثل بیماری مالاریا هستند. بیماری مالاریا برای این است که بعضی از ترکیبات در خون کم شده است؛ اما خیلی از بیماری‌ها به دلیل افزایش ماده‌ای در خون است.

اشکالی که به این قول وارد است این است که ما می‌خواهیم بگوییم خود شر امری است عدمی، ولی آن‌ها رفته‌اند سراغ علت شر. بحث ما در خود شر بود و نه در علت شر. ما می‌خواهیم بگوییم خود بیماری امری است عدمی، کاری نداریم که

علت بیماری چیست، شخصی که قائل به قول اول است می گوید: «بیماری امری است عدمی»؛ اما غریبان برای رد مدعای او گفته اند: «علت بیماری امری است وجودی». این دو گزاره با هم ناسازگاری ندارند (یعنی دو گزاره‌ی: «بیماری امری عدمی است» و گزاره‌ی: «علت بیماری امری است وجودی» بایکدیگر ناسازگاری ندارند). بیماری شر است و علی الادعا عدمی است و نه علت آن؛ یعنی بحث را از خود شر نباید منحرف به علت شر کرد. برخی اشکال کرده اند که افزایش تعداد گلبول‌ها خود بیماری است و نه علت بیماری، اما این اشکال سه اشکال دارد:

اشکال اول: اگر کسی بگوید که افزایش تعداد گلبول‌ها خود بیماری است و نه علت بیماری، نکته اولی که در پاسخ او می گوئیم این است که این تعریف بیماری به طور کل نمی تواند باشد، پس باید بیماری خاصی مورد نظر باشد.

اشکال دوم: اما بیماری خاص هم نمی تواند باشد. اگر در یک ظرف آزمایشگاهی تعداد گلبول‌ها را افزایش دهید، نمی توانید بگویید بیماری عارض آمده است و باید گفت افزایش تعداد گلبول‌ها در بدن انسان.

اشکال سوم: بعد می گوئید این هم بیماری خاص نیست؛ زیرا اگر آن بیماری خاص این بود، بشر باید این بیماری را از بدو تاریخ می شناخت، از بدو تاریخ، بشر دچار این بیماری می شده است، ولی ده سال پیش فهمیده اند که این ناشی از افزایش گلبول سرخ است. اگر تعریف این بیماری این بوده باید آدمیان نخستین هم می دانستند که ما گلبول در بدنمان هست و گلبول سرخ داریم، چون همه به این بیماری مبتلا می شدند. نفس اینکه آدم‌های دویست سال پیش همه مبتلا به این بیماری بوده اند با اینکه نه از گلبول خبر داشته اند و نه از گلبول سرخ و نه از افزایش آن، معلوم می شود که تعریف این بیماری این نیست، بلکه علت این بیماری می تواند این باشد، معنایش این است که مردم تا دویست سال پیش فقط با معلول سر و کار داشتن و از علتش با خبر نبودند. حالا هم از علتش خبر دارند و هم از خودش. اما بحث شر امر عدمی است به اینجا تمام نمی شود باید قول سوم را هم بگوئیم.

مروری اجمالی بر قول اول تا سوم در باب شر

قول اول این بود که شر امری است عدمی.

قول دوم این است که شر معدوم است.

قول سوم این است که شرور از خیرات کم تر هستند. در بررسی قول سومی که شرور از خیرات کم ترند، باز برمی گردیم به بحثی در باب این که شر امری است عدمی. ابتدا به قول دوم می پردازیم.

راه حل دوم : شر معدوم است.

بعضی گفته‌اند که شر معدوم است؛ یعنی اصلاً شری در جهان وجود ندارد که ما بحث کنیم که آیا امری وجودی است یا امری عدمی.

تقریر اول راه حل دوم :

سابقه‌ی تاریخی این قول به ادیان شرق بر می‌گردد. در این ادیان گفته می‌شود که شر «مایا» است. در دین هندو و آئین هندوئیسم اعتقاد بر این است که عالم طبیعت و هر چه در عالم طبیعت است مایاست. (عالم طبیعت یا عالم ماده و مادیات یا عالم جسم و جسمانیات و یا عالم محسوسات همه را در این بحث به یک معنا به کار می‌بریم). مایا یعنی پندار، خیال، وهم. هندوان می‌گویند وقتی به خواب می‌روید، رؤیا و یا کابوس‌هایی می‌بینید. آنچه در عالم خواب می‌بینید، این‌ها را در حین خواب واقعاً گمان می‌کنید که واقعیت دارد و لذا از کابوس‌های خود واقعاً وحشت می‌کنید و یا شاد می‌شوید؛ ولی وقتی از خواب می‌پرید می‌بینید که خیال و وهم و پندار شما بوده است. با اینکه خیال و پندار بود ولی شما را ترسانده است و علامتش این است که وقتی از خواب بیدار می‌شوید، هنوز بدنتان رعشه دارد و عرق از سر و صورتتان می‌ریزد و دلهره دارید. با اینکه واقعاً خیال و پنداری بیش نبوده است، ولی آثار محسوس و مرئی دارد. با این همه اعتراف می‌کنید که آنچه دیده‌اید خیال بوده است.

هندوان می‌گویند که نظیر این خواب، خوابی است که در تمام طول زندگی خود به آن خواب فرو رفته‌ایم. در این خواب هم مثل خواب‌های دیگر چیزهایی وجود دارد که گمان می‌کنیم واقعیت دارند؛ مثلاً آبی وجود دارد و وقتی احساس تشنگی می‌کنیم، تشنگی مرا رفع می‌کند و غیره. ولی وقتی مُردیم می‌فهمیم که درست مثل خواب بوده است، منتها در خوابِ بزرگ و هفتاد ساله‌ی خود، گاهی به یک خوابِ کوچک هم فرو می‌رفته‌ایم و گاهی هم فقط آن خوابِ بزرگ را داشته‌ایم. الآن که هنوز نمرده‌ایم و در حالت بیداری هستیم، فقط به خوابِ بزرگ رفته‌ایم ولی وقتی امشب بخوابیم، در دو خواب هستیم، هم خوابِ بزرگ و هم خوابِ کوچک. ما در خوابیم و گمان می‌کنیم که چیزهایی وجود دارد، و گرنه جامدات و مایعات و گازها و حیوانات و انسان‌ها، همه چیزهایی هستند که در خواب می‌بینیم. وقتی مُردیم متوجه می‌شویم همه‌ی این‌ها وهم اندر وهم بوده‌اند. «الناسُ نيامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»: مردم خفته‌اند و وقتی مُردند بیدار می‌شوند. پس طبیعت و هر چه در طبیعت هست وهم (مایا) است و یکی از چیزهایی که در طبیعت هست، شرور است و شرور هم مایاست.

این رأی هندوان است و در غرب وجود نداشته است، تا اینکه در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن بیستم خانمی مسیحی به نام «مری بیکر جی. ادی»، رأی هندوان را با آرا و نظرات مسیحیان تلفیق کرد و یک نحله‌ی کلامی در میان مسیحیت ایجاد کرد که به آن christian science یا نحله‌ی «معرفت مسیحی» می‌گویند.

«خانم مری بیکر» یکی از عجیب‌ترین سرنوشت‌ها را دارد. او زنی بود که در دوران نوجوانی و جوانی تقریباً تمام بدنش افلیج بوده است و بدون هیچ پزشک و نیروی ظاهری، فقط با توسل به نیروی ایمان، زن بسیار چابکی شد که در تمام عمرش

در مسافرت بود و ۹۲ سال هم عمر کرد. ایشان زندگی بسیار فعالانه‌ای داشت؛ تا آخرین روزهای عمر فعالیت می‌کرد: مسافرت، سخنرانی، تدریس در دانشگاه‌ها، بر پا کردن کلیساها و... ولی از آن حالت مفلوج به این حالت چابکی رسیدن، برای او بسیار پر مشقت طی شده است. این خانم نظریه‌ی مایا بودن شرور را از هندوان گرفت و با تعلیمات حضرت مسیح تلفیق کرد. قبل از اینکه مطلب خود ایشان را بگوییم اول به اشکالات تلقی هندوان می‌پذیریم.

اشکالات بر راه حل دوم

اولین اشکال این است که وهم بودن عالم طبیعت را باید اثبات کنند. صرف ادعا که مشکل را حل نمی‌کند، بلکه باید این ادعا اثبات شود.

مشکل دوم این است که فرض می‌کنیم عالم طبیعت وهم و پندار باشد، اگر عالم طبیعت وهم و پندار باشد می‌شود مثل یک خواب، جای این سؤال هست که چرا خدا چیزهای هولناکی به این خواب می‌آورد؟ حالا فرض می‌کنیم که ۷۰ سال داریم خواب می‌بینیم، آیا نمی‌شد که خواب خوشی ببینیم؟ به تعبیر دیگر؛ خواب بودن زندگی این جهانی، مشکل شر را حل نمی‌کند؛ چون انسان می‌گوید چرا خوابی بدون این شرور درست نمی‌کنند؟ پس اگر هم زندگی این جهانی خواب باشد، نفس اینکه این خواب یک خواب هولناکی است، مسأله‌ی شر را سر جای خود نگه می‌دارد. این خواب می‌توانست یک خواب شیرین باشد؛ ولی چرا این همه کابوس‌وار است؟

مشکل سوم این است که باید توجه کرد که اگر شرور وهم شدند، خیرات هم وهم هستند. بنابراین خدا ممتی بر کسی ندارد؛ یعنی با این تقریر همه چیز یک کاسه شده است؛ یعنی عالم طبیعت اگر وهمی شد، شرور هم و همی می‌شود و خیرخواهی خدا هم در معرض شک و شبهه واقع می‌شود. از این جنبه که خدا موجودات را آفریده است و دست‌خوش یک خوابی کرده است که خیری در این خواب نیست، چون خیر و شرش «وهمی» است.

تقریر دوم راه حل دوم: بیان خانم «مری بیکر»

خانم «مری بیکر» تقریر جالب‌تری به دست می‌دهد. ایشان می‌گوید شما دیده‌اید که در زندگی عادی وقتی کسی خطایی کرد، مبتلا به عواقب و پیامدهای آن خطا هست؛ مثلاً اگر با لباسی نامناسب در هوای سرد بیرون بروید سرما می‌خورید و یکی دو هفته تب و لرز و مداوا دارید. این دو هفته زندگی سخت شما، برای خطایی است که مرتکب شدید. پس خطا در زندگی تبعات دارد. همه‌ی این تبعات یک سنخ نیستند، بعضی از خطاها تبعاتشان در ناحیه‌ی عمل است و بعضی از خطاها آثار و تبعاتش در ناحیه علم است. اگر من انگشتم را روی کمری چشمم فشار دهم، در نتیجه هر چیزی را دو تا می‌بینم. در اینجا آثار و نتیجه‌ی خطای علمی است؛ چون در شناخت واقع به خطا افتاده‌ام؛ شناخت من از واقع دیگر مطابق با واقع نیست، چون واقع یکی است ولی من واقع را دو تا می‌بینم. اما گاهی اوقات آثار و نتیجه‌ی یک خطا، عملی است؛ مثل سرماخوردگی. خانم «مری بیکر» می‌گوید: گناه، معصیت و هر عمل خلاف فرمان خدا، آثار و نتایجی عملی و علمی دارد. یکی از آثار و نتایج آن این است که آدمی آهسته آهسته به خطای علمی دچار می‌شود. در مثال سرما خوردگی، آن کسی که با آن وضع بیرون آمده بود وقتی سرما می‌خورد، آیا می‌شود تصویر یک سلسله آثار و نتایج علمی هم بکنیم؟ مثلاً وقتی

شب تب می‌کنم، کابوس می‌بینم و چیزی را که واقعیت ندارد، واقعیت می‌پندارم. خانم «مری بیکر» می‌گوید گناهان آثار و نتایج علمی هم دارند. اثر و نتیجه علمی گناه این است که انسان، توهم و رؤیا را واقعیت می‌بیند یا واقعیت را توهم و رؤیا می‌بیند.

دلیلی که بر این مطلب دارد این است که گناه انتظام روح را بر هم می‌زند و چون ما توسط روح، عالم واقع را می‌شناسیم، اگر روح بی‌انتظام باشد، شناخت آن از عالم واقع دست‌خوش خطا می‌شود. درستی و نادرستی این استدلال را باید با رجوع به خود فهمید، زیرا از مقوله‌ی وجدانیات است. همچنان که هندوان می‌گفتند عالم طبیعت واقعیت ندارد و عالم طبیعت مایاست. اگر این دو مقدمه را به هم ضمیمه کنیم که عالم طبیعت مایاست و خطای علمی هم ناشی از گناه است؛ معنایش این است که اگر انسانی در عمرش هیچ گناهی نکند، دست‌خوش خطای علمی نمی‌شود، اگر دست‌خوش خطای علمی نباشد، طبیعت را که واقعاً هم بی‌واقعیت است، بی‌واقعیت می‌بیند. پس اگر انسانی در زندگی هیچ گناهی نکرده باشد، معنایش این است که دست‌خوش خطای علمی نمی‌شود؛ یعنی هر چه را واقعیت دارد، واقعیت می‌بیند و هر چه را بی‌واقعیت است، بی‌واقعیت می‌بیند و چون طبیعت بی‌واقعیت (=مایا) است، طبیعت را بی‌واقعیت می‌بیند. پس چرا ما طبیعت را واقعیت-دار می‌بینیم؟ چون گناه کرده‌ایم. نتیجه گناه این بوده است که به خطای علمی دچار شده‌ایم و یکی از دو شق خطای علمی این بود که آدمی بی‌واقعیت را، واقعیت‌دار ببیند. طبیعت، بی‌واقعیت است ولی ما چون به علت گناهکاری دست‌خوش خطای علمی هستیم، آن را واقعیت‌دار می‌بینیم. امتیاز تقریر خانم «بیکر» بر تقریر هندوان این است که تقصیر متوجه خود انسان می‌شود. هندوان می‌گفتند همه‌ی ما گناه کار و بی‌گناه، عالم طبیعت بی‌واقعیت را واقعیت‌دار می‌بینیم؛ اما خانم «مری بیکر» می‌گوید اگر آدم‌های بی‌گناه پیدا شوند، عالم طبیعت را چون بی‌واقعیت است، بی‌واقعیت هم می‌بینند. ما عاصیان هستیم که عالم طبیعت بی‌واقعیت را واقعیت‌دار می‌بینیم. وقتی دارای واقعیت دیدید، اگر شروری هم در آن باشد، شما را اذیت می‌کند. دقیقاً مثل شروری که در خواب هست، شروی که در خواب هست تنها کسی را اذیت می‌کند که آن شروری را واقعی بپندارد. شیر در خواب کسی را اذیت می‌کند که آن را واقعی بداند. اگر کسی شیر در خواب را واقعی نداند، اذیت هم نمی‌شود. شما گناه کردید و عالم طبیعت بی‌واقعیت را واقعیت‌دار دیدید و در این عالم طبیعت بی‌واقعیت، شیر و پلنگ و روباه و... هم وجود دارد و شما از آن متاثر می‌شوید. اگر گناه نمی‌کردید، عالم طبیعت بی‌واقعیت را هم واقعاً بی‌واقعیت می‌دیدید و طبعاً شرورش هم شما را اذیت نمی‌کرد. بنا بر این دیدگاه، فرق معصوم و عاصی، فرق بین یک آدم خواب است که دارد هولناک‌ترین خواب‌ها را می‌بیند و آدمی که در کنار او بیدار نشسته است. آن مناظری که او را به تب و تاب انداخته است، شخص بیدار را به تب و تاب نمی‌اندازد، زیرا آن شخص خواب بی‌واقعیتی را واقعیت‌دار می‌بیند؛ اما شخص بیدار، این بی‌واقعیت‌ها را بی‌واقعیت می‌بیند. بی‌گناهان بیدارانی هستند که در کنار گناه‌کاران در خواب نشسته، دائم در تلاطم و اضطراب هستند؛ ولی شخص بی‌گناه با آرامش نشسته است.

ممکن است برخی اشکال کنند که اصلاً شاید معصومی پیدا نشود یا اینکه تعدادشان معدود باشد. «مری بیکر» می‌گوید مسأله دائر بین همه یا هیچ نیست؛ یعنی هر چه عاصیان کم‌تر باشد، از هولناکی این خواب کاسته می‌شود، تو اگر معصوم هم

نیستی، عصیان را کم تر کن، هر چه عصیان را کم تر کنی، آرامش بیش تر پیدا می کنی. هر ذره ای که از عصیان کم کردی، یک ذره به آرامش افزوده می شود. واقعیت این است که هر چه گناه ما کم تر باشد، تلاطم و اضطراب آدمی نیز کم تر می شود و آرامش ما بیش تر است. این نظریه خیلی بهتر از نظریه هندوان است، چون اشکال دوم به آن وارد نمی شود. اشکال دوم این بود که چرا اگر زندگی ما زندگی در خواب است، این خواب های هولناک را باید ببینیم؟ ولی این نظریه می گوید خود مائیم که گناه می کنیم و با عصیان خود یک کابوس برای خودمان درست کرده ایم و مقصر خودمان هستیم. (آثار عملی گناه هم بر هم زدن انتظام روح است.)

نقد نظریه «مری بیکر»

این اشکال همان اشکال اولی است که به نظریه هندوان می گرفتیم. اشکال این بود که دلیلی برای مدعای خودشان ندارند. اینکه واقعی انگاشتن عالم طبیعت ناشی از گناه است، مدعایی است که باید اثبات شود. به چه دلیلی واقعیت داشتن عالم طبیعت را ناشی از گناه کاری می دانید؟

او می گفت که وقتی گناه می کنیم، انتظام روح بر هم می خورد و از دست می رود و چون ما با روح، جهان واقع را می شناسیم، وقتی با یک روح آشفته و پریشان با عالم واقع مواجه شویم، شناخت نادرست پیدا می کنیم.

بنده عرض می کنم این دلیل اعم از مدعاست. من اگر از خانم «بیکر» این معنا را بپذیرم که واقعاً گناه روح را بی انتظام می کند، بعد هم بپذیرم که روح بی انتظام، شناخت غیر مطابق با واقع به دست می دهد؛ نتیجه اش این نمی شود که عالم طبیعت واقعیت ندارد: ممکن است عالم طبیعت واقعیت نداشته باشد و من آن را واقعیت دار بدانم، چون مبتلا به خطای علمی هستم و ممکن است عالم طبیعت واقعیت دارد ولی گونه ی دیگری از واقعیت را داراست و من چون دچار خطا هستم، واقعیت را به گونه ی دیگری می بینم. پس این تبیین می سازد با اینکه عالم طبیعت اصلاً واقعیت نداشته باشد، من دارای واقعیتش بدانم؛ یا اینکه واقعیتی دیگر گونه داشته باشد و من آن را دارای واقعیتی این گونه بینگارم. با اینکه خانم «بیکر» از این دو شق، فقط اولی را می خواست. به این دلیل گفتم که دلیل خانم بیکر اعم از مدعای ایشان است. اگر در عالم واقع شرّ شدیدی وجود داشت و گناه باعث می شد که من این شرّ شدید را کمی ملایم تر احساس کنم، باز هم دست خوش خطا بودم و مشکلی حل نمی شد. لذا این قسمت سخن ایشان بی دلیل است.

یک اشکال دیگر اینکه ایشان تمام گناه را به گردن عاصی انداختند. عاصی می تواند این مطلب را بگوید که خدایا چرا این گونه شد که ما عصیان کردیم؟ چرا صحنه را طوری آراستی که ما عصیان کنیم؟ به تعبیری، خدایا در این نمایش نامه ی حیات، تو نقش ها را تقسیم می کنی، چرا به ما نقش جلاد دادی؟ مشکلی که وجود دارد این است که عاصی می گوید: تو راست می گویی، ولی چه کسی این نقش عصیان را به من داده است؟ منتها این بحث باید بیش تر مورد مذاقه قرار بگیرد که در جلسه ی بعد آن را مورد بررسی قرار می دهیم.

دو تقریر در باب اینکه شر امری معدوم است، بیان کردیم. تقریر اول از آئین هندو بود و تقریر دوم از نحله‌ی معرفت مسیحی بود. نکته‌ای را ناتمام گذاشتیم و آن این بود که چرا من چنان انتخاب شده‌ام که نقش بد را بازی کنم؟ به تعبیر دیگری، خود این نقش‌ها را کس دیگری به عهده من گذاشته است و گناه کردن و گناه نکردن را من انتخاب نکرده‌ام. این قول وقتی تمام است که اثبات مختار بودن انسان‌ها نشده باشد، اگر اثبات شود که انسان‌ها مختار هستند و هیچ‌گونه مجبوری و اکراهی و اضطراری بر آن‌ها حاکم نیست، آزاد هستند و هر چه را بخواهند خودشان انتخاب می‌کنند، طبعاً این اشکال مرتفع خواهد شد. یعنی می‌گوییم: گناه نتیجه‌ی انتخاب خود شخص بوده است.

در اینجا دو نکته وجود دارد: نکته اول اینکه اثبات اختیار انسان، آن هم اختیاری تمام عیار که این اشکال را رفع بکند، اگر محال نباشد، کار مشکلی است؛ یعنی اختیاری که بشود به انسان گفت: «هر چه را انتخاب کرده‌ای، خودت انتخاب کرده‌ای و هیچ کسی برای تو هیچ چیزی انتخاب نکرده است». بحث جبر و اختیار یکی از مشکل‌ترین مسائل فلسفه، کلام و فلسفه‌ی اخلاق است. قدما ادلّ الدلیلی که برای اختیار می‌آوردند، وجدانیات خود ما بوده است. به تعبیر مولانا، می‌گفتند: اینکه گویی این کنم یا آن کنم/ این دلیل اختیار است ای صنم

همین که خودتان به خودتان رجوع می‌کنید و می‌گویید این کار را می‌کنم یا آن کار را می‌کنم، خود دلیل اختیار است. این دلیل، دلیل محکمی نیست. اینکه انسان سبک و سنگین کند و بالاخره تصمیم می‌گیرد، دلالت نمی‌کند که کار آزادانه باشد.

«جان استورات میل» در این باره سخن دقیقی دارد و می‌گوید شما ترازویی را در نظر بگیرید که دو کفه‌ی آن در مقابل هم ایستاده‌اند. او می‌گوید اگر شما بیایید و در یکی از کفه‌ها یک وزنه‌ی ۵۰ کیلویی بگذارید و در یکی یک وزنه‌ی ۵ گرمی بگذارید؛ یعنی دو وزنه‌ای بگذارید که تفاوت فاحشی با هم داشته باشند، می‌بینید که کفه‌ای که در آن وزنه‌ی ۵۰ کیلویی گذاشته‌اید، سریعاً پایین می‌آید و آن کفه‌ی دیگر هم سریعاً بالا می‌رود؛ اما بیایید و در یکی از این‌ها ۵۰ کیلو بگذارید و در یکی ۴۹ کیلو و نیم بگذارید؛ یعنی خیلی وزن‌ها را نزدیک به هم انتخاب کنید، می‌بینید یک مدتی کفه‌ها بالا و پایین می‌روند و سرانجام بعد از مدتی آن که ۵۰ کیلو گرم است پایین می‌رود و وزنه‌ی ۴۹/۵ کیلو گرم بالا می‌ایستد. این ترازو که دو کفه‌اش مدت مدیدی بالا و پایین می‌روند تا بالاخره قرار بگیرند و یکی بالا بایستد و یکی پایین، در تمام این مدت این دو کفه مجبور بوده‌اند؛ ولی با این همه بالا و پایین می‌کردند. ترازو مجبور بود که کفه‌ی سنگینش پایین بایستد و کفه‌ی سبکش بالا بایستد، با اینکه کفه‌ی دارای وزن بیش‌تر مجبور است که پایین بایستد و آن که کفه‌اش دارای وزن کم‌تر است، مجبور است بالا بایستد؛ ولی با این همه، بعد از مدتی بالا و پایین رفتن این کار به انجام می‌رسد. میل می‌گوید نکند ما

انسان‌ها هم مثل ترازو باشیم: از اوّل بناست که من این ناهار را ظهر بخورم، حالا فکر می‌کنم که خوردنش چه محاسنی دارد و نخوردنش چه معایبی دارد و سبک و سنگین می‌کنم و... تمام این حساب‌ها را که می‌کنم مثل بالا و پایین رفتن‌های ترازو است، ولی بالاخره قرار است که من غذایم را بخورم و می‌خورم یا بالاخره قرار است که نخورم و نمی‌خورم. پس همان‌طور که بالا و پایین رفتن دو کفّه‌ی ترازو دلالت بر آزاد بودن آن‌ها نمی‌کند، چرا نوسان کردن ما دلالت بر آزاد بودن ما بکند؟ چه بسا ما هم مثل آن دو کفّه مدام داریم نوسان می‌کنیم، فواید و مضار را سبک و سنگین می‌کنیم و بالاخره پایین یا بالاتر قرار می‌گیریم. پس نفس اینکه کار بعد از تأملاتی صورت می‌گیرد، چیزی را نمی‌تواند اثبات کند.

از سوی دیگر و به دلیل دیگری هم سخن قدما صحیح نیست: اگر کسی را در حالت هیپنوتیزم فرو ببرید و به او القا کنید که ساعت مثلاً ۵ بعد از ظهر برو کت را دریاور و کت دیگری بپوش، بعد از اینکه از هیپنوتیزم بیرون می‌آید، ساعت ۵ بعد از ظهر همین کار را می‌کند. اگر شما به او بگویید چرا این کار را کردی؟ می‌گوید دلم می‌خواست، به‌نظر خودش این کار را کاملاً آزادانه انجام داده است؛ ولی ما که شاهد آن حالت به هیپنوتیزم بردن او بوده‌ایم، خبر داریم که در واقع فرمان شخص به خواب‌برنده را اجرا کرده‌است. این شخص هر چه به خودش رجوع می‌کند، می‌بیند واقعاً آزادانه این کار را کرده است؛ اما به‌نظر دقّی، من و تو می‌دانیم که ایشان واقعاً آلت دست شخصی است که او را به خواب برده است. نکند که ما هم همین‌طور باشیم؟ صرف اینکه وقتی به خودمان رجوع می‌کنیم می‌بینیم آزادانه تصمیم گرفته‌ایم عملی را انجام دهیم، ولو صادقانه هم سخن بگوییم و واقعاً در رجوع به خودمان هیچ‌گونه اکراه و اجباری در خودمان نمی‌بینیم، ولی شاید وضع ما هم وضع آن شخصی باشد که به خواب رفته بود و هیچ توجه نداشت که در خواب به او چیزهایی القا شده است. تمام این سخن در باب یکی از ادله‌ای بود که قدما برای اثبات اختیار می‌آوردند. امروزه این سخن قدما پذیرفتنی نیست. واقعیت این است که با پیشرفت علم روانشناسی و پیدایش روان‌کاوی، این نوع سخن گفتن مقداری ساده‌لوحانه جلوه می‌کند.

اوّلین اشکالی که به این دفاع می‌کردیم این بود که این دفاع یک اختیار مطلق وسیعی را لازم دارد. به‌نظر می‌آید نمی‌توان این اختیار مطلق را به سادگی اثبات کرد؛ اختیار این که من گناه کار بودن خودم را خودم انتخاب کرده‌ام و کسی بر دوش من نگذاشته است.

اگر کسی اشکال را به این صورت مطرح کند که ما به اختیار خودمان گناه کردن و گناه نکردن را انتخاب می‌کنیم؛ ولی ما اعتراضی داریم و آن اینکه چرا ما را مختار آفریدید تا به اختیار خود گناه کنیم؟ در اشکال اوّل قبول نمی‌کردیم که خدا ما را مختار آفریده است و در اشکال دوم می‌گوییم تو ما را مختار آفریدی ولی چرا ما را مختار آفریدی؟ با توجه با این که می‌دانستی وقتی انسان را مختار می‌آفرینی گناه می‌کند، چرا ما را مختار آفریدی تا گناه کنیم؟ می‌توانستی به ما اختیار ندهی تا گناه نکنیم. این اشکال جواب دارد که ما بعداً به آن می‌پردازیم.

پس قول اول در باب شر این بود که شر وجود دارد؛ اما امری است عدمی و امر عدمی هم خالق ندارد، قول دوم این بود که شر امر عدمی نیست، بلکه معدوم است و وجود ندارد.

راه حل سوم: بیش‌تر بودن مجموع خیرات جهان از مجموع شرور جهان

این قول می‌گوید مجموع خیرات جهان از مجموع شرور جهان بیش‌تر است. این قول معمولاً به «ارسطو» نسبت داده می‌شود و می‌گویند «ارسطو» برای اولین بار این قول را اتخاذ کرده است. واقعیتش این است که هر کتابی را در فلسفه دین، کلام و فلسفه‌ی ما بعد الطبیعه ببینید، در می‌یابید که این قول را به «ارسطو» نسبت می‌دهند؛ ولی من در کتاب‌های «ارسطو» این قول را نیافته‌ام.

تقریر اول قول سوم

این قول می‌گوید جهان هستی به حصر عقلی به پنج گونه بیش‌تر قابل تصور نیست:

۱. جهانی که خیر مطلق باشد، یعنی در آن هیچ شری نباشد،

۲. جهانی که خیر آن بیش‌تر از شر باشد،

۳. جهانی که خیر آن، مساوی با شر آن باشد،

۴. جهانی که خیر آن کم‌تر از شر آن باشد،

۵. جهانی که شر مطلق باشد، یعنی در آن هیچ خیری نباشد.

ایشان می‌گویند: حالت اول یعنی جهانی را که خیر مطلق باشد، خدا آفریده است و آن هم جهان مجردات است؛ یعنی جهانی که خدا و فرشتگان در آن ساکنند. از این جهان هیچ شری بر نمی‌خیزد.

جهان دوم، جهان طبیعت است که این را هم خدا آفریده است. اینکه گفته می‌شود مجموع خیرات جهان از مجموع شرور جهان بیش‌تر است، در واقع جهان طبیعت را دارد می‌گوید. توجه داشته باشید که در اینجا اگر جهان هستی هم مراد باشد، باز هم این سخن، سخن درستی است؛ چون جهان هستی مجموع جهان طبیعت و مجموع مجردات است. جهان طبیعت که به تنهایی خیراتش بیش‌تر از شرورش است و جهان مجردات هم که فقط خیر در آن است پس اگر آن هم مراد بود، باز مشکلی نداشت.

جهانی را که خیر و شر آن با هم مساوی باشد، خدا می‌آفریند یا خیر؟ ایشان می‌گویند این چنین جهانی را هم خدا نمی‌آفریند، چون این نوع آفرینش با حکمت الهی منافات دارد. فرض کنید پودری وجود داشته باشد که خاصیت ضد نمک داشته باشد؛ یعنی همین‌طور که وقتی نمک را به غذا اضافه می‌کنیم، شور می‌شود، یک ماده‌ای وجود داشته باشد که وقتی یک قاشق از آن را در غذا می‌ریزیم، شوری غذا را کم کند. شما در نظر بگیرید که من با این دستم یک قاشق نمک بریزم و با آن دستم درست به همان اندازه از آن پودر ضد شوری بریزم. این کار چه فایده‌ای دارد؟ این دو عنصر یکدیگر را

خنثی می‌کنند و این کار با حکمت منافات دارد. مثل این است که به دست خودش یک کارد به بدنش بکشد، ولی فوری جای زخم را جراحی کند.

جهان چهارم هم نمی‌تواند آفریده شود و با خیرخواهی خدا منافات دارد.

ایشان می‌گویند جهانی که شرّ مطلق باشد، خدا نمی‌آفریند. چون آفریدن چنین جهانی با خیرخواهی خدا منافات دارد.

پس دو جهان آفریده شد، یکی جهان مجردات که خیر مطلق است و یکی جهان طبیعت که خیرش بیش‌تر از شرّش می‌باشد و بنابراین مجموعه‌ی جهان هستی شرّش از خیرش کم‌تر است. بنابراین شما اگر شرّی در جهان دیدید، حق ندارید به خیرخواهی خدا شک کنید؛ زیرا وقتی مجازید به خیرخواهی خدا شک کنید که روی هم رفته شرور از خیرات بیش‌تر باشند؛ اما وقتی شرور از خیرات کم‌ترند، نمی‌توان به خیرخواهی خدا شک کرد، بنابراین خدا خیرخواه است. هر موجودی که چیزی بسازد که خیرش بیش‌تر از شرّش باشد، باید گفت آن موجود خیرخواه است. این استدلال به این صورت تمام نیست. چون به فرض قبول هم، مشکل دیگری پدید می‌آید که ما را به راه حل چهارم می‌کشاند.^۵

اشکال اول: اشکالی که به این قول وارد می‌شود، این است که این مطلب که فرمودید به حصر عقلی است درست است و اینکه فرمودید جهان سوم و چهارم را خدا با آن اوصاف نمی‌تواند بیافریند این هم درست است؛ ولی اشکال این است که از کجا می‌فهمید که عالم مجردات خیر مطلق است؟ دلیل شما چیست؟

اشکال دوم: دوم این که از کجا می‌گویید جهان طبیعت خیرش از شرّش بیش‌تر است؟ فهم این که جهان طبیعت خیرش از شرّش بیش‌تر است، دو مشکل عمده دارد:

اول: اگر کسی بخواهد ادعا کند خیر چیزی بیش‌تر از شرّ آن چیز است، باید بر آن اشراف داشته باشد؛ به این صورت که از لحظه‌ی به وجود آمدن آن تا لحظه‌ی آخر در منظر و دید او باشد و بگوید من هر چه در این موجود دقت کردم، دیدم

۵. نظریه‌ی متفکران ما در باب مسأله شرّ، تلفیقی است از قول اول و سوم. ولی آیا جمع این دو قول قابل دفاع است؟ چگونه از یک طرف می‌توان گفت که شر امری است عدمی، در عین حال که مجموعه خیرات جهان، بیش‌تر از شرور آن است؟ آقای «عابدی شاهرودی» در شماره‌ی ۴۹ «کیهان اندیشه» به این مطلب پاسخی داده‌اند که قانع‌کننده نیست، چرا که کسی که قائل به قول سوم باشد، باید شر را امر وجودی بداند، نمی‌شود گفت چون امر عدمی موجود است، پس می‌توان آن را با سایر موجودات سنجید. چون صرف اینکه چیزی موجود است، اجازه مقایسه نمی‌دهد. مثلاً سفیدی برف را نمی‌توان با بلندی ساختمان مقایسه کرد، یا هوش فردی را با شفافیت شیشه مقایسه کرد که کدام یک بیش‌تر هستند. نکته‌ای که باید به آن توجه نمود این است که همه چیز در جهان قابل شمارش نیست، فقط امور ماهوی را می‌توان برشمرد و اگر شر امر عدمی باشد و انتزاعی، قابل شمارش نیست. بنابراین نمی‌توان گفت که چون شر امری است موجود، ولو عدمی هم باشد، از لحاظ کمی بیش‌تر از خیرات است.

از اوّل عمر تا آخر عمرش، مجموعه خیراتی که از آن صادر شد از مجموعه شروری که از آن صادر شد، بیش تر شد. می توان زندگی یک جوجه را از لحظه ی بیرون آمدن از تخم تا لحظه ی مرگ مورد مذاقه قرار داد و چون از بدو لحظه ی وجود تا آخرین لحظه زیر نظر است، می توان گفت در این قلمرو، مجموعه خیراتی که از او صادر شد از مجموعه شرورش بیش تر بود؛ زیرا از لحظه ی اوّل تا لحظه ی آخر هستی این موجود، نظارت و مذاقه صورت گرفته است و بنابراین می توان چنین قضاوتی کرد. ولی آیا به جهان هستی هم چنین احاطه ای داریم؟ آیا در باب جهان طبیعت می توان چنین گفت؟ ما چه خبر داریم که از لحظه ی اوّل که جهان طبیعت پدید آمده است تا لحظه آخری که از بین خواهد رفت، مجموعه ی خیراتش از مجموعه شرورش بیش تر خواهد شد؟ آن جوجه را چون احاطه ی کامل به وجود او داشتیم می توانستیم درباره ی خیر و شرش اظهار نظر کنیم، ولی در باب جهان طبیعت چگونه می توانیم اظهار نظر کنیم؟ به تعبیر مولانا:

پشه کی داند که این باغ از کی است؟ / کاو بهاران زاد و مرگش در دی است،

کرم کاندِر چوب زائیده است حال / کی بداند چوب را وقت نهال؟

دوم: خیر و شر فقط امر کمی نیستند که بتوان چنین مقایسه ای کرد و چنان نتیجه ای هم گرفت؛ خیر و شر هم بعد کمی دارند و هم بعد کیفی. فرض کنید انسانی در این جا خمیازه کشید، شما تا چه بُردی می توانید این خمیازه را به حساب خیرات و شرورش بگذارید؟ یا فرض کنید الان یک پلک چشم را به هم زد، شما چگونه می فهمید که این پلک به هم زدن من خیری از آن صادر شد یا شر؟ این خمیازه کشیدن ممکن است اثری در دیگری گذاشته باشد و این اثر به موجود دیگری منتقل شده باشد. ما تا کجا می باید آثار این کار را دنبال کنیم؟ تا کجا باید اثرات را محاسبه کرد و از کجا به بعد را نباید محاسبه کرد؟ این اثرات چه در ناحیه ی خیر باشند و چه در ناحیه ی شر، فرق نمی کند. هیچ دانسته نیست وقتی گنجشکی به دانه ای منقاری می زند، اثرات این کار تا کجاست؟ اثرات یک فعل، خواه خیر و خواه شر، تا کجا قابل تعقیب است؟ ما معمولاً یکی دو تا چیز را جزء اثرات حساب می کنیم، ولی واقعاً اثرات این کار تا کجاست؟ با اینکه اگر یک ریگ را در یک اقیانوس بیاندازید، در اقیانوس هم تأثیر می گذارد. به زبان ساده تر، خیر و شر را چگونه می شود اندازه گیری کرد؟ اوّل خیر و شر هم بعد کمی دارند و هم بعد کیفی و بعد کیفی قابل اندازه گیری نیست. بعد کیفی مثل شوری دو غذا، اختلافشان در کیف است و قابل اندازه گیری با عدد نیست. تفاوت در زیابودن یک تابلو نسبت به تابلو دیگر هم کیفی است. خیر و شر تفاوت کیفی دارند؛ یعنی ممکن است وقتی شی ای را با شیء دیگر می سنجم، یکی خیرتر یا شرتر از دیگری باشد، ولی خیرتر و شرتر قابل اندازه گیری با عدد نیست، یا وقتی مهارت یک راننده نسبت به راننده دیگر می سنجم، اینجا هم تفاوت ها کیفی است. خیر و شر یک بُعدشان تفاوت کیفی است؛ یعنی یک چیزی خیرتر از چیز دیگری است و یک چیزی شرتر از چیز دیگری است، ولی قابل احصا و اندازه گیری عددی نیست. اما در بعد کمی هم اشکال وجود دارد و آن اینکه تا کجا می خواهید اثرات یک فعل را تعقیب کنید؟ از کجا می خواهید دست از تعقیب اثرات بردارید؟ یعنی وقتی من این دایره را این جا می کشم، اثرات این دایره کشیدن من تا کجاست؟ هر کجا بخواهید این مرز را متوقف کنید خودسرانه است. این دایره روی چشم شما اثر گذاشت و چشم که تأثیر پذیرفت اعصاب هم تأثیر پذیرفت و... تا کجا باید اثرات این را حساب کرد؟ بنابراین هیچ فعلی در جهان نیست که اثراتش متناهی باشد. مائیم که در یک جا خط سیر اثرات فعلی را قیچی

می‌کنیم، وگرنه کدام کار در جهان صورت گرفته است که اثرش متناهی باشد؟ هر کدام را تعقیب کنید می‌بینید که باز هم دنباله دارد. بنابراین اولاً خیر و شر یک بُعد بسیار مهم کیفی دارند که اصلاً قابل اندازه‌گیری نیست و یک بُعد کمی دارند که به بی‌نهایت میل می‌کند و شما هر جا تحقیق را متوقف کردید خودسرانه متوقف کرده‌اید. به این دو دلیل بنده عرض می‌کنم چگونه به این نتیجه رسیدید که خیر جهان طبیعت بیش‌تر از شر آن است؟

تقریر دوم از قول سوم

مشکلات فوق‌کسانی را به این فکر واداشته است که به جای اینکه بگویند جهان هستی، بگویند هر موجودی از موجودات، طبق حصر عقلی پنج صورت می‌تواند داشته باشد، تا این مشکلات پیش نیاید. این، مشکل را کمی کم می‌کند. به این دلیل که یکی از اشکالاتی که به ذهن می‌آید این است که ابتدا و انتهای جهان طبیعت معلوم نیست تا بفهمیم که خیر و شر بیش‌تر است یا کم‌تر. اما در این حالت می‌شود گفت ابتدا و انتهای فلان موجود خاص معلوم است، می‌توان گفت قابل احاطه‌ی علمی است تا بشود فهمید در کل زندگی فلان موجود خاص خیرات بیش‌تری از او صادر شد یا شر بیش‌تری از او نشأت گرفته است؛ ولی اشکال اول و دوم هم چنان وارد است.

اشکالات تقریر دوم قول سوم

اشکال اول: اشکال اول این بود که مگر شما از مجموعه‌ی عمر جهان طبیعت با خبر هستید که حکم می‌کنید خیرات جهان بیش‌تر از شرور جهان است؟ شما می‌گویید که این اشکال در اینجا وارد نمی‌شود و من از مجموعه عمر این موجود باخبرم و می‌دانم که مجموعه خیرات آن بیش‌تر است از شر آن. اما سؤال این است که مگر شما به همه‌ی موجودات این احاطه را دارید؟ این قول به این صورت، امر بعضی از موجودات را سهل می‌کند: آن‌هایی که عمرشان از عمر ما آدمیان کم‌تر است و یک انسان می‌تواند ناظر بر کلّ توکد و از بین رفتن آن‌ها باشد، ولی اکثریت موجودات جهان اصلاً این‌گونه نیستند و محدوده‌ی عمر آن‌ها از محدوده‌ی عمر ما فرامی‌گذرد، مضافاً بر اینکه آن موجودی هم که عمرش به اندازه عمر ماست، مگر ما شبانه روز بالای سرش نشسته‌ایم؟ خیلی از موجودات هستند که عمرشان یک یا دو ماه است و بنابراین اگر می‌خواستیم، می‌شد ناظر آن‌ها باشیم؛ ولی مگر ما می‌خواهیم ناظر آن‌ها باشیم؟ پس اشکال اول باقی است: خیلی از موجودات می‌آیند و می‌روند و ما شاهد آمدن و رفتن آن‌ها هستیم، ولی دائماً بالای سر آن‌ها نشسته‌ایم تا ببینیم چه اثراتی از آن‌ها پدید می‌آید.

اشکال دوم: اشکال دوم هم به این جا وارد است؛ اشکال دوم این بود که خیر و شر هم وجه کمی دارند و هم وجه کیفی.

اشکال سوم: اشکال سوم هم به این قول به‌طور جداگانه وارد است و آن اینکه، وقتی خیر کلّ جهان طبیعت را بیش‌تر از شرّش می‌دانید، استدلال‌تان استقرایی نخواهد بود؛ اما وقتی گفتید هر موجودی از موجودات جهان خیرش از شرّش بیش‌تر است باید استقرا کنید: هر موجودی را تک تک بررسی کنید و به تعداد موجودات جهان باید استقرا صورت بدهید. با اینکه برای کلّ عالم طبیعت دیگر نباید استقرا صورت بدهیم، چون گویا با یک موجود یک‌پارچه سر و کار داشته‌ایم. اما الان با

موجودات مختلفی سر و کار داریم. اگر گفتید هر موجودی خیرش از شرش بیش تر است، باید استقرا^۶ روی تک تک موجودات صورت بگیرد و این استقرا کی صورت گرفته است؟ اصلاً چه زمانی می تواند صورت بگیرد؟ پس تبدیل کردن جهان هستی به هر موجودی از موجودات، مشکل را حل نمی کند.

اشکال سوم به هر دو تقریر قول سوم

اشکال دیگری هست که قول سوم را به قول چهارم تبدیل می کند و آن اینکه فرض می کنیم جهان طبیعت یا هر موجودی از موجودات جهان طبیعت خیرشان از شرشان بیش تر باشد و از همه ی اشکالات قبلی صرف نظر کردیم. سؤالی پیش می آید و آن اینکه چرا موجودی آفریده نشده که اصلاً شر نداشته باشد؟ کسی که می تواند خیر مطلق بیافریند و قدرت و علم و خیرخواهیش تا آن حد است که او را مجاز می دارد که خیر مطلق بیافریند، چرا موجود دارای خیر بیش تر از شر آفریده است؟ چرا اصلاً موجودی نمی آفریند که شر در او نباشد؟ قائلان به این قول می گفتند به این دلیل خدا خیرخواه است که مجموعه ی شرور جهان از مجموعه خیرات آن کم تر است و مجموعه خیرات آن بیش تر از شرور آن است، در این صورت، خدا باز هم خیرخواه است. ما می گوییم، اگر خدایی باشد که فقط می تواند موجوداتی بیافریند که خیر و شر با هم دارند، وقتی موجوداتی بیافریند که خیرشان از شرشان بیش تر باشد، این مطلب خیرخواهی او را تأمین می کند. چون این خدا خواهد گفت که من نمی توانستم موجودی بیافرینم که یکسره خیر مطلق باشد، هر موجودی که می خواستم بیافرینم الا و لابد، خیر و شرش با هم ممزوج بود، حالا خیرخواهی من اقتضا می کند که لااقل موجوداتی بیافرینم که خیرشان از شرشان بیش تر باشد. اگر صانعی چنان صانعی باشد، این سخن در بابش صادق است. اما چه می گوئید در باب خدایی که هم می تواند موجوداتی بیافریند که خیر و شرشان با هم باشد و هم می تواند موجوداتی بیافریند که خیر مطلق هستند؟ چنین سازنده ای اگر موجودی ساخت که خیر و شرش با هم است هرچند که خیرش از شرش بیش تر باشد، باز هم خیرخواهیش لطمه می بیند. در خطاب به این خدا می گویند تو می توانستی خیر مطلق بیافرینی، ولی نیافریده ای، اگر نمی توانستی خیر مطلق بیافرینی همان غلبه ی خیر بر شر برای خیرخواهیت کفایت می کرد، ولی حالا که می توانی خیر مطلق بیافرینی، صرف غلبه ی خیر بر شر کفایت نمی کند.

به این اشکال یک جواب داده شده است و آن اینکه می گویند خدا می توانست خیر مطلق بیافریند و خیر و شر با هم نیافریند، ولی اگر خیر و شر با هم نیافریده بود، دیگر طبیعت را نیافریده بود و خدا می خواست که طبیعت هم داشته باشد؛ یعنی اگر خدا این جا هم می خواست خیر مطلق بیافریند یک جهان مجردات درست می شد؛ ولی خدا می خواست که عالم طبیعتی هم در کار باشد و جهان طبیعتی هم بیافریند. خدا امرش دائر بود بین اینکه یا از آفریدن جهان طبیعت صرف نظر کند و یا جهان طبیعتی بیافریند که خیر و شر را با هم داشته باشد. این اشکال را بعضی به این عبارت نیز گفته اند که کسانی که می گویند چرا خدا خیر و شر را با هم آفرید، می خواهند طبیعت، طبیعت نباشد؛ زیرا اگر طبیعت بخواد طبیعت باشد باید

۶. استقرا در مواردی می تواند صورت پذیرد که چیزی مکرراً رخ دهد و اگر چیزی فقط یک بار رخ دهد، نمی توان گفت آن را استقرا کرده ایم.

خیر و شرّش با هم باشد و کسی که می‌خواهد طبیعت، طبیعت نباشد، می‌خواهد یک چیزی خودش نباشد. پاسخ به این اشکال این است که ما نگفته‌ایم طبیعت، طبیعت نباشد؛ بلکه گفته‌ایم طبیعت موجود نباشد. خدایی که می‌تواند خیر مطلق بیافریند، چرا موجودی آفریده است که شر داشته باشد؟ بنابراین ما نه اجتماع نقیضین کرده‌ایم و نه ارتقاع نقیضین. ما نفی هو هویت را نمی‌کنیم، بلکه نفی وجود می‌کنیم.

اگر کسی اشکال کند که اگر طبیعت موجود نباشد، خود تو هم نیستی، ولی تو چون حبّ ذات داری، نمی‌خواهی خودت نباشی، پاسخ این است که اگر واقعاً می‌شود خیر مطلق درست کرد، سر و جان من هم فدای خیر مطلق. چرا به یک امر روانی توسل می‌جویید که من را از لحاظ روانی متقاعد کنید؟ به تعبیر دیگر، البته حبّ ذات در من اقتضا دارد که من باشم، اما خیر مطلق اقتضا دارد که من نباشم. مثل این است که کسی بگوید شهر باید کثیف باشد، چون بالاخره رفتگران هم باید به نانی برسند. البته شکی نیست که از دید رفتگر اگر شهر کثیف نباشد، وضع خیلی خراب است، ولی چرا دید رفتگر را در نظر می‌گیرد؟ مصالح کلی شهر اقتضا می‌کند که شهر تمیز باشد، حالا رفتگر ضرر می‌کند که بکند. اینکه شما می‌گویید شما دلتان می‌خواهد وجود داشته باشید، می‌گویم من دلم هم که بخواهد باشم، شما نباید پی حرف دل من بروید، شما که قادرید خیر مطلق بیافرینید، چرا یک چیزی مثل من آفریدید که خیر و شرّ آن در هم غلطیده‌اند؟

ممکن است کسی بگوید اصلاً برای پدید آمدن خیر، شر ضرورت دارد، می‌گوید مثل اینکه تا کنون شما خیال می‌کردید که اگر شر رفت، فقط شر رفته است؛ ولی شر اهمیتش به گونه‌ای است که اگر رفت، خیر را هم با خودش می‌برد و از این نظر است که خدا خیر و شر را با هم آفریده است؛ یعنی برای وجود خیر، وجود شر ضروری است. این قولی مستقل است، ولی اگر قول سوم بخواهد برقرار بماند همه وقت باید به قول چهارم تمسک بیابد.

قبل از اینکه وارد قول چهارم شویم باید نکته‌ای را ذکر کرد:

گاهی این قول به این صورت بیان می‌شود که برای «وجود» خیر، وجود شر ضروری است (تقریر اوّل)، ولی گاهی گفته می‌شود که برای اینکه خیر «درک» یا «احساس» شود، وجود شر ضروری است (تقریر دوم). موجودیت خیر، غیر از محسوسیت آن است.

راه حل چهارم: شرّ قلیل لازمه‌ی وجود یا درک خیر کثیر

این قول را به یک اعتبار می‌توان یک قول دانست و برای آن دو تقریر بیان کرد و گفت که یک قول است؛ ولی به دو صورت قابل تقریر است و می‌شود هم از همان اوّل گفت که دو قول است.

تقریر اوّل قول چهارم

این قول می‌گوید برای وجود یافتن خیر کثیر شرّ قلیل ضرورت دارد؛ معنایش این است که تا شرّ قلیلی در عالم تحقق نیابد اصلاً خیر کثیر نمی‌تواند تحقق بیابد، مثل اینکه تا پدر و مادر به دنیا نیایند، یقیناً فرزندشان به دنیا نخواهد آمد. برای به دنیا آمدن و تحقق یافتن و به وجود آمدن فرزندان، وجود پدر و مادر ضرورت دارد؛ یعنی نمی‌شود بدون وجود قبلی پدر و مادر فرزندان پا به عرصه‌ی وجود بنهند. وضع این جهان هم همین طور است که اگر بخواهیم خیر کثیر وجود داشته باشیم، ضرورت دارد که شرّ قلیل هم وجود پیدا کند. معنایش این است که اگر می‌خواهید خیر کثیر تحقق یابد، باید بخواهید شرّ قلیل تحقق یابد، چون شرّ قلیل شرط ضروری خیر کثیر است؛ مقدمه‌ی لازم و لابدّ منه است. به عبارت دیگر، اگر شر را از عالم پاک کردید، خیرها هم پاک شده‌اند. کافی است شما شرور قلیل جهان را پاک کنید و به این ترتیب خیرات جهان را هم پاک کرده‌اید. این قول تقریر دومی هم دارد.

تقریر دوم قول چهارم

تقریر دوم این قول می‌گوید برای احساس و ادراک خیر کثیر، شرّ قلیل ضرورت دارد. برای تحقق خیر کثیر اصلاً وجود شر ضرورت ندارد، بلکه ضرورت وجود شر برای درک خیراتی است که وجود پیدا کرده‌اند. این تقریر برخلاف تقریر قبل می‌گوید: خیر کثیر بدون شرّ قلیل پدید می‌آید و خدا می‌توانست خیر کثیر در دنیا به وجود بیاورد بدون اینکه ذره‌ای شرّ قلیل به وجود بیاورد، ولی در آن صورت خیرات کثیر احساس نمی‌شدند. بنابراین برای احساس و ادراک خیر کثیر، شرّ قلیل ضرورت دارد. اگر بخواهید این دو روایت را یک قول بدانید باید بگویید: «برای خیر کثیر شرّ قلیل ضرورت دارد.» حالا یا برای «وجود» یافتن خیر کثیر و یا برای «احساس» و «ادراک» آن، شرّ قلیل ضرورت دارد. البته توجه داشته باشید که در هر دو قول وجود شرّ قلیل ضرورت دارد.

این قول هم در فرهنگ اسلامی سابقه دارد و هم در فرهنگ غرب. ابتدا می‌پردازیم به آنچه در فرهنگ اسلامی گفته شده است. وقتی به کتب اسلامی رجوع می‌کنیم می‌بینیم متفکران ما چنان سخن گفته‌اند که گاهی می‌توان سخن آن‌ها را حمل بر تقریر اوّل کرد و گاه بر تقریر دوم. «غزالی» در «احیاء العلوم الدین» (که مهم‌ترین کتابش است و در چهار جلد تنظیم شده) در جلد چهارم (جلد منجیات)، کتاب پنجم (کتاب التوحید و التوکل)، بحث دوم می‌گوید شروری را که در دنیا

وجود دارند می شود از این راه توجیه کرد: این شرور در آخرت جبران خواهد شد، اگر کسی از شما پرسد چرا فقر در دنیا وجود دارد و چرا کسانی در دنیا فقیرانه زندگی می کنند؟ ما در پاسخ خواهیم گفت: قبول داریم کسانی در دنیا فقیرانه زندگی می کنند، ولی خدا در آخرت تلافی این فقیرانه زندگی کردن این ها را در می آورد. اگر کسی در طول عمر با یک بیماری دست به گریبان بود، در آخرت جبران خواهد شد؛ به تعبیری هر چه در اینجا نقص، مضرت و ضرری متوجه شماست، باید دل خوش بدارید که در آخرت تدارک خواهد شد، پس می شود شروری را که در دنیا وجود دارد این گونه توجیه کنیم که بگوییم این ها در آخرت جبران می شود.

ممکن است به «غزالی» اشکال کنند و آن اینکه کسی بگوید فرض می کنیم که تا این جای سخن شما را پذیرفتیم و هیچ عیب و ایرادی در سخن شما نبود. اما یک مشکلی وجود دارد و آن اینکه اگر منقصدی در آخرت عارض من شد، آن منقصد در کجا جبران می شود؟ جبرانگاه منقصد های اخروی کجاست؟ این جا من دل خوش می کنم که منقصد هایم در آخرت جبران می شود، حالا اگر من در آخرت هم دچار منقصد هایی بودم به کجا دلم را خوش کنم؟ اگر کسی پرسد که مگر در آخرت هم منقصدی هست؟ پاسخ این است که بزرگ ترین ضرر همان جهنمی شدن است. چه ضرری اعظم از جهنمی شدن است؟ در چه عالمی مضرت این ها جبران می شود؟

غزالی متوجه این اشکال بوده و پاسخ این اشکال را می دهد: ضرر اخروی را می توان به نحو دیگری توجیه نمود و گفت ضرر اخروی که متوجه هر کسی است، نفع اخروی است برای کس دیگری. اگر جهنمیان نعره نکشند، بهشتیان قدر نعمتی را که خدا به آن ها در بهشت داده است نمی فهمند. ضرری که متوجه جهنمیان است برای این است که «کل نقص فی الاخره بالاضافه الی شخص فهو نعیم بالاضافه الی غیره، اذ لولا اللیل لما عرف قدر النهار، و لولا المرض لما تنعم الاصحاء من الصحه» (اگر مرض نبود، سالم ها از صحت و سلامت خود کیف نمی کردند). بهشتیان بگویند عجب وضع خوبی داریم. به تعبیر دیگری، اگر هم جهنم تعطیل می شد، نعمت های بهشتی وجود می داشت ولی احساس و ادراک نمی شد. از این نظر در بعضی احادیث گفته شده است که جای جهنم پایین بهشت است که بهشتیان مسلط باشند و ببینند چه بلایی بر سر جهنمیان می آید. «و لولا النار لما عرف اهل الجنة قدر النعمه و کما ان فداء ارواح الانس بارواح البهائم.» (همین طور که فدا کردن جان بهائم برای جان انسان ها) «و تسلیطهم علی ذبحها» (این که خدا انسان ها را مسلط کرده بر ذبح حیوانات) «لیس بظلم، بل تقدیم الکامل علی الناقص عین العدل» باز ممکن است یک اشکالی بکنند و آن اینکه چرا جهنمیان شکنجه ببینند تا بهشتیان لذت ببرند؟

غزالی این اشکال را پاسخ می گوید که همه وقت «تقدیم الکامل علی الناقص عدل»^۱. مقدم داشتن کامل بر ناقص، عین عدل است و مگر خود شما در همین دنیا برای اینکه زندگیتان ادامه بیابد و غذای خوشمزه بخورید، سر گاو و گوسفند را نمی برید؟ مگر جان این ها را نمی گیرید برای اینکه به خودتان جان بدهید؟ آیا این جا عادلانه است یا خیر؟ هر چه آن جا می گوید، در این جا هم بگویید. در آن جا می گوید که «تقدیم الکامل علی الناقص عدل»؛ یعنی مقدم داشتن جان آدمیان

بر جان مرغ و جوجه عدل است. اگر بناست که جان مرغ و جوجه قیمت حفظ جان آدمیان باشد؛ عین عدل است. او می‌گوید اهل جهنم ناقص هستند و اهل بهشت کامل هستند، برای اینکه این کامل‌ها لذت ببرند، ناقص‌ها را مقدم داشته‌ایم. «فكذلك تفخيم النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة» (همین طور هم بزرگ کنیم نعمت‌ها را بر ساکنان بهشت‌ها، از این راه که شکنجه را بر اهل جهنم بزرگ کنیم). «على اهل النيران وفداء اهل الايمان باهل الكفار عین العدل» (اینکه اهل ایمان را تفدیه کنیم باهل الکفران، عین العدل است) «و لولا خلق البهائم، لما ظهر شرف الانس» (اگر چهار پایان را خدا نیافریده بود، شرافت انسان‌ها ظاهر نمی‌شد. (مثال برای احساس خیر کثیر توسط وجود شرّ قلیل)

صاحب کتاب «عُرر و دُرر» که مجموعه سخنان کوتاه حضرت علی (ع) است، یک مثنوی فیلسوفانه داشت. در کتاب «ذکرُ العاقل و تنبیهُ الجاهل» سرگذشتی را نقل می‌کند و می‌گوید: روزی محمد زکریای رازی^۷ به عامری برخورد و به عامری گفت که جناب عامری مشکلی برای من پیش آمده است آن را جواب دهید. زکریای رازی ادامه داد: من خوردن گوشت حیوانات را بد می‌دانم و می‌گویم معنا ندارد انسان گوشت حیوانات را بخورد و خودش کیف کند؛ اما شما جائز می‌دانید، چگونه راضی می‌شوید حیوانی این قدر جزء و فرع کند برای اینکه شما گوشت او را بخورید؟ عامری گفت: تقدیمُ الکاملِ علی الناقصِ عینُ العدل. زکریای رازی گفت: عجب! شما این قاعده را با همه‌ی لوازم و نتایجش قبول دارید؟ گفت: بله من به تمام لوازم آن متلزم هستم. رازی گفت بسیار خوب، پس تقدیم کردن و مقدم داشتن ابن سینا بر توی عامری هم عین عدل است، دست و پایت را دراز کن می‌خواهم تو را فدای ابن سینا کنم، صاحب کتاب «ذکر العاقل و تنبیه الجاهل» می‌گوید که: فَسَكْتُ وَبَهْتُ. بعد ادامه می‌دهد و می‌گوید اگر در آخرت دیدیم که کمی وضع ابن سینا بد است، خود این عامری حاضر است بر اساس قاعده تقدیمُ الکاملِ... به جهنم برود و ابن سینا بهشتی شود؟ غزالی می‌گوید خدا بهائم را آفریده است تا ما خودمان حس کنیم که چقدر می‌فهمیم «فان الکمال والنقص يظهر بالاضافه» (کمال و نقص از راه نسبت سنجی ظاهر می‌شود). وقتی موجودی را با موجود دیگری می‌سنجیم، کمال این موجود از راه نقص موجود دیگر فهمیده می‌شود. «فمقتضى الجود والحكمة خلقُ الکامل و الناقص جميعاً» (مقتضای جود و حکمت الهی این است که ناقص و کامل، هر دو را بیافریند) تا ما از طریق ناقص‌ها، کامل‌ها را حس و ادراک کنیم. «غزالی» مثال دیگری می‌زند: فرض کنید دست کسی مبتلا به بیماری جزام شود. در این جا شما این دست مبتلا به جزام را قطع می‌کنید و به نظرتان می‌آید که کار بسیار درستی کرده‌اید، چون ناقصی فدای کاملی می‌شود: «و کما ان قطع الید اذا تاكلت ابقاء على الروح وعدل لانه فداء کامل بناقص» قطع دست در این شرایط مایه ابقا روح انسان می‌شود و عدل است چون تفدیه یک کامل است برای یک ناقص «فكذلك الامر في التفاوت الذي بين الخلق في القسمة في الدنيا والاخرة» وضع و تفاوت آدمیان در دنیا و آخرت این گونه قابل توجیه است. پس تمام این کارها عدل است و هیچ جور و جفایی در آن نیست. «فكل ذلك عدلٌ لا جورٌ فيه و حقٌ لا لعبٌ فيه» (حق است و هیچ بازیچه‌ای در کار نیست). غزالی می‌گوید در این بحث بیش‌تر از این فرو نرو چرا که این بحث دریایی است که خیلی‌ها در آن غرق شده‌اند. «و هذا بحرٌ آخر عظیم العمق، واسعُ الاطراف، مضطربُ الامواج،

۷. محمد زکریای رازی از متفکرانی بود که بسیاری از مسائل اسلام را قبول نداشت؛ مثلاً معجزه و نبوت را منکر بود و حتی بر وجود خدا هم تشکیکاتی کرده بود.

قريبُ في السَّعة من بحرِ التوحيد» دريایی است که عظیم العمق است و خیلی ژرفا دارد، واسع الاطراف است؛ یعنی هم پهنا و گستردگی زیادی دارد و امواج متلاطمی در آن است، از لحاظ عظمت مثل دریای توحید است که در دریای توحید هم کسی نباید وارد شود چون خدا را هم نمی‌شود شناخت. «فيه غرق طوائف من القاصرين» در همین دریا بوده است که طوائفی از عقل‌های ناقص غرق شده‌اند و نفهمیده‌اند که «إِنَّ ذَلِكَ غامضٌ لا يعقله الا العالمون و وراءَ هذا البحثِ، سرُّ القدر...» از این دریا بزرگ‌تر سرِّ قضا و قدر است که هیچ کس نمی‌فهمد «الذي تحير فيه الاكثرون» اکثر مردم در آن متحیر مانده‌اند و خدا به کسانی هم که برایشان کشف شده است گفته است هیچ نگویند: «و مُنِعَ مِنَ الْإِفْشَاءِ سِرُّهُ الْمَكَاشِفُونَ». این طرز تلقی در احادیث هم تأییداتی دارد؛ مثلاً در «صحیح مسلم» که از کتب معتبر اصل سنت است^۸، ج ۴ حدیث ۲۱۱۹ آمده است که اگر همه‌ی مسلمین هم بهشتی می‌شدند، برای اینکه مسلمین از بهشتی شدنشان لذت ببرند، خدا تعدادی از یهودیان و نصارا را در جهنم جای می‌داد تا مسلمین لذتشان کامل شود. «عين القضاء همداني»^۹ در کتاب «تمهیدات» می‌گوید:

«ای عزیز حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بُود، نشاید و نشایستی که بخلاف آن بودی؛ سفیدی، هرگز بی‌سیاهی نشایستی؛ آسمان، بی‌زمین لایق نبود؛ جوهر بی‌عرض متصور نشدی، محمد، بی‌ابلیس نشایستی؛ طاعت بی‌عصیان و کفر بی‌ایمان، صورت نبستی؛ و همچنین جملهٔ اضداد. «و بضدّها تَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ» این بود. ایمان محمد بی‌کفر ابلیس نتوانست بودن. اگر ممکن باشد که «هو الله الخالقُ الباريُّ المصورُ» نباشد، ممکن باشد که محمد و ایمان محمد نباشد؛ و اگر هم «الجبَّارُ و المُستَكْبِرُ الْقَهَّارُ» صورت بندد که نباشد، صورت توان بست که ابلیس و کفر او نباشد. پس پدید آمد که سعادت محمد، بی‌شقاوت ابلیس نبود؛ و ابوبکر و عمر، بی‌ابوجهل و ابولهب نباشد. «ما من نبيٍّ الا و له نظيرٌ في أُمَّته» این باشد، هیچ ولی نباشد الا که فاسقی ملازم روزگار او بود^{۱۰} و نبی هرگز بی‌غافل نباشد و صادق هرگز بی‌فاسق نباشد^{۱۱}. (به نظر می‌آید عین القضاات تقریر اوّل از این قول را در نظر دارد که اصلاً خیر بدون شر تحقق نمی‌یابد).

«ملاً اسماعیل مازندرانی»، از متفکران شیعی، در کتاب «ثمره الفؤاد فی نبد بالمسائل المعاد» همین قول را تفصیل داده و پسندیده است. این کتاب در کتاب «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران» گرد آوری آقای «آشتیانی» جلد چهارم، چاپ شده است. لازم به ذکر است در جای دیگری هم در آثار غزالی این قول وجود دارد. ریشه‌ی این قول به قبل از جهان اسلام بر می‌گردد. قبل از جهان اسلام هم به چنین قولی قائل بوده‌اند و گفته‌اند که چاره‌ای نیست و بالاخره وجود شرّ قلیل برای خیر کثیر ضرورت دارد.

۸. «صباح سته» از لحاظ اعتبار در نزد اهل تسنن، مانند کتب اربعه در نزد اهل تشیع است.

۹. ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی، مقتول به سال ۵۲۵ ه. ق، از عرفای طراز اوّل جهان اسلام و شاگرد احمد غزالی است، ایشان از طریق احمد غزالی با آرای محمد غزالی آشنا شده بود.

۱۰. در متن تمهیدات «نبود» آمده است، با توجه به معنای جمله و یکی از نسخه بدل‌ها تصحیح شد. (ویراستار)

۱۱. عین القضاء همدانی، تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری، ج پنجم: ۱۳۷۷، صص ۱۸۷-۱۸۶

یکی از بزرگترین فلاسفه‌ی رواقی، شخصی است به نام «خروسیپوس»^{۱۲}، او در کتاب «در باب مشیت الهی» می‌گوید: از انسان‌هایی که می‌پندارند خوبی بدون بدی می‌توانست تحقق یابد، مطلقاً موجودی احمق‌تر وجود ندارد؛ یعنی اگر کسی گمان کند که می‌تواند خوبی تحقق یابد بدون اینکه بدی تحقق یابد احمق‌ترین انسان است؛ زیرا از آن‌جا که خوبی ضدّ بدی است، ضرورتاً نتیجه می‌شود که هر دو باید در تضادّ با یکدیگر وجود داشته باشند. از آن‌جایی که خوبی ضدّ بدی است اگر بخواهید خوبی وجود داشته‌اشد، بدی هم باید در تضاد با او وجود داشته‌باشد، چنان‌که گویی خوبی و بدی با نیروهای مخالفِ متقابلِ یکدیگر تقویت می‌شوند (اوّل به نظر می‌آید که خوبی و بدی با هم دشمن هستند و خوبی در مقام تضعیف بدی است و برعکس، ولی چنین نیست و اتفاقاً این‌ها همدیگر را تقویت می‌کنند).؛ زیرا فی‌الواقع هیچ ضدّی بدون چیز دیگری که با آن تضاد داشته‌باشد، قابل تحقق نیست (این همان قول اوّل است) اگر هیچ فعل غیرعادلانه‌ای وجود نمی‌داشت، تصوّر عدالت چگونه امکان‌پذیر بود؟ مگر عدالت غیر از فقدان بی‌عدالتی است؟ همان‌گونه که «افلاطون» می‌گوید: اگر یکی از این‌ها را از میان بردارید، هر دو را از بین برده‌اید.

«افلاطون» در کتاب «ثنای تتوس»^{۱۳} در شرحی که بر کتاب «تیمائوس» نوشته است، می‌گوید: اگر فروتر وجود نمی‌داشت، فراتر مجال وجود نمی‌یافت. (مقصود از فروتر و فراتر، ناقص و کامل است.) «هراکلیت» و «توماس آکویناس» هم به این قول قائل بوده‌اند؛ «آکویناس» در کتاب «جامع الهیات» به این قول اشاره کرده است. «ارسطو» این قول را در کتاب‌های خود بیان می‌کند، ولی آن را رد می‌کند.

۱۲. Chrycippus

۱۳. در ترجمه‌ی فارسی (نشر خوارزمی) این کتاب در جلد سوم است، بند ۱۷۶.

اشکالات مشترک بر تقریر اول و دوم

اشکال اول: بر هر دو تقریر اشکال مشترکی وارد است؛ مثلاً قول اول را اگر بپذیرید، ما می‌گوییم خدا قادر و عالم علی‌الاطلاق است، چنین موجودی که به هر کاری تواناست، چگونه نتوانسته است خیر کثیر را بدون شرّ قلیل به وجود بیاورد؟ شما می‌گویید برای وجود یافتن خیر کثیر، شرّ قلیل ضرورت دارد، ولی چرا ضرورت دارد؟ مگر خدا عاجز بوده است از اینکه خیر کثیر بیافریند بدون اینکه ذره‌ای شرّ قلیل بیافریند؟ موجودی که عالم علی‌الاطلاق و قادر علی‌الاطلاق است، معنا ندارد بگوییم نمی‌تواند خیر کثیر بدون شرّ قلیل ایجاد کند. به همین ترتیب قول دوم: خدا نمی‌توانست بدون اینکه شرّ قلیل به وجود بیاورد، یک راه معرفتی جلو ما می‌گذاشت که ما از آن راه به خیرات علم پیدا کنیم؟ مگر راه منحصر به فرد علم و معرفت پیدا کردن به خیر کثیر این است که حتماً یک شرّ قلیل هم در کنار آن ایجاد کنند؟ می‌شد خدا از راه دیگری به ما معرفت بخشد.

اشکال دوم: فرض کنید قبول کردیم شرّ قلیل برای «وجود» یافتن خیر کثیر ضرورت دارد یا برای «احساس» شدن خیر کثیر ضرورت دارد، ولی یک نکته وجود دارد و آن اینکه فرض کنید پدری دو پسر دارد، برای اینکه پسر اولش از کتک نخوردن لذت ببرد شروع کند برادر دوم را کتک بزند! فرض کنید پسر اول از پدر تشکر می‌کند که لطف می‌کنید که برای اینکه نعمتی را که دارم احساس کنم، برادرم را کتک می‌زنید، ولی دو تا سیلی هم که به برادرم بزنید، بس است. من آنچه را می‌خواهید احساس می‌کنم (یعنی کتک نخوردن خودم)، بیچاره را بیش‌تر از این نزنید. دیگر نمی‌شود به ضرب گشت او را بزنید تا من احساس کنم عجب نعمتی دارم. بندگان خدا می‌گویند: خدایا ما احساس صلح کردیم، چون جنگ پیش آمد، احساس کردیم که سلامت چه نعمت بزرگی است، چون مرض آمد؛ به تعبیر فنی، برای اینکه خیر کثیر احساس شود یا اینکه وجود پیدا کند، این قدر شر لازم نیست. شما دارید بیش از حد شر ایجاد می‌کنید، به تعبیر ادقّ، کم‌تر از این مقدار شر هم می‌توانست آن غرض را برآورده کند؛ یعنی شری بسیار کم‌تر هم می‌توانست خیر کثیر را وجود دهد یا موجب احساس و ادراک خیر کثیر شود.

در این اشکال ادعا می‌شود که با شری کم‌تر از این شروری که در جهان وجود دارد، می‌شود خیرات کثیر را احساس و ادراک کنیم. اما دلیل بر این مدعا چیست؟ شاید که با شرّ کم‌تر این مطلب را نمی‌توانستیم احساس کنیم. اگر دقت کنیم می‌بینیم که این اشکال خودش هم یک ادعایی کرده که آن را اثبات نکرده است. نهایتش این است که خود این دو تا ادعا بلا دلیل است، این اشکال که به این دو ادعا وارد شده بلا دلیل است و لذا این دو تا می‌توانند روبه‌روی هم بایستند و تعارض داشته باشند. این اشکال دوم نمی‌تواند این سخن را به زمین بزند. چون خودش هم باز یک مدعای بدون دلیل است که بگوییم کم‌تر از این‌ها هم اگر شر بود، خیر کثیر به وجود می‌آمد و یا احساس می‌شد.

اشکال سوم: قدر نعمت را دانستن چیز خوبی است ولی می‌ارزد این چیز خوب را با این قیمت بدهند؟ مثلاً اگر خدا می‌گفت ای انسان می‌خواهم یک حالتی به تو بدهم که تا وقتی این حالت را داری، قدر این نعمت‌ها را بدانی، ما می‌گفتیم این خوب است. وقتی آدم قدر نعمت‌هایی را که به او داده شده بداند، اولین اثرش این است که شاد زندگی می‌کند؛ چون می‌فهمد که من که الان ثروت ندارم ولی این جا شاد ایستاده‌ام، چیزی دارم که هزار ثروتمند آرزوی داشتن آن را دارد. این خوب است ولی یک مطلب وجود دارد و آن اینکه خدا به چه قیمتی این شادی را به ما می‌دهد؟ اینکه حالتی را به ما بدهند که قدر آن نعمت را بدانیم خوب است ولی دیگر نه با هر قیمتی. به نظر شما اگر شما هفتاد سال سالم باشید ولی یک ذره هم قدر سلامتتان را ندانید، بهتر است، یا اینکه ۶۹ سال نعره بکشید از شدت درد و یکسال آخر، قدرت نعمت را بدانید؟ بنابراین ممکن است کسی بگوید که خدا خوب چیزی به ما داده است، ولی گران با ما حساب کرده است؛ یعنی خدا هم در این اوضاع و احوال گران‌فروشی می‌کند! به نظر می‌رسد که این انتقاد وارد است.

اشکال چهارم: هنوز هم فهمیده‌ایم اینکه من از نعمتم لذت ببرم، از راه اینکه دیگری به نعمت و عذاب دچار شود به چه معناست؟ خودم را مریض کنید، تا بعد خودم قدر سلامتی خودم را بدانم تا هم مرض عارض خودم باشد و هم سلامتی. به نظر می‌آید پذیرفتنی نباشد که بچه‌ی همسایه را فلج کنید تا من قدر سلامت بچه‌ی خودم را بدانم. فرض کنید خود من مدتی افلیج باشم و بعد که سالم می‌شدم قدر این سلامت را می‌دانستم، این خیلی خوب بود، اما نه این که برادرم افلیج باشد تا من از سلامتی‌ام لذت ببرم یا همسایه‌ی من فقیر باشد تا من از ثروت خودم لذت ببرم؛ یعنی به نظر می‌آید که «تقدیمُ الکاملِ علی الناقصِ عدلٌ» قابل دفاع نیست.

اشکال پنجم: مقدّم داشتن آدمیان بر گوسفندان وجوه‌ها و... وجهی دارد؛ اما وقتی بچه‌ی همسایه‌ی من افلیج است برای اینکه بچه‌ی من لذت ببرد، کدام یک ناقص بودند که فدای کامل‌تر از خود شوند؟ به چه دلیل بچه‌ی همسایه‌ی من ناقص‌تر از بچه‌ی من است؟ این جا اصلاً مصداق کامل و ناقص مشخص نیست؛ چرا که هر دو طرف انسانند. جایی که مقایسه‌ی انسان و حیوان باشد قاعده تاحدودی پذیرفتنی بود؛ اما آنجا که هر دو طرف انسان هستند این قانون قابل قبول نیست. بنابراین به نظر می‌آید که نه اصل «تقدیم الکامل علی الناقص عدل» درست است و نه اگر درست هم باشد، مواردی که دو طرف مقایسه انسان باشند، مصداق آن محسوب می‌شوند. ما همگی انسان هستیم و بنابراین نمی‌توان گفت یکی کامل‌تر است و دیگری ناقص‌تر. پس درست بودن خود قاعده‌ی «تقدیم الکامل...» جای بحث دارد، بعد هم اگر به عنوان یک ضابطه‌ی کلی قابل قبول باشد به چه دلیلی می‌گویید بحث ما مصداق آنست؟ این هم به نظر می‌آید پذیرفتنی نباشد. اما مشکل عمده این است که این بیانات همه نوعی ابهام داشت که بین این دو مقام تفکیکی صورت نگرفته است.

تقریر سوم از قول چهارم

ما در زندگی تجربه کرده‌ایم که اگر بخواهیم به امر خیر برسیم، باید از کانال شر بگذریم. در این جا امر پسینی در کار است. تا الان کاری به عالم خارج نداشتیم. اگر کسی بگوید ما می‌خواهیم دلیل پسینی بیاوریم و بگوییم که اساساً ما خودمان دیده‌ایم در زندگی هر وقت به خیر و نعمتی می‌خواهیم برسیم، باید از کانال‌ها و دهلیزهایی بگذریم که این کانال‌ها به نظر ناخوشایند هستند و ما از آن‌ها انتزاع شر می‌کنیم؛ مثلاً من می‌خواهم پیشرفت علمی کنم که به نظر خیر می‌آید ولی باید بیداری بکشم یا باید تا حد فراوانی از ثروت، شهرت و از خیلی تفریحات و تفرجات صرف‌نظر کنم. چاره‌ای هم ندارم اگر علم را دوست دارم و پیشرفت علمی برای من خیر تلقی می‌شود باید از این‌ها صرف‌نظر کنم یا گفته‌اند انسان وقتی فقیر باشد و در فقر زندگی کند عقل معاش پیدا می‌کند؛ ولی انسانی که در رفاه زندگی می‌کرده است هیچ‌گاه عقل معاش به دست نمی‌آورد تا آدمی مزه‌ی ناداری را نچشد، عقل معاش پیدا نمی‌کند. پس برای اینکه عقل معاش پیدا کنید، اگر مزه فقر را نچشیده باشید، نمی‌فهمید که آدم باید دخل و خرجش متناسب باشد یا نمی‌فهمید انسان باید در زندگیش پس انداز هم داشته باشد یا نمی‌فهمد نباید هر چیزی را در اولین مواجهه بخرد باید احساس کند که به آن نیاز دارد و ارزان‌تر از این، جای دیگری نمی‌تواند پیدا کند. (مجموعه قواعدی که به آن عقل معاش می‌گویند.) من اگر عقل معاش دارم برای این است که طعم فقر را چشیده‌ام؛ ولی کسی که فقر را نچشیده است این را نمی‌فهمد. پس اگر عقل معاش چیز خوبی است از راه این شرور به دست می‌آید. من تا مورد ظلم واقع نشوم، نمی‌فهمم چقدر ظلم کردن به دیگران بد است، تا انسان خودش یک روز ارباب رجوع در یک اداره نباشد و تا او را مثل توپ فوتبال از این طرف به آن طرف نفرستند با ارباب رجوع خودش خوش رفتاری نمی‌کند. تا آدمی مورد ظلم قرار نگیرد نمی‌فهمد مورد ظلم واقع شدن چقدر تلخ است و طبعاً خودش از ظلم به دیگران ابایی ندارد. حالا قائل می‌تواند بگوید که ما باید مورد ظلم واقع شویم تا بفهمیم ظلم نکردن به دیگران خوب است. به همین ترتیب اگر بخواهید قدر سلامتی خود را بدانید، باید تن به چاقوی جراحی بدهید. نمی‌توانید بگویید که می‌خواهم از سرطان نجات پیدا کنم، ولی دست به جایی از بدنم نخورد.

این دلیل با دلیل قبلی خیلی فرق دارد. اصلاً قاعده‌ی «تقدیم الکامل...» پیش نمی‌آید. این دلیل، دلیلی است که بعضی از فیلسوفان غربی می‌گویند. این دلیل می‌گوید: تجربه به ما یاد داده است که ما چیز خوبی به دستمان نمی‌آید مگر با گذشتن از یک سلسله مجراها. معنایش این است که همیشه یا غالباً خیر از شر پدید می‌آید و این یک ادعای تجربی است؛ یعنی نتیجه‌ی شر خیر است. نتیجه‌ی بیداری کشیدن در شب، که شر محسوب می‌شود، پیشرفت علمی است؛ یعنی نتیجه‌ی گذشتن از یک مراحل شرانگیز رسیدن به خیر است. به تعبیری گویا همیشه یا غالباً شرها علت خیرها هستند، اگر قائل حتی بتواند «غالباً» را اثبات کند می‌شود گفت که بالاخره موفق است. پس این قول می‌گوید «همیشه یا غالباً از شر، خیر می‌زاید.»

اشکال اول : اولین اشکالی کہ بہ این قول کردہ اند از «جان استوارت میل» است. ایشان می رود سراغ بحث تجربہ و می گوید اتفاقاً اگر دقت بکنیم می بینیم کہ ہمیشہ یا غالباً، از شر شر می زاید و از خیر خیر. فرض کنید من نقصی بدنی داشتہ باشم؛ مثلاً یک دستم ناقص است و نتوانم کاری انجام دهم، این نقص بدنی باعث می شود نمی توانم کار انجام دهم و طبعاً کسی بہ من پول نمی دہد؛ چون کسی بہ من پول نمی دہد، نمی توانم خوراک مقوی و مغذی بخورم. بنابراین آن قسمت از بدنم ہم کہ سالم بود، بیماری دیگری می گیرد؛ یعنی ہر وقت شر می آید منتظر باشید کہ شر دیگری ہم کنارش پدید آید. اگر کس بخواہد زمینی را بہ یک سوم قیمت بفروشد من کہ پول ندارم نمی توانم بخرم، دیگری کہ پول دارد این زمین را می خرد و سال دیگر سہ برابر می فروشد. در این مثال پول داشتن، پول بیش تری ایجاد کرد و پول نداشتن ہم فقر بیش تری ایجاد کرد؛ یعنی دائماً آن کہ دارد، چون دارد، پول بیش تری پیدا می کند و آن کہ ندارد روز بہ روز بیش تر تنزل می کند. بنابراین کجا می گوئید کہ از شر خیر می زاید؟ بلکہ باید گفت، از خیر، خیر می زاید و از شر فقط شر تولید می شود. «جان استوارت میل» در کتابی بہ نام «سہ گفتار درباره ی دین» در گفتار اول تحت عنوان «طبیعت» (صص ۳۶ و ۳۵) می گوید: سلامت، قدرت، ثروت، معرفت و فضیلت نہ فقط فی حد انفسہم خیر ہستند؛ بلکہ تحصیل خیرات دیگر را نیز تسہیل می کنند و محقق می سازند. ہم خیرات مسانخ خود را و ہم خیرات غیر مسانخ خود را؛ یعنی ثروت ہم ثروت می آورد، ہم سلامت و ہم علم. علم داشتن نیز ہم علم می آورد، ہم ثروت، کہ غیر مسانخ است. خیر ہم، نظیر و مسانخ خود را ایجاد می کند و ہم غیر نظیر و غیر مسانخ خود را؛ مثلاً کسی کہ بہ سہولت و سرعت یاد می گیرد علمش زیاد می شود (علم نعمتی است غیر از نعمت سرعت یاد گیری)، علم کہ زیاد شد، شہرت بیش تر می شود، شہرت کہ بیش تر شد، ثروت ہم بیش تر می شود. کسی کہ بہ سہولت و سرعت یاد می گیرد همان کسی است کہ معلومات فراوان ہم می یابد. شخص سالم و تندرست می تواند ہر چہ را بیش تر موجب سلامت است انجام دہد، نہ شخص مریض احوال. شخصی کہ مریض نباشد، مثلاً می تواند ورزش کند کہ خود این ورزش بدنش را سالم تر می کند؛ ولی شخص مریض احوال نمی تواند ورزش کند، لذا مریض احوال تر می شود. کسب مال برای اغنیا بسیار آسان تر است نسبت بہ کسب مال توسط فقرا. اغنیا بہ واسطہ ی پولشان، پول بیش تر را بہتر و راحت تر می توانند پیدا کنند؛ یعنی ہر چہ انسان فقیر تر است، پول در آوردن برای او مشکل تر است و ہر چہ انسان ثروتمند تر است، پول در آوردن ہای برای او آسان تر صورت می گیرد. سلامت، معرفت، استعداد، ہمہ وسائل تحصیل ثروت ہستند و ثروت خود وسیلہ ی اجتناب ناپذیر تحصیل ہمین ہاست. انسانی کہ ثروتش بیش تر است در دانشگاه بہتری درس می خواند با وسایل آموزشی بیش تری سر و کار دارد، بنابراین علمش زیاد می شود و علمش کہ زیاد شد، ثروتش ہم زیاد می شود. بہ ہمین نحو و برعکس، گرایش عمومی شر بہ سوی شر است. مرض جسمانی، بدن را بیش تر در معرض بیماری می آورد، چون موجب می شود کہ شخص نتواند کار بدنی بکند، گاہی ناتوانی ذہنی ہم می آورد و غالباً سبب کمبود وسیلہ ی امرار معاش ہم می شود.

همه‌ی دردهای سخت، چه بدنی و چه روحی، احتمال ابتلا به دردهای دیگر را افزایش می‌دهند. فقر، مادر هزار شرّ روحی و اخلاقی است. از این‌ها بدتر، آزار یا ستم دیدن اگر مکرر شود، مرتبه شخصیت انسان را به کلی تنزل می‌دهد؛ انسانی که مدام تحقیر می‌شود، هیچ نمی‌فهمد که تحقیر شدن بد است. انسان در این شرایط، تدنّی شخصیت پیدا می‌کند، یک فعل بد، هم در خودِ فاعل و هم در ناظران، به فعل یا افعال بدِ دیگری می‌انجامد. همه‌ی اوصاف بد از طریق عادت تقویت می‌شوند و همه‌ی رذایل و اعمال احمقانه میل به گسترش دارند. انسان وقتی یک عمل احمقانه انجام می‌دهد، باز دو عمل احمقانه دیگر به دنبالش می‌آید. از نقائص عقلی، نقائص اخلاقی زاده می‌شود و از هر نقیصه‌ی اخلاقی، نقیصه‌ی عقلی می‌زاید و هَلَمْ جَرّاً الی غیر النهایه. پس اوّل الکلام این است که از شر، شر پدید می‌آید و از خیر، خیر. این طور نیست که الزاماً از شر، خیر زاده شود.

اشکال دوم بر قول به عدمی بودن شر با توجه به قول چهارم

در بحث شر یکی از اقوال این بود که شر، امری است عدمی و یکی از اشکالاتی که به این قول وارد می‌کردیم این بود که ملاکی برای تشخیص امر عدمی از وجودی، وجود ندارد. اگر واقعاً به آن قول قائل بودیم و اگر قرار باشد امر عدمی و وجودی را در این جا تعیین کنیم، باید عدالت را امر وجودی بدانیم و ظلم را امر عدمی بدانیم، ولی در جلسه‌ی پیش گفتیم که «خروسیوس» می‌گفت آیا «عدالت» غیر از «فقدان بی‌عدالتی» است؟. بنابراین اگر بنا باشد چیزی امر عدمی باشد، آن چیز، عدالت است و بنابراین نمی‌شود تعیین کرد که کدام امر وجودی است و کدام امر عدمی.

در جلسه‌ی قبل گفته شد که «جان استوارت میل» می‌گفت که بر خلاف آنچه شما می‌گویید که خیر غالباً و یا همیشه از شر پدید می‌آید، اتفاقاً از شر همیشه شر می‌زاید و از خیر، خیر. اشکال دیگر این بود که مگر خدا نقصی دارد که نمی‌تواند خیر را از شر پدید آورد و باید حتماً خیر را از شر پدید بیاورد؟ چه نقصانی در علم و قدرت خدا وجود داشته است که خدا خیر را از شر پدید می‌آورد و نه از خیر؟ این که از خیر، خیر پدید آید، برای موحد اشکال ایجاد نمی‌کند؛ ولی اینکه شر، زمینه‌ساز شر باشد، برای موحد اشکال ایجاد می‌کند. موحد می‌گفت شرور هستند چون شرور زمینه‌ساز خیر هستند، لذا به این صورت، فلسفه‌ی وجودی شر را حل می‌کرد؛ ولی اگر قرار باشد که شر، شر را پدید آورد و زمینه‌ساز شر باشد، دیگر این فلسفه از دست او گرفته می‌شود.

پاسخ به اشکال دوم از تقریر سوم قول چهارم

نظام علی و معلولی حاکم بر جهان آن قدر پیچیده و در هم فرورفته است که تقریباً هیچ شری نیست که برای هیچ موجودی خیر نباشد. هر شری را که شما در نظر بگیرید، می‌بینید بالاخره برای موجودی خیر است؛ مثلاً در نظر بگیرید زلزله‌ای بیاید و شهری را ویران کند. لااقل از فردای این روز بناها کاری پیدا می‌کنند. پس زلزله لااقل برای بناها خیر است یا مثلاً بمباران دست کم باعث می‌شود خانه‌های خرابه و کلنگی افرادی که توانایی یا خواسته‌ی ویران کردن خانه‌هایشان را نداشته‌اند، خراب شود. چون نظام علی و معلولی در هم پیچیده است، هیچ شری نیست الا اینکه وقتی آن را تعقیب کردیم، خیری در آن نهفته است. «غزالی» می‌گفت تمام مردم جهان صبح و شام دست بالا می‌کنند و می‌گویند: خدایا ما را از بیماری دور نگه دار؛ ولی پزشکان این طور نیستند و اتفاقاً نگران هستند مبادا بیماری از جهان قلع و قمع شود! اگر امراض از جهان ریشه کن شوند، اولین طبقه‌ای که مریض می‌شوند، خود اطباء هستند. بیماری باعث می‌شود عده‌ای از این راه نان بخورند. تمام سلامت این افراد، بستگی به امراض دارد. «غزالی» می‌گوید تمام کسانی که قصد زیارت عتبات را دارند و کاروانی برای این کار به راه می‌اندازند، تعدادی نیروی چابک و قوی برای نگهبانی از کاروان استخدام می‌کنند. هر حاجی در

دعاهایش از خدا می‌خواهد تا دزدان را هدایت کند و اگر قابل هدایت نیستند، آن‌ها را نابود کند؛ ولی تمام این نگهبانان به زبان حال می‌گویند: خدایا مبادا دزدان را ریشه کن کنی! اگر اینها ریشه کن شوند، نه ما هر سال می‌توانیم به زیارت برویم و نه زن و بچه‌ی ما چیزی برای خوردن دارند. وقتی چنین نظامی باشد هیچ شری نیست الا اینکه یک گوشه‌ی آن خیر است. این مطلب البته به زیان استدلال است، زیرا به صرف اینکه از هر شری خیری پدید می‌آید، وجود شر قابل توجه نیست، بلکه باید خیری که از این شر پدید می‌آید، دست کم باید از خود آن شر بزرگ‌تر باشد.

نقد پاسخ به اشکال دوم

وقتی خیری می‌تواند فلسفه‌ی وجودی شری باشد که خیر ناشی از شر، از خود شر بزرگ‌تر و بیش‌تر باشد، و گرنه همه‌ی کسانی که خانه‌شان باید خراب می‌شد و در بمباران خراب شد، باید به صدام دعا کنند! ولی چرا دعا نمی‌کنند؟ چون قبول دارند که مجموعه‌ی شرش از این خیرهای اندک، بیش‌تر است. پس اگر بخواهیم، قبول کنیم که غالباً خیر از شر پدید می‌آید فقط وقتی می‌توانیم قبول کنیم که خیر پدیدآمده از شر، از خود شر بزرگ‌تر باشد، نه اینکه هر خیر اندکی هم که پدید آمد بگوییم وجود شر توجه شد، نخیر! توجه نشد، همان‌طور که گفته شد وجود شر وقتی توجه می‌شود که منتج به خیری باشد که خود آن خیر از این شر، بزرگ‌تر و عظیم‌تر باشد، و گرنه هر شری بالاخره اندکی خیر درش هست. ما باید وجود شر را با خیری توجه کنیم که از خود این شر بزرگ‌تر و عظیم‌تر باشد. بنابراین این تقریر هم قابل دفاع نیست.

تقریر چهارم قول چهارم در باب شرور

تقریر دیگری وجود دارد که بیش‌تر مورد حمله «دیوید هیوم» است. این تقریر می‌گوید برخلاف کسانی که می‌گویند شر در جهان وجود ندارد (قول هندوان)، شر هست و نه فقط شر هست، بلکه «باید» باشد. به این دلیل که تنها راه وصول به خیر این است که شر وجود داشته باشد. اگر می‌خواهید، خیر حاصل بیاید چاره‌ای جز این نیست که شر باید وجود داشته باشد. پس وجود شر ضرورت دارد. مثلاً کسی که مبتلا به بیماری سرطانی است، البته سلامت برایش خوب است؛ ولی سلامت برایش به این قیمت حاصل می‌آید که تن به عمل جراحی بسپارد. در واقع سلامت چیز خیری است ولی هر که سلامت می‌خواهد، باید تن به عمل جراحی بسپارد. یک پزشک می‌گوید: قبول دارم که عمل جراحی عملی دردناک است، ولی آیا بیمار من سلامت را می‌خواهد یا نه؟ اگر سلامت را می‌خواهد، چاره‌ای جز این نیست که باید به این عمل جراحی تن بسپارد. تا تسلیم عمل جراحی نشود، نمی‌تواند سلامت را به دست بیاورد. شما دانا شدن را می‌خواهید یا نه؟ اگر می‌خواهید چاره‌ای جز این نیست که باید از شهرت و ثروت بگذرید، باید شب‌ها بیدار بمانید.

«دیوید هیوم» این تقریر را با مثالی روشن کرده است و تمام حمله‌ی خود را متوجه این مثال کرده است. هیوم می‌گوید: فرض کنید مهندسی، شما را به ساختمانی که ساخته است ببرد و ساختمان را به شما نشان بدهد. تمام ساختمان را ببینید و بعد فرض کنید متوجه کجی قسمتی از دیواری شوید و به معمار بگویید چرا این دیوار کج است؟ معمار بگوید قبول دارم این دیوار باید راست باشد؛ ولی اگر می‌خواستیم این دیوار را راست بسازیم، آفت‌های بیش‌تری بر این ساختمان وارد می‌آمد، خودمان هم قبول داریم که دیوار کج، عیب و نقصی دارد؛ ولی اگر می‌خواستیم این دیوار کج ساخته نشود،

عوضش پنج عیب بزرگتر از این لازم می‌آمد، به این دلیل این طور ساخته‌ایم. «هیوم» می‌گوید: می‌شود این استدلال را پذیرفت، ولی به شرط اینکه معمار در ناحیه‌ای حق اعمال قدرت نداشته باشد؛ یعنی به بگوید زمینی که از اوّل در اختیار من گذاشته بودند، خوش‌نقشه نبود یا اینکه بگوید نقشه را من طرح نکرده‌ام، بلکه یک نقشه در اختیار من گذاشته‌اند و گفته‌اند تو این نقشه را بساز یا اینکه نقشه هم در اختیار من بود و زمین هم خوش‌نقشه بود، ولی مواد و مصالح کافی در اختیارم نبود. هر کدام از این مطالب را مطرح کند و اینکه این دیوار را کج کشیده به این دلیل که با این کار جلوی عیب بیش‌تری را گرفته است، این استدلال قانع‌کننده خواهد بود؛ اما فرض کنید شکل و مقدار زمین، نقشه‌ی ساختمان، مواد و مصالح کافی و مناسب را هم به اختیار خود مهندس گذاشته‌اند، حال اگر چنین مهندسی گفت چه کار کنیم دیگر باید یک چنین ساختمانی با چنین دیوار کجی می‌ساختیم، دیگر استدلالش پذیرفتنی نیست. می‌گویند اگر زمین بیش‌تری می‌خواستی، باید زمین بیش‌تری بر می‌داشتی، مصالح بیش‌تری می‌خواستی، در اختیار خودت بود، نقشه را دارای عیب می‌دانستی، می‌خواستی نقشه را عوض کنی، اگر تو لاقّل در یک ناحیه، عدم قدرت، نقص و یا عجزی داشتی، این دیوار را هر چند معیوب است، ولی چون جلوی عیوب بزرگ‌تر را می‌گیرد، از تو می‌پذیریم؛ ولی اگر همه چیز در اختیار تو بوده، این سخن تو کج بودن دیوار را توجیه نمی‌کند. «هیوم» می‌گوید به خدا می‌گوییم: خدایا چرا مبتلا به سرطان، اگر سلامت بخواهد به جراحی نیاز دارد؟ او بگوید: «می‌دانم عمل جراحی دردناک است ولی چاره‌ای جز این نیست. اگر نخواهد بمیرد باید عمل جراحی کند»، این را ما نمی‌توانیم بپذیریم؛ چون به او می‌توان گفت چرا دنیا را به گونه‌ای درست نکردی که بدون عمل جراحی، شخص مبتلا به سرطان خوب شود؟ اگر مهندس عاجزی بودی، استدلال تو پذیرفتنی بود، ولی تو که مهندس عاجزی نیستی، چگونه چنین سخنی می‌گویی؟ آدم‌های دانشمند چرا شب‌ها باید بیداری بکشند؟ شما جهان را به گونه‌ای درست می‌کردی که انسان بدون بی‌خوابی هم دانشمند شود. از خدای قادر مطلق «بی‌خوابی باید داشته باشد» پذیرفته نیست. «هیوم» مثال دیگری می‌زند و می‌گوید اگر خانه‌ای به شما نشان دهند که در آن یک اتاق مناسب یا مطلوب نباشد، پنجره‌ها، اتاق‌ها، درها، بخاری‌ها، راهروها، پلکان‌ها و کل نظام ساختمان تنها کاری که می‌کنند تولید سر و صدا، به هم ریختگی، تاریکی، گرما و سرمای بسیار شدید است. شما یقیناً بدون اینکه ساختمان را بیش‌تر بررسی کنید، سازنده‌ی آن را نکوهش می‌کنید. معمار بیهوده مهارت خود را به رخ می‌کشد و برای شما اثبات می‌کند که اگر این یا آن پنجره به صورت دیگری می‌بود، نقائص بیش‌تری پدیدار می‌شد. آنچه معمار می‌گوید ممکن است کاملاً درست باشد، چون تعمیر یک جزء در حالی که سایر اجزا بر همان منوال سابق باقی مانده باشد، ممکن است فقط نقائص را بیش‌تر کند؛ اما با این همه شما می‌گویید اگر معمار ما مهارت و حسن نیت می‌داشت، چنان طرحی برای ساختمان می‌ریخت و اجزا را به نحوی با یکدیگر تلفیق و ترکیب می‌کرد، که همه یا بیش‌تر نقائص اصلاح شود. «هیوم» می‌خواهد بگوید خدا، چنین معماری است. «هیوم» اضافه می‌کند شما ممکن است بگویید اگر خدا مبتلایان به سرطان را بدون جراحی خوب کند و فقیر را بدون کار و زحمت ثروتمند کند، در این صورت دائماً باید دست اندرکار معجزه باشد؛ یعنی لحظه به لحظه ببیند اگر وجود کسی نیازمند به چیزی است، بدون کم‌ترین زحمتی همه چیز را در اختیارش بگذارد. این‌ها معجزه است. چون دارد قوانین طبیعی را نقض می‌کند. شما می‌گویید چگونه تو از خدا انتظار داری که دم به دم و لحظه به لحظه معجزه کند و دم به دم قوانین طبیعت را نقض کند؟

«هیوم» می گوید من نمی گویم خدا قوانین طبیعت را نقض کند، بلکه می گویم خدا از ابتدا قوانین را به گونه ای وضع می کرد که بی جراحی، سرطان ها خوب شوند، نه اینکه جهان طبیعت را همین گونه که الان ساخته، ساخته باشد و بعد بگوید که عجب وضع بدی شد و دم به دم معجزه کند! از ابتدا قوانین طبیعت را به گونه ای وضع می کرد که آن هایی که الان معجزه تلقی می شوند، در آن جهان مفروض، جزء قوانین باشد، نه اینکه نقض قوانین باشد؛ یعنی آن چه الان در جهان ما خارق عادت و نقض قانون به حساب می آید، خود، قانون باشد. به عبارت ساده تر، یعنی قانون جهان این طور باشد که اگر کسی مبتلا به سرطان شد؛ مثلاً با گفتن یک «یا الله» خوب شود. «هیوم» می گوید تا الان پذیرفته ایم که بیماری سرطان وجود دارد، ولی چرا خدا با جراحی آن را خوب می کند؟ اما نکته این جاست که اصلاً چرا خدا بیماری سرطان ایجاد می کند تا بعد بگوییم چه طور خوب شود؟ چرا اصلاً باید بی سواد باشد تا بعد بگوییم برای با سواد شدن باید چه کار کرد؟ اصلاً از ابتدا بی سواد نباشد؛ به تعبیر دیگر ما تا الان به فکر علاج شرور بودیم ولی الان می گوییم اصلاً چرا شرور پدید آمده اند؟ مگر خدا نمی توانست جهانی بیافریند که اصلاً شرور نباشند تا بررسی کنیم که چه توجیهی برای آن ها می توان کرد؟ «دیوید هیوم» اشکال سومش این است که اصلاً نظام «وسیله - هدف» برای خدا متصور نیست، بلکه نظام وسیله - هدف فقط برای موجودات ناقص متصور است. نظام «وسیله - هدف»؛ یعنی نظامی که برای رسیدن به هر هدفی نیاز به چند وسیله باشد. مانند نظام جهان که نظام «علی معلولی» و «جوهری و عرضی» و «وسیله - هدفی» است. در نظام وسیله - هدفی هر که بخواهد به هدفی برسد باید چند وسیله استخدام کند. فرض کنید من می خواهم یک ساعت دیگر در فلان نقطه ی شهر باشم؛ ولی چون نقص در من هست؛ یعنی چون اگر خودم باشم و فقط خودم، نمی توانم یک ساعت دیگر در فلان نقطه ی شهر باشم، می آیم و چند تا چیز دیگر را به خودم می بندم که آن ها نقص مرا جبران کند و این ها «وسیله» هستند؛ یعنی اگر من هیچ کمبودی نمی داشتم درست رأس یک ساعت دیگر در فلان نقطه شهر بودم، ولی حس می کنم که چنین نیستم، بلکه حس می کنم برای بودن در فلان نقطه شهر، در فلان ساعت، توانایی تام ندارم. وقتی کمبود دارم، اشخاص و اشیائی را به خود منضم می کنم و نقص خودم را با اشخاص و اشیای دیگر مرتفع می کنم؛ مثلاً از راننده ای می خواهم مرا برساند، اگر راه را بلد نباشم از کسی راه را می پرسم. به این دلیل وسایل و اشخاص را به خود منضم می کنم که ناقص هستم و می خواهم بدین شکل نقص خود را از بین ببرم. کمال من به این است که در فلان لحظه در فلان جا که می خواهم باشم. حالا اگر موجودی هیچ نقصی نداشته اشد، نه در ناحیه ی علم و نه در ناحیه ی قدرت، تا چیزی را می خواهد، در همان لحظه برایش حاصل می شود و نیاز به اینکه به وسایلی متمسک شود ندارد. پس نظام وسیله - هدفی در جهان هست، ولی فقط برای موجودات ناقص متصور است. اگر موجودی کامل بود، دیگر نظام وسیله - هدف برای او متصور نیست. در واقع آرزوی تحقق هدف همان و تحقق هدف همان. مائیم که چون ناقص هستیم بین اراده ی تحقق هدف و تحقق هدف فاصله می افتد. این فاصله را باید وسیله ها پر کند. اگر این طور باشد، پس نظام وسیله - هدف برای خدا متصور نیست؛ چون خدا بنا بر فرض کامل است. زیرا بنا بر آن چه ادیان می گویند خدا موجودی کامل است، بنابراین خدا اصلاً تابع نظام وسیله - هدف نیست. وقتی تابع این نظام نباشد، معنایش این است که به محض اینکه سلامت تو را اراده کرد، سلامت تو باز یافته می شود و دیگر نیازی نیست که بگوید من سلامت تو را اراده کرده ام؛ ولی برای رسیدن به هدف باید تو را به دست جراح بسپارم. می گویم خدایا تو که

نیازی نداری باید همین که اراده کردی، معنا را تحقق بخشی و به من بگویی که ای بنده من، من خیلی دوست دارم تو با سواد و دانشمند باشی ولی خوب، نظام وسیله - هدف حاکم است، باید بالاخره پیش استاد بروی. می گویم که این بحث برای ما مطرح است ولی برای تو که خدا هستی مطرح نیست. اصلاً برای خدا نظام وسیله هدف مطرح نیست تا بعد بگویم چه وسیله‌هایی برای فلان هدف مناسب هستند و چه وسیله‌هایی مناسب نیستند. لذا با این چهار اشکال می گوید این نحوه تقریر هم نمی تواند توجیه گر وجود شرور باشد.

نقد اشکالات «هیوم»

انصاف این است که اگر هم این اشکالات وارد باشند، فقط این راه مشخص برای توجیه شر بسته می شود، ولی راه‌های دیگر را نمی شود گفت بسته است. عمده اشکالی که به «هیوم» وارد است این است که او دائماً بر علم و قدرت خدا پا فشاری می کند، ولی از یک صفت خدا غافل است. اگر دیدید که بچه‌ای از پدر خود پول خواست و پدرش به او نداد شما از پدر می پرسید فلان کس تو پول داری؟ می گوید: بله. می گوید پس چرا به او پول نمی دهی؟ پدر می گوید: نه اینکه نمی توانم بدهم، قدرتش را دارم بدهم، ولی یک نکته را در نظر می گیرم که اگر به او پول بدهم، عواقبی بر پول دار بودن او مترتب می شود که از آن عواقب بر حذر هستم و نمی خواهم آن عواقب دامن گیر بچه‌ام شود، اگر آن عواقب نمی بود، پول را به بچه‌ام می دادم. اگر فقط بر قدرت پدر تکیه کنید، جواب پدر قانع کننده نیست، ولی اگر توجه داشته باشید که پدر یک صفت دیگر هم می تواند داشته باشد و آن صفت «خیرخواهی» اوست، جواب پدر را قانع کننده می یابید. هر چیزی که ما خوش داریم و خدا هم می تواند به ما بدهد؛ ولی آیا باید بدهد؟ خدا در عین حال که عالم و قادر است، خیرخواه ما هم هست، ولی معنای خیرخواهی این نیست که هر چه را ما خوش می داریم، در اختیار ما قرار می دهد، بلکه هر چه را بالمآل و سرانجام به سود ماست انجام می دهد. مخالفان، می گویند که خدا یا علم ندارد و یا قدرت ندارد. ما می گوئیم خدا علم دارد، قدرت هم دارد و یک چیز سومی هم دارد و آن خیرخواهی اوست و خیرخواهی خدا به او اجازه نمی دهد همیشه خوشایندهای انسان‌ها را رعایت کند. این درست مثل این است که به مادر بگویند شما که در آشپزخانه پنج تا کارد دارید، این بچه هم یکی از این کاردها را بیش تر نمی خواهد، چرا به او نمی دهید؟ مادر می گوید: این درست است، ولی مشکل این است که من خیرخواه بچه‌ام هم هستم، اگر واقعاً کارد برای او ضرر نداشت، هر پنج تا را هم که می خواست، اشکالی نداشت که به او بدهم، ولی به صلاح و خیر بچه‌ام نیست. به تعبیری خیرخواهی خدا، سقف اعمال علم و قدرت خداست، به تعبیر دیگری اگر چیزی در برابر اعمال علم و قدرت خدا بایستد، آن چیز خیرخواهی خداست. یک اشکال به پاسخ فوق وارد است و آن اینکه چرا خواست ما با مصلحت ما تضاد دارد؟ چگونه با خیرخواهی خدا می سازد که خوشایند انسان با مصلحتش ناسازگار باشد؟ به نظر می آید راه حل چهارم در تمام تقریرهایش نادرست است.

راه حل پنجم در باب شرور: دیگر گونه دیدن جهان

این راه حل می گوید تصویرتان را از جهان عوض کنید تا شر ناپدید شود. فرض کنید خدا از طریقی، مثلاً از طریق انبیا، به ما انسان‌ها قول داده بود که جهان طبیعت آسایشگاه تن و بدن ما باشد؛ یعنی جهان طبیعت من حیث المجموع این گونه است که تن ما می تواند در آن جا آسوده به سر برد، اگر خدا چنین قولی داده بود، در این صورت به محض اینکه من دچار مرضی

می‌شدم، انگشت اعتراض بلند می‌کردم که بنا بود این‌جا جای آسایش ما باشد، ولی بدن ما آسوده نیست. به عنوان مثال: به محض اینکه استخوان پای ما با خوردن به زمین می‌شکست، می‌گفتیم خدا به وعده‌ی خود عمل نکرده است. اما اگر خدا به جای اینکه چنین وعده‌ای داده باشد، بگوید جهان طبیعت را جایگاه استکمال روان و روح شما کرده‌ام، این‌جا جای استکمال روح شماست، اگر چنین قولی داده بود، وقتی ما مریض می‌شدیم، جای اعتراض نداشتیم، مگر اینکه اثبات شود که مریضی ما برای استکمال روح ما مضر است. اگر خدا چنین قولی داده باشد، با شکستن پا نمی‌توانیم اعتراض کنیم، مگر اینکه بتوانیم اثبات کنیم شکستن پا جلوی استکمال روح را می‌گیرد.

اشکالات قول پنجم

اشکالی که به این قول می‌توان وارد نمود این است که در کجا و در کدام کتاب آسمانی خدا قولی داده است مبنی بر اینکه جهان جایگاه استکمال روح انسان است؟ در اینجا دو نکته می‌شود گفت: اول اینکه «یقین داریم خدا وعده‌ی اول را نداده است و یقین داریم که خدا وعده دوم را داده است.» دوم اینکه «خدا وعده‌ی اول را نداده است و وعده‌ی دوم را هم در جایی ندیده‌ایم.» هر کدام را بگوییم باز هم برای قائل عیبی ندارد. چه بگوییم خدا وعده‌ی اول را نداده؛ ولی وعده‌ی دوم را داده است و چه بگوییم خدا هیچ‌کدام از وعده‌های اول و دوم را نداده است، در هر حال عیبی برای قائل به این قول ایجاد نمی‌شود؛ زیرا او می‌خواهد بگوید که به جهان از این دیدگاه هم می‌شود نگریست و اگر تصویرتان را از جهان عوض کنید شر ناپدید می‌شود؛ به تعبیر دیگر کسی که می‌گوید جهان آسایشگاه تن و بدن است باید دلیل بیاورد، ما تصویرمان از جهان این است که جهان جایگاه استکمال روح و روان است. این سخنی است که در میان اندیشمندان اسلامی هم قائلانی داشته است. کسانی می‌گویند باید تصویر را این‌گونه کرد و ریشه‌اش به قبل از اسلام برمی‌گردد.

«غزالی»، متفکر معروف اشعری مذهب، در کتاب «احیاء علوم الدین» این مطلب را بیان می‌کند و می‌گوید «والضارّ فی الحال، النافع فی المال نعمه عند ذوالالباب»^{۱۴} یعنی: «آن‌چه که برای حال، ضرر دارد ولی من حیث المجموع نفع دارد، این نزد خردمندان نعمت محسوب می‌شود». البته نزد جهّال بلاست. مثالش دارویی است که چشیدنش، مسمّم‌کننده است، اما با این حال شما را از مرض شفا می‌دهد و صحت و سلامت را به سوی شما باز می‌گرداند. وقتی به بچه‌ی نادان تکلیف کنند که چنین دارویی را بخورد، گمان می‌کند که این دارو بلاست؛ ولی اگر عاقل می‌بود، باید این دارو را نعمت حساب می‌کرد و هر کس این دارو را به او تعارف می‌کرد از او سپاس‌گزاری می‌کرد و از کسی که او را به این دارو نزدیک کرده و همچنین کسی که برای او اسباب این دارو را فراهم آورده نیز سپاس‌گزاری می‌کرد. بعد مثال دیگری می‌زند و می‌گوید وقتی می‌خواهند بچه را حجامت کنند، مادر بچه می‌گوید بچه‌ام را حجامت نکنید، پدر کشان‌کشان بچه را می‌برد و او را حجامت می‌کند. از دید بچه، مادر خیرخواه است؛ ولی از دید انسان فهمیده در واقع پدر خیرخواه است. مادر به خواست بچه توجه کرده است؛ ولی پدر به مصلحت بچه. از این نظر هم هست که مادر مانع حجامت بچه‌اش می‌شود. اما پدر، بچه را به سوی حجامت می‌کشاند. پدر به دلیل کمال عقل به عاقبت کار می‌نگرد؛ اما مادر به خاطر شدت محبت به حال

۱۴. چاپ دارالمعرفه، جلد چهارم، ص ۹۹.

می‌نگرد. بچه هم به خاطر جهالت از مادرش سپاس‌گزار است و به شفقت و مهربانی او دل‌گرم، اما پدر خود را دشمن حساب می‌کند. اگر بچه عاقل بود می‌دانست مادر در باطن دشمن اوست؛ ولی در لباس دوست ظاهر شده است؛ زیرا منعی که مادر از حجامت می‌کند، بچه را به مرض‌ها و آلامی که از حجامت ناگوارتر است سوق می‌دهد. دوست نادان از دشمن دانا بدتر است. همه‌ی ما خود را دوست می‌داریم، ولی دوست نادان هستیم، به این دلیل با خودمان کاری می‌کنیم که هیچ دشمنی با ما آن کار را انجام نمی‌دهد. «غزالی» در «المقصد الاقصى فی شرح الاسماء الله الحسنی»^{۱۵} در شرح رحیمیت و رحمانیت خدا می‌گوید: اگر خدا رحمان و رحیم است، پس چرا ما مریض می‌شویم. وی در کتاب «اربعین فی اصول الدین» نیز همین را می‌گوید.^{۱۶} در کتاب «الفرق بین الفرق»، «بغدادی» همین قول را ذکر می‌کند و می‌گوید این قول، قول تمام متکلمان «قدریه» است.^{۱۷}

«شهرستانی» در کتاب «الملل و النحل»^{۱۸} این قول را به «ابوعلی» و «ابوهاشم جبائی» نسبت می‌دهد. این‌ها می‌گویند: «لیس الاصلح الذی: آن چه که به صلاح است، چنین نیست که لذیذتر باشد، بلکه آن چه که در دارالآخره سودش بیش‌تر است در دنیا اصلح است، که به صواب نزدیک‌تر است، اگرچه اصلح در دنیا درد، رنج و الم ایجاد کند و به خاطر ایجاد الم، انسان از اصلح متنفر باشد. این همان مثال حجامت «غزالی» است.^{۱۹} همین طور است رگ زدن هنگامی که مار و عقرب نیش می‌زند و نیز شرب داروها.

قول «عین القضات همدانی» در «نامه‌ها»

«عین القضات همدانی»^{۲۰} می‌گوید: «اگر تو را مثلاً فرزندی عزیز بود، و او را به ضرورت حجامت باید کردن، تو او را به حجامت برنجانی، و بدان راضی بوده باشی؛ و با رضای او از بهر رنج او رنجور دل باشی. پس هم راضی باشی و هم رنجور. اما رضا از بهر مصلحت اوست و رنج از آن روی بود که رنجور می‌گردد. و هم چنین به هر چه خدای تعالی کند، راضی باشی از آن روی که او می‌کند... و همچنین اگر کودکی محروم بود (گرمی‌اش شده باشد) و عسل دوست دارد و بسیار خورد، تو بدان عسل خوردن او راضی باشی از آن روی که راضی ایزدی دارد ولیکن از آن روی که سبب مرض بود در حق کودک رنجور باشی از آن و در دعا می‌گویی: اللهم بَغْضِ علیه العسل (خدایا کینه‌ی عسل را در دل او بینداز) و اگر حیلتی بتوانی کردن تا او عسل نخورد لابد بود که بکنی...»^{۲۱}

۱۵. صص ۶۸ و ۶۹

۱۶. ص ۲۴۸

۱۷. «معتزله» یکی از شاخه‌های «قدریه» است و «قدریه» به لحاظ تاریخی مقدم بر «معتزله» هستند.

۱۸. ص ۸۸

۱۹. البته غزالی این مثال را از این‌ها گرفته است چون این‌ها مقدم بر غزالی هستند.

۲۰. عین القضات همدانی مرید احمد غزالی بوده است و از این طریق، با آرای محمد غزالی آشنا بوده است.

۲۱. نامه‌های عین القضات همدانی، به تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ سوم: ۱۳۷۷، ۳ جلد،

جلد دوم، ص ۲۲۲.

«ابومنصور ماتریدی» نیز در کتاب «التوحید»^{۲۲} در آن جا همین مطالب را ذکر می‌کند. در میان متکلمان ما حتی عالمان غیر متکلم ما این قول رایج است. مثلاً بزرگ‌ترین زیست شناس مسلمان «دمیری» است. او در کتاب «حیات الحيوان الکبری» خود این مطالب را بیان می‌کند. این مطلب به یکی از متفکران مسیحی به نام قدیس «ایرنائوس»، که قبل از اسلام زندگی می‌کرده است، بر می‌گردد. «ایرنائوس» تقریباً ۴۰ سال قبل از پیامبر ما زندگی می‌کرده است. ولی ایشان هم از «خروسیپوس» رواقی این قول را اخذ کرده است. می‌گوید همین موش‌ها که این قدر به ما ضرر می‌زنند به ما درس زندگی می‌آموزند، مثلاً از این‌ها پس‌انداز کردن را می‌آموزیم یا خود ساس‌ها و شپش‌ها هم یک حُسنی دارند و آن این که نمی‌گذارند آدم زیاد بخوابد. آدم ده بار می‌خوابد، ولی این‌ها نمی‌گذارند، اصلاً این‌ها آمده‌اند تا نگذارند ما بیش از اندازه بخوابیم. به این دید هم می‌شود به عالم نگاه کرد. اگر این عالم آسایشگاه تن ما بود، دیگر نباید ساس و شپش وجود داشته باشد؛ ولی آسایش نباید به تن ما برسد و بنابراین باید دستخوش ضرر و زیان موش و ساس و... باشیم؛ ولی در عین حال روحمان استکمال بیابد. استکمال روح بر این است که آدم کم بخوابد. نقد این قول به جلسه‌ی آینده موکول می‌شود.

۲۲. چاپ بیروت، سال ۱۹۷۰، ص ۱۰۸.

کسانی گفته‌اند مسأله‌ی شر را باید از این راه حل کرد که باید تصویری را که از جهان داریم اصلاح کنیم. ما گمان کرده‌ایم جهان آسایشگاه تن و بدن ماست و جهان را برای اینکه ابدان ما در آن آسوده باشند ساخته‌اند. اما در واقع این طور نیست، این جهان محل استکمال روح و روان ماست. اگر بنا بود که آسایشگاه تن ما باشد هر بلا و مصیبتی نقض غرض بود و جای این ایراد بود که خدایا چرا جهانی آفریده‌ای و قول داده‌ای که آسایشگاه تن ما باشد، ولی اتفاقاً آسایشگاه تن ما نیست. اما اگر بنا بر این باشد که جهان را برای استکمال روح ما ساخته باشند در این صورت می‌شود گفت که دیگر می‌توان شرور را جواب گفت. این شرور با آسایش تن منافات دارند، ولی با استکمال روح منافات ندارد. اصلاً خودشان سبب استکمال روح می‌شوند و بنابراین می‌توان شرور را به این صورت جواب داد که این شرور هرچند به تن ما آزار می‌رساند؛ ولی در عین حال باعث استکمال روح ما هستند و خدا هم این جهان را برای آن غرض ساخته است. مثلاً شما را به مهمانی دعوت می‌کنند، اگر دردی، رنجی یا المی بر شما وارد کردند، این با مهمان کردن منافات دارد، چون در مهمانی می‌خواهند از مهمان پذیرایی کنند و آسایش او را فراهم کنند. اما یک وقت است من شما را مهمان نکرده‌ام، بلکه شما دانشجوی من هستید، من کارهایی برای پیشرفت و استکمال شما می‌کنم. این راه حل را در کتاب‌های فلسفه‌ی دین تحت دو تقریر مطرح می‌کنند:

تقریر اول: گاه می‌گویند: جهان برای شادساختن و آسوده‌ساختن ما ساخته نشده است، بلکه برای بهتر شدن ما ساخته شده است. جهان برای خوشی ما نیست، بلکه برای خوبی ماست.

تقریر دوم: گاهی هم می‌گویند: خیرخواهی خدا با خیرخواهی انسان‌ها فرق می‌کند. ما انسان‌ها وقتی نسبت به کسی خیرخواه هستیم، معمولاً دلش را شاد می‌کنیم و اسباب عیش او را فراهم می‌آوریم، ولی خیرخواهی خدا به این است که اسباب استکمال آدمی را فراهم آورد.

دلیل ضعیف فرق می‌کند با مدعای نادرست. اگر بگویم الف ب است و بعد دلیل درستی برای این مدعا اقامه کنم، از درستی دلیل می‌شود نتیجه گرفت که مدعا هم درست است. از لحاظ منطقی چنین نتیجه‌گیری‌ای درست است؛ اما اگر دلیل نادرست باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که مدعا هم نادرست است، به عبارت دیگر، از نادرستی دلیل الزاماً به نادرستی مدعا نمی‌توان پی برد، ممکن است خود مدعا درست یا نادرست باشد. اما اگر مدعا خلاف واقع باشد می‌توان نتیجه گرفت که دلیل آن هم نادرست است. ولی از مدعای درست نمی‌توان نتیجه گرفت که دلیل هم درست است. این، مطلبی بدیهی در منطق است. اشکال قول پنجم این است که در ناحیه‌ی دلیل ضعف دارد. در میان راه حل‌های مختلفی که برای مسأله‌ی شر داده شده است، به نظر می‌رسد مدعای راه حل پنجم درست باشد، ولی تصویری که برای مدعا گفته شده، به نظر قانع کننده نیست و نمی‌شود گفت بدین وسیله مسأله‌ی شر توجیه شده است.

اشکال اول این ادعا این است که اگر می گفتند جهان آسایشگاه تن شماست، ما فوراً می توانستیم مورد یا موارد نقض را به رخ قائل بکشیم؛ اما اگر گفتید جهان را برای بهبود روح ساخته اند، در این صورت «روشی» برای یافتن مورد نقض وجود ندارد؛ به عبارت دیگر مدعا از هر گونه «روشی» برای نقادی بی بهره است؛ یعنی اگر بزرگ ترین بلایا هم نازل شود یا بزرگ ترین بی عدالتی ها شود، قائل می تواند بگوید که این بلایا و بی عدالتی ها همه بالمال برای استکمال روح انسان است و بنابراین نقادی نظریه را مشکل می کند. البته نظریه ای که نقد صحیحی بدان وارد نباشد نظریه ی خوبی است، مشروط به اینکه «روش نقد» آن نظریه در اختیار ما باشد که هر چه از آن روش استفاده می کنیم باز هم نتوانیم آن نظریه را نقد کنیم. به تعبیر دیگری، هر نظریه باید نقدپذیری بالقوه داشته باشد، ولی اگر نقدپذیری آن به فعلیت نرسید نظریه ی خوبی است؛ یعنی باید «روشی» برای نقد نظریه در اختیار مخاطب باشد تا از آن روش استفاده کند، حال یا بتواند یا نتواند نقدی بر نظریه وارد کند. در این نظریه برای ما هیچ «روشی» برای نقادی وجود ندارد؛ زیرا هر موردی را که نام ببریم، قائل می گوید سرانجام به سود روحی انسان هاست. قائل باید برای حل این مشکل، معیاری به دست دهد؛ مبنی بر اینکه چه چیزهایی موجب استکمال روح و چه چیزهایی مزاحم استکمال روح هستند. اگر می توانستند، فهرستی از مُمدهای استکمال روح و فهرستی هم از موانع استکمال روح به دست دهند، نظریه ی جالبی می شد. می گفتند خدا جهان را برای استکمال روح ساخته است و نشانه اش هم این می شد که در جهان از آن نوع چیزهایی که مانع استکمال روح هستند، وجود نداشته باشد. در این صورت می شد پذیرفت که جهان برای استکمال روح ماست، چون هیچ کدام از آن موانع استکمال روح در جهان وجود نداشت. در این صورت روش نقدی معلوم می شد: اگر مخالف من قائل هستید بگردید تا در جهان مانع یا موانع استکمال روح پیدا کنید، اگر پیدا کنید غرض شما بر آورده می شود، اگر پیدا نکنید، غرض من قائل بر آورده می شد. اما مدافعان این روش از زمان «خروسپوس» تا کنون هیچ کدام چنین چیزی را به دست نداده اند. فقط می گفتند هر چه پیش می آید به سود استکمال روحی شماست؛ اما این شیوه نادرست است. باید فهرست موانع استکمال روح را مشخص کنید تا با رجوع به جهان ببینیم آیا از این موانع یافت می شود یا نه.

شما فرمودید جهان امرش دائر است بر اینکه یا آسایشگاه تن باشد یا بهبودگاه روان. شما می گوید ما این تصویر را نداشته باشیم که جهان آسایشگاه تن ماست؛ زیرا خدا در هیچ کتاب و متن مقدسی این تصویر را به دست نداده است. می گوییم شق سوم هم متصور است. شق سوم این است که چه اشکالی دارد جهان هم آسایشگاه تن و هم محل استکمال روح باشد؟ یعنی چرا شما یک برهان ذوالحدین درست می کنید و حال آنکه سه حد می تواند داشته باشد؟ یعنی آیا نمی شد جهانی بیافریند که در آن جهان بدن های ما خوش زندگی کنند و روح ما هم استکمال بیابد؟ جمع این دو مُحال منطقی نیست. پس یک چنین جهانی هم یکی از جهان های ممکن است؛ یعنی جهانی که بدن انسان ها در کمال آسایش باشد و در عین حال آرامش روان و استکمال روحی هم برایشان حاصل بیاید. چرا آدمی که به دنبال استکمال روح است، باید دست از آسایش تنش بکشد؟ نمی شد جهانی ساخته شود که در آن هم روح انسان استکمال بیابد و هم جسم این قدر عذاب نبیند؟

«دیوید هیوم»، فیلسوف انگلیسی، می‌گوید این اشکال هیچ راه حلی ندارد. به تعبیری گویا کار خدا دو شق داشته است: ۱. جهانی بیافریند که فقط در آن استکمال روح حاصل بیاید ۲. جهانی که در آن استکمال روح حاصل بیاید و آسایش تن هم برقرار شود. «هیوم» مثال می‌زند و می‌گوید: شما می‌گویید اگر انسان بخواهد دندانش کاملاً فاسد نشود، باید یک فساد اندکی که پیدا کرد، دردی حاصل بیاید تا این درد انسان را با خبر کند و انسان بفهمد که دندانش فساد پیدا کرده است و از فساد بیش‌تر دندانش جلوگیری کند. بنابراین درد برای این خوب است که تلنگر درناکی را که دندانم به من می‌زند تا فساد دندان را حس کنم و بروم به دندان پزشک رجوع کنم تا مشکلم حل شود، ولی اگر درد دندان نباشد، دندان فاسد و فاسدتر می‌شود و من وقتی با خبر می‌شوم که دندان دیگر معیوب معیوب است. «هیوم» می‌گفت: من می‌توانم جهانی را تصور کنم که در آن جهان، تا دندان انسان فاسد می‌شود، لذتی عاید انسان شود و انسان از راه لذت از درد دندانش با خبر می‌شود، مثل خارش. «هیوم» می‌گوید: خارش هم ناشی از بیماری پوستی است؛ اما در عین حال لذت‌بخش است. پس می‌شود با تلنگر لذت هم به فساد دندان یا به هر بیماری دیگری پی برد. این مطلب عبارت دیگری است از مطلبی که گفتیم و هر دو مطلب را می‌توان با هم جمع کرد. ممکن است این سؤال پیش آید که اگر می‌خواستند ما را با تلنگر لذت از بیماری آگاه کنند دیگر به دنبال علاج نمی‌رفتیم، زیرا از بیماری لذت می‌بردیم. جواب این است که می‌شد با یک لذت آنی وجود بیماری را خبر داد و یا اینکه اگر لذت مدام هم بود، تجربه‌ی زندگی به ما یاد می‌داد که به این لذت نبایدهمیت داد؛ زیرا در طول زندگی متوجه می‌شدیم که این لذت برای ما دردساز خواهد شد.

پاسخی که به اشکال دوم داده‌اند این است: اینکه جهان هم محل آسایش تن باشد و هم محل استکمال روح، استحاله‌ی منطقی ندارد، ولی در عین حال می‌شود نشان داد که استکمال روح جز با یک سلسله سختی‌های بدنی امکان ندارد. بنابراین جمع این دو امکان منطقی دارد؛ اما امکان وقوعی ندارد. «هیوم» می‌گفت استحاله‌ی منطقی ندارد؛ اما به نظر می‌رسد استحاله‌ی وقوعی دارد. در عالم واقع نمی‌شود استکمال روح با یک سلسله سختی‌های جسمانی همراه نشود. بعداً مفصل‌تر به این بحث می‌پردازیم. ممکن است کسی اشکال کند که عدم امکان وقوعی برای موجودات ناقص است، خدا تابع نظام وسیله - هدف نیست، برای خدا نباید امکان وقوعی مانع ایجاد کند. بحث در این باره را به بعد موکول می‌کنیم.

اشکال سوم این است که استکمال روح هم در این جهان امکان‌پذیر نیست و هر کس در جهان تأمل کند می‌بیند در جهان جریان عمومی، خلاف استکمال روح است؛ یعنی روند عمومی جهان به گونه‌ای است که با استکمال روح مخالفت دارد. اگر جهان را برای استکمال روح ساخته باشند، لااقل یک نشانه دارد و آن اینکه در این جهان کسانی که در پی استکمال روح هستند با مسیری هموارتر روبه‌رو هستند تا آن کسانی که می‌خواهند بر خلاف جریان عمومی گام بردارند، کسی که می‌خواهد شنا کند اگر موافق جریان آب شنا کند باید نسبت به کسی که خلاف جریان آب شنا می‌کند راحت‌تر شنا کند. شما می‌گویید جریان عمومی جهان، استکمال روح است، پس کسانی که در این جهت گام برمی‌دارند باید نسبت به کسانی که خلاف این جهت عمومی حرکت می‌کنند، بهتر و هموارتر و آسوده‌تر زندگی کنند. اتفاقاً تجربه‌ی تمام اولیای دین و

تمام قدیسان نشان داده‌است هر که می‌خواهد در جهت استکمال روح گام زند زندگی‌اش دشوارتر می‌شود. اگر ادعای شما درست باشد، باید جهان برای کسانی که در جهت استکمال روح قدم می‌زنند هموارتر ساخته می‌شد. حضرت علی (ع) در مورد انسان‌های وارسته می‌فرمایند: اینان مثل تیری می‌شوند که از پیکان رها می‌شود (از شدت باریکی و لاغری) آن‌که این تیر را ساخته تا توانسته این تیرها را باریک کرده است، هر ناظری که به این‌ها بنگرد گمان می‌کند بیمار هستند هر که این‌ها را ببیند از لحاظ روانی آشفته‌شان می‌بیند. حضرت می‌فرماید یک امر عظیمی باعث این حالت است. جهان را به گونه‌ای می‌ساختند که قدیسان با این مشکلات دست به گریبان نباشند. «دیوید هیوم» این اشکال را وارد کرده است و اشکال واردی نیست.

جریان عالم اگر برای استکمال روح ما آدمیان است، معنایش این نیست کسانی که در جهت این استکمال گام برمی‌دارند باید راحت‌تر زندگی کنند. شاید خود نفس این راحت‌تر زیستن، مانع استکمال روح باشد. شاید نفس رنج دیدن برای استکمال روح مناسب باشد. اشکال سوم مثل این می‌ماند که به معلمی بگویند اگر شما واقعاً مدرسه را طوری درست کرده‌اید که سبب درس خواندن و پیشرفت علمی دانش آموزان شود پس چرا درس‌خوان‌ها باید سختی بیش‌تری بکشند و مثلاً شب بیداری داشته باشند؟ معلم جواب خواهد داد: نفس خوابیدن مزاحم علم آموزی آن‌ها خواهد بود. آسایش درست، ولی به شرط این که خود آسایش محلّ هدف کلی ما نباشد.

می‌گویند خیرخواهی خدا با خیرخواهی ما آدمیان فرق می‌کند؛ خدا به گونه‌ایست که «خوشی» را برای ما فراهم نمی‌آورد، بلکه «خوبی» را فراهم می‌آورد؛ برخی در پاسخ این قول می‌گویند، ما در این صورت اعتمادمان به خدا از بین می‌رود؛ چون خدا در دنیا هر چه ناخوشی برای ما فراهم آورد، می‌گفت به این دلیل فراهم آورده‌ام که این ناخوشی‌ها برای شما سودمند است، اما اگر این وضع برقرار باشد، بعد از این جهان، در عالم آخرت هم، همین حرف گفته شد و هر چه جهنمیان داد و فریاد می‌کنند که ما وضعمان خوب نیست؛ به آن‌ها گفته شود که شما نمی‌فهمید و هنوز آخر کار نیامده است. تا بساط آخرتی برپاست، خدا می‌تواند بگوید که جهنمیان شکنجه می‌بینید، ولی بالمآل به نفع آن‌هاست. افرادی که قائلند ما بدین شکل اعتمادمان از خدا سلب می‌شود می‌گویند: چون همین‌طور که در این جهان به ما گفته‌اند که نمی‌شود این قدر محاسبه را به این تنگی و مضیقه در نظر گرفت و این گونه محاسبه‌ها باید در «افق وسیع‌تر»ی در نظر گرفته شود، این «افق وسیع‌تر» همه وقت جای مجال وسیع‌تری برایش هست؛ یعنی من در آخرت هم بگویم: خدایا ما هنوز هم وضعمان خوب نیست، خدا می‌گوید: صبر کنید «بالمآل» به سود شماست. آخر «بالمآل» باید حدی داشته باشد. این اشکال را آقای «ج. ال. مکی» در کتاب «معجزه‌ی خدا باوری» مطرح کرده است. او می‌گوید این‌طور که شما به خدا رو داده‌اید، خدا تا آخر هم می‌گوید تحمل کنید، ولی «بالمآل» به سود شماست. این «بالمآل» کجاست؟ اگر بگویند بعد از گذشت فلان سال معلوم می‌شود همه‌ی این‌ها به سود شما بوده است، مشکل حل می‌شود، ولی حدی برای «بالمآل» تعیین نشده است.

راه حل ششم: ارجاع شریّت شر به ادراک انسان

شر به موضع انسان بر می‌گردد و ناشی از موضع انسان است. تا کنون تمام راه حل‌ها در یک جهت اشتراک داشته‌اند و آن اینکه مخالفان می‌گفتند شر در جهان وجود دارد و موحدان در پاسخ می‌گفتند یا اصلاً شر وجود ندارد و یا اگر هم وجود

دارد، وجودش خوب و لازم است. بالاخره اینکه جهانی داریم که یا یکسره شر است و یا یکسره خیر و یا مخلوطی از شر و خیر که درصد این شر و خیر متفاوت است، به هر حال همه در اینکه جهان یا فقط دارای خیر است و یا فقط دارای شر است و یا مخلوطی از شر و خیر در آن وجود دارد، مشترک بودند. راه حل ششم می گوید در جهان نه یک ذره خیر وجود دارد و نه یک ذره شر. خانم «مری بیکر» به تبعیت از هندوئیسم می گفت در جهان شر وجود ندارد و شر ناشی از توهم است. وقتی شر ناشی از توهم باشد، کلّ جهان خیر می شود. اما راه حل ششم می گوید نه خیر در جهان وجود دارد و نه شر؛ یعنی اینکه اگر خود جهان را، فارغ از موضع انسان، در نظر بگیریم یک ذره شر و یا خیر در آن وجود ندارد، شرور و خیرات به موضع انسان بر می گردد. اگر شما در زندگی راه یافته باشید، سرتاسر جهان برای شخص شما خیر است، ولو آن اموری که در بادی نظر شر محسوب می شد؛ مثل مرض، فقر، جنگ، قحط، بی عدالتی، شکنجه و دوری از عزیز و... همه ی این امور برای انسانی که راه یافته است، خیر است. از طرف دیگر اگر شما کجرو باشید تمام جهان برای شما شر است، هر چند آنهایی که برای شما در بادی نظر خیر به نظر بیاید؛ یعنی ثروت، شهرت، محبوبیت، حیثیت اجتماعی، جاه و مقام، علم و... همه برای شما شر است. پس اگر خود جهان را منخلع از آدمیان در نظر بگیرید و کاری به ربط و نسبت جهان با آدمیان نداشته باشید خواهید دید که جهان نه خیر است و نه شر. اگر راه یافته باشم کل جهان به سود من است و اگر کجرو باشم کل جهان به زیان من.

قرآن آیه ای دارد که خیلی به مفاد این بیان نزدیک است. گرچه نمی خواهم بگویم که این آیه این نظریه را بیان می کند: «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم»: ای کسانی که ایمان آورده اید خودتان را باشید، اگر شما راه یافته باشید کسانی که گمراه شده اند به شما زیان نمی رسانند. شما در جواب می گوید که گمراهان شما را شکنجه می کنند و...؛ مثلاً امام حسین (ع) مهتدی بود ولی از دست یزید عذاب کشید. در جواب می گویند آن چه از دست معاویه و یزید کشیدند باز هم به خیرشان بوده است، تلقی قرآن این است که ظلم ظالمان و شکنجه ی آنان به سود شماست. پس این که کسی اگر مهتدی شد کسی نمی تواند به او ضرر بزند یک قاعده شد. معنای این سخن طبعاً این خواهد بود که فقط باید خواستار این باشید که مهتدی باشید و خودتان باشید.

فرض کنید انسان اصلاً آفریده نشده بود، به چه شیئی می شد اشاره کرد و گفت این خوشمزه یا بدمزه است؟ اگر انسان در جهان نباشد به هیچ چیز نمی شود اشاره کرد و گفت خوشمزه یا بدمزه است. خوشمزگی و بدمزگی وقتی متصور است که من انسان با این شیء ارتباط بیابم. پس تا انسانی در کار نباشد نه مفهوم خوشمزه در جهان مصداق دارد و نه مفهوم بدمزه. یا اگر انسان در کار نباشد، هیچ چیزی را نمی شود گفت که سنگین یا سبک است. سنگین و سبک وقتی مطرح می شود که انسانی بخواهد چیزی را بلند کند و وقتی نمی تواند بلند کند می گوید سنگین است و وقتی می تواند می گوید سبک است. پس بدون وجود انسان، هیچ چیزی نه سنگین است و نه سبک و هیچ چیزی نه خوشمزه است و نه بدمزه. راه حل ششم می خواهد بگوید اگر انسان نبود به هیچ چیزی نمی شد اشاره کرد و گفت این شر است و به هیچ چیز هم نمی شد اشاره کرد و گفت خیر است. حتی حالا هم که ما انسان ها هستیم به یک شیء نمی توان اشاره کرد و گفت به طور مطلق

خوشمزه یا بد مزه است. باز هم باید گفت این به کام حسن خوشمزه می‌آید و همین به کام حسین بدمزه می‌آید. راه حل ششم می‌گوید حالا هم که ما آدمیان هستیم، نمی‌شود گفت جهان خیر است یا شر. باید دید که برای چه کسی خیر است یا برای چه کسی شر؛ این معنایش این است که در خود جهان خیریت و شریّت وجود ندارد. جهان برای مهتدیان و راه یافتگان خیر است و برای کج‌روان شر است. این تلقی را می‌توان به تعبیر شاعر چنین بیان کرد: «چون از او گشتی، (مال او شدی) همه چیز از تو گشت (همه چیز مال توست) / چون از او گشتی (چون از او روگرداندی) همه چیز از تو گشت (رو گرداند)» پس بروید سراغ خودتان، اگر شر می‌بینید عیب از خودتان است. این معنایش این است که اگر انسانی متصور باشد که به معنای مطلق کلمه راه یافته باشد، کلّ جهان به معنای مطلق کلمه برایش خیر است و اگر انسانی متصور باشد که به معنای بی‌نهایت و مطلق آن کج‌رو باشد، کلّ جهان برای او کج‌روست و بقیه‌ی انسان‌ها هم که مخلوطی از این دو هستند، به همان مقدار که مهتدی هستند، جهان برایشان خیر است و به همان مقدار که کج‌روهستند، جهان برایشان منشأ شر می‌شود. به نظر می‌آید که این راه حل، راه حل موفقی نیست. بلکه مشکلاتی هم ایجاد می‌کند، نه فقط مسأله‌ی شر حل نمی‌شود بلکه خود مسأله‌ی وجود خدا هم مشکلاتی پیدا می‌کند.

نقد راه حل ششم

می‌گویید برای خوبان همه چیز خیر است و برای بدان همه چیز شر است. از قائل پیرسید دقیقاً مراد از خیر و شر چیست؟ در مراد کردن از خیر و شر، دو شق امکان دارد؛ یکی اینکه «برای خوبان همه چیز خیر است» یعنی همه چیز خوشایند آن‌هاست. دوم اینکه مراد این است که همه چیز موافق مصلحت آن‌هاست. به همین ترتیب، شر یعنی ناخوشایند شخص یا آنچه مخالف مصلحت شخص است؟ هر کدام از این دو را بگویید تالی فاسد دارد و قابل قبول نیست. اگر بگویید برای خوبان همه چیز خیر است، یعنی همه چیز خوشایندشان است، شکی نیست که غلط آشکار است. بسیار واضح است که برای بسیاری از خوبان، بسیاری از لذایذ فراهم نیست. اگر لذایذ جسمانی و مادی برای خوبان لذت‌آور نبود، وقتی به خاطر هدفی از لذایذ دست می‌کشیدند، این دست کشیدن ارزشی نداشت؛ مثلاً شما اگر زباله‌های خانه را به فقیری بدهید کار ارزشمندی انجام نداده‌اید. وقتی چیزی را که دوست دارید، به دیگری می‌بخشید، کار ارزشمندی انجام داده‌اید؛ یعنی اگر من زباله و زوائد زندگی را در اختیار فقیری بگذارم، نمی‌گویند عجب انعامی کرد. آن‌چه را که دوست می‌دارم، هرچند یک قرص نان باشد، اگر بدهم، کارم ارزش دارد، به تعبیر قرآنی انسان به برّ و مقام برّ بودن نمی‌رسد، الاّ اینکه از آنچه دوست دارد بگذرد. اتفاقاً در بسیاری از موارد خوبان باید بدآیند خودشان را به خاطر اهدافی که دارند تحمل کنند. جهان نه تنها خوشایند خوبان را تأمین نمی‌کند، بلکه تمام آلام، محنت‌ها و ناخوشایندها برای همین خوبان است. نظیر این سخن را درباره‌ی بدان هم می‌شود گفت، برای بدان هم اتفاقاً همه چیز ناخوشایند نیست، اتفاقاً ناخوشایند که نیست، هیچ؛ بلکه برای بدان بیش‌تر، امور خوشایند آن‌ها پیش می‌آید، اینان بیش‌تر به تعیّشات زندگی، قدرت، ثروت و لذت می‌رسند. لذا اگر مراد از خیر، خوشایندها باشد، واضح است جهان خوشایند را برای خوبان نخواسته است.

در سوره‌ی «زخرف» آیات (۴۲-۳۵) خدا همین نکته را تذکر می‌دهد که اگر واقعاً این نمی‌بود که شما همگی کافر می‌شدید ما برای کفّار، خانه‌هایی از طلا و نردبام‌هایی از نقره و... درست می‌کردیم تا تمام لذت را ببرند. اما اگر این طور می‌شد، هر کسی می‌گفت اگر بناست با یک برگشتن از شهادتین به چنین نعماتی برسیم، شاید کسی خداپرست نمی‌شد. بنابراین اگر این تالی فاسد را به همراه نداشت ما این کار را می‌کردیم که به هر که کافر بود بیش‌ترین لذایذ زندگی را به او می‌دادیم؛ اما ترسیدیم اگر چنین کنیم، همگی بر آن طرف بروید. بنابراین مراد این نیست که در جهان برای خوبان همه چیز خوشایند باشد و برای بدان همه چیز بدآیند باشد. حضرت علی (ع) می‌فرمایند من شب‌ها از این پهلوی به آن پهلوی می‌گردم و از شدت ناراحتی خوابم نمی‌برد. آیا برای چنین انسان خوبی، این‌ها خوشایند است؟ پس مراد از خیر و شر نمی‌تواند خوشایند و بدآیند باشد.

ممکن است بگویید برای خوبان همه چیز خیر است، یعنی موافق مصلحت آن‌هاست؛ یعنی هر چه برای انسان خوب پیش بیاید، موافق مصلحت اوست و هر چه برای بدان پیش می‌آید مخالف با مصلحت آنان است. این قول نیز تالی فاسد دارد: اگر این طور باشد، برای خوبان هر چیزی موافق با مصلحت آن‌هاست و برای بدان هر چیزی مخالف مصلحتشان است و این یعنی خدا خیرخواه علی‌الاطلاق نیست، بلکه فقط خیرخواه خوبان است و بدخواه بدان. ما چنین خدایی را نمی‌پذیریم، موحد خدا را خیرخواه علی‌الاطلاق می‌داند، یعنی می‌گوید خدا برای یزید بن معاویه هم خیرخواه است، نمی‌گوید فقط برای امام حسین (ع) خیرخواه است، بلکه خدا برای جمیع مخلوقات باید خیرخواه باشد. یکی از ویژگی‌هایی که از پیامبر (ص) در قرآن تمجید می‌شود این است که می‌گوید پیامبر (ص) «رحمة للعالمین» است، نه فقط رحمة للمؤمنین یا رحمة للمسلمین، بلکه پیامبر خیرخواه همه‌ی انسان‌هاست چه مسلم، چه کافر، چه مؤمن و چه منافق. پیامبر که «رحمة للعالمین» است، خود خدا این طور نیست؟ خدا باید موجودی باشد که به معنای واقعی کلمه خیرخواهیش بی‌نهایت باشد، یعنی خدا خیرخواه امام حسین (ع) است و خیرخواه یزید هم هست، خدا یک ذره هم برای هیچ موجودی بدی نمی‌خواهد. خدا بدون ذره‌ای تفاوت خیرخواه همه‌ی موجودات است. ممکن است سؤالی پیش بیاید و آن اینکه خیرخواهی علی‌الاطلاق خدا به این معنی که شما مراد کردید با نصوص ادیان ناسازگار است. بالاخره خدا تعدادی را جهنمی می‌کند، خدا بهشت را در اختیار بهشتیان قرار می‌دهد، نه در اختیار همه انسان‌ها. پاسخ این است که اگر خدا خیرخواه علی‌الاطلاق است، به جهنم رفتن جهنمیان هم باید به مصلحتشان باشد. جهنم ظاهرش شکنجه‌گاه است، اما بالمآل باید به سود گناهکاران باشد؛ یعنی خدا باید در به جهنم بردن جهنمیان هم یک خیرخواهی داشته باشد. جهنم هم مثل جریمه‌ای است که استاد به دانشجو می‌دهد که به نفع دانشجو است. از این نظر است که عرفا با عذاب جاودانه مخالف هستند؛ یعنی معنایی ندارد که خدا موجوداتی بیافریند که تا ابد محکوم باشند و دیگر روی خیر را نبینند. مگر اینکه گفته شود جهنم هم مثل جریمه موقتی و از روی خیرخواهی باشد. پس اول مشکل این قول این است که خدا از خیرخواهی بیرون می‌آید. البته می‌توان به این پاسخ هم اشکال کرد که خود گناهکاران این کار را کرده‌اند و می‌خواستند که به بیراهه نروند، ما قبول نداریم که جهنم به خیر جهنمیان است.

در جواب باید گفت اصلاً چرا راه یافتگان راه را یافته‌اند و بیراه‌رفتگان چرا بیراهه رفته‌اند؟ در کتب حدیثی آمده است که حضرت یک وقت داشتند صحبت می‌کردند و فرمودند در جهان واگیری (سرایت) در کار نیست و بعد فرمودند شگون داشتن و نداشتن هم درست نیست و بعد فرمودند که سُفل در کار نیست و بعد فرمودند که فال بزیم که پرنده این طور بال می‌زند پس فلان طور می‌شود؛ این طور نیست و این‌ها درست نیست. عربی گفت لا اقل واگیری در کار هست. حضرت پرسیدند چرا؟ او گفت: ما یک قافله شتری داشتیم که چنان می‌چریدند که آهوان می‌چرند و یک‌بار شتر مریضی وارد شد و باعث شد که همه‌ی شترها مریض شوند. حضرت فرمودند اولین شتری که وارد شد و به این مرض مبتلا بود از که وا گرفته بود؟ عرب ساکت ماند. ^{۲۳} بالاخره این مرض را خدا ابداع کرده است. اشاعره به این حدیث استناد می‌کنند که منشأ همه‌ی شرور خداست و به همین دلیل که به خدا بر می‌گردد، از آن شریعت انتزاع نمی‌کنند و می‌گویند «هر چه آن خسرو کند، شیرین بود». شما می‌گویید راه یافتگان خودشان راه یافته شدند و سودشان را بردند. آن‌ها هم بیراهه رفتند و ضررش را بردند و در جهنم هم هیچ خیریتی نیست و منتظر خیر هم نباشند. اول جواب ما این است که آن راه یافتگی و بیراهه رفتن اول از کجاست؟ بالاخره اینکه یک آدمی در این عالم راه یافته شد و یک آدمی بیراهه رفت، به چه دلیل این طور است؟

اگر بگویید خودشان اراده کردند که خوب یا بد باشند، ما می‌گوییم اراده یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود یا ممتنع‌الوجود. اراده که واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود نیست، بلکه ممکن‌الوجود است، لذا احتیاج به علت دارد و رأس سلسله‌ی علی و معلولی، واجب‌الوجود است. بنابراین اینکه بگویید این بیراهه رفتن دست خودشان است، درست نیست. مثل این است که دو نفر بخواهند مسابقه بدهند، قبل از مسابقه بزیم و پای یک نفر از آن‌ها را بشکنیم، بعد از مسابقه اگر عادل باشیم باید به هر دو نفر جایزه بدهیم. چون شخصی هم که پایش شکسته است، اگر پایش نشکسته بود، تلاشی برای برنده شدن می‌کرد. اگر فرض کنیم که راه یافتگی و عدم راه یافتگی به خدا ربطی نداشته باشد و به اختیار خود به بیراهه رفته باشند باز هم از خدایی که خیرخواه علی‌الاطلاق است، انتظار می‌رود که نسبت به آن‌ها خیرخواه باشد. نگویید که خودشان رفته‌اند به خدا چه؟ از خیرخواه علی‌الاطلاق انتظار داریم که خیر این‌ها را هم بخواهد، ولو خودشان تقصیر کار باشند.

وقتی جهان ربط و نسبتش را با انسان برید، دیگر در جهان هیچ شری نیست، معنایش این است که خدا یک ذره هم بدخواه نیست؛ اما نظریه‌ی شما می‌گفت که دیگر یک ذره خیر هم در جهان نیست، یعنی شما آمدید و برای اینکه به خدا شر نسبت داده نشود، جهان را یکسره از شر خالی کردید، اما تالی این قول این می‌شود که با این وصف در جهان خیر هم نیست، پس خیرخواهی علی‌الاطلاق خدا چه می‌شود؟ شما خیرخواهی علی‌الاطلاق خدا را وقتی می‌توانید اثبات کنید که در جهان یکسره خیر باشد. نه اینکه نه خیر در جهان باشد و نه شر. اگر چنین باشد خدا شرخواه نخواهد بود، ولی خیرخواه هم نخواهد بود. این اشکال اشکالی جدی نیست، ولی به هر حال بیان شده است.

۲۳. مسند احمد ابن حنبل، ج ۲ ص ۲۶۷، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۵۵.

این قول می‌گفت جهان نه خیر است و نه شر. پس معلوم می‌شود که خیر و شرّ با یکدیگر حالت سلب و ایجاب ندارند. چون اگر نقیضین باشند، جهان یا باید این را داشته باشد و یا آن را. این قول باید بین خیر و شر تقابل «ملکه و عدم» را قائل باشد و بگوید جهان فی نفسه نه شائیت اتصاف به خیر را دارد و نه شائیت اتصاف به شر.

راه حل هفتم: دفاع از راه اختیار یا دفاع از اختیار

یکی از راه حل‌های مسأله‌ی شر، راهی است که می‌توان از آن به دفاع از راه اختیار تعبیر کرد یا حتی می‌شود از آن تعبیر به دفاع از اختیار کرد. بعداً خواهید دید که چرا هر دو راه را می‌شود گفت. وقتی می‌گویند دفاع از راه اختیار به این معناست که دارم از چیزی دفاع می‌کنم، ولی از آن چیز از راه اختیار دفاع می‌کنم، ولی دفاع از اختیار بدین معناست که از خودِ اختیار دفاع می‌کنم. جالب این جاست که این راه حل هر دو هست. خدا به هنگام آفرینش جهان هستی، تنها دو شق پیش پا داشته است و آن اینکه یا انسان را مجبور بیافریند، اما جهان پیراسته از هر شری، یا اینکه انسان را مختار بیافریند و جهان کمابیش دارای شر. خدا از این دو راه، راه بهتر را برگزید و آن هم راه دوم است؛ یعنی انسان مختار به همراه جهان دارای شر.

چرا دو راه در پیش پای خدا بود و چرا راه دوم بهتر است؟ این قول می‌گویند می‌شد انسان‌هایی بیافرینند که مجبور باشند و هیچ اختیاری از خود نداشته باشند. همان‌طور که آب‌ها در روان بودن و آتش در سوزاندن بی‌اختیارند؛ انسان‌ها هم هیچ اختیاری از خودشان نداشته باشند و مجبور باشند؛ اما مجبور به کارهای نیک و خوب؛ مثلاً همان‌طور که آب‌ها مجبورانه روانند، ما هم مجبورانه به مردم خدمت کنیم و مجبورانه ریا نورزیم و مجبورانه منافق نباشیم و... این قول می‌گویند اگر انسان‌ها چنین آفریده می‌شدند، طبعاً در جهان هیچ شری وجود نمی‌داشت. لازمه‌ی این قول این است که همه‌ی شرور جهان از انسان برخاسته باشد و منشأ همه‌ی شرور جهان، یکی از اقسام شرور؛ یعنی شرّ اخلاقی است. شرّ اخلاقی همان است که در ادیان و مذاهب بدان گناه و عصیان می‌گویند. پس اگر انسان‌ها مجبور به کار نیک بودند نتیجه‌اش این بود که جهان از هر شری پیراسته می‌شد. اما یک کار دیگری هم خدا می‌توانست بکند و آن اینکه انسان را مختار بیافریند؛ انسان مختاری که هم بتواند کار نیک انجام بدهد و هم بتواند کار نیک انجام ندهد. اما این قول می‌گویند اگر انسان‌ها مختار باشند هم کار نیک می‌کنند و هم کار غیر نیک، لذا کارهای بدشان همان شرور اخلاقی است که منشأ همه‌ی شرور جهان هستند و جهان کمابیش دارای شر می‌شود. «ولتر» می‌گفت جهان، بدترین جهان ممکن است. اگر چنین دیدگاهی داشته باشید، نتیجه‌ی کار بد انسان‌ها این می‌شود که جهان کمابیش دارای شر باشد. پس علت اینکه دو شق پیش پای خدا بوده این شد که قائل، منشأ همه‌ی شرور را شرّ اخلاقی می‌داند و بنابراین می‌گوید خدا یا این کار را می‌کرد یا کار دیگر را.

اینکه از این دو شق، شق دوم یعنی انسان مختار و جهان دارای شر را بهتر می‌داند، به پیش فرض قائل برمی‌گردد و آن پیش فرض این است که خدا کلّ جهان را برای انسان آفریده است. اگر خدا واقعاً جهان را برای انسان آفریده باشد، معنایش این است که باید جهان را طوری سامان داده باشند که نهایت سامان‌یابی جهان، به سود انسان باشد. مثلاً اگر کسی شما را به اتاقی ببرد و بگوید من این اتاق را برای آسایش شما آماده کرده‌ام، اگر این شخص در ادعای خود صادق باشد، باید تک‌تک وسایل این اتاق به درد آسایش شما بخورد. اگر چیزی در این اتاق باشد که نه نفعی برای شما دارد و نه ضرری،

نشان می‌دهد که آن شخص در ادعای خود صادق نبوده‌است. بدین ترتیب، اگر واقعاً خدا جهان را برای انسان آفریده باشد، باید جهان به گونه‌ای باشد که روی هر جزئی و عنصری از اجزاء و عناصر جهان انگشت بگذاریم، نهایتاً به سود انسان باشد؛ نه اینکه علیه انسان باشد.

استکمال انسان در گرو اختیار است، پس می‌ارزد انسان به استکمال خود برسد، ولو اینکه انسان در جهانی باشد که دارای شر باشد. اما جهان پیراسته از هر شری که انسان در آن هیچ استکمالی نیابد، جهان ملال‌آوری بود؛ جهانی پیراسته از هر شر که انسان در آن هیچ استکمالی نمی‌یافت. فرض کنید شما اتاقی را تنظیم کنید و در این اتاق همه چیز بهترین باشد، ولی من اتاق را نپسندم. البته این اتاق برای ناظر بیگانه، زیباترین اتاق است؛ اما منی که ساکن اتاقم از این اتاق خوشم نمی‌آید و لذت نمی‌برم. در صورت اول (=انسان مجبور به همراه جهان بدون شر) هم، جهانی درست می‌شد، پیراسته از هر شری، ولی چه سود که ساکنان این جهان؛ یعنی انسان‌ها، استکمالی در این عالم به دست نمی‌آوردند؛ چراکه استکمال از راه اختیار به دست می‌آید و در صورت مجبور بودن، انسان کمالی پیدا نمی‌کند. البته جهان پیراسته از شر اگر فی حدّ نفسه با جهان دارای شرّ مقایسه شود، بهتر است، ولی اگر از دید ساکنان این جهان نظر کنید، جهان پیراسته از هر شری از جهان کمابیش دارای شر بدتر است، چراکه در جهان پیراسته از شر به علت مجبور بودن انسان، استکمالی صورت نمی‌گیرد. پس یک پیش فرض دیگر این است که استکمال انسان از راه اعمال جبری امکان‌پذیر نیست و فقط از راه اعمال اختیاری امکان‌پذیر است. پس این جهان کنونی، بهتر از جهان خالی از شر و انسان مجبور است. در واقع قائل می‌خواهد بگوید: ای کسانی که به وجود شر اعتراض می‌کنید، شما مثل اینکه شقّ اول را می‌پسندید، با اینکه انصافاً شقّ دوم بهتر از شقّ اول است و از این نظر هم خدا شقّ دوم را انتخاب کرده است. از وجود شرور در این راه حل دفاع شده است. این دفاع مبتنی بر مسأله‌ی اختیار است. می‌شود گفت این دفاع از خود اختیار هم هست؛ یعنی اگر بنا بر این باشد که انسان یا مجبور باشد یا مختار، این راه حل دفاع از اختیار می‌کند و می‌گوید که اختیار به انسان استکمال می‌بخشد؛ چراکه جبر موجب استکمال انسان نیست.

«ج. ال. مگی»، فیلسوف ملحد انگلیسی، اولین کسی بود که به این راه حل حمله کرد. ایشان در مجله‌ی (Mind) در آوریل ۱۹۵۵ مقاله‌ای با عنوان «شر و قدرت مطلقه» نوشت و در آن مقاله از جمله به این راه حل هفتم حمله کرد. «آنتونی فلو» هم که یکی از فلاسفه‌ی دین است، در همان مجله، مقاله‌ای با عنوان «قدرت مطلق الهی و آزادی انسان» نوشت و به شدت به این راه حل حمله کرد. بعد از انتشار این دو مقاله، «ویلیام اسمارت»، فیلسوف دین، ردّیه‌ای بر این دو مقاله نوشت که معروف‌ترین ردّیه بر این دو نفر است. عنوان مقاله‌ی اسمارت «قدرت مطلقه، شرّ و این دو ابرمرد» بود.^{۲۴} این مقاله هم در آوریل ۱۹۶۱ در همان مجله چاپ شد. سپس «آنتونی فلو»، در ژانویه ۱۹۶۲ ردّیه‌ای بر مقاله‌ی «ویلیام اسمارت» نوشت. «مگی» نیز در آوریل سال ۱۹۶۲ (یعنی دو ماه بعد) ردّیه‌ای بر مقاله‌ی «اسمارت» نوشت. آقای «پلنتینگا» که از اعظام فیلسوفان دین الهی است، در سال ۱۹۷۷ مقاله‌ای تحت عنوان «خدا، آزادی و شر» نوشت و در این مقاله از «ویلیام اسمارت» در برابر «مگی» و «فلو» دفاع کرد. درواقع در این نزاع «آنتونی فلو و مگی» در یک طرف و «اسمارت و پلنتینگا» هم در طرف مقابل

۲۴. مقصود او از دو ابرمرد، «مگی» و «فلو» است.

بودند. آن دو به دفاع مبتنی بر اختیار حمله کردند و «اسمارت و پلنتینگا» دفاع مبتنی بر اختیار را قبول داشتند. این شش مقاله بسیار معروف است و فقط اوّلی را آقای «صالح نژاد» به فارسی ترجمه کرده‌اند و در مجله‌ی کیان چاپ شده است؛ ولی پنج مقاله‌ی دیگر ترجمه نشده است.

نقد‌های «مکی» و «فلو» بر راه حل هفتم

اشکال اوّل: اولین مطلب این است که این راه حل دو شقّ را تصویر می‌کرد: انسانِ مجبور و جهانِ پیراسته از شر و انسانِ مختار و جهانِ کمابیش دارای شر. «فلو» و «مکی» می‌گویند این قضیه، شقّ سوم هم دارد و آن هم انسانِ مختار به علاوه‌ی جهانِ پیراسته از شر.

توضیحی درباره‌ی براهین ذوالحدّین و راه پاسخ به آن‌ها

براهین ذوالحدّین یا براهین ذوالقرنین (دو شاخ)، براهینی هستند که یک دو راهی ایجاد می‌کنند و به مخاطب می‌گویند: دو راه در پیش رو داری، یا باید این را انتخاب کنی یا آن را، اگر این را انتخاب کنی، فلان تالی فاسد از آن بر می‌آید و اگر آن را انتخاب کنی فلان تالی فاسد دیگر، حالا کدام را انتخاب می‌کنی؟ این‌ها را براهین ذوالحدّین یا دایلمّا^{۲۵} می‌گویند. برای نجات از براهین ذوالحدّین دو راه وجود دارد: راه اوّل این است که نشان بدهید یکی از این دو راه، نتیجه‌ی مطلوب دارد (گرفتن یکی از دو شاخ)، راه دوم اینکه نشان دهید برهان، راه سومی هم دارد. مثال برای راه اوّل: جوانی می‌خواست بحث و جدل را برای وکالت بیاموزد و با یکی از سوفسطائیان معروف یعنی «پروتاگوراس» قراردادی بست، مبنی بر اینکه مزدی به استاد ندهد تا وقتی خوب این فن را آموخت و در اوّلین جلسه‌ی دادگاهی که منعقد می‌شود، حریف خود را شکست بدهد. بعد از اتمام دروره‌ی آموزش برای شاگرد موقعیتی پیش نیامد تا وکالت کند، استاد ادعایم‌ای علیه شاگرد تنظیم کرد و گفت: تو چه در دادگاه پیروز شوی و چه شکست بخوری باید مزد تدریس مرا بدهی، زیرا اگر پیروز شوی مطابق قرار سابق در اوّلین جلسه‌ی دادگاه پیروز شدی و باید پول را پردازی و اگر شکست بخوری، قاضی دادگاه تو را مجبور می‌کند تا پول مرا بدهی. شاگرد پاسخ داد: در هر دو صورت من بدهی به تو ندارم: اگر پیروز شوم با دلیل اثبات کرده‌ام که به تو بدهی ندارم و اگر محکوم شوم باز نباید چیزی به تو پردازم چون شرط ما این بود که در صورت پیروزی در اوّلین دادگاه به تو پول پردازم. مثال برای راه دوم: جوانی می‌خواست وارد عالم سیاست شود، مادرش او را نصیحت می‌کرد که وارد عالم سیاست مشو؛ زیرا اگر در کار سیاست دروغ بگویی، خدا از تو ناراضی خواهد شد و اگر راست بگویی مردم از تو ناراضی می‌شوند. بنابراین یا باید دروغ بگویی یا راست و هر دو هم تالی فاسد دارد. جوان پاسخ داد: دو راه وجود دارد: یکی اینکه اگر من راست بگویم خدا از من راضی است و اگر دروغ بگویم مردم از من راضی می‌شوند و راه دوم اینکه گاهی راست بگویم و گاهی دروغ، هر وقت راست گفتم خدا از من راضی می‌شود و هر وقت دروغ گفتم مردم از من راضی می‌شوند.

آقای «مکی» می گوید: موحدان یک برهان ذوالحدین درست کرده اند، ولی می توانیم از میان دو شاخ بگذریم و راه سوم را ابداع کنیم و آن اینکه جهان پیراسته از شر باشد و در عین حال انسان ها مختار باشند. برای این مطلب استدلال بسیار لطیفی می کند. می گوید برویم سراغ یک انسان مثلاً به نام زید و یکی از افعال زید را در نظر بگیریم؛ مثلاً یکبار زید راست گفته است، این راست گفتن کار خوبی است و در عین حال کار مختارانه ای هم انجام داده است. پس یک کار خوب را با اختیار انجام داده است. سراغ کار دیگر زید برویم، آن کار دوم هم فرض کنید کار خوبی باشد، آیا به صرف اینکه کار دومش هم کار خوبی است، مجبورانه می شود یا اینکه آن هم مختارانه است؟ مختارانه. کار سوم او هم می تواند خوب باشد و مختارانه؛ به تعبیر دیگری، اگر یک کار بتواند در عین مختارانه بودن خوب باشد، کار دوم هم می تواند در عین مختارانه بودن، خوب باشد و کار سوم هم می تواند در عین مختارانه بودن، خوب باشد و به همین نحو کار چهارم و... حالا بیایید و همین طور روی تک تک اعمال زید انگشت بگذارید، مُحال نیست که تک تک اعمال او هم مختارانه باشد و هم خوب. بعد سراغ عمر هم بروید. عمر هم کار اولش خوب باشد و مختارانه، کار دومش هم خوب و مختارانه باشد و... سخنی که در باب زید و عمر گفتیم در باب خالد و... هم می شود گفت. پس می شود جهانی باشد که همه ای اعمال انسان ها در آن مختارانه باشد ولی شر اخلاقی هم پدید نیاید و طبعاً جهان پیراسته از شر باشد.

این سخن «مکی» مشکل ما را در باب عصمت می تواند حل کند. همه ای ما در بحث عصمت مشکل داریم و فکر می کنیم که اگر ائمه از اول تا آخر عمرشان هر کاری کردند، کار خوبی بوده است، حتماً مجبور بوده اند. این بیان نشان می دهد که این طور نیست. شما در باب چهارده معصوم می گوید که اینها از اول عمر تا آخر عمرشان هیچ کار خلافی انجام نداده اند و لازمه ای این مطلب عدم اختیار آنها نیست؛ زیرا اگر بشود یک فعل خوب را مختارانه انجام داد، چرا فعل بعدی را نشود؟ چرا تمام افعال این طور نباشد؟ به تعبیری ساده تر، مختارانه بودن معنایش این نیست که انسان چند کار بد هم انجام دهد. به تعبیر دیگر، کل حکمی غیر از اجزا ندارد و لذا عصمت ملازمه ای با جبر ندارد.

«مکی» استقرای ریاضی می کند که معتبر هم هست و می گوید: وقتی این فعل خاص می تواند مختارانه و خوب باشد، مگر فعل دوم چه فرقی با فعل اول دارد که نتواند مختارانه و خوب باشد؟ طبق این فرض مُحال نیست که تمام انسان ها در عین اینکه مختارند، معصوم هم باشند. او نمی گوید واجب شد که همه ای انسان ها مختار باشند و کار خوب انجام دهند، بلکه می گوید می شود جهانی باشد که انسان ها در آن جهان، هم مختار باشند و هم معصوم. قدرت خدا به ممتنع الوجود تعلق نمی گیرد؛ اما اگر چیزی ممکن الوجود شد، خدا می تواند آن را ایجاد کند، طبق بیان «مکی» و «فلو»، چنین جهانی ممکن الوجود است، اگر این چنین جهانی ممکن الوجود باشد؛ پس سه راه داریم. اگر دو تا بود، البته بهترین راه همانی بود که شما موحدان می گفتید؛ ولی حالا که سه راه شد، بهترینش این است: «انسان مختار و جهان پیراسته از شر». بنابراین از این برهان ذوالحدین، با ابداع جهان ممکن سوم می گریزیم. به تعبیر دیگری، اگر جهان با چهارده معصوم ممکن الوجود است، با شش میلیارد معصوم هم می تواند موجود باشد.

پاسخ به اشکال اول «مکی» و «فلو» و نقد پاسخ:

می‌توان در جواب گفت که خدا ما را یا باید مجبور می‌آفرید و یا مختار. او ما را مختار آفرید، اما هر کاری که می‌کنیم و هر نتیجه‌ای که می‌گیریم تقصیر خودمان است، به عبارت دیگر، خدا انسان را مختار آفرید و بقیه‌اش به گردن انسان است. سوء استفاده از اختیار این وضع را ایجاد کرده است. در این راه حل وقتی می‌نوشتید: انسان مختار + جهان کما بیش آمیخته با شر و آن طرف هم می‌نوشتید: انسان مجبور + جهان پیراسته از شر، یک شقّ سومی در مقابل شما قرار می‌گرفت. در این جواب جدید، طرف بحث جهان را کنار گذاشته است تا بین انسان مختار و انسان مجبور، شقّ سومی نتوان ایجاد کرد و می‌گوید سوء استفاده از اختیار به شرّ اخلاقی انجامید و شرّ اخلاقی به سایر شرور انجامید. اما این پاسخ قانع‌کننده نیست؛ چون شخص می‌گوید انسان وقتی مختار شد، آیا معنایش این است که به سوء استفاده از اختیار مجبور باشد؟ لازمه‌اش این است که یا سوء استفاده از اختیارش بکند و یا حُسن استفاده از اختیار یا گاهی سوء استفاده از اختیار کند و گاهی هم حُسن استفاده. پس با این سه شقّ خدا می‌توانست جهانی بیافریند که مردم از اختیارشان حُسن استفاده کنند.

اشکال دوم «مکی» و «فلو»

گفته‌اند پیش‌فرض‌های این نظریه نادرست است و یا لاقلاً دلیلی بر درستی آن‌ها وجود ندارد.

بررسی پیش‌فرض‌های راه حل هفتم

اولین پیش‌فرض این نظریه این است که همه‌ی شرور جهان ناشی از شرّ اخلاقی هستند. خلاصه کردن انواع شر در شرّ اخلاقی، خلاف واقع است و اگر هم خلاف واقع نیست، لاقلاً برای این مدعا دلیلی در دست نیست. این‌ها دو حرف هستند یکی ریشه‌ی مدعا را می‌زند و دیگری در باب مدعا ساکت است، ولی می‌گوید دلیلی برای درستی مدعا وجود ندارد. گفته‌اند منظور از اینکه همه‌ی شرور ناشی از شرّ اخلاقی هستند، این است که تا شرّ اخلاقی وجود نداشته باشد، هیچ شرّ دیگری وجود ندارد. لازمه‌ی این سخن این است که تا انسان وجود نداشته باشد هیچ شرّی وجود ندارد، چون همه‌ی شرها از انسان پدید می‌آیند، اما نکته در این جاست که حتی قبل از اینکه انسان بر روی کره زمین پدید بیاید، شرور وجود داشته‌اند؛ مثلاً دلایل و شواهد علمی نشان می‌دهد که پیش از پیدایش انسان زلزله‌های مهیبی روی زمین رخ داده است. این اشکال قانع‌کننده نیست، اینکه می‌گویند قبل از پیدایش انسان شر وجود داشته است، نافع نیست؛ چون زلزله از آن‌رو که زلزله است شر محسوب نمی‌شود، بلکه از این نظر شر است که به انسان صدمه می‌زند. وقتی انسان نباشد هر چقدر هم زمین تکان بخورد، اشکالی ندارد؛ مثلاً شما وقتی در کشتی بسیار مقاومی نشسته‌اید، هر چقدر هم که امواج سهمگینی بیاید، آن امواج برای شما شر نیست، بلکه فرح‌انگیز است، به عبارت دیگر، نفسِ موج شر نیست، بلکه وقتی به انسان‌ها لطمه می‌زند شر است یا اگر کشتنِ آهو توسط گرگ شر است به این دلیل است که ما انسان‌ها از دیدن این منظره می‌رنجیم؛ و گرنه تا شر ربط و نسبتی با انسان پیدا نکند، شرّیتی ندارد. نفسِ اینکه حیوانی به دست حیوان دیگری پاره می‌شود شر نیست. به طور خلاصه، هر امری وقتی شر است که وجود انسان لحاظ شود؛ یعنی حادثه‌ای که رخ می‌دهد اگر ما را برنجاند، از آن انتزاع

شر می‌کنیم. درست است که شریّت شر به وجود انسان بستگی داریم؛ اما در هر صورت، این نکته هم اثبات نشد که منشأ همه‌ی شرور، شرّ اخلاقی است.

پیش فرض دوم این بود که خدا جهان را برای انسان آفریده است. دلیل این ادعا چیست؟ انصاف این است که دلیلی عقلی مبنی بر آفرینش جهان برای انسان وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، هیچ دلیلی عقلی که نشان دهد خدا جهان را برای انسان آفرید و اگر انسان نمی‌بود خدا جهان را نمی‌آفرید؛ وجود ندارد. اما اگر بخواهیم به متون مقدس دینی و مذهبی مثل تورات یا قرآن و روایات رجوع کنیم، شاید بتوان مطالبی که مُشعر بر این معنا باشد پیدا کرد، اما دلیل عقلی نداریم.

پیش فرض سوم این بود که استکمال انسان از راه اعمال اختیاری صورت می‌گیرد. در باب این مطلب که استکمال انسان از طریق اعمال اختیاری صورت می‌گیرد هم دلیل عقلی وجود ندارد، مضافاً بر اینکه موجوداتی غیر از انسان هستند که استکمال آن‌ها از راه اعمال جبری است، مثل نباتات و حیوانات. نباتات و حیوانات هم استکمال پیدا می‌کنند، ولی استکمالشان از یک سنخ خاصی است که با همان اعمال جبری صورت می‌گیرد؛ یعنی درخت هیچ اختیاری ندارد، ولی وقتی نور کافی، حرارت کافی، خاک مناسب و... به آن داده شود، استکمال می‌یابد. این‌ها هیچ کدام به اختیار او نیست و همه جبری است. وقتی این عوامل به صورت مناسب وارد عرصه‌ی کار شدند، درخت استکمال می‌یابد، و الّا پژمرده می‌شود و از بین می‌رود. این موجودات، موجوداتی هستند که استکمال آن‌ها از راه اعمال اختیاری صورت نمی‌گیرد. حالا می‌گوییم نمی‌شد انسان‌ها نیز به گونه‌ای آفریده شوند که استکمالشان مانند استکمال درختان جبری باشد؟ البته ممکن است کسی بگوید استکمال درختان و نباتات با استکمال انسان‌ها متفاوت است؛ زیرا این‌ها استکمال در ناحیه‌ی جسم دارند، ما استکمال در ناحیه‌ی نفس داریم و بنابراین استکمال روحی نمی‌تواند مجبورانه باشد. استکمال ما به این نیست که از لحاظ جسمی بزرگ‌تر بشویم، بلکه به این است که از لحاظ روحی، معنوی و خُلُق، وضع بهتری بیابیم. این سخن کمی مدعا را قابل قبول‌تر می‌کند؛ ولی باز مدعا؛ یعنی استکمال انسان از راه اعمال اختیاری صورت می‌گیرد، ثابت نمی‌شود.

راه حل هشتم: کل نگری

راه حل هشتم می گوید باید به امور جهان یک جا نظر کنیم. اگر به کل جهان نظر کنیم شر انتزاع نمی شود. فرض کنید کل جهان هستی در دایره ای باشد و A نیز یکی از اجزای جهان هستی باشد. اگر این جزء را نسبت به تمام دایره بسنجید، می بینید که این جزء، خیر است، اما اگر این جزء را با کم تر از کل جهان بسنجید، احتمال این که انتزاع شر از آن بشود، می رود. قائل از ما می خواهد که A را با کل دایره بسنجیم؛ یعنی هر یک از اجزای جهان هستی را نسبت به کل دایره ای هستی بسنجیم تا از آن انتزاع خیر بودن کنیم. حال سؤال این است که چه کسی می تواند A را نسبت به کل جهان هستی بسنجد؟ کسی که بر پشت بام جهان هستی قرار بگیرد و کل جهان هستی را یک جا ببیند. اگر چنین چیزی را دید، می بیند که هر ذره ای چه خوش در جای خود نشسته است. مثل این است که ما را به منجلاب خانه ای ببرند، طبعاً ما چون فقط خود این منجلاب را می بینیم، از آن شر انتزاع می کنیم؛ اما اگر بر بام منزل برویم، می بینیم که این منجلاب هم چقدر برای این کل نافع است و وجودش به جاست. به تعبیر دیگر، اگر این منجلاب نبود، کل منزل به منجلاب تبدیل می شد. وقتی از بالا نگاه می کنید متوجه می شوید که آبادانی خانه در گرو آن جای کثیف است. فرق دید شما با کسی که نظر منفی دارد، این است که او فقط و فقط آن تکه ای منجلاب منزل را دیده است؛ ولی شما آن تکه را نسبت به کل منزل می سنجد و می بینید که چیز به جایی است. همان طور که گفته شد کسی می تواند این دید را داشته باشد که بر بام جهان هستی قرار بگیرد، چنین کسی می بیند که هر ذره ای از جهان هستی برای مجموعه ای جهان هستی چیز جالبی است. از این نظر به این دیدگاه «منظر الهی»^{۲۶} می گویند؛ زیرا فقط خداست که می تواند بر بام جهان هستی در آید. خدا به هر چیزی از این دید می نگرد که چه ربطی به کل جهان هستی دارد.

این دیدگاه به «اسپینوزا» نسبت داده می شود، او می گوید چون ما هر چیزی را با کم تر از کل می سنجم در آن شر می بینیم، ولی اگر با کل می سنجدیم، در آن شر نمی یافتیم. بگذریم از اینکه وقتی هر چیزی را با کم تر از کل می سنجم، با خیلی کم تر از کل؛ یعنی با خودمان، می سنجم؛ از این گذشته هر چیزی را فقط با خواسته ها و خوشایندهای خودمان می سنجم، نه لاف با مصالح خودمان. اگر با مصلحت خودمان هم می سنجدیم، باز ممکن بود نتیجه ی محاسبه خیر باشد. باز کاش وقتی با لذایذ و خوشایندهای خودمان می سنجدیم با لذت های دراز مدت تر و دیر گذرتر می سنجدیم، نه با لذت های آنی و زود گذر. ما از چشم انداز انسانی به مطلب می نگریم و تا با منظر انسانی می نگریم، البته شر در جهان وجود دارد. اینکه در بعضی از سخنان عرفا آمده است که «یا مَنْ افسادهُ صلاحٌ» ای کسی که بدکاری هایش هم خوب است. این نظر به

همین دیدگاه دارد. بدکاری یعنی آنچه با همین نظرسنجی‌های کم‌تر از کلّ جهان هستی به دست می‌آید. همین بدکاری را اگر با کلّ جهان هستی در نظر بگیریم، می‌بینیم که خیر است. به نظر می‌رسد که این دیدگاه اشکالات عمده‌ای دارد.

نقد راه حل هشتم

اشکال اول: این چشم‌انداز، چشم‌انداز الهی است و علمی مطلق می‌خواهد که بتواند هر ذره را که می‌نگرد با کل بسنجد. اما ما انسان‌ها فقط به عالم طبیعت علم داریم، آن‌هم به آن مقدار از جهان طبیعت که بعد علمی ما اجازه می‌دهد بدان علم داشته باشیم. ما همین مجموعه‌ی اندک؛ یعنی منظومه‌ی شمسی و چند منظومه‌ی همسایه را هم چنان که باید و شاید نمی‌شناسیم تا لااقل هر جزئی را نسبت به این مجموعه بسنجیم. به تعبیر دیگر، منظر الهی داشتن، علم مطلق می‌طلبد و هیچ انسانی علم لایتناهی، مطلق و بی‌کران ندارد. با این علم‌های محدود و مقید نمی‌توان به کلّ عالم نگریست.

اشکال دوم: اگر انسان در ناحیه‌ی علم هم نقصی نمی‌داشت؛ از ناحیه‌ی تحقق و وقوع خود مشکل داشت. همان مثال خانه و منجلاب را به یاد بیاورید. می‌گفتید اگر شخص فقط منجلاب را در نظر بگیرد و نظرسنجی با کل نداشته باشد، می‌گوید چه جای عفن و بدبویی؛ ولی وقتی منجلاب را با توجه به کلّ خانه در نظر می‌گیرد، می‌بیند جای مفیدی است. اما فرض کنید کسی را در منجلاب خانه زندانی کنید، این شخص هرچند بداند که این جای عفن برای کلّ خانه ضروری است، ولی او فقط از منجلاب خانه انتفاع می‌برد؛ یعنی فرض می‌گیریم دایره‌ی علم انسان هم بی‌نهایت باشد، ولی دایره‌ی هستی تحقق واقعیت انسان کجای جهان است؟ باز به تعبیر دیگر، به کسی می‌شود گفت که این منجلاب را شرم‌مدان که منافع خانه هم شامل او شود و روی هم رفته از این منزل سود ببرد و بگوید روی هم رفته وقتی سود و زیان را جمع و تفریق کردم، بالاخره نفعش بیش‌تر بود و بنابراین اشکالی ندارد که این منجلاب باشد، ولی اگر کسی از کلّ خانه بهره‌اش همان منجلاب باشد، می‌گوید دیگران دارند از کلّ خانه بهره می‌برند و من دارم از فقط از منجلاب استفاده می‌کنم! به تعبیر دیگری، اگر از لحاظ علمی مطلب برایش حل شده باشد، می‌گوید اگر این طور است مرا توی اتاق پذیرایی هم ببرید، اتاق پذیرایی هم برای کلّ خانه خوب است. بنابراین درست است که می‌دانم حتی فلج شدن بچه‌ی من و کشته شدن بردار من، از دید کلی، به سود کلّ جهان است؛ ولی بعد از کسر و انکسارها، سودی در جیب من نمی‌رود. من از کل جهان فقط این رنج‌ها نصیب شده‌ام، چون ظرف تحقق من اندکی از جهان هستی است. مؤسسه‌ی اقتصادی عظیمی را فرض کنید که بخش‌های مختلفی داشته باشد و فرض کنید من رئیس یکی از بخش‌های این سازمان اقتصادی هستم. حالا فرض کنید بخش تحت ریاست من، یک میلیارد متضرر شده باشد، حتی اگر به من بگویند فلانی غصه نخور، کلّ این سازمان اقتصادی صدها میلیون تومان سود برده است، مشکل بخش تحت ریاست من حل نمی‌شود. بنابراین مشکل دوم این قول هم همین است که ما چگونه ظرف تحقق خودمان را توسعه بخشیم.

اشکال سوم: از کجا می‌دانید اگر جزء را نسبت به کل بسنجیم، فقط انتزاع خیر می‌شود؟ چه استدلالی این را نشان می‌دهد؟ اینکه می‌گویید: «هر چیزی به جای خویش نیکوست» فقط یک ادعاست. ممکن است جواب داده شود: «این کل را موجود خیرخواه آفریده است، آن هم خیرخواه علی‌الاطلاق، بنابراین از این جا می‌فهمیم که از کل، خیر انتزاع می‌شود.» این پاسخ دو اشکال دارد:

۱. این پاسخ دوری است، چون اصلاً کسی که مسأله‌ی شر را پیش می‌کشد، می‌خواهد قبول کنند که خدا وجود ندارد، ولی شما با وجود خدا و صفت خیرخواهی او می‌خواهید مشکل را حل کنید. اول الکلام اثبات خداست.
۲. شما می‌گویید خدا خیرخواه است، اگر خیرخواه باشد، چرا جهانی آفریده که هر کدام از اجزاء وقتی نسبت به کل سنجیده می‌شود خوب باشد؟ جهانی می‌آفرید که هر کدام از اجزاء هم نسبت به کل و هم نسبت به کم‌تر از کل خیر باشد. این دو جهان را با هم مقایسه کنید، صانع جهان دوم، خیرخواه‌تر از صانع جهان اول است.

اشکال چهارم: اگر هر ذره‌ای نسبت به کل خوب است، نباید هیچ ذره‌ای مؤاخذه شود. افعال انسان هم ذره‌ای از جهان هستی است، دروغ، تکبر، خیانت، قتل و... هم که از انسان صادر می‌شود، مطابق ادعای شما نسبت به کل جهان خیر است؛ یعنی هم راست گفتن و هم دروغ گفتن، هر دو نسبت به کل جهان هستی خیر هستند، چون همه اجزائی از اجزای جهان هستند. اگر هر چه از انسان صادر می‌شود، خیر است، پس درواقع ما در تمام عمر کارهایی می‌کنیم که نسبت به کل خیر است، با وجود این چرا جهنمی می‌شویم؟ اگر هر کاری می‌کنیم، نسبت به کل جهان خیر است، اباحی‌گری اخلاقی راه بیندازیم، آنارشسیم اخلاقی را حاکم کنیم و با خیال راحت بگوییم: «هر چه آن خسرو کند، شیرین بود!» اینکه نمی‌توانیم به این قول ملتزم باشیم، نشان می‌دهد این قول نظراً قابل دفاع نیست و نمی‌توان گفت هر جزء نسبت به کل خیر است. «اسپینوزا» معتقد بود فلسفه به انسان چشم‌انداز الهی می‌دهد؛ بدین گونه که هر چه آدمی بیش‌تر تأملات فلسفی کند و به امور از دید فلسفی صرف بنگرد، احساسات، عواطف و حب و بغض‌ها را کنار می‌گذارد و فقط با دید فلسفی حق‌طلبانه به امور نظر می‌کند، این تفلسف آرام آرام به آدمی چشم‌انداز الهی می‌دهد، پس فلسفه به چشم‌انداز الهی منجر می‌شود و بنابراین از این به بعد به هر چه بنگرد، عاشقانه می‌نگرد، انسان آرام آرام متوجه می‌شود که فلان مطلب هم برای این مجموعه جالب است. «اسپینوزا» به این عشق، عشق عقلانی می‌گوید، چون عشقی است که حاصل عقل است.

اگر فلسفه به آدمی چشم‌انداز الهی می‌دهد، با کدام متدولوژی انسان به این چشم‌انداز می‌رسد؟ لااقل «اسپینوزا» برای رسیدن به این چشم‌انداز می‌بایست متدولوژی آن را هم برای ما بیان می‌کرد. اگر متدولوژی «اسپینوزا»، مثلاً مانند متدولوژی که عرفا برای رسیدن به مقصد و مقصود عرضه می‌کنند، عرضه شده بود، آدمی آهسته‌آهسته شوق و رغبت پیدا می‌کرد. انصافاً چنین روشی وجود ندارد تا آن را به کار بیندازیم و با استفاده از این روش آرام آرام به چشم‌انداز الهی دست‌رسی بیابیم و سپس آهسته‌آهسته به عشق عقلانی هم برسیم، بنابراین ادعای «اسپینوزا» بلا دلیل است. اگر بگویید فلسفه ورزیدن متدولوژی این راه است، پاسخ این خواهد بود که این همه انسان در طول تاریخ، فلسفه ورزیدند، ولی خودکشی کردند، ناشاد آمدند و ناشاد رفتند و به چشم‌انداز ادعایی «اسپینوزا» هم نرسیدند. تمام اقوالی که تا کنون در باب شر گفتیم یک وجه مشترک

داشتند و آن اینکه راه حل ها را موحد می توانست بپذیرد؛ یعنی یک موحد می تواند قبول کند: اصلاً شر در جهان وجود ندارد یا شر امر عدمی است یا شر مجموعاً از خیر کم تر است یا هر جزئی نسبت به کل خیر است و یا جهان را برای استکمال روح ساخته اند. ما تاکنون مدعاها را رد نمی کردیم، بلکه دلیل مدعاها را ضعیف می دانستیم و ردشان می کردیم. یک سلسله راه حل های دیگری برای شر داده شده است که مدعای آن راه حل ها را ما نمی توانیم بپذیریم. یکی از این اقوال قول نهم است.

راه حل نهم: الهیات پویشی وایتهد

مسأله ی شر وقتی مشکل ساز می شود که برای خدا قائل به سه صفت «عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق» باشیم و در عین حال شر هم وجود داشته باشد. جمع وجود شر با این صفات چگونه امکان پذیر است؟ یکی از راه حل ها این است که دست از دو صفت عالم مطلق و قادر مطلق بودن خدا برداریم و بگوییم خدای ما فقط خیرخواه مطلق است؛ به این صورت که خدای ما خیرخواه مطلق است و شدیداً می خواهد شر وجود نداشته باشد، ولی قدرت ریشه کن کردن آن را ندارد، او هم بیچاره ای است مثل ما. این راه حل یکی از نحله های «کلام پویشی» در مسیحیت است.

یکی از فلاسفه ی انگلیس در نیمه ی دوم قرن ۱۹ و نیمه ی اول قرن بیستم، فیلسوفی بزرگ به نام «آلفرد نورث وایتهد» است. ایشان نظامی فلسفی دارد که به آن، «فلسفه ی پویشی» می گویند. این فلسفه معتقد است کل جهان هستی در حال استکمال است. هر چیزی که وجود دارد، در حال استکمال، پویش، تحول، تطور، تبدیل، سیلان و دگرگونی استکمالی و تکاملی است. نظیر نظریه ی «حرکت جوهری» «ملاصدرا». منتها با یک فرق بسیار مهم. نظریه ی حرکت جوهری «ملاصدرا» می گفت کل جهان طبیعت در حال تطور و تکامل است، ولی موجوداتی که متعلق به جهان ماوراء الطبیعه بودند اصلاً حرکت نداشتند؛ یعنی حرکت جوهری ملاصدرا به عالم طبیعت اختصاص دارد. این نظریه عالم مجردات و فوق عالم طبیعت را مشمول حرکت جوهری نمی داند و علی الخصوص خدا را به هیچ وجه دارای حرکت تکاملی نمی داند. اما فلسفه ی پویشی «وایتهد» می گوید: همه ی موجودات جهان هستی، اعم از طبیعت و ماوراء طبیعت و حتی خدا، در حال استکمال هستند. «وایتهد» متکلم نبود، ولی موحد مسیحی متدینی بود، با وجود این خود را وارد مباحث کلامی نمی کرد. فلسفه ی پویشی «وایتهد» به دست دیگران وارد کلام شد و از آن «کلام پویشی» درست شد؛ یعنی از حاصل نظرات فلسفی «وایتهد» در کلام و مسائل مذهبی و دینی هم استفاده شد و چیزی به نام «کلام پویشی» پدید آمد که صاحب نظرانی همچون «هارت شورن»، «دیوید گریفین» و... هم دارد. کلام پویشی می گوید ما مسأله ی شر را این گونه حل می کنیم: خدای ما علم مطلق و قدرت مطلق ندارد، چون در حال استکمال است و قدرتش روز به روز در حال استکمال است، خدا فقط خیرخواه مطلق است.

دلیل اول کلام پویشی در نفی علم و قدرت مطلق خدا

متکلمان کلام پویشی می گویند: متکلم باید از مطالب دینی خودش حمایت کند، بنابراین فقط از آنچه در کتب مقدس دینی و مذهبی خودمان آمده است، نمی توانیم دست برداریم. در متون مقدس دینمان خیرخواهی مطلق به خدا نسبت داده

شده، ولی علم و قدرت مطلق نسبت داده نشده است؛ هیچ کجای کتاب مقدس، آیه‌ای وجود ندارد که به خدا علم مطلق نسبت داده شده باشد، ولی خیرخواهی مطلق کثیراً به خدا نسبت داده شده است. این متکلمان می‌گویند: بحث علم مطلق و قدرت مطلق، از میراث یونان قدیم است و «ارسطو» و «افلاطون» گفته‌اند که خدا باید علم و قدرت مطلق داشته باشد، قبل از «افلاطون»، احدی این صفات را به خدا نسبت نداده است. این بحث و رأی فلسفی است و ما مکلف به دفاع از سخنان فلاسفه‌ی جهان نیستیم. ما فقط مکلف به دفاع از متون مقدس دینی و مذهبی خودمان هستیم و علم و قدرت مطلق خدا از یونان باستان وارد مسیحیت شده است.

دلیل دوم کلام پویشی در نفی علم و قدرت مطلق خدا

اگر بگویند خدا علم مطلق و قدرت مطلق ندارد، باز می‌توان چنین خدایی را پرستید؛ اما اگر بگویند خدا خیرخواهی مطلق ندارد و گاهی بدخواه هم هست، دیگر به هیچ وجه نمی‌شود چنین خدایی را پرستش کرد؛ به تعبیر دیگر، برای پرستش خدا، نیاز نیست به علم و قدرت بی‌نهایتش یقین داشته باشیم، ولی باید به خیرخواهی مطلق او یقین داشت؛ یعنی یقین داشته باشیم به اندازه‌ی سرسوزنی هم در او بدخواهی خلجان ندارد. اگر بگویند خدا بدخواه است، اصلاً نمی‌توان چنین خدایی را پرستید و با او راز و نیاز و درد دل کرد و در مقابل او به گریه افتاد. خیرخواهی مطلق صفت لازم خداست. مثلاً در عوالم انسانی اگر به شما بگویند معشوق شما علم بی‌نهایت ندارد، برایتان مهم نیست، اگر بگویند قدرت او بی‌نهایت نیست، باز هم برایتان اهمیت ندارد؛ ولی اگر بگویند نیک‌خواه تو هم نیست، دیگر نمی‌پذیرید. برای انعقاد عشق، علم و قدرت مطلق لازم نیست؛ اما در خیرخواهی او، اگر یک ذره شک کنید، نمی‌توانید به او عشق بورزید. پرستش، بسته به تعریف و تفسیری که پذیرفتید، عشق بسیار لایتناهی است و یا لااقل یکی از مؤلفه‌هایش عشق است. اگر بگویند این شری را که برای تو هست خدا می‌خواهد از تو دفع کند، ولی نمی‌تواند؛ می‌گویید چه خدای خوبی است که خیر مرا می‌خواهد؛ ولی اگر بگویند می‌تواند شر را از تو دفع کند، ولی نمی‌خواهد؛ نمی‌توانید چنین خدایی را بپذیرید. به این دلیل است که گفتیم صفت خیرخواهی مطلق، لازم خداست. خدایی که عالم مطلق و قادر مطلق نیست، مفهومی متناقض نیست، ولی خدایی که خیرخواه مطلق نیست، متناقض است. مثلاً اگر بشنوید کودکی بیمار شده است و پدرش هر چه پول داشته خرج بیماری او کرده است، ولی پول کم آورده است، هیچ حس بدی نسبت به این پدر نخواهید داشت یا بشنوید پدر خبر نداشته که کودکش به بیماری صعب‌العلاج دچار شده است، باز هم احساس بدی نسبت به این پدر نخواهید داشت؛ ولی اگر بشنوید که پدر هم پول داشته (قدرت) و هم خبر داشته (علم) ولی دلش نمی‌خواسته (عدم خیرخواهی)، حکم به ظالم بودن این پدر می‌کنید. چرا علم و قدرت مطلق نیاز نیست؟ چون ما برای اینکه با خدا راز و نیاز کنیم، نیاز به علم و قدرت مطلق نداریم. اگر علم و قدرت او به اندازه‌ای باشد که بتواند حاجت ما را رفع کند، احتیاج به علم و قدرت بی‌نهایت ندارد؛ اما خیرخواهی خدا باید بی‌نهایت باشد؛ زیرا اگر به اندازه‌ی یک ذره خیرخواه نباشد، بدخواهی در او خلجان کرده است. ممکن است سؤال پیش بیاید که اگر خدا در مورد من یا گروه من خیرخواه مطلق باشد، ولی در مورد دیگران نباشد، چه اشکالی پیش می‌آید؟ در جواب به این سؤال باید دو نکته را متذکر شد. نکته اول اینکه شما چه برتری نسبت به بقیه دارید که می‌گویید خدا نسبت به ما خیرخواه مطلق است و نسبت به دیگران نیست؟ دوم اینکه، حتی اگر این طور باشد که نسبت

به شما خیرخواهیش کامل باشد و نسبت به بقیه نباشد، باز هم نمی‌توانید او را به عنوان «خدا» بپرستید؛ چون خیرخواهیش دیگر مطلق نیست. نکته‌ای در باب کلام پویشی هست که مطابق این مکتب کلامی علم و قدرت بیش‌تر و تکمیل می‌شود؛ اما خیرخواهی حتی مطابق کلام پویشی هم ضمانت ندارد که بیش‌تر شود؛ چرا که خیرخواهی فقط به نیت بستگی دارد، ازدیاد علم و قدرت در گرو انجام افعال خاصی است، ولی بهبود نیت در گرو افعال خاصی نیست، لذا از خدا می‌طلبیم: خدایا هر وصفی نداری، مبدا خیرخواه مطلق نباشی! به عبارت دیگر، در یک فرآیند تکاملی، علم و قدرت ضمانت ازدیاد دارد، ولی حسن نیت و خیرخواهی، ضمانت ازدیاد ندارد، لذا کلام پویشی می‌گوید خیرخواهی مطلق باید در خدا موجود باشد. کلام پویشی بدین ترتیب؛ یعنی با حذف قدرت و علم مطلق و حفظ خیرخواهی مطلق، مسأله‌ی شر را حل می‌کند.

نقد راه حل نهم

اشکال اوّل: خدایی که کلام پویشی توصیف می‌کند، نه تنها علم و قدرت مطلق ندارد، بلکه علم و قدرت ناقص را هم ندارد. خدایی که کلام پویشی تصویر کرده است، قدرت رفع مشکلات ما را هم ندارد؛ زیرا مطابق کلام پویشی شرور به این دلیل هستند که خدا قدرت بر طرف کردن آن‌ها را ندارد، ولی یکی از حاجات ما بر طرف کردن شرور هستند. این خدا قدرت رفع حاجات ما را هم ندارد. مثلاً اوّلین حاجت من این است که بچه‌ی من فلج به دنیا نیاید، فلان بیماری را نداشته باشم و... ولی خدایی که شما تصویر کردید، قدرت رفع این شرور و قدرت رفع نیازهای ما را ندارد، او هم همانند خود من توانایی برطرف کردن بیماری کودک مرا ندارد. در مورد خدا حداقل این میزان قدرت و علم نیاز است که بتواند مشکلات ما را رفع کند. به تعبیر دیگر، بعد از تمام این مباحث، خیرخواهی مطلق برای خدا ماند؛ ولی علم و قدرت این خدا مثل خود ما انسان‌هاست. آیا ما حاضریم یک انسان خیرخواه مطلق را به جای خدا بپرستیم؟

اشکال دوم: گفتید خدا خیرخواه علی‌الاطلاق است و این با وجود شر ناسازگاری ندارد؛ اما به هر حال خیرخواه مطلق، تلاشی برای برطرف کردن شر می‌کند، خدای شما به نظر می‌آید تلاشی برای ازاله‌ی شرور هم نمی‌کند؛ چون اگر تلاش می‌کند، واقعاً قدرتش در حدّ ماست و از ما انسان‌ها هیچ بالاتر نیست. من هر چه تلاش می‌کنم برای رفع درد انگشت، نمی‌توانم، این خدا به دلیل خیرخواهی مطلقش، دائماً برای رفع درد انگشت تلاش می‌کند، ولی باز هم کار و تلاشش نتیجه‌ای ندارد.

اشکال سوم: در قرآن صفت خیرخواهی ذکر نشده است، ولی صفت علم و قدرت مطلق آمده است: علی کل شی قدیر و... می توان گفت صفت خیرخواهی در قرآن آمده است و آن هم در ماده‌ی «رحمت» است. اگر ماده‌ی «رحمت» در زبان عربی به معنای خیرخواهی باشد، «رحمان» و «رحیم» دالّ بر خیرخواهی است و چون قید ندارد و مثلاً نگفته است الرحمان نسبت به X یا الرحیم نسبت به Y؛ بنابراین مطلق هم است. منتها بعضی از لغویون گفته‌اند «رحمت» به معنای خیرخواهی نیست و در واقع به معنای انعام و نعمت بخشیدن است. نعمت بخشیدن غرض ما را در این بحث برآورده نمی‌کند؛ چون نعمت را به اغراض مختلف می‌توان بخشید. البته برخی گفته‌اند «لطف» و «ودود» به معنای خیرخواهی است. برخی نیز گفته‌اند حُبّی که در قرآن آمده است مُشعر به این معناست. بنابراین شاید یک تواتر معنوی بتواند چنین معنایی را افاده کند. البته این اشکال سوم (وجود دو صفت علم و قدرت مطلق در قرآن) از دید مسلمین است و بر کلام پویشی وارد نیست. این راه حل چه از نظر ادّعا و چه از نظر دلیل، راه حلّ موفقی نیست.

راه حل دهم: وجود دو مبدأ در جهان

برخی معتقدند اصلاً دو خدا وجود دارد: یکی خدای خیر و دیگری هم خدای شر. لاقلاً در دو دین این مطلب به تصریح بیان شده است: یکی آئین زرتشت و دیگری آئین مانی. به تعبیر دین زرتشت ما دو خدا داریم: خدای خیر و خدای شر و به تعبیر دین مانی نیز دو خدا داریم: خدای نور و خدای ظلمت. اگر دقت کنید، می بینید اگر ما واقعاً نتوانیم وجود شر را با وجود خدای عالم و قادر و خیرخواه مطلق آشتی دهیم، (ذهن انسان) دو خدا را انتزاع می کند: یک خدایی که خیرات را می آفریند و یک خدایی که شرور را؛ چون نمی توانیم از یک خدای واحد، هم خیر را ساری و جاری بدانیم و هم شر را و طبعاً (ذهن انسان) می گوید دو خدا وجود دارد. در این باره باید چند نکته را متذکر شد. لغت خدا را در بحث حاضر به معنایی که در ادیان توحیدی و از جمله ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) است، به کار نمی بریم؛ زیرا در این ادیان خدا دارای اوصافی مانند وحدت است، ولی خدا در دو دین زرتشتی و مانوی صفت وحدت را ندارد. به بیان شارحان این دو دین، خدا یعنی ایجادکننده و طبعاً خدای خیر یعنی ایجادکننده ی خیر و خدای شر یعنی ایجادکننده شر. در آئین زرتشت خوبی و بدی معنای خاصی ندارد. به تعبیر دیگر این آئین در باب اینکه خوبی و بدی چیست، سکوت کرده است و معنای علی حده ای به خوبی و بدی نمی دهد. این آئین آنچه را مردم عادی خوب می دانند خوب می داند و آنچه را بد می دانند بد می داند. به یک تعبیر، آئین زرتشت در باب معنای خوبی و بدی سکوت کرده است و به یک معنا ما را به فهم عرف ارجاع داده است. بنابراین وقتی من زرتشت می گویم خدای خوبی، مرادم خدایی است که سلامتی، امنیت، عدالت، احسان، صلح و... را ایجاد کرده است و مرادم از خدای بدی، خدایی است که فقر، بیماری، ناامنی، اغتشاش، جنگ، بی عدالتی، ظلم و... را ایجاد کرده است. مراد مانی از نور و ظلمت با فهم عرف فرق می کند. در آئین مانویت آنچه در طبیعت وجود دارد نور است و آنچه از ما آدمیان بر می خیزد، ظلمت است. این مثل این است که شما بگویید همه ی شرور از شر اخلاقی؛ یعنی از انسان بر می خیزند. در واقع گویا بدی در جایی وجود ندارد، مگر اینکه از دست انسان متولد شود.

نقد راه دهم

اشکال اول: به نظر ما موحدان این راه حل درست نیست. تمام مشکل این بود که خدای واحد حفظ شود و مسأله ی شر نیز به نحوی حل. ولی این راه حل، یک طرف مسأله را از بین بُرد و گفت خدای واحد وجود ندارد، بلکه دو خدا موجود است. ادیان توحیدی خود مدعا را نمی پذیرند؛ یعنی به دو خدا راضی نمی شوند. به تعبیر دیگری، برای متدینان به ادیان ابراهیمی این گونه مسأله را حل کردن مانند این است که نزاع با کشته شدن یکی از طرفین فیصله پیدا کرده است! مشکل این است که چگونه از «یک خدا» هم شر صادر می شود و هم خیر؟ با این راه حل صورت مسأله تغییر کرده است.

اشکال دوم: فرض می‌کنیم دغدغه‌ی توحید هم نداریم و اگر خدا دو تا بشود و مسأله‌ی شرّ هم حل شود ما قبول می‌کنیم، ولی با این فرض، مسأله‌ی شر حل نمی‌شود. وضعیت قدرت این دو خدا به حصر عقلی بیش از این دو حالت نیست: یا یکی از این دو خدا نیروی بیش‌تری از خدای دیگر دارد (قدرت‌های نابرابر) یا این دو خدا دارای قدرت برابر با هم هستند (مساوی‌القدره). اگر دو خدا قدرت نابرابر دارند، یا قدرت خدای خیر بیش‌تر است یا قدرت خدای شر بیش‌تر است، ولی هیچ‌کدام امکان‌پذیر نیست. اگر قدرت خدای خیر بیش‌تر است و ما همچنان او را خدای خیر می‌دانیم؛ اوّل کاری که می‌کند باید خدای شرّ را بردارد و اُمّ الفساد را که خدای شرّ است از میان بردارد. دقیقاً طبق همین استدلال قدرت شرّ هم بیش‌تر نمی‌تواند باشد. چون اگر قدرت خدای شرّ بیش‌تر باشد و ما او را شرّ می‌دانیم، اوّل کاری که باید بکند این است که خدای خیر را نابود کند. توجّه کنید وقتی می‌گوییم دو گشتی‌گیر کدامشان قدرتش بیش‌تر است، صحبت در همین گشتی‌گیری است. ما در واقع می‌گوییم، یا این قدرتش بر امحای دیگری بیش‌تر است یا آن یکی. اگر قدرتش نابرابر است، در هر دو صورت نادرست است و بنابراین هر دو قدرت مساوی دارند. مساوی نمی‌تواند مساوی خود را به وجود آورد؛ زیرا علت، باید به درجه‌ای، از معلول کمال بیش‌تری داشته باشد. بنابراین مساوی نمی‌تواند علت مساوی خود باشد. از این نظر هم بود که بعضی از قداما معتقد بودند که «در عالم طبیعت علیتی در کار نیست و چگونه اموری که مساوی هم هستند، علت هم می‌شوند؟»^{۲۷}. این دو خدای مساوی باید معلول موجودی فوق خود باشند. اگر خدای ما فوق هر دو را ایجاد کرده باشد، مسأله به آن خدای مافوق برمی‌گردد و مسأله سر جای خود باقی است که چگونه موجودی هم خدای شر را ایجاد کرده است و هم خدای خیر را؟ تا کنون سخن بر سر این بود که چگونه یک موجود هم خیر و هم شر را ایجاد می‌کند، اکنون مسأله بر سر این است که چگونه یک موجود هم خدای خیر را ایجاد می‌کند و هم خدای شر را؟

ابن کمّونه‌ی بغدادی (قرن هفتم) می‌گفت: «بعید نیست دو قدرت دو خدا برابر باشد و با هم ساخته‌اند که در کار یکدیگر دخالت نکنند». این دو خدا اگر مجبور به تسالم (آشتی) نباشند، چرا تسالم کنند؟ خیر چگونه می‌تواند با شر تسالم کند؟ مگر این که مجبور به تسالم باشد. خدای خیر چگونه اجازه می‌دهد که خدای شر در قلمرو خود هر کار شری را که بخواهد انجام دهد؟ همین‌طور خدای شر چگونه اجازه می‌دهد خدای خیر هر کار خیری که می‌خواهد، انجام دهد؟ تسالم وقتی است که هر دو در جهتی ضعف داشته باشند. اگر واقعاً هیچ ضعفی در کار نباشد، چگونه خدای خیر و شرّ با هم آشتی می‌کنند؟ وقتی ضعف آمد، معلولیت را به همراه دارد، موجود ضعیف باید معلول موجود دیگری باشد و معلولیت که آمد، سر و کله‌ی خدای مافوق پیدا می‌شود. از طرف دیگر اینکه این‌ها دو تا هستند، به دلیل این است که هر کدام ترکیبی هستند از وجدان و فقدان. در هر جا که وجدان و فقدان هست، معلولیت نیز هست. اگر دغدغه‌ی توحید را هم نمی‌داشتیم، با دو خدا مسأله‌ی شر حل نمی‌شد.

«سنت آگوستین»، از اعظام متکلمان مسیحی، در ابتدا بت‌پرست بود، سپس از بت‌پرستی دست کشید و مانوی شد. ایشان بعد از مدتی از مانویت نیز دست کشید و مسیحی شد. این متکلم مسیحی در دو جا از نوشته‌هایش اشاره کرده است که

^{۲۷}. لذا به نظر می‌آید آن چیزی که زرتشتیان و مانویان و بعضی از نحله‌های کنونی در غرب می‌گویند، درست نیست.

مسأله‌ی خیر و شر را با فرض دو خدا بهتر می‌شود حل کرد؛ اما به نظر می‌آید با دو خدا امکان ندارد مسأله‌ی شر را بتوان حل کرد.

برخی اسلام‌شناسان قائلند که برای حلّ مسأله‌ی شر باید به دو خدا قائل بود، دلیلش این است که ادیانی مثل اسلام و مسیحیت هم دو خدا دارند: خدا و شیطان. این اسلام‌شناسان می‌گویند: از لفظ خدای خیر و خدای شر گریزان هستید؛ ولی به خدا و شیطان قائلید، منبع تمام فیوضات و خیرات را خدا می‌دانید و منبع تمام شرور را شیطان. نزاع لفظی نداریم، شما همان مطلب را با لفظی دیگر بیان می‌کنید. خدایی که در اسلام و مسیحیت وجود دارد، در عرض شیطان نیست، بلکه خودش خالق شیطان است، شیطان مخلوق و کارگزار اوست. از این نظر هم هست که در ادبیات عرفانی ما وقتی بحث شیطان پیش کشیده می‌شود، شیطان را در مقابل خدا نمی‌گذارند، بلکه شیطان را در برابر محمد(ص) می‌گذارند و می‌گویند این دو با هم رقابت می‌کنند و می‌ستیزند. در تمام ادبیات عرفانی ما، هر جا بحث شیطان است، بلافاصله بعدش بحث محمد(ص) است.^{۲۸}

یکی از دانشجویان: مولوی نیز می‌گوید این‌ها دو نیرو نیستند، دو بانگ هستند:

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد / تا کدامین را تو باشی مستعد؟

یکی از بحث‌های بسیار جالب در عرفان اسلامی دفاع از ابلیس است. بسیاری از عرفای اسلامی از ابلیس دفاع کرده‌اند. یکی از چیزهای که در این دفاعیات بیان شده است، این است که شیطان در دفاع از خود می‌گوید: خدا نمایش‌نامه‌ای عظیم در جهان نوشت و دو شخصیت می‌خواست. در بعضی دفاعیه‌ها شیطان می‌گوید: «او نقشی بازی کرد و در عوض محبوب القلوب شد؛ ولی من یک نقشی بازی کردم که مورد نفرت واقع شدم و باید من هم مزد این نقش را دریافت کنیم». مثلاً اگر کسی در تعزیه نقش شمر را بازی کرد، بعد از بازی دستش را هم می‌بوسید، چون بازی کردن همین آقا بود که تراژدی را آن‌قدر سوزناک کرد و با این کار به آقا ابا عبدالله (ع) خدمت شد. اگر همه می‌خواستند نقش امام حسین (ع) را بازی کنند تعزیه برگزار نمی‌شد. حتی با توجه به اینکه افرادی مثل «سنت آگوستین» می‌گویند مسأله‌ی شر راه حلی ندارد، مگر اینکه ما به دو موجد خیرات و شرور قائل شویم، باز به نظر می‌رسد که این راه حل، راه حل موفقی نیست.

امروزه در تفکر بشری عموماً امر دائر است بین اینکه بشر یا به خدایی قائل نباشد و یا اینکه اگر قرار است به خدایی قائل باشد، به یک خدا قائل باشد. بنابراین همه‌ی ادیان و مذاهبی که به تثلیث، تثنیه و شرک قائل بوده‌اند، امروزه متکلمانشان از آن دین تفسیر توحیدی می‌کنند. گویا رشد عقلی بشر به جایی رسیده است که یا باید خدا را قبول نکرد و یا اینکه به خدای واحد تن داد. از این نظر همین‌گونه که در مسیحیت و یهودیت می‌بینید، در آئین زرتشت هم تغییر و تفسیری به دست می‌دهند که گویا موحد هستند.

۲۸. ر. ک. تصوف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا، نیکلسون، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ دوم: ۱۳۷۴.

بحث تطبیقی بسیار جالبی در باب شیطان در حواشی ای که مترجم بر این کتاب نوشته است وجود دارد. (صص ۱۶۴-۱۴۴).

راه حل یازدهم: ارگانیزم جهانی

راه حل یازدهم معروف به «ارگانیزم جهانی» است. هر چه جلوتر می‌آییم، مدعاها برای موحّدان و خدا باوران بدتر می‌شود. ابتدا گفته می‌شد خدا یکی است؛ ولی قدرت مطلقه ندارد و به این دلیل شر وجود دارد، بعد خدا دوتا شد و حالا اصلاً بیان می‌شود که خدایی وجود ندارد و جهان یک ارگانیزم است و شر را می‌توان با ارگانیزم بودن جهان حل کرد. یکی از معانی ارگانیزم این است که هر موجود زنده‌ای را یک ارگانیزم می‌دانند. یک درخت سبز، یک خرگوش و یک گنجشک، هر کدام یک ارگانیزم هستند. به عبارت دیگر، ارگانیزم یعنی یک واحد زیستی و یک موجود یگانه‌ی جاندار، خواه نبات باشد، خواه حیوان و خواه انسان. با این توضیح وقتی گفته می‌شود کلّ جهان را یک ارگانیزم می‌دانیم؛ یعنی کلّ جهان را یک موجود زنده می‌دانیم و مسأله‌ی شر را به این ترتیب می‌توان حل کرد.

فرض کنید گیاهی به این احتیاج دارد که ریشه‌های خود را در اعماق زمین بدواند و تا وقتی موفق به این کار است با نشاط و سرزنده است و وقتی نشاطش را از دست داد، معلوم می‌شود که در این کار موفق نیست؛ ولی باید دقت کرد که وقتی به این مسأله‌ی زیست‌شناختی پی می‌بریم مستعد یک خطای فکری می‌شویم و آن اینکه فکر کنیم گیاه ریشه دواندنش را آگاهانه انجام می‌دهد؛ یعنی فکر کنیم گیاه ریشه می‌دواند چون می‌خواهد زنده بماند! در حالی که گیاه بدون علم و اراده و به خاطر یک سلسله قوانین زیست‌شناختی ریشه می‌دواند. تا وقتی هم که ریشه‌ها فرو بروند نتیجه‌اش این می‌شود که گیاه زنده می‌ماند و وقتی ریشه‌ها از فرو رفتن باز ماند، گیاه از بین می‌رود. تا وقتی گیاه در ریشه دواندن موفق است نباید فکر کنیم برای حفظ بقای خود دارد ریشه می‌دواند و وقتی هم که دیگر ریشه ندانند بگوییم دیگر قصد خودکشی کرده است! گیاه نه قصد ابقای خود را دارد و نه قصد خودکشی؛ زیرا علم و اراده ندارد. امری کاملاً ناآگاهانه صورت می‌گیرد و نتیجه‌اش رشد و نشاط گیاه است و وقتی این کار ناآگاهانه انجام نگیرد، نتیجه‌اش این است که گیاه می‌پلاسد و فاسد می‌شود. به همین ترتیب بعضی از درختان هستند که اگر ده درخت هم دوره‌شان کنند، به نحو طبیعی قد می‌کشند تا از درختان اطراف خود فراتر بروند و نور خورشید به آن‌ها برسد؛ ولی نباید فکر کرد درخت خودش این قضیه را فهمیده است که به سوی نور خورشید برود! در درخت علم، آگاهی و اراده‌ای وجود ندارد. این نظریه می‌گوید جهان هم، مانند گیاه علم و اراده‌ای ندارد تا بگوییم شرور را خواسته است پدید بیاورد، به تعبیر دیگر، جهان مجموعه‌ای است بدون علم و اراده و موجود عالم و صاحب اراده‌ای بر این مجموعه حکومت نمی‌کند. جهان دقیقاً مانند آن گیاه است که وقتی در روندهایی موفق است انسان از آن انتزاع خیر می‌کند و وقتی هم در روندهایی ناموفق است، از آن انتزاع شر می‌کند. هیچ کدام از اتفاقاتی را که ما انسان‌ها تعبیر به خیر یا شر می‌کنیم، عالماً و عامداً رخ نداده است؛ یعنی کسی آگاهانه نخواسته است خیر یا شرّی ایجاد کند. بر اساس این نظریه، خیر زمانی پدید می‌آید که جهان طبیعت در جهتی توفیق پیدا کند و شر نیز زمانی پدید می‌آید که جهان طبیعت در جهتی توفیق پیدا نمی‌کند. این نظریه جهان را مانند گیاه یا درخت، موجودی بی‌علم، بی‌اراده، کر، کور و بی‌شعور می‌داند. قائلان به این نظریه می‌خواهند بگویند چرا به محض این که امر خیر یا شرّی می‌بینید

سراغ ایجاد کننده‌ی آن می‌روید؟ ایجاد کننده‌ای در کار نیست؛ یعنی خیر و شر را کسی با علم و قدرت و اراده ایجاد نکرده است. معنای این سخن این است که در جهان نه «هدف‌داریِ خودبنیاد» وجود دارد و نه «هدف‌داریِ خارجی».

«هدف‌داریِ خارجی» به موجودی نسبت داده می‌شود که خود آن موجود علم و اراده‌ای ندارد و بالطبع دارای هدف نیست؛ ولی اگر سازنده، از ساختن آن موجود هدفی داشته باشد، می‌گویند این موجود دارای «هدف‌داریِ خارجی» است؛ یعنی ساخته‌اش هدفی از ساختنش دارد. مثلاً خودِ ساعت علم و اراده ندارد و طبعاً هدفی هم ندارد؛ زیرا اگر ساعت می‌خواست هدفی داشته باشد، باید علم و اراده داشته باشد در حالی که هیچ‌کدام را ندارد. البته سازنده‌ی این ساعت هدفی دارد و آن هم نشان دادن زمان است. در این جا می‌گوییم ساعت هدف‌دار است ولی «هدف‌داریِ خارجی» دارد. اما اگر موجودی خودش دارای هدف باشد، باید گفت این موجود «هدف‌داریِ خودبنیاد» دارد؛ یعنی هدف‌داریی که از درون خود آن موجود برمی‌خیزد و نه از درون سازنده‌ی آن موجود. البته این دو نوع هدف‌داری مانع‌الجمع نیستند؛ موجودی می‌تواند هم خودش دارای هدف باشد و هم سازنده‌اش. تلقی ادیان و مذاهب از انسان همین‌طور است. ادیان و مذاهب می‌گویند انسان هم «هدف‌داریِ خودبنیاد» دارد و هم «هدف‌داریِ خارجی» و می‌گویند انسان وقتی سعادتمند می‌شود که این دو هدف بر یکدیگر انطباق بیابند؛ یعنی «هدف‌داریِ خارجی» انسان با «هدف‌داریِ خودبنیاد»ش بر هم منطبق باشد؛ به عبارت ساده‌تر اگر انسان همان هدفی را در زندگی تعقیب کند که خدا هم همان هدف را از ساختنش داشته است، سعادتمند می‌شود. «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». یعنی هدف خارجی جن و انس (=هدف سازنده‌ی جن و انس) عبادت است. حال اگر هدف خودبنیاد این دو نوع موجود هم همین باشد؛ یعنی طوری زندگی کنند که به این هدف برسند، در این صورت هدف‌داریِ خودبنیاد و هدف‌داریِ خارجی بر هم منطبق شده‌اند. این نظریه می‌خواهد بگوید جهان نه خودش علم و شعور دارد و نه موجود ذی‌شعور و عالمی آن را اداره می‌کند. به تعبیری که در این قسمت گفتیم: طبق این نظر گویا جهان نه «هدف‌داریِ خودبنیاد» دارد و نه «هدف‌داریِ خارجی». این قول به بسیاری از متفکران غربی از جمله به «دیوید هیوم» نسبت داده می‌شود، اما این قول هم راه حلّ موفقی نیست.

اشکال اول: قائل این قول، گمان کرده است اگر موجود دارای علم و شعور (=خدا) را کنار بگذاریم، مسأله‌ی شر حل می‌شود. درحالی که به هیچ وجه این طور نیست؛ زیرا اگر موجود دارای علم و شعور وجود می‌داشت، وقتی شری پدید می‌آمد گریبان آن موجود را می‌گرفتیم و می‌گفتیم چرا شر را ایجاد کرده‌ای؟ حالا که شما طبق قول ارگانیزم جهانی آن موجود دارای علم و شعور را نفی کردید، حاصل نفی آن موجود، این است که دیگر کسی که گریبانش را می‌گرفتیم وجود ندارد، ولی خود شر همچنان وجود دارد! به عنوان مثال، فرض کنید معماری ساختمان را ساخته است و فرض کنید ساختمان فرو ریخت، می‌شود گریبان معمار را گرفت و از او توضیح خواست. حال فرض کنید معمار مُرده است و ساختمان هم فرومی‌ریزد. در این وضعیت، ما فقط کسی را نداریم که از او توضیح بخواهیم. نمی‌شود گفت حالا که معمار ساختمان فرو ریخته مُرده است، پس ساختمان فرو ریخته است! وقتی هم معمار بمیرد، مشکل سر جای خود باقی است؛ به تعبیر دیگری اگر به خدا قائل بودید، نهایتاً اینکه خدا نمی‌توانست جواب شما را بدهد که چرا شر وجود دارد، ولی شما لااقل تکلیفتان را می‌دانستید که باید به چه کسی رجوع کنید. اگر او نمی‌توانست جواب شما را بدهد، مشکل خودش بود، ما مشکلی نداشتیم. مطابق نظریه‌ی ارگانیزم جهانی مشکل شر سر جای خود باقی است، فقط مسئول ندارد. بنابراین با بیرون کردن خدا از عالم، مسأله‌ی شر حل نمی‌شود، بلکه این مسأله بی‌صاحب می‌شود و نهایتاً این که ما سرگردان‌تر می‌شویم نه اینکه راحت‌تر شویم.

اشکال دوم: عدم توجیه وجود شر در نظریه‌ی «ارگانیزم جهانی» فقط در محدوده‌ی عالم طبیعت، سخن از مُمد و مانع معنی دارد. تا داخل دایره‌ی عالم هستید، برای اجزای درون عالم طبیعت، مانع و مُمد معنا دارد؛ مثلاً بعضی چیزها برای رشد گیاه مانع هستند و بعضی مُمد، بنابراین می‌شود گفت بعضی چیزها می‌گذارند گیاه رشد کند و بعضی چیزها نمی‌گذارند. اما برای کلّ عالم طبیعت مانع و مُمد وجود ندارد؛ زیرا اگر برای کلّ عالم طبیعت مانع و مُمد قائل شوید، این مانع و مُمد باید چیزی خارج از عالم طبیعت باشد و فرض این است که خارج از عالم طبیعت مانع و مُمدی وجود ندارد؛ به تعبیر دیگری، هر چیزی که تک وجود شد، نه مانع دارد و نه مُمد. شما در نظریه‌ی «ارگانیزم جهانی» مثال می‌زدید «وقتی رشد گیاه متوقف می‌شود از او انتزاع شریّت می‌کنیم و وقتی با نشاط است، انتزاع خیریت و کلّ عالم طبیعت هم گاهی اوقات به مانع بر می‌خورد و گاهی به مُمد. مُمد ها خیر هستند و مانع ها شر هستند.» خدا مثل و ند و ضد ندارد، به همین معناست که نه مانع دارد و نه مُمد. چون وقتی موجودی بی‌نهایت شد غیری باقی نمی‌گذارد که آن غیر به او کمک کند و یا ضرر بزند، شما چگونه می‌گویید جهان یک گیاه است و این گیاه گاهی به مانع بر می‌خورد و گاهی به مانع بر نمی‌خورد؟ هیچ موجودی در درون خود مانع و مُمد خود نیست. مُمد و مانع همیشه باید خارج از موجود باشد؛ یک موجود وحدانی چگونه می‌تواند مانع و مُمد داشته باشد؟

در بحث شر، آن‌چنان که گفته شد، باید دو مسأله از هم تفکیک شود؛ اول اینکه آیا وجود شر با سه صفتی که به خدا نسبت می‌دهند سازگار است یا نه؟ دوم اینکه اصلاً چرا شر وجود دارد. این دو مسأله با هم خیلی تفاوت دارند؛ در مسأله‌ی اول، سخن بر سر این است که شرّ موجود در جهان، با سه صفتی که ادیان و مذاهب به خدا نسبت می‌دهند؛ یعنی صفات قادر، عالم و خیرخواه مطلق، سازگار است یا نه؟ بسیاری به این سؤال پاسخ منفی داده‌اند؛ در نتیجه منکر بعضی صفات خدا شده‌اند. اما مسأله‌ی دوم این است که عده‌ای به وجود خدا معتقد نیستند یا معتقد هستند ولی وجود شر را با صفات سه‌گانه سازگار می‌بینند، حال سؤال این است که اصلاً چرا شر به وجود آمده است. برای فهم بهتر این تفکیک به این مثال دقت کنید: گاهی سؤال این است که آیا برگزاری امتحان با عدالت معلم سازگار است؟ اما گاهی سؤال این است که اصلاً چرا امتحان برگزار می‌شود؟ ممکن است بگویید من نمی‌دانم چرا امتحان برگزار می‌شود؛ اما در عین حال می‌توانم اثبات کنم برگزاری امتحان با عدالت معلم منافات ندارد. به تعبیر دیگر، سؤال اول برای کسی مهم است که در پی اثبات یا نفی خدای ادیان و مذاهب است؛ ولی سؤال دوم اثباتاً و نفیاً با اعتقادات مذهبی، الهیات و کلام، سر و کار ندارد، بلکه یک بحث فلسفی صرف است. اگر پرسیده شود چرا شر وجود دارد و یا شر چه خاصیتی دارد، سؤال از علت غائی است. گاهی به دکتر مراجعه می‌کنید و سؤال می‌کنید که چرا دندان من درد می‌کند؟ دکتر می‌گوید فلان ماده در دندان شما کم شد و فلان کمبود را دارید. شما با توضیحات او فهمیده‌اید که علت فاعلی دندان‌درد چیست. اما اگر سؤال از خاصیت و فایده‌ی دندان‌درد کنید، این سؤال از علت غایی دندان‌درد است. علوم همیشه در پی علت فاعلی هستند؛ مثلاً به ما جواب می‌دهند سبب پدید آمدن زلزله چیست، اما گاهی سؤال از سبب پدید آمدن زلزله نیست، بلکه سؤال این است که اصلاً چرا زلزله هست و به چه غرضی پدید آمده است؛ یعنی در باب شر ممکن است کسی از علت غایی و یا از علت فاعلی سؤال کند و این دو بسیار با هم متفاوت است. به نظر من وجود شر با صفات خدا سازگاری دارد^{۲۹}، اما نمی‌دانم چرا در جهان شر وجود دارد.

اقوال در علت غایی شرور

بعضی گفته‌اند بعضی از شرور برای امتحان و آزمایش است و یا اینکه بعضی از شرور واکنش طبیعی افعال ما انسان‌هاست (مکافات) و بعضی نیز برخی شرور را واکنش مابعد الطبیعی به افعال انسان‌ها دانسته‌اند (عذاب اخروی). تمامی این موارد سه‌گانه بیان علت غایی شر است.

این پاسخ‌ها دو مشکل دارد:

۱. موضعی و مقطعی است؛ یعنی همه‌ی شرور را در بر نمی‌گیرد و گفته نمی‌شود که کل شرور به این غرض پدید آمده است.

۲۹. البته هم اکنون نظر استاد تغییر کرده است و ایشان وجود شر را با وجود خدای متشخص انسانوار، ناسازگار می‌دانند. (ویراستار)

۲. این پاسخ‌ها همه نقلی است؛ در حالی که ما در پی پاسخ عقلی هستیم.

ما چه علت غایی شر را بدانیم و چه ندانیم، باز هم این نکته را باید در نظر داشت که وجود شر با صفات سه‌گانه‌ی خدا سازگاری دارد؛ یعنی به نظر می‌رسد خدا می‌تواند سه صفت مذکور را دارا باشد و در عین حال شر هم در جهان وجود داشته باشد. منکران وجود خدا، از مسأله‌ی شر، نفی وجود خدا را نتیجه می‌گیرند، بنابراین مسأله‌ی اوّل اهمیت دارد. پاسخ سؤال دوم را هم ندانیم، وجود خدا محفوظ می‌ماند.

یکی از تقسیم‌بندی‌های شر، تقسیم‌بندی چهارگانه‌ی شرّ طبیعی، شرّ ما بعد الطبیعی، شرّ اخلاقی (گناه و معصیت) و شرّ عاطفی (درد و رنج) است؛ اما به نظر می‌آید تمام این تقسیم‌بندی‌ها نهایتاً به این جا برسد که آن چه بشر از آن انتزاع شرّ می‌کند، درد و رنج است؛ به عبارت دیگر، آن چه مسأله‌ی شر را ایجاد کرده است، درد و رنج است. البته انسان‌ها چون درد و رنج را شر می‌دانند، موجبات شر را نیز شر می‌دانند. بنابراین اگر شر به خود درد و رنج، نسبت داده شد؛ اوّل و بالذات نسبت داده شده است و اگر شر به موجبات درد و رنج نسبت داده شد، ثانیاً و بالعرض نسبت داده شده است؛ مثلاً درد سر چون از مقوله‌ی درد و رنج است، آن را شر می‌دانیم، حال اگر ضربه‌ی چوب را هم شر می‌دانیم به این دلیل است که ضربه‌ی چوب به سر موجب درد و رنج شده است و گرنه ضربه‌ی چوب بر سر خوردن را اوّل و بالذات شر نمی‌دانیم، بلکه دردی را که در ناحیه‌ی سر حاصل می‌شود، شر می‌دانیم. به عبارت دیگر، درد و رنج به معنای حقیقی، شر است و موجبات درد و رنج به معنای مجازی. اگر کسی این ادعای بنده را قبول نکند، باید چیزی نشان بدهد که نه درد و رنج باشد و نه موجب درد و رنج و در عین حال ما به آن شر بگوییم. هر چقدر تأمل کنید، می‌بینید چنین چیزی پیدا نمی‌شود.

از این نظر هم هست که انسان‌ها در اینکه چه چیزی شر است و چه چیزی شر نیست، با هم اختلاف نظر دارند. فرض کنید شخصی معتقد باشد تمام زندگی انسان منحصر در زندگی دنیوی است، در این صورت اختلاس را شر نمی‌داند؛ چون اختلاس برای او درد و رنجی به وجود نمی‌آورد. اما اگر کسی قائل به آخرت باشد، اختلاس را برای شخص اختلاس‌کننده موجب شر می‌داند. البته اختلاس برای دیگران، چه به آخرت قائل باشیم و چه نباشیم، شر است؛ چون برای دیگران درد و رنج ایجاد می‌کند. بنابراین شر به این معنا و بسته به اینکه چه تصویری از جهان هستی داریم، نسبی است. به این معنا بعضی از چیزها ممکن است برای ما شرّ باشد و همان چیزها ممکن است برای کسی که جهان‌بینی‌اش با ما متفاوت است، شر نباشد. قائل بودن به نظام مکافات در دنیا یا قائل بودن به نظام مکافات در آخرت، همچنین اینکه شخص چه دیدی نسبت به آخرت داشته باشد، در اینکه چه چیزی را شر تلقی کند و چه چیزی را شر تلقی نکند کاملاً اثرگذار است. به هر حال، آنچه را انسان شر می‌داند، خود درد و رنج است و موجبات درد و رنج را عَرَضاً و مَجَازاً شر می‌داند.

در بررسی یکی از اقوال گفته شد که منشأ تمام شرور، شرّ اخلاقی است؛ یعنی اگر شرّ اخلاقی نمی‌بود، اقسام دیگر شر هم نبود. انتقادی که بر این دیدگاه وارد می‌کردند این بود که اگر منشأ تمام شرور، شرّ اخلاقی است، پس باید قبل از وجود

آدمیان هم شر نباشد؛ ولی قبل از پیدایش آدمیان شروری از قبیل زلزله وجود داشته است. پاسخ این انتقاد این بود که زلزله به خودی خود شر نیست، بلکه وقتی موجب درد و رنج می‌شود، شر است؛ به عبارت دیگر، خود تکان خوردن زمین بد نیست، بلکه اگر این تکان خوردن به دیگران الم، درد و رنج وارد کند شر است. بنابراین از این به بعد به جای لغت شر، از لفظ درد و رنج استفاده می‌کنیم. خیرخواهی یعنی چه؟ وقت گفته می‌شود «X نسبت به Y خیرخواه است»، باید روشن کنیم مرادمان چیست؟ دو تصور ممکن است وجود داشته باشد:

۱. همواره چنان رفتار می‌کند که آنچه را خوشایند Y است فراهم سازد.
 ۲. همواره چنان رفتار می‌کند که آنچه را مصلحت Y است، فراهم می‌آورد و نه خوشایند Y را.
- معنای اول را اولاً هیچ انسانی قبول ندارد و ثانیاً متدینان از خیرخواهی خدا، چنین معنایی را مراد نمی‌کنند. معنای دوم را هم غیر متدینان می‌پذیرند و هم مراد متدینان از خیرخواهی خدا همین است.

فرض کنید بچه‌ای کارد آشپزخانه را به دست گرفته است و خوشایندش این است که کارد در دستش باشد، مادری که این را در دست بچه می‌گذارد خیرخواه است یا مادری که آن را از دست او می‌گیرد؟ هرچند مادری که کارد را از دست فرزندش گرفته است، با رفتارش موجبات ناخوشایندی فرزندش را فراهم کرده است؛ اما کسی نمی‌گوید این مادر خیرخواه فرزندش نیست. خیرخواه کسی نیست که همواره طبق خوشایند ما عمل کند. دایرمدار خیرخواهی، خوشایند ما نیست. کسی خیرخواه است که همواره به گونه‌ای رفتار کند که به مصلحت دیگری باشد و کاری که به مفسده دیگری است، از او صادر نشود. البته ممکن است مصلحت فرد در چیزی است که خوشایند او هم هست، ولی اگر مصلحت فرد در بدآیند او باشد باز هم اشکالی ندارد؛ به عبارت دیگر، خیرخواهی تابع مصلحت فرد است. یکی از علل اینکه چیزی به مصلحت ما نیست؛ ولی خوشایند ماست، جهل است. پس خیرخواه آن است که همواره به گونه‌ای عمل کند که آنچه را مصلحت فرد است فراهم آورد و نه خوشایند او را. مراد متدینان از خیرخواهی معنای دوم است.

اگر معنای اول مراد متدینان بود نباید به تکلیف الهی قائل باشند. تکلیف یعنی چیزی که انسان را به کُلفَت و سختی می‌اندازد؛ به تعبیر دیگر، اگر مراد متدینان از خیرخواهی، موافق خوشایند عمل کردن باشد، باید ربوبیت تکوینی را به طور کلی منکر شوند و ربوبیت تشریعی را بالمره منقطع کنند و البته هیچ متدینی چنین نمی‌گوید. ربوبیت تشریعی، یعنی اینکه خدا می‌گوید با این که مثلاً از ثروت فراوان خوشتان می‌آید، ولی خوشایند شما مصلحت شما نیست. همیشه تکلیف به چیزی تعلق می‌گیرد که اگر ما بودیم و خوشایندمان هیچگاه انجام نمی‌دادیم، ولی می‌گویند باید انجام بدهید. چرا یک متدین با اینکه به تکلیف الهی و ربوبیت تشریعی قائل است باز هم خدا را خیرخواه می‌داند؟ چون تصورش از خیرخواهی خدا این است که خدا الزماً چنان رفتار نمی‌کند که خوشایند من باشد. در غیر این صورت، نمی‌توانست بگوید خدایی که دائماً امر می‌کند خلاف خوشایندهایت عمل کن، خیرخواه است.

اگر معنای اول خیرخواهی مراد بود، باید خدا به یک تعبیر نسبت به همه‌ی انسان‌ها و به یک تعبیر دیگر، نسبت به مؤمنان به خودش طوری رفتار کند که هر چه را خوش‌شان می‌آید داشته باشند: سلامت، ثروت، علم...، اما بدیهی است که این

گونه نیست. ولی با وجود این چرا متدینان خدا را خیرخواه می‌دانند؟ زیرا مرادشان از خیرخواهی، معنای دوم است. اگر مراد متدین معنای اول بود، متدین نباید قائل به امتحان و آزمایش الهی باشد. با اینکه همه‌ی متدینان به این قائل هستند که خدا ما را می‌آزماید؛ یعنی کاری را که نباید بکنیم، در نظرمان خوشایند می‌کند، ببیند انجام می‌دهیم یا نه. آزمایش معنایش این است که ابتدا به شخصی بگویند، فلان چیز خوب است و بعد شرایطی فراهم آورند تا این چیزی که به او گفته‌اند خوب است بد آیند او بشود. سپس ببینند با اینکه خوشش نمی‌آید، انجام می‌دهد یا نه. از طرف دیگر، چیزی را اعلام کنند بد است و بعد زمینه‌ای فراهم کنند تا آن چیز موجب لذت شخص شود، سپس ببینند حالا که لذت و خوشایندش حاصل می‌آید، انجام می‌دهد یا نه. یعنی شرایطی فراهم کنیم که آنچه خوب اعلام کرده‌ایم، ناخوش به نظر آید و آنچه بد اعلام کرده‌ایم، خوش. خوش یعنی لذت‌آور و ناخوش یعنی الم‌آور. سپس ببینیم طرفِ آزمایش نسبت به این دو خوشایند و بد آیند چه واکنشی نشان می‌دهد. بعد از این عمل است که می‌فهمیم آیا شخص قبول کرده است فلان چیز بد یا خوب است یا نه.

اگر شر به معنای درد و رنج است و اگر خیرخواهی به معنای پدید آوردن اوضاع و احوال به مصلحت است؛ می‌گوییم در جهان شر هست و کسی نمی‌تواند منکر آن شود، اما اگر کسی بخواهد اثبات کند خدا وجود ندارد باید اثبات کند شرور جهان به مصلحت هم نیست. کسی که می‌خواهد بگوید وجود شر با آن صفات خدا منافات دارد، باید اثبات کند که شرور همان‌طور که به خوشایند نیستند، به مصلحت هم نیستند. شرور خوشایند نیستند، چون شرور به معنای درد و رنج هستند و درد و رنج خوشایند ما نیست؛ ولی اگر کسی می‌خواهد بگوید خدا خیرخواه نیست، باید نشان دهد درد و رنج به مصلحت نیست. به تعبیر دیگر، شر در جهان هست و شر هم مساوی درد و رنج است و درد و رنج هم مساوی است با ناخوشایند.

ناخوشایندها به دو دسته قابل تقسیم هستند:

۱. ناخوشایندهایی که به مصلحت هستند.

۲. ناخوشایندهایی که به مصلحت نیستند.

اگر اثبات کردید که شرور علاوه بر ناخوشایندی به مصلحت هم نیستند، خیرخواهی خدا منتفی شده است و اگر نتوانستید اثبات کنید، دو شق در کار است: یک: شرور ممکن است به مصلحت باشند. ۲-دو: ممکن است به مصلحت نباشند. اگر شرور ممکن است به مصلحت باشند، وجود خدا هنوز هم ممکن است و وجود خدا نفی نشده است. کسی که می‌خواهد بگوید درد و رنج با خیرخواهی خدا منافات دارد و از این راه وجود خدا را نفی کند باید اثبات کند که این ناخوشایندها به مصلحت نیستند.

*** اگر من گفتم A به مصلحت X است، معنایش این است که در کل مدت وجود X یعنی از روزی که به هستی آمده تا روز آخر هستی اش، مجموع سودهای A بیش از مجموع زیان‌های A است. اگر یک چنین چیزی شد می‌گوییم A به مصلحت X است. این نشان می‌دهد مصلحت زیان‌هایی هم می‌تواند داشته باشد. ولی روی هم رفته مجموع سودهایی که از A عاید شما می‌شود؛ از مجموع زیان‌هایی که از آن عایدتان می‌شود، بیش‌تر است. وقتی مصلحت این است، کسی که

مخالف است باید اثبات کند که فلیح طفل برای پدر و مادر و خانواده‌ی آن طفل علاوه بر ناخوشایندی، در کل مدت وجود پدر و مادر و خانواده‌ی طفل، مجموع سودهایش بیش از زیان‌های آن است. اثبات این چگونه ممکن است؟^{۳۰} تمام تلاش من این است که نشان دهم بر خلاف گمان «هیوم» و امثال او، وجود شر وجود خدا را نفی نمی‌کند. البته جواب سؤال «چرا شر هست؟» را نمی‌دانم. گفته شد که وجود شر با صفات الهی منافات ندارد، مگر اینکه اثبات شود، مجموع

۳۰. در گفتگویی که در تاریخ ۹۲/۱۲/۲۳ با استاد ملکیان داشتم ایشان به موضع فوق سه نقد دارند بدین تقریر:

«سه نقد بر این دیدگاه وجود دارد:

۱. آنگاه که می‌خواستید ما را عاشق و پرستشگر خدا کنید، می‌گفتید خدا موجود نازنینی است که علم، قدرت، خیرخواهی و رحمتش بی‌نهایت است، حالا که شروع به پرستش چنان خدایی کردیم می‌گویید رحمتش به این است که پنج بچه‌ی افلیح به تو دهد و حکمتش نیز به این است که تو را نابینا کند! شما که در ابتدا می‌گفتید خدا باید متعلق پرستش و عشق قرار بگیرد (چون یکی از سه مؤلفه‌های پرستش، عشق است) صفات خیرخواهی و رحمت و مهربانی... را به همین معنایی که ما انسان‌ها می‌فهمیم می‌گفتید، اگر از ابتدا به ما می‌گفتید این خدا خیلی مهربان است؛ اما مهربانش ممکن است به این باشد که به تو کودک افلیح بدهد و اگر از ابتدا به ما می‌گفتید این خدا خیلی حکیم است ولی حکمتش ممکن است اقتضا کند که تو در سراسر عمرت مبتلا به بیماری لاعلاجی شوی و بقیه‌ی صفات را هم به همین شکل معنی می‌کردید؛ هیچ‌کس پرستشگر یا عاشق این خدا نمی‌شد. پس به طور خلاصه، نمی‌توانید ابتدا صفاتی را که به خدا نسبت می‌دهید مطابق مستفهم عرفی باشد اما بعد تفسیری کاملاً متفاوت به جای آن مستفهم عرفی بنشانید.

۲. اگر مهربانی و خیرخواهی خدا به این است که شرور را به سوی ما روانه کند، ما انسان‌ها که از این خدا مهربان‌تر و خیرخواه‌تر هستیم، چون وقتی ما می‌گوییم مادری نسبت به فرزندش مهربان است؛ یعنی فرزندش را هیچ وقت عمداً بیمار نمی‌کند، اگر هم فرزندش سهواً بیمار شد، سریعاً به درمانش می‌پردازد، اگر کودکش ناآرام باشد آرامش به او می‌دهد، اگر فرزندش وحشت‌زده شد ترس را از فرزندش می‌گیرد، اگر فرزندش نیاز به استحمام داشت او را استحمام می‌کند، اما خدای شما که قرار بود از هر مادری مهربان‌تر باشد کسی را هم که بیمار نیست بیمار می‌کند! پس ما انسان‌ها از خدای شما مهربان‌تریم. با اینکه قرار بود حتی همین صفات خوبی هم که در وجود انسان است، شعاعی از صفات همین خدا باشد، این خدایی که شما توصیف می‌کنید باید مهربانی، شفقت و لطف را از ما انسان‌ها گدایی کند.

۳. نکته‌ی سوم در خطاب به متکلمان است و آن اینکه اگر گفتید این شرور مصلحتی دارد و ما هم از مصلحت خدا سر در نمی‌آوریم و حتماً خیری در این شرور نهفته است، دیگر نمی‌توانید بگویید حسن و قبح عقلی است، چون با تفسیری که شما از خدا اراده دادید، آن نوع خشونت‌ها، مصائب و بلاها هم حسن و خیر است، با اینکه شما قائل به این هستید که حسن و قبح عقلی است و عقل ما توانایی تشخیص حسن و قبح را دارد؛ اما اکنون با این تفسیری که از خدا اراده دادید، باید بگویید هرکاری خدا می‌کند حسن و خیر است و در این صورت حسن و قبح عقلی نیست؛ بلکه الهی است و به جای اینکه حسن و قبح ذاتی باشد شرعی می‌شود و البته این، موضع «شاعره» است. (ویراستار)

و در گفت و گوی دیگری که با استاد در تاریخ ۹۳/۳/۸ داشتم ایشان اشکال دیگری بدین شرح بیان داشتند:

۴. «نقد این دیدگاه (عدم تلازم مصلحت آدمی و خوشایند) به این است که چرا جهان به گونه‌ای ساخته شده است که مصالح آدمی، از راه مخالفت با خوشایندهایش حاصل می‌شود؟ خدای متشخص انسانوار دارای آن سه صفت که در برابر کار انجام‌شده قرار نمی‌گیرد، خودش جهانی ساخته است که اگر انسان بخواهد به مصلحتش برسد باید با خوشایندش مخالفت کند، چرا خدا جهانی نساخته است که در آن مصالح انسان با خوشایندهایش یکسان باشد؟» (ویراستار).

سودهای فلان درد و رنج تا آخر حیات شخص، بیش تر از مجموع ضررهایش نیست. مخصوصاً اینکه نمی توان فقط حیات دنیایی شخص را در نظر گرفت، بلکه باید زندگی اخروی او را هم در نظر داشت. بنابراین راه برای کسی که بخواهد وجود خدا را نفی کند، بسته می شود. توجه شود که نگفتیم در کل «مدت عمر» مجموع سودهایش بیش تر از ضررهایش باشد، چون عمر فقط به حیات دنیوی اطلاق می شود. نهایت این که اگر شخص مخالف نمی تواند اثبات کند که شر به مصلحت نیست و موافق هم نمی تواند اثبات کند که شر به مصلحت است، باید در باب وجود خدا ساکت بود و لادری شد. ما در این مباحث با روشن کردن مرادمان از خیرخواهی و روشن کردن معنای مصلحت سخن گفتیم. ممکن است سؤالی که در برزخ سؤال اول و دوم است پیش بیاید و آن اینکه آیا خدا نمی توانست کاری کند که مصلحت ما در خوشایند ما باشد؟ آیا نمی شد از طریق ناخوشایندی، مصلحت ایجاد نکند؟ این سؤال کمی به سؤال اول یعنی مسأله ی صفت خیرخواهی خدا بر می گردد و کمی هم به سؤال دوم مبنی بر این که ناخوشایند و شر وجود دارد. پاسخ این است که چون خیرخواهی خدا نفی نشد، پس من هنوز می توانم بگویم که معلوم می شود که خیر ما در این است که گاهی مصالح ما از طریق ناخوشایندها پدید بیاید. ما نفی خیرخواهی نکردیم و بنابراین حق استفاده از آن را داریم و می گوییم معلوم می شود خیر ما در این است که مصالح ما گاهی از طریق ناخوشایند ما پدید آید و گاهی از طریق خوشایندها.

این سؤال که «چرا شر و درد و رنج وجود دارد؟» یعنی علت غایی شر چیست و برای چه آن را ایجاد کرده اند؟ به عبارت دیگر، چه سودی در درد و رنج برای مبتلای به درد و رنج وجود دارد؟ در واقع سؤال کننده می گوید: مصلحت درد و رنج را تعیین کنید. عقل به این سؤال جوابی ندارد، اما نقل نکاتی را گفته است.

درد و رنج روح را استکمال می بخشد. در «احکام» می گویند ما فلسفه ی حکم را نمی دانیم، ولی بعضی فواید حکم را می دانیم؛ مثلاً چرا گفته اند روزه بگیرید؟ اصولیون می گفتند فلسفه ی حکم روزه را نمی دانیم، ولی می دانیم روزه گرفتن فوایدی دارد؛ مثلاً با روزه گرفتن به یاد گرسنگان می افتیم یا وقتی روزه می گیریم تمرین صبر و مقاومت می کنیم؛ اما چرا می گوییم فلسفه ی حکم را نمی دانیم؟ چون یقین نداریم خدا به دلیل این فواید امر به روزه گرفتن کرده باشد. درد و رنج، اول اثرش این است که در استکمال روحی ما مفید است. نکته ای که انسان در درد و رنج می یابد این است که: جهان به حکم انسان نمی چرخد، فرمانروای جهان انسان نیست. علی (ع) می فرماید: «من خدا را از این راه شناختم که مدام تصمیم می گیرم و تصمیم ها در ذهنم آب می شوند؛ یعنی انسان تصمیم جدی برای کاری می گیرد، ولی بعد همت انجام آن کار شکسته می شود. انسان خود، فرمانروای جهان نیست و الا خود تصمیم خودش را نمی شکست. حضرت علی (ع) می فرماید می خواهید بفهمید چقدر شما هیچ کاره اید؟ چند ساعت خوابیدن، همه چیز را عوض می کند؛ مثلاً شخصی عصبانی است و در حالت عصبانیت تصمیم می گیرد فردا فلان عمل را انجام دهد، فردا صبح که از خواب بیدار می شود، اثری از آثار پیش از خواب وجود ندارد! ظاهراً حتی خواب خاصیتی دارد که به انسان آرامش می دهد و آدمی را سست می کند. اولین اثر درد و رنج این است که آدمی می فهمد فرمانروای جهان هستی نیست؛ چون اگر فرمانروای جهان هستی بود، برای خود، ناخوشایندی ایجاد نمی کرد. پس معلوم می شود موجود دیگری حکومت می کند که هر وقت می خواهد، خوشایند آدمی را پیش می آورد و هر وقت می خواهد ناخوشایند او را فراهم می آورد. نکته ی اخیر اثری دارد و آن اینکه بزرگ ترین صفت

ناپسند انسان؛ یعنی عجب، از او گرفته می‌شود. خواه کسی که احساس قدرت دارد، واقعاً هم قدرت داشته باشد یا واقعاً نداشته باشد، توهم قدرت، عجب آور است. درد و رنج‌ها اولین کاری که می‌کنند، توهم قدرت را از بین می‌برند.

در باب شر دو مسأله وجود دارد: اول اینکه آیا شر منافاتی با صفات الهی دارد یا نه و دوم اینکه چرا اصلاً شر وجود دارد. در پاسخ به سؤال اول گفته شد که به نظر می‌رسد شر با صفات الهی منافاتی ندارد؛ اما در پاسخ به سؤال دوم که چرا شر اساساً وجود دارد، گفته شد که به نظر می‌آید نمی‌توان دلیل عقلی برای پاسخ به این سؤال اقامه کرد، به عبارتی دیگر، نمی‌توان گفت شر چه سودی برای انسان‌ها دارد. با وجود این، یک نکته را باید در نظر داشت و آن اینکه شر یک سلسله آثار و خواصی دارد، هرچند نمی‌توان دانست که آیا شر را برای این آثار و خواص ایجاد کرده اند یا نه. گفته شد که درد و رنج یک سلسله آثار برای استكمال روح آدمی دارد. عرفا و بزرگان در این مورد زیاد سخن گفته‌اند. فیلسوفان اگزیستانسی مانند «سقراط»، «آگوستین»، «پاسکال»، «اسپینوزا» و فیلسوفان رسمی اگزیستانس؛ مانند «کیر کگور»، «کارل یاسپرس»، «ژان پل سارتر»، «گاربریل مارسل» و عالمان اخلاق غالباً در باب تأثیرات درد و رنج در استكمال روح ما سخن گفته‌اند.

همان‌طور که گفته شد اولین تأثیر درد و رنج این است که به آدمی می‌فهماند تنها عامل مؤثر در جهان هستی او نیست و باعث دور شدن عجب و خودبزرگ‌بینی از انسان می‌شود. زمانی که انسان دچار درد و رنج می‌شود می‌فهمد که غیر از اراده و خواست و خواهش او، امور دیگری هم در جهان مؤثر هستند و اگر واقعاً جهان بر مدار اراده‌ی انسان می‌گشت و اراده‌ی انسان تعیین‌کننده امور بود، انسان هیچ‌گاه درد و رنج را برای خود پدید نمی‌آورد. اینکه علی‌رغم خواست و میل انسان، درد و رنج برایش پدید می‌آید، نشان می‌دهد اراده و خواست انسان همه‌کاره نیست. این امر باعث می‌شود تا عجب و خودبزرگ‌بینی از آدمی گرفته‌شود. اثر دوم رنج و درد این است که انسان را به خود رجوع می‌دهد. این درست خلاف اثر اول است و به یک معنا با امر قبلی منافات دارد.

تقسیم‌بندی کلی درد و رنج‌ها

درد و رنج‌ها به دو دسته قابل تقسیم هستند. قسم اول آن، درد و رنج‌هایی هستند که هرچند به تنهایی نمی‌توان آن‌ها را بر طرف کرد؛ ولی با استمداد از دیگران برطرف‌شدنی هستند. فرض کنید شخصی دندان‌درد داشته باشد، خودش باشد و خودش، نمی‌تواند دندان‌دانش را خوب کند؛ ولی البته می‌شود از دانش یک پزشک استمداد بجوید و درد دندان را تسکین دهد.

قسم دوم، درد و رنج‌هایی هستند که شخص به هر که رجوع کند، کسی نمی‌تواند آن را تسکین دهد؛ یعنی متخصصی نیست که بگوید به آن متخصص رجوع می‌کنم و آن متخصص مرا از درد و رنج‌هایی می‌بخشد. هنگام رخ دادن درد و رنج‌های نوع دوم است که انسان به خودش رجوع می‌کند؛ زیرا انسان احساس بی‌کسی می‌کند. در درد و رنج نوع اول، از آن جایی که هنوز کس یا کسانی هستند که درد و رنج انسان را رفع کنند، به آدمی احساس بی‌کسی دست نمی‌دهد. اما زمانی که درد و رنجی بر آدمی عائد شود که هیچ‌کسی نتواند آن را برطرف کند، آن وقت آدمی احساس بی‌کسی و

تنهایی می‌کند؛ یعنی هیچ‌کسی نیست که بتواند به انسان کمکی کند و بنابراین انسان به خود رجوع می‌کند. مشهورترین این نوع درد و رنج‌ها عبارتند از:

۱. احساس تنهایی.

۲. احساس جاودانگی دوستی و قطعی بودن مرگ.

۳. درد حقیقت‌طلبی.

۴. خیرخواهی.

۵. جمال‌طلبی.

۱. احساس تنهایی

انسان وضعیتش از این قرار است که به حسب ظاهر در کنار موجودات دیگر زندگی می‌کند، ولی گویا تنها زندگی می‌کند. به قول سعدی که می‌گفت: استاد ما می‌گفت صوفیه‌ی گذشته و صوفیه‌ی امروز یک تفاوت دارند: صوفیه‌ی گذشته چون حزب و دسته و سلسله نداشتند، ظاهراً متشت بودند و هر کدام در گوشه‌ای از عالم برای خود ریاضت می‌کشید، ولی باطناً دل‌هایشان با هم یکی بود؛ ولی صوفیه‌ی امروز به ظاهراً کنار هم هستند و فرقه و گروه درست کرده‌اند، ولی باطناً دل‌هایشان از هم دور است «قلوبهم شتی». لباس‌هایشان، آداب و رسومشان و... همه به یک‌گونه است، ولی این با هم بودن‌ها، دل‌هایشان را با هم یکی نکرده است؛ یعنی هنوز هم در تنهایی هستند: ازدحام تنهاییان! قدما در جهان پراکنده بودند، ولی دل‌هایشان با هم بود؛ اما اکنون به خاطر کثرت جمعیت، افراد، به حسب ظاهر، کنار هم هستند، ولی هر کدام تنها هستند. این احساس تنهایی به معنای دقیق خود است؛ یعنی تنهایی که حتی با حضور دیگران قابل رفع نیست. این تنهایی به این معنا نیست که مثلاً من در اتاق تنهاییم و با آمدن دیگری از تنهایی بیرون می‌آیم.

۲. احساس جاودانگی دوستی و قطعی بودن مرگ

انسان از طرفی جاودانگی خود را دوست دارد و از طرفی مطمئن است که مرگ دیر یا زود به سراغش می‌آید. این مشکل را دیگران برای آدمی نمی‌توانند حل کنند، نه می‌شود جاودانگی دوستی را به گونه‌ای حل کرد و نه می‌شود از مرگ گریخت. احساس جاودانگی دوستی گزاره‌ای از عوالم روحی ماست و نه در باب عالم واقع؛ یعنی شخص در درون خودش جاودانگی برایش خوشایند است و ناجاودانگی بدآیند؛ ولی اینکه از مرگ گزیر و گریزی نیست، یک گزاره‌ی ناظر به واقع است.

۳. درد حقیقت‌طلبی

انسان‌ها گویا چنان ساخته شده‌اند که می‌خواهند از همه چیز با خبر شوند؛ یعنی انسان هم دلش می‌خواهد بداند چرا این برگ تکان می‌خورد و هم می‌خواهد بداند چرا فلان انقلاب شکست خورد. این حقیقت‌طلبی، همان چیزی است که از آن به کنجکاوی تعبیر می‌کنند. گاهی آدمی خوشش نمی‌آید در وضعی زندگی کند که اطراف خود را نشناسد که به این نوع، کنجکاوی علمی می‌گویند. هرچقدر هم به انسان گفته شود که تعیش تو حاصل است؛ ولی می‌گوید دلم می‌خواهد بدانم

چرا فلان چیز فلان طور شد. حقیقت‌طلبی آن قدر در آدمی زیاد است که گاهی برای ارضای حقیقت‌طلبی از وظایف مادی خود بالمره چشم می‌پوشد. این حقیقت‌طلبی قابل ارضا نیست، زیرا واقعیت‌های جهان بی‌نهایت هستند، ولی انسان می‌داند خودش بی‌نهایت نیست و یک محدوده‌ی معین، مشخص و محدودی در اختیار دارد. بنابراین اگر آدمی تا آخر عمرش آن‌ا و آن‌ا تلاش کند، وقتی از دنیا برود اکثریت قریب به اتفاق واقعیات جهان را نشناخته است.

مجهول‌ها یک عدد ثابت ندارند که هر بار آدمی به یک فقره از آن‌ها علم پیدا کرد، یکی از تعدادشان کم شود. تصور عوامانه این است که مثلاً این قسمت دایره، معلومات است و این قسمت دایره، مجهولات؛ یعنی برخی فکر می‌کنند هر بار که مجهولی به معلوم تبدیل شد، یک ذره دامنهی معلومات وسیع‌تر می‌شود و به میزان همان یک ذره، دامنهی مجهولات تنگ‌تر می‌شود؛ به تعبیری گویا به نظر می‌آید اگر جهان یک دایره باشد، آدمی وقتی هیچ چیز نمی‌داند، کل این دایره، یکسره مجهول است و وقتی یک فقره دانست، یک ذره از این دایره‌ی مجهولات تبدیل به معلومات می‌شود و آرام آرام دامنهی معلومات زیاد می‌شود و از دامنهی مجهولات کم می‌شود. اما اصلاً این طور نیست، بلکه هر معلومی که برای آدمی پدید آمد، خود این علم جدید، تعدادی مجهول جدید ایجاد می‌کند؛ یعنی وقتی شخصی نمی‌دانست که الف ب است، الف ب است مجهولش بود؛ ولی حالا که الف ب است معلوم شده است، ده تا مجهول دیگر برای شخص پیدا شده است، به عبارت دیگر، مجهولات، امور «سابجکتیو» (انفسی) هستند و نه «آبجکتیو» (آفاقی) و به وضع ذهنی انسان بستگی دارند. هر چه وضع ذهنی ما متفاوت شود، دامنهی مجهولات نیز وسیع‌تر می‌شود. پاسکال مثال خوبی در این ارتباط دارد، ایشان می‌گفت اگر معلومات را قطر یک دایره بدانیم، مجهولات محیط این دایره هستند. یعنی یک فقره که به معلوم اضافه شود، $\frac{3}{4}$ به محیط اضافه می‌شود. یعنی اگر معلومات شما ۳ باشد، محیط شما $\frac{3}{4} \times 3$ است و اگر قطر ۴ شد یعنی یک معلوم به معلومات اضافه شود محیط آن $\frac{3}{4} \times 4$ می‌شود. هر چه قطر را بکشید، محیط بزرگ‌تر می‌شود. اگر از شخصی عامی و بی‌علم و ناآگاه پرسید چند مجهول دارد، اگر تمام تلاش خود را برای جمع آوری سؤالات کند، می‌بیند که ۵۰۰ سؤال بیش‌تر ندارد. هر چه سؤالات آدمی بیش‌تر شود، نشان دهنده‌ی این است که علمش بیش‌تر است. چون آدمی وقتی سؤال ندارد، دلیلش دو چیز است، یکی جهل به مطلب و دیگری جهل به جهل خود، حال وقتی علم پیدا می‌کند جهل به جهلش مرتفع می‌شود و سؤال پیدا می‌کند. فرض کنید شخصی دارد جمع و تفریق درآمد و مخارج روزانه‌ی خود را می‌کند. در جمع و تفریق می‌گوید $8 \times 7 = 64$ به جای اینکه بگوید $8 \times 7 = 56$ او وقتی دارد می‌گوید ۶۴ تا خبر ندارد که خلاف واقع می‌گوید و واقعاً قاطع و جازم است که $8 \times 7 = 64$ و بعد هر چه جمع و تفریق می‌کند، می‌بیند که محاسباتش غلط از آب در می‌آید و بعد که دوباره محاسبه می‌کند می‌بیند، اینجا اشتباه کرده است یا اینکه دیگری اشتباه او را گوش‌زد می‌کند. حین انجام خطا، احدی از خطایش با خبر نیست. فرق خطای علمی با خطای عملی در همین است. اکثر فیلسوفان اخلاق معتقدند وقتی انسان خطای عملی می‌کند از خطای خودش مطلع است، باوجود این، خطا را انجام می‌دهد؛ اما در خطای نظری یا علمی آدمی حین ارتکاب خطا، اصلاً از خطایش خبر ندارد. فرض کنید من برای شما اثبات کردم که «الف ب است»، معنایش این است که من و شما الان قطع داریم که «الف ب است». اما آن وقت هم که آن فرد می‌گفت $7 \times 8 = 64$ او هم قطع داشت، بعد از آن فهمید که خلاف واقع بوده است. بنابراین اگر مطلبی برای انسان اثبات شد، معنایش این است که

الان یقین دارد درست است، ولی احتمال دارد بعداً بفهمد که خطا کرده است. حال این مطلب ربطش به حقیقت‌طلبی این است که آدمی همان‌هایی را هم که به گمان خودش حقیقت می‌آید، گاهی این وسوسه در او ایجاد می‌شود که مبادا چند روز بعد بفهمد که این مطلب هم خلاف واقع است. بنابراین کسانی که روحیه‌ی علمی دارند، دائماً در تب و تاب هستند که نکنند چند روز بعد مشخص شود حقایقِ مکشوفه‌شان نادرست است.

گفته‌شده است «امام فخر رازی» در لحظات آخر عمرش می‌گریسته است. از او پرسیدند چرا گریه می‌کنی؟ شما که «امام المشککین» و «امام فخر رازی» هستی. گفت امروز صبح فهمیده‌ام که یک مطلبی را که پنجاه سال به نفع آن قلم می‌زده‌ام، خطا بوده است. حالا می‌گویم نکنند این معامله که با این فقره‌ی خاص معلوم من صورت گرفت، معامله‌ای باشد که همه‌ی فقرات معلومات مرا در بر گیرد؟ اگر این طور باشد من با مجموعه‌ای اغلوپه و خطا اندر خطا از دنیا می‌روم. البته ممکن است در کسی تب و تاب حقیقت‌طلبی کم باشد و طبعاً رنج ناشی از حقیقت‌طلبی هم کم خواهد بود. اما اگر کسی تب و تاب حقیقت‌طلبی اش زیاد شد، رنج حقیقت‌طلبی اش هم زیاد می‌شود. این مطلب اشاعه‌ی شکاکیت و نسبیّت نیست، بلکه فقط و فقط به این معناست که ما در عین حال که در هر اوضاع و احوالی از لحاظ نظری به مجموعه‌ی معلومات کلی خودمان بها می‌دهیم و بر اساسشان عمل هم می‌کنیم؛ اما از لحاظ نظری این احتمال وجود دارد که فردا معلوم شود هر فقره از معلوماتمان، نادرست بوده است. این مسأله در باب خیرخواهی هم مصداق پیدا می‌کند.

۴. خیرخواهی

معنایش این است که انسان دوست دارد که در هر لحظه بهترین کار ممکن را انجام دهد؛ یعنی انسان دوست دارد که چنان باشد که در حال انجام کاری باشد که بهتر از آن کار در این اوضاع و احوال برایش امکان نداشته باشد. تعبیر دیگر از خیرخواهی این است که آدمی دوست دارد هر لحظه از زندگیش از لحظه قبل بهتر باشد و از لحظه بعد بدتر. به بیان ساده‌تر انسان دوست دارد دائماً در حال پیشرفت باشد؛ یعنی نسبت به گام قبل به مقصد نزدیک‌تر باشد و نسبت به گام بعد از مقصد دورتر. البته «افلاطون» خیرخواهی را یکی از سه بُعد روح آدمی می‌داند و این به هر دو صورت خیرخواهی قابل تفسیر است. اما آدمی نمی‌داند که آیا چنین هست یا نیست. هر که واقعاً دغدغه‌ی خیرخواهی داشته باشد، آرام و قرار ندارد، چون نمی‌داند واقعاً در این لحظه خیرخواه هست یا نیست. نمی‌داند در این مقطع زمانی و مکانی و در این اوضاع و احوال خاص، بهترین کار ممکن را انجام می‌دهد یا نه. علی‌الخصوص که اگر توجه داشته باشید که غیر از زمان، بقیه‌ی موارد یعنی: خودِ وقوع من در مقطع خاص مکانی و در اوضاع و احوال خاص، در اختیار خودم است. اینکه مثلاً من در این لحظه به اختیار خودم در دانشکده هستم، آیا آمدنم به این امکان بهترین کار ممکن است یا نه؟ همچنین قرار گرفتنم در این اوضاع و احوال به اختیار خودم است، اما آیا این هم بهترین وضع ممکن است یا نه؟ زمان در اختیار خود ما نیست؛ اما اوضاع و احوال و مکان، اختیاری ماست و چون این دو اختیاری ماست این سؤال پیش می‌آید که آیا این بهترین وضع است که می‌توانستیم برای خود ایجاد کنیم و آیا این بهترین مکان است که می‌توانستیم برای بودن در آن اختیار کنیم یا نه؟

۵. جمال دوستی

جمال دوستی به این دلیل موجب درد و رنج شخص می‌شود که انسان به اقتضای ساختار روحیش، خواستار هر نوع زیبایی است، اعم از زیبایی در نبات، حیوان، انسان، خدا...؛ اما در عین حال هر کدام از این زیبایی‌ها قابل حصول نیست مگر با دست برداشتن از همه‌ی زیبایی‌های دیگر؛ مثلاً شما در درس خواندن و درس یاد گرفتن، یک نوع زیبایی می‌بینید. الان این زیبایی و جمال جویی را دارید ارضا می‌کنید، ولی به قیمت لذت نبردن از بقیه‌ی زیبایی‌ها، مثلاً لذت از جوی آبی که روان است، لذت از رنگین‌کمانی که در آسمان منعقد شده‌است، لذت از تماشای فلان گیاه و... همه‌ی این زیبایی‌ها حس جمال دوستی انسان را ارضا می‌کنند، ولی آدمی در هر لحظه از زمان، فقط از یک چیز لذت می‌برد. بنابراین همیشه این دغدغه در آدمی هست که درست است که دارد از چیزی لذت می‌برد؛ اما به قیمت لذت نبردن از هر چیزی دیگر که زیباست. حقیقت‌طلبی، ایجادکننده‌ی علوم و معارف است؛ خیرخواهی اخلاق را ایجاد می‌کند و جمال‌جویی هنر و ادبیات را. از سویی این‌ها یک سلسله درد و رنج‌ها به ما می‌دهند و از سویی لوازم روح ما هستند و از ما جداشدنی نیستند. همه‌ی انسان‌ها احساس تنهایی، جاودانگی دوستی، خیرخواهی، جمال دوستی و حقیقت‌طلبی می‌کنند، ولی در عین حال هیچ کدام بدون رنج برای انسان حاصل نمی‌آیند. انسان نمی‌تواند از این‌ها (حقیقت‌طلبی، خیرخواهی، جمال دوستی...) دست بردارد، برای اینکه این رنج‌ها عائد شما نشود به دو دلیل. چون این موارد (حقیقت‌طلبی و خیرخواهی و...) از مقومات روح انسان هستند و انسان نمی‌تواند خود را از مقومات روحش نجات دهد. اگر هم «می‌توانستیم» از این موارد دست برداریم، «نمی‌خواستیم» از آن‌ها دست برداریم. به تعبیر دیگر، دست برداشتن از این‌ها نه ممکن است و نه حتی اگر ممکن می‌بود، مطلوب می‌بود و البته این‌ها منشأ درد و رنج هستند. درد و رنج‌های فراوانی که انسان در زندگی متحمل می‌شود، از همین مقومات روح ما به وجود می‌آیند. گریه‌ی اولیای خدا به همین دلیل است، ایشان واقعاً از این امور در تب و تاب واقع می‌شوند، وقتی می‌گوید: «مَنْ لِي غَيْرُكَ؟» احساس تنهایی‌اش را بیان می‌کند و... در میان اموری که درد و رنج را ایجاد می‌کنند، این پنج مورد را مهم‌تر از بقیه‌ی موارد می‌دانم. اینکه می‌گویند حاجت، مادر اختراع است، یعنی باید یک حاجتی و یک نیازی حاصل بیاید که آدمی احساس کند از نداشتن چیزی در درد و رنج است تا وسیله‌ی رفع آن را بیابد. هیچ درد و رنجی نیست مگر اینکه از سنج «نیاز» است. وقتی نیاز به آب می‌یابید، زمانی است که از تشنگی رنج می‌برید. احساس نیاز به چیزی مساوی است با احساس درد و رنج حاصل از فقدان آن چیز. وقتی این نیاز حاصل بیاید آدمی در پی برآوردن نیاز بر می‌آید و بنابراین دست به اختراع و ابداع می‌زند. چون آنچه نیاز را برآورده می‌کند، هیچ کدام به صورت حاضر و آماده در طبیعت وجود ندارد که انسان بگوید: تا احساس نیاز به یک چیز شیرین می‌کنم، آن چیز شیرین در اختیار من باشد و... برآورنده‌ی اکثر نیازهای آدمی به صورت آماده در طبیعت موجود نیست، بلکه باید خود آن را ایجاد کند.

اثر دیگر رنج و درد، احساس وابستگی است که متناظر با اثر اول است. آن اثر اول حالت سلبی داشت و اثر سوم حالت ایجابی دارد. در اثر اول گفته شد انسان همه کس نیست؛ اما این جا گفته می‌شود یک همه کسی در جهان هست. با اینکه در همه‌ی کتب آسمانی گفته شده است که آدمی هم در شادی‌ها آزمایش می‌شود و هم در اندوه‌ها، هم در داشتن‌ها و هم در نداشتن‌ها؛ ولی در عین حال اکثر آزمایش‌ها در نداشتن‌هاست. قرآن می‌فرماید: «إِذَا رَكَبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ

الدین...» وقتی سوار کشتی می‌شوند، خدا را در حال اخلاص می‌خوانند؛ یعنی خود اینکه وقتی آدمی دچار رنج و درد می‌شود، بیش‌تر احساس وابستگی به موجودی مافوق خودش می‌کند و در شادی بیش‌تر حالت سرمستی پیدا می‌کند. درد و رنج احساس وابستگی به غیر در انسان ایجاد می‌کند. بنابراین از تأثیرات دیگر درد و رنج، احساس وابستگی به غیر است. رنج و درد یکی از عواملی است که میان انسان‌ها قرابت ایجاد می‌کند و قرابت در استكمال روحی ما انسان‌ها مؤثر است.

درد و رنج به این دلیل بین انسان‌ها قرابت ایجاد می‌کند، که انسان در درد و رنج به دو معنا پی می‌برد:

۱. مطلبی که در قسمت دوم گفتیم که انسان می‌فهمد درد و رنج‌هایی هستند که با استمداد از دیگران مرتفع می‌شوند. در انسان درد و رنج‌ها به یک تعبیر سه قسم می‌شوند:

۱. درد و رنج‌هایی که خود انسان آن‌ها را مرتفع می‌کند.

۲. درد و رنج‌هایی که خود آدمی به تنهایی نمی‌تواند آن‌ها را مرتفع کند و با استمداد از دیگران آن‌ها را مرتفع می‌کند.

۳. درد و رنج‌هایی که نه خود آدمی می‌تواند آن‌ها را مرتفع کند و نه با استمداد از دیگران. این درد و رنج‌ها، انسان را به خودش ارجاع می‌دهند.^{۳۱} وقتی درد و رنج برای انسان پیش می‌آید، آدمی به دیگران احساس نیاز می‌کند و این نوعی قرابت بین انسان‌ها ایجاد می‌کند.

وقتی درد و رنج حاصل می‌آید، انسان به حال خودش نوعی رقت قلب پیدا می‌کند. «انامونو»، فیلسوف اگزیستانسیالیست اسپانیایی، جمله‌ی خوبی دارد، می‌گوید وقتی شخصی درد می‌کشد و آخ و واخ می‌کند، برای این نیست که دیگری به داد او برسد، بلکه آدمی گاهی دلش برای خودش تنگ می‌شود، ایشان می‌گوید من معتقدم حتی اگر شیری، آن هم در یک بیابان لم یزرع، دندان‌ش درد بگیرد، او هم ناله می‌کند. این رقت قلب نسبت به خود، آثاری دارد که در احادیث هم آمده است. وقتی انسان نسبت به خود رقت قلب پیدا می‌کند، نسبت به دیگری انعطاف پذیر می‌شود. این امر در مورد شادی امکان ندارد، شادی سرریز به دیگران نمی‌کند؛ اما غم این گونه است که وقتی انسان یادش می‌آید که شکستن پایش چه غم و دردی برایش حاصل کرد، وقتی می‌بیند دیگری پایش شکسته است، با او احساس قرابت می‌کند. از این نظر است که به گفته‌ی «آلبر کامو»، هیچ چیزی ما را به اندازه‌ی مرگ به هم نزدیک نمی‌کند؛ چون هیچ درد و رنجی به اندازه‌ی مرگ عظیم نیست. یک نکته وجود دارد و آن اینکه ما باز هم جواب سؤال دوم را نمی‌دانیم؛ یعنی نمی‌دانیم چرا درد و رنج وجود دارد. به نظر می‌آید درد و رنج آثار و خواصی دارد؛ ولی با این همه، آیا درد و رنج را خدا برای همین آثار و خواص ایجاد کرده است یا برای چیز دیگری ما خبر نداریم. ما فقط می‌دانیم که این آثار و خواص بر درد مترتب می‌شود ولی اینکه خدا به خاطر همین آثار و خواص درد و رنج ایجاد کرده و یا به خاطر چیزی دیگری ما خبر نداریم.^{۳۲}

۳۱. اینکه درد و رنج‌ها ما را به خود رجوع می‌دهند، یعنی چه؟ درد و رنج‌هایی از این مقوله که با رجوع به دیگران حل نمی‌شوند،

به آدمی این واقعیت را می‌فهماند که دیگران همچون من عاجز هستند، چون با رجوع به دیگران حل نمی‌شوند.

۳۲. ظاهراً چند دقیقه از انتهای این جلسه ضبط نشده است.