

Analysis of Instances of Evil and Their Relation to God

Hamidreza Ayatollahy*

Abstract

The issue of the inconsistency between the reality of evil and the attributes of God is expressed in syllogistic form, where the minor premise is "evils exist in the world". This article aims to analyze what can truly be considered as evil. It will be shown that some analyses, such as the relativity of evil, the benefits of evil, and the non-existence of evil, challenge many instances of what is perceived as evil. As a result, anything we label as evil might not be considered evil when viewed in relation to the entirety of the universe. We will then demonstrate that what can truly be identified as instances of evil are either "adversities" or "deficiencies" encountered by individuals, irrespective of their relation to the whole universe. It will be argued that adversities are an inherent necessity in a world where change is its intrinsic characteristic. Deficiencies are also an inherent necessity in this material world, where multiplicity is its essential attribute. Hence, eliminating "adversities" and "deficiencies" from this world and for any individual would entail a contradiction, which cannot be attributed to God's omnipotence.

Keywords: evil, God's omnipotence, adversities, deficiencies, relativity, non-existence.

* Professor of Philosophy Department, Allameh Tabataba'i University, hamidayat@gmail.com

Date Received: 17/08/2023, Date of Acceptance: 15/12/2023

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

Receive Date:17/08/2023 ,Accept Date: 15/12/2023

Analysis of Instances of Evil and Their Relation to God

Extended abstract

Introduction

The problem of evil arises from the apparent contradiction between divine attributes, such as omnipotence, omniscience, and perfect benevolence, on the one hand, and the reality of evil on the other. Some solutions to the problem of evil aim to demonstrate that the existence of evil is not incompatible with our understanding of God and His attributes. Another line of analysis questions whether what we perceive as evil is truly evil that conflicts with the divine attributes. If evil exists, we must determine what we can truly classify as evil. At first glance, many things in the world seem to be evil, but a deep and comprehensive analysis often challenges this perception.

Methodology

In this research, with a descriptive-analytical method and with a critical approach.

Findings

This article discusses four interpretations that consider many instances of evil to be misunderstood: soul-making theodicy, the benefits of evil, the relativity of evil, and the non-existence of evil. However, whether we consider evil to be relative, demonstrate its benefits, deem it necessary for human growth, or consider it non-existent, we ultimately cannot deny the reality of evil. While some things we believed to be evil may not be, this does not prove that no form of evil exists in the world. Each of the four perspectives can only refute certain instances of evil.

If we consider the entire system of existence and the interrelations of beings, it becomes difficult to judge many things as evil. However, from the viewpoint of each creature, anything that hinders their ongoing pattern or disrupts parts of it is perceived as evil, with destruction or death being the ultimate evil. Just as cancer is evil for a person, being destroyed by white blood cells is evil for a microbe. We cannot say that because the slaughter of a sheep provides nourishment for humans, it should not be considered evil for the sheep.

Judgments about the nature of evil can be approached in three ways:

1. Our judgments about phenomena evaluated in relation to other realities in the world,

which are labeled as evil. However, no definitive judgment on the evil nature of any of these matters can be made; rather, it may be “probable” that such an issue is part of the overall evil within the world's system, but it's uncertain whether any of them truly are evil as we call them.

2. An individual entity's judgment about itself when it perceives a disruption in its previous course of life or its potentially destructive outcome. Thus, it can be asserted that a specific individual diagnosed with cancer at a specific time unequivocally views it as evil.

3. An individual's judgment about themselves when they sense deficiencies (such as blindness, ugliness, or disability) compared to others. Although such shortcomings may possess positive aspects within the grand scheme of creation, for the person who experiences them, they are unequivocally evil. In other words, a specific individual at a specific time can perceive their deprivations as evil.

Therefore, there are two categories of phenomena that can truly be considered as evil: "adversities" or "deficiencies" that each individual may encounter. This type of evil is related to the individual rather than the entire universe. However, since "change" is an essential characteristic of the material world and an intrinsic attribute of every material being, adversities, which are transformations of the blessings humans possess, are inherent to this world. Change is an inherent necessity of this world. There is no entity that does not possess both static and dynamic aspects. Thus, a material world without "change" is inconceivable, as it would cease to be material. Moreover, since "diversity" is another intrinsic feature of the world, it necessitates that each being has characteristics that others lack. The traits of each being shape its existential identity; hence, the existential limitations of beings (in a diverse world), which constitute their identities, are intrinsic to each being. If a being were to possess certain other characteristics, it would no longer be the same being.

Discussion and Conclusion:

Therefore, it is impossible for God to create a material world devoid of "diversity" and "change" while maintaining its material nature. We cannot question why God created a material world that is dynamic and diverse, because a material world inherently implies diversity and change. It is not as though God created a world and then introduced various changes and diversities into it. Thus, we cannot complain to God about why one person was created black and another white, or why one is created wise and another insane. This is just as unreasonable as questioning why one creature was made in the form of an ant and another as a human, or why one entity in the world

was created as a stone and another as a knowledgeable human. Similarly, we cannot complain about why one plant was created to grow and bear fruit while another gradually withers and perishes, or why the strength of a child increases over time while another individual's vigor declines with age. This is because change is intrinsic to this world.

Therefore, both differences and transformations are essential attributes of this universe. Consequently, the things that should be truly considered evil are either adversities or differences. The former arises from the intrinsic necessity of this world, namely change and transformation, and the latter from another intrinsic necessity of this world, namely diversity. Eliminating evils would mean eradicating these two fundamental characteristics of the world, an act that falls outside the realm of absolute divine power, as it involves a logical contradiction.

References

- Ayatollahy, Hamidreza (2006). "The Principality of Existence and the Problem of Evil", *Journal of Islamic Philosophy*, Vol. 2, No. 1, pp. 183-193, spring 2006, Cambridge.
- Hick, John (1966). *Evil and the God of Love*, New York: Harper and Row.
- Hume, David (1948). *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Henry D. Aiken, New York: Hafner.
- Leibnitz, G.W. (1952). *Theodicy*, ed. by Austin Farrer and translated by E.M. Huggard, New Haven: Yale UP.
- Mackie, J. L. (1955). "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64, pp. 200-212.
- McCloskey, H. J. (1960). "God and Evil", *Philosophical Quarterly*, 10:39, pp. 97-114.
- McCloskey, H. J. (1962). "The Problem of Evil", *Journal of Bible and Religion*, 30, pp. 187-197.
- Peterson Michael L. (2010). "The Logical Problem of Evil", in Taliaferro, Charles, Paul Draper, and Philip L. Quinn. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Blackwell.
- Pike, Nelson (1963). "Hume on Evil", *Philosophical Review*, 72, pp. 180-197.
- Plantinga, Alvin (1974). *God, Freedom, and Evil*, New York: Harper and Row.
- Pojman, Louis (1987). *Philosophy of Religion: An Anthology*, Belmont, C. A.: Wadsworth Publishing.
- Rowe, William (1979). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, 16, pp. 335-41.
- Row, William (1996). "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", in Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 262-85.
- Russell, Bertrand (1967). *Autobiography of Bertrand Russell*, New York: Little, Brown & Co.
- Tooley, Michael (2021). "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

(Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta(ed.), URL =
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/>>.

[in Arabic]

Mulla Sadra (Sadr al-Din Mohammad Shirazi) (1981). *The Transcendent Wisdom Concerning the Four Intellectual Journeys of the Soul* (Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Urba al-Aqliyyah), vol.7, Beirut: Dar al-Trath al-Arabiya.

[in Persian]

Pourmohammadi, Naimeh (2017). *About Evil*, Qom: Taha Publishing House.

Motahari, Morteza (2003). *Divine Justice*, Tehran: Sadra Publishing House.

تحلیل مصداق‌های شرور و نسبت آنها با خداوند

حمیدرضا آیت‌اللهی*

چکیده

مسئله ناسازگاری واقعیت شرور و صفات خداوند در قالب قیاسی بیان شده است که صغرای آن «شروری در جهان وجود دارد» است. در این مقاله این موضوع تحلیل خواهد شد که چه اموری را واقعاً می‌توان شر نامید. همچنین نشان داده خواهد شد که برخی تحلیل‌ها همانند نسبی بودن شرور، فوائد شرور، و عدمی بودن شرور؛ بسیاری از مصداق‌های شرور را زیر سوال می‌برد و در نتیجه امکان دارد هر آنچه را که شر می‌نامیم، در نسبت‌هایش با کل عالم، دیگر شر به حساب نیاید. سپس نشان خواهیم داد که آنچه می‌توان واقعاً مصداق شر نامید، یا «ناملايمات» و یا «کمبودهایی» است که هر شخص (فارغ از نسبتش با کل عالم) با آن مواجه می‌شود. سپس استدلال خواهد شد که ناملايمات لازمه ذاتی عالمی است که تغییر ویژگی ذاتی آن است. کمبودها هم لازمه ذاتی این عالم مادی است که تکثر ویژگی ذاتی آن است. در نتیجه حذف «ناملايمات» و «کمبودها» از این جهان و برای هر فرد، مستلزم تناقض خواهد بود و نمی‌توان آن را به قدرت مطلق خداوند نسبت داد.

کلیدواژه‌ها: شرور، قدرت مطلق خداوند، ناملايمات، کمبودها، نسبی بودن، عدمی بودن.

۱. مقدمه

فیلسوفان دین شرور عالم را در ابتدا به دو نوع «طبیعی» و «اخلاقی» تقسیم می‌کنند. شرور طبیعی شروری هستند که در نتیجه ناملايمات تحمیل شده بر انسان از جانب تغییرات طبیعی

* استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، hamidayat@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۴

به وجود می‌آیند، همچون زلزله، سیل، خشکسالی، بیماری‌ها، مرگ، و افسردگی. این شرور همچنین به کاستی‌های مادرزادی انسان‌ها نیز می‌تواند اشاره داشته باشد، مثل نابینایی، معلولیت، ناتوانی ذهنی، زشتی ظاهر و... به این نوع شرور «شرور فیزیکی» هم گفته می‌شود. لازم است درباره این نوع شرور بررسی شود که چه چیزی باعث شده است که این واقعیت‌های ملموس، شر دانسته شوند. در تحلیل دقیق این واقعیت‌ها لازم است بفهمیم چه چیزی باعث شده است که مردم این گونه وقایع را شر بدانند.

شر اخلاقی شری است که انسان‌ها با اختیار خود نسبت به خود و دیگران (اعم از انسان‌ها، حیوانات و طبیعت) ایجاد می‌کنند، مثل قتل، دزدی، جنگ، شکنجه دیگران، تجاوز، فریبکاری، حسادت و آزار دیگران. به این نوع شرور «شرور انسانی» هم می‌گویند. این نوع شرور در اثر به کارگیری نادرست اراده مختارانه برخی انسان‌ها به وجود می‌آید. واضح است که هرگونه به کارگیری اختیار انسانی در افعال، موجب شر بودن آن فعل نمی‌شود. اینجا نیز باید بررسی کنیم که چه نوع استفاده‌ای از اختیار انسانی موجب می‌شود که عمل او شریرانه قلمداد شود. با پیدایش نظریات اگزیستانسیالیستی برای تبیین وجود انسان در جهان، نوع دیگری از شر با نام «شر اگزیستانسیالیستی» یا «شر متافیزیکی» مطرح شد. این نوع شر از محدودیت‌ها و جبرهای وجود هر انسان در این عالم به‌ویژه اضطراب، اختیار، رنج، آگاهی از مرگ، ترس از عدم قبل از تولد و عدم پس از مرگ، ترس از تنهایی، افسردگی ناشی از پوچی این جهان، وضعیت ابهام و گیجی حاصل از راز آلودگی عالم ناشی شده است. این نوع دغدغه‌های وجودی موجب شده است تا مواجهه‌ای جدید با شرور به وجود آید. (پورمحمدی، ۱۳۹۷)

۲. بیان اولیه مسئله شر

مسئله شر از دیرباز یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه و الهیات بوده و همچنان هست. برخی تحلیل‌گران احساس می‌کنند بین باور به خدا و واقعیت شر تضادهایی وجود دارد که به آن مسئله شر می‌گویند. در مقابل، خداباوران سعی می‌کنند نشان دهند که بین آنها تضادی وجود ندارد. افراد معتقد به خدا به حل آنها می‌پردازند.

این مسئله به زمان اپیکور (۳۴۱-۲۷۰ قبل از میلاد) بازمی‌گردد که مضمون آن را به‌طور مختصر با این کلمات معروف بیان کرد: «آیا خداوند مایل است از وقوع شر جلوگیری کند،

اما نمی‌تواند؟ پس او ناتوان است. آیا می‌تواند، اما نمی‌خواهد؟ پس او بدخواه است. آیا او هم توانایی دارد و هم میل؟ پس شر از کجا می‌آید؟» (See Louis Pojman, 1987: 151)

دو قرن پیش، دیوید هیوم (به تبعیت از اپیکور) این مشکل را با وضوح بیشتری دوباره مطرح کرد. (Hume, 1948: 66; Pike, 1963: 18-97) اچ. جی. مک‌کلوسکی به‌طور خلاصه بیان می‌کند:

مسئله شر بسیار ساده است. در جهان شر وجود دارد، اما گفته می‌شود که جهان آفریده یک خدای خوب و قادر مطلق است. این چگونه ممکن است؟ به‌راستی یک خدای قادر مطلق خوب، باید جهانی عاری از هر گونه شر می‌آفرید. (McCloskey, 1962: 187).

با این حال، مسئله شر از تضاد ظاهری میان صفات الهی، مانند: قادر مطلق بودن، دانای مطلق بودن و خیرخواه مطلق بودن، از یک سو و وجود شر از سوی دیگر ناشی می‌شود. سنت یهودی-مسیحی بر هریک از این گزاره‌ها تأکید دارد:

۱. خدا قادر مطلق است.

۲. خدا دانای مطلق است.

۳. خدا کاملاً خوب است.

۴. شر وجود دارد.

بنابراین، برای وجود شر نیاز به توضیحی داریم.

این ایراد، از زمان هیوم به بعد، خداباوران را بر آن داشت که به‌گونه‌ای نشان دهند که می‌توان توجیه‌هایی ارائه کرد که بر اساس آنها، ناسازگاری بین صفات خداوند و واقعیت شرور وجود ندارد.

در انواع راه‌حل‌های این مسئله، یک تمایز مهم وجود دارد: تمایز بین «دفاع» و «تئودیه». تئودیه نظریه‌ای است که هدف آن توضیح دادن این است که چرا خدا در واقع اجازه می‌دهد که شر وجود داشته باشد؛ در حالی که دفاع، تنها نشان دادن سازگاری بین گزاره‌های فوق است - تلاشی برای نشان دادن این که هیچ تناقض رسمی در مفروضات ۱ تا ۴، که قبلاً ذکر شدند، وجود ندارد. تفاوت این است که می‌توان دفاعی ارائه داد بدون اینکه به جزئیات آن باور داشته باشیم و در نتیجه بدون اینکه واقعاً نظریه‌ای درباره این که چرا خدا اجازه می‌دهد شر وجود داشته باشد، داشته باشیم. (Tooley, 2021)

اما از اواسط قرن بیستم مسئله شر وجه دیگری پیدا کرد. می‌دانیم که هیوم و کانت نقدهای

جدی بر برهان‌های اثبات وجود خداوند وارد کردند. اما باید توجه داشت که ناتوانی از برهان‌آوری، دلیل بر نبودن خداوند نیست، بلکه فقط می‌توان موضع لادری‌گری اتخاذ کرد. همان‌گونه که گفته شد برتراند راسل به‌خوبی این منطق را در مناظره مشهور خود با کاپلستون رعایت کرد. او در ابتدای مناظره در برابر کاپلستون می‌گوید موضع من لادری‌گری است. (Russel, 1967) اما از اواسط قرن بیستم برخی فیلسوفان دین غربی همچون جی. ال. مکی مسأله شر را در قالبی جدید مطرح کردند و سعی کردند از آن نتیجه بگیرند که حتماً خدایی وجود ندارد. (Mackie, 1955) این افراد سعی کردند نشان دهند که از لحاظ منطقی با در نظر گرفتن شرور موجود در عالم، وجود خداوند با آن‌گونه صفاتی که خداپاوران برای او تبیین می‌کنند در تناقض است و چون واقعیت شرور امری بدیهی است، لذا خدایی نمی‌تواند وجود داشته باشد. (Peterson, 2010)

یک روش بسیار خلاصه برای صورت‌بندی چنین استدلالی به این صورت است (Tooley, 2021):

۱. اگر خدا وجود داشته باشد، پس خدا قادر مطلق، دانای کل و اخلاقاً کامل است.
 ۲. اگر خدا قادر مطلق باشد، آنگاه قدرت حذف تمام شرور را دارد.
 ۳. اگر خدا دانای کل باشد، آنگاه می‌داند که چه زمانی شر وجود دارد.
 ۴. اگر خدا اخلاقاً کامل باشد، آنگاه تمایل به حذف تمام شرور دارد.
 ۵. شروری وجود دارد.
 ۶. اگر شر وجود داشته باشد و خدا وجود داشته باشد، آنگاه یا خدا قدرت حذف تمام شرور را ندارد، یا نمی‌داند چه زمانی شر وجود دارد، یا تمایلی به حذف تمام شرور ندارد.
 ۷. بنابراین، خدا (که ذاتاً باید صفات فوق را داشته باشد) وجود ندارد.
- همان‌گونه که دیده می‌شود هم در استدلال پیشین و هم در این استدلال یکی از مقدمات این است که «شروری وجود دارد». بررسی این قضیه موضوع اصلی این مقاله است. در مقابل این استدلال، خداپاوران بر آنند که می‌توان نشان داد بین گزاره (۷) و سایر گزاره‌ها تناقضی وجود ندارد. به این نوع استدلال دفاعیه گفته می‌شود که فقط به رد ادعای ملحدان می‌پردازد و درصدد نیست تا وجود شرور را توجیه کند. مهم‌ترین این دفاعیه‌ها به «دفاعیه اراده آزاد» است که توسط آلون پلانتینجا به‌خوبی تشریح شده است. (Plantinga, 1974)

گرچه بعد از آن مکی و آنتونی فلو سعی کردند پاسخ‌هایی به آن بدهند و پاسخ‌هایی نیز از پلستینجا دریافت کردند، ولی در نهایت با این دفاعیه، فیلسوفان دین بی‌اعتباری برهان منطقی شر را پذیرفتند. اما پس از آن آنتونی فلو این برهان را در قالبی دیگر مطرح کرد که به «برهان قرینه‌ای شر» معروف گردید.

ویلیام روو برای آن‌که نشان دهد شرور بی‌توجهی در جهان وجود دارند، دو نمونه از آنها را مثال می‌زند. او یک بچه گوزن (fawn) را مثال می‌زند که در آتش‌سوزی یک جنگل با رنج بسیار پس از چند روز می‌میرد. یا دختر بچه‌ای (Sue) را مثال می‌زند که مورد تجاوز قرار گرفته و دست و پایش قطع شده و در آخر کشته شده است. البته او با بزرگنمایی و تفصیل مثال‌هایش سعی کرده است از مغالطه جلب ترحم استفاده کند تا دیدگاهش را بقبولاند. او می‌گوید اگرچه برخی شرور لازمه خیر برتری است - مثل شروری که ناشی از اختیار انسان است - ولی برخی شرور دهشتناک وجود دارد که هیچ خیر برتری از رخ دادن آن شرور به‌دست نمی‌آید. پس خداوند باید از این‌گونه شرور که خیر برتری نمی‌تواند آنها را توجیه کند، ممانعت نماید و چون از چنین شروری ممانعت نشده است، پس بسیار احتمال دارد که اصلاً خدایی وجود نداشته باشد. (Row, 1996: 2)

به برهان قرینه‌ای شر پاسخ‌های متعدد دیگری نیز داده شده است که بیشتر در قالب تئودیه‌هاست. به همین جهت به برخی از این تئودیه‌ها اشاره می‌شود. تئودیه‌ها سعی می‌کنند دلایل موجهی بیاورند که چرا خداوند از شرور ممانعت نمی‌کند. از میان تئودیه‌هایی که در اندیشه غربی مطرح شده‌اند، می‌توان به تئودیه‌های مجازات، عوض، بهترین جهان ممکن، شک‌گرایانه، قوانین طبیعی، اراده آزاد یا اختیار، پرورش روح (براساس آموزه‌های مسیحی) اشاره کرد.

در تفکر اسلامی، ملاصدرا استدلال می‌کند جهانی که فقط مشتمل بر خیر باشد فقط می‌تواند غیر مادی باشد؛ و چون لازمه جهان مادی وجود شرور است، لذا ضروری است که خداوند جهانی را بیافریند که در آن خیر کثیر و شر قلیل باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: ۹۴-۵۵) پس نه تنها این‌گونه شر اندک با خیر بودن خداوند منافاتی ندارد، بلکه لازمه خیر بودن خداوند آن است که چنین جهانی را بیافریند.

همان‌گونه که دیده می‌شود، برخی راه‌حل‌های مسئله شرور نشان می‌دهند که وجود شرور با شناختی که از خداوند و صفات او داریم تضادی ندارد. نوع دیگری از تحلیل‌ها می‌تواند مبتنی بر آن باشد که واقعیت شرور را - که صغرای استدلال مسئله شرور است - محل تردید

بدانیم. یعنی بررسی کنیم آیا اصلاً شری در عالم وجود دارد یا اینکه آنچه ما شر می‌دانیم واقعاً شر نیست و در مواجهه اول به نظر می‌آید در عالم بسیاری از امور به ظاهر شر هستند، ولی تحلیل عمیق و همه‌جانبه آن امر، شر بودن آن را زیر سوال می‌برد. پس صغرای قیاس مسأله شر که تضاد بین صفات خدا و واقعیت شرور است نادرست خواهد بود. در نتیجه استدلال هفت‌گانه که قبلاً ذکر شد، نمی‌تواند مُنتج باشد. از این منظر به جای بررسی سازگاری صفات کمال خداوند و شرور موجود در عالم، باید مقدمه دوم این استدلال را - یعنی «واقعیتی به نام شرور در جهان وجود دارد» - بیشتر مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم.

استدلال زیر را در نظر بگیرید:

اگر حسن دانشمند باشد به دیگران بی‌احترامی نمی‌کند.
حسن در زمان ت در مکان پ به جواد بی‌احترامی کرده است.
پس حسن دانشمند نیست.

یکی از تردیدها در این استدلال این است که مقدمه دوم را زیر سوال ببریم. برای نمونه بگوییم آنچه شما به عنوان بی‌احترامی حسن در زمان ت و در مکان پ قلمداد کرده‌اید، بی‌احترامی نیست. پس لازم است بی‌احترامی را تبیین کنیم. احتمال دارد مقدمه دوم در قالب یک قضیه به طور اجمال بیان شود؛ یعنی اینکه از حسن بی‌احترامی‌هایی سرزده است. بدیهی است این قضیه وقتی می‌تواند صادق دانسته شود که نشان دهیم حسن در یک زمان خاص و در یک مکان خاص و درباره شخصی خاص کاری کرده است که مصداقی از بی‌احترامی، براساس تعریفی که از بی‌احترامی کرده‌ایم و همه قبول دارند، است. به همین صورت قضیه مهمله شروری در جهان وجود دارد، وقتی می‌تواند صادق دانسته شود که بتوانیم نشان دهیم در یک زمان خاص و در یک مکان خاص شری برای فردی خاص اتفاق افتاده است و این شر براساس تعریفی است که از شر در عالم داریم. گرچه به نحو مجمل می‌دانیم امور شر و خیر بسیاری در عالم وجود دارد ولی باید بتوانیم مبنایی پیدا کنیم که بتواند نشان دهد کدام واقعیت، مصداقی از شر است؛ یعنی یک واقعیت باید چگونه باشد تا بتوان آن را شر نامید.

۳. استدلال‌هایی که قضیه «شروری وجود دارد» را محل بحث می‌داند

۱. با این که در اینجا کاری به تئودیه‌پردازی نداریم، ولی در قالب بعضی از تئودیه‌ها، برخی تعریف‌هایی که از شر می‌شود، زیر سوال می‌رود. به عنوان مثال تئودیه پرورش روح

رویکردی متفاوت به واقعیت شرور ایجاد می‌کند. به‌طور معمول مسأله شر در قالب اعتراضی به خداوند است که چرا اجازه می‌دهد رویدادهایی اتفاق بیفتند که سختی و رنج برای بشر ایجاد کند؛ یعنی اگر این سختی‌ها نباشد و خداوند زندگی راحت و مرفه و لذت‌بخشی برای انسان‌ها ایجاد کند، دیگر اعتراضی وارد نیست. گویا خداوند باید جهان را به‌گونه‌ای می‌آفرید که مردم در آن لذت ببرند و خوش بگذرانند. تئودیسۀ پرورش روح نه تنها این پیش‌فرض را زیر سوال می‌برد، بلکه نشان می‌دهد خلقت انسان برای رشد و تعالی اوست. برای مثال اگر خداوند به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی می‌کرد که یک انسان از اول عمر تا آخر آن فقط لذت ببرد، این خود یک شر برای آن انسان است. معیار شر بودن یک وضعیت، به غلط، ممانعت از لذت بردن انسان‌ها دانسته شده است. وقتی واقعه‌ای شر به حساب می‌آید که به‌نحوی مانع از رشد و تعالی انسان شود. با این تغییر دیدگاه، مسأله شر در قالبی متفاوت قابل طرح خواهد بود؛ یعنی یک خدا‌باور می‌تواند از ابتدا با کسی که مسأله شر را مطرح می‌کند، در شر بودن بسیاری از وقایع عالم موافقت نداشته باشد و آنچه را او شر می‌داند، خدا‌باور اصلاً شر نداند. اما این برداشت از شر فقط می‌تواند برخی شرور را دربر بگیرد، زیرا موارد بسیاری وجود دارد که ربطی به پرورش روح ندارد. (See Hick, 1966)

۲. البته تغییر نگرش نسبت به شر، که در تئودیسۀ پرورش روح است، به‌گونه‌ای دیگر در تفکر اسلامی، ولی نه در قالب یک تئودیسۀ مطرح شده است. مرتضی مطهری در بررسی مسأله شر، موضوعی را به‌عنوان «فوائد شرور» مطرح می‌کند تا این تغییر نگرش را ایجاد کند. (مطهری، ۱۳۸۲: ۴۲-۱۳۷) واضح است تبیین فوائد شرور راه‌حلی نهایی برای مسأله شر نخواهد بود، بلکه توقع از آن را به‌گونه‌ای دیگر ایجاد می‌کند و نشان می‌دهد بسیاری از آنچه را که شر به حساب می‌آوریم، اگر از دریچه‌ای وسیع‌تر بنگریم، دیگر مصداقی از شر نخواهد بود.

اگر معلمی در کلاس برای رشد شاگردانش انواع تمرین‌ها را می‌دهد تا آنها از لحاظ علمی رشد کنند، با این‌که این تمرین‌ها مشقت دارد اما همه، آنها را خیر می‌دانند. اگر دانش‌آموزی در کلاس بازی‌گوشی کند و از هرگونه سختی تمرین‌ها کناره‌گیری کند و به لذت‌های خود بپردازد، معلم می‌تواند او را به حال خود رها کند تا به بازی‌گوشی‌اش ادامه دهد و به ظاهر خوش بگذرانند. اما معلم به دانش‌آموز فعال و بااستعداد بیشتر توجه می‌کند و هرچه بیشتر تمرین‌های خود را خوب‌تر انجام دهد، به او تمرین‌های سخت‌تر، که به ظاهر برای او مشقت دارد، می‌دهد. این کار معلم عین لطف به اوست. دانش‌آموز بازی‌گوش خیال می‌کند که او در

ناز و نعمت و خوشی است و دانش‌آموز فعال در رنج و مصیبت است، در حالی که تمامی خوشی‌های او جز نکبت و اضمحلال برای او نیست و رنج‌ها برای دانش‌آموز فعال جز خیر و برکت نیست که در نهایت او را تعالی می‌بخشد و دانشمندی ارزشمند می‌سازد. پس باید مبنای قضاوت‌هایمان درباره خیر و شر بودن امور را به میزان رشد و تعالی و نه به میزان لذت و خوشی تغییر دهیم. در تفکر اسلامی و آموزه‌های قرآنی این‌گونه امور شر نامیده نمی‌شوند، بلکه از آنها به «بلا» تعبیر شده است. (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۴۹)

اما این نگرش جدید به شرور در عالم، اگرچه برخی امور را از زمره شرور خارج می‌کند، ولی نمی‌تواند بسیاری از امور دیگر را نادیده بگیرد. پس هنوز مصداق‌های بسیار دیگری را می‌توانیم برای شرور نشان دهیم. درست است که بسیاری از آنچه شر می‌دانیم باعث رشد انسان می‌گردد و درواقع خیر است اما بسیاری شرور دیگری داریم که به این سادگی نمی‌توان آنها را از این جهت موجه دانست. از این جهت نمی‌توان فواید زیادی به زلزله‌ها، سیل‌ها و جنگ‌ها نسبت داد و یا آنها را از این جهت خیر دانست.

۳. برخی از تحلیل‌ها در زمینه مسأله شر برای تعیین مصداق‌های شرور، «نسبی بودن شرور» را مورد توجه قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۵۹)؛ که بر اساس آن، برخی امور که بعضی افراد آنها را شر می‌دانند، در نظر برخی دیگر خیر و لازمه این جهان است. اگر زلزله برای برخی از مردم شر بزرگی است، برای حفظ کره زمین می‌تواند خیر باشد. اگر زهر مار برای انسان‌ها مصیبت به وجود می‌آورد، ولی باعث بقای مار می‌گردد. بالعکس، حتی برخی از صفاتی که خوب می‌دانیم می‌تواند در برخی شرایط دیگر شر باشد. کمک مالی به دیگری می‌تواند در برخی مواقع او را از فعالیت باز دارد و ناتوان بماند. تحلیل‌های عمیق زیست‌محیطی، بسیاری از این درس‌ها را به ما داده است. جلوگیری از یک موجود یا فرآیندی که به نظر ما شر می‌آید، می‌تواند در درازمدت، خود باعث شر دیگری گردد. پس با این تفاسیر نمی‌توان به بسیاری از چیزها که در ظاهر شر دانسته می‌شوند، نسبت شر داد تا بتواند صغرای قیاس مسأله شر را تشکیل دهد. اما این نسبی بودن شرور می‌تواند همه آن‌چه را ما شر می‌دانیم، از گردونه خارج کند؟ یقیناً نه. چراکه جنبه‌ای از امور را نشان می‌دهد که می‌تواند از آن منظر دیگر شر به نظر نیاید ولی بازهم دیگری از شر آن در امان نیست.

۴. «عدمی بودن شرور». یکی دیگر از تحلیل‌هایی که از شرور می‌شود آن است که شرور اموری عدمی هستند، پس نمی‌توان واقعیت‌ها را شرور بنامیم، و در اصل اینها شر نیستند. مرتضی مطهری این دیدگاه را این‌گونه بیان می‌کند: یک تحلیل ساده از شرور نشان می‌دهد

که ماهیت شرور عدم است. یعنی بدی‌ها همه از نوع نیستی و عدم هستند. هدف کسانی که می‌گویند «شر وجود ندارد»، این نیست که آن‌چه به‌عنوان «شر» شناخته می‌شود وجود ندارد، چراکه به‌وضوح اشتباه است؛ زیرا ما با حواس خود به‌وضوح می‌بینیم که ناپیایی، ناشنوایی، بیماری، ظلم، بی‌عدالتی، جهل، ناتوانی، مرگ، زلزله و... وجود دارند. نمی‌توان وجود این چیزها و شر بودنشان را انکار کرد. همچنین منظور آنها این نیست که چون شر وجود ندارد، بنابراین انسان‌ها وظیفه‌ای ندارند، زیرا وظیفه انسان مقابله با شرور و افراد شرور، کسب فضایل و حمایت از افراد نیکوکار است. و از آنجا که هر شرایطی خوب و نه شر است، باید همیشه از وضعیت فعلی راضی بود و آن را بهترین وضعیت ممکن دانست.

خوبی و بدی نیز همچون هستی و نیستی است؛ بلکه در اصل خوبی عین هستی و بدی عین نیستی است. هر جا که از بدی صحبت می‌شود، به‌طور قطع عدم و کمبود [چیزی] در کار است. «بدی» یا خودش به صورت عدم است، یا موجودی است که شکل خاصی از نبودن را به همراه دارد؛ یعنی موجودی است که از آن جهت که خودش است خوب است، و از آن جهت بد است که مستلزم نیستی است و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است بد است، نه از جهت دیگر. ما جهل، فقر و مرگ را بد می‌دانیم، اما این‌ها به ذات خود عدم هستند. ما حیوانات سمی و خطرناک، باکتری‌ها و بیماری‌ها را شر می‌دانیم، اما این‌ها به ذات خود عدم نیستند، بلکه موجوداتی هستند که عدم را به همراه دارند.

«نادانی» فقدان و نبود دانش است. دانش یک واقعیت و کمال واقعی است، اما جهل واقعیت ندارد. وقتی می‌گوییم «یک فرد جاهل فاقد دانش است»، به این معنی نیست که او دارای ویژگی خاصی به نام «فقدان دانش» است که دانشمندان آن صفت را ندارند. (مطهری، ۱۳۸۲: ۹-۱۲۵)

اما نکته مهم این است که غرض مطهری از تأکید بر این‌که شر عدمی است، آن است که نشان دهد دوگانه‌باوری غلط است. کسانی که به دو منشأ برای موجودات عالم باور دارند به وجه عدمی شرور توجه نکرده‌اند؛ یعنی شرور نیاز ندارند که خالق داشته باشند.

مطهری سپس می‌گوید: این است معنی سخن حکما که می‌گویند شرور مجعول بالذات نیستند، بلکه مجعول بالعرض هستند. (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۲۹)

اگر برای تبیین ماهیت شرور این توجیه را بپذیریم، شر بودن بسیاری از چیزها متفی نمی‌شود، بلکه صورت مسأله به این صورت درمی‌آید که واقعیت‌هایی را که شر می‌نامیم، از جهت وجوه عدمی آنهاست که شر برمی‌خیزد. و امور وجودی آنها را نمی‌توان شر نامید. پس

مسئله شر به این صورت درمی‌آید که چگونه می‌توان وجود خداوند قادر مطلق، دانای مطلق و خیرخواه مطلق را با واقعیت‌هایی در عالم، که وجوهی عدمی دارند و از آنها شر برمی‌خیزد، توجیه کرد.

به‌هرحال چه شرور را نسبی بدانیم، چه فوایدی را برای آنها نشان دهیم، چه آنها را برای رشد انسانی لازم بدانیم، و چه آنها را عدمی بدانیم؛ در نهایت نمی‌توان واقعیت شرور را انکار کرد. یعنی درست است که برخی از آن چیزهایی که ما شر می‌دانستیم، می‌تواند شر نباشد، ولی این دلیل نمی‌شود که هیچ امر شری در عالم نباشد. هریک از چهار وجهی که برای تبیین شرور بیان شد فقط می‌تواند برخی مصداق‌های شر را نادرست نشان دهد، ولی نمی‌تواند نشان دهد که هیچ شری در عالم نیست، در حالی که ما به آشکار شروری را در عالم می‌بینیم. به همین جهت است که ویلیام روو در مسئله قرینه‌ای شرور، می‌گوید شاید بتوان بسیاری از شرور را توجیه کرد، ولی در جهان شرور گزافی وجود دارد که نمی‌توان با نشان دادن وجوهی از خیر در آنها، شر بودن آنها را زیر سوال برد. یعنی او در صغرای قیاس به‌جای همه نوع شر در عالم، فقط شرور گزاف را پیش کشیده است. مثال شاخص او بچه‌گوزنی است که در آتش‌سوزی یک جنگل با زجر طی سه روز می‌میرد یا مثال دیگر او دختر بچه‌ای به نام سو است که جنایت‌کاری او را مورد تجاوز قرار داده و سپس دست و پایش را قطع کرده و او را کشته است.

همان‌گونه که دیده می‌شود در انواع تنویدیسه‌ها سعی بر این است که شرور نسبت به کل عالم و یا در یک مجموعه از امور مورد سنجش قرار گیرند. ویلیام روو نیز اشکالش را در قالب همین‌گونه توجیه‌ها نشان می‌دهد.

حال بررسی کنیم که چه اموری می‌تواند به‌راستی شر نامیده شود. تجزیه و تحلیل شرور نشان می‌دهد که هم شرور طبیعی و هم شرور اخلاقی براساس «ناملایمات» قضاوت می‌شوند؛ یعنی عواملی که باعث می‌شوند مسیر روال ثابت و طبیعی زندگی افراد منحرف گردد. زلزله، سیل، سرطان، جنگ، قتل، و دزدی از این‌گونه هستند. زلزله یعنی وقتی ما در آرامش یک زندگی طبیعی را ادامه می‌دهیم، با زلزله به یکباره تمام این مسیر به هم می‌ریزد. سرطان شر است چون وقتی به‌طور طبیعی و سالم مدت‌ها به زندگی خود ادامه می‌دهیم و سازوکارهای بدن یک روال منظم و سالمی را طی می‌کند، عاملی مثل سرطان این روال را به هم می‌زند و اجزای بدن، دیگر روال معمول خود را ادامه نمی‌دهند و شری به نام سرطان به وجود می‌آید. این ما هستیم که براساس قضاوت‌هایمان برخی امور را شر می‌دانیم. تحلیل برخی از

قضاوت‌های ما نشان می‌دهد آن‌چه ما شر نامیده‌ایم به احتمال نمی‌تواند شر باشد. چه شربودن و چه شر نبودن یک چیز براساس مجموعه‌ای از نظام‌های ارزشی ما شکل گرفته است. مهم‌ترین این ارزش‌ها این است که هرچه روال طبیعی زندگی یک فرد را از مسیرش منحرف کند یا مانعی برای آن شود، شر است. رنج از دست دادن یک عزیز مبتنی بر پیشینه‌ای است که آن فرد را نزد ما عزیز کرده است. مهم‌ترین این شرور آنهایی هستند که موجودیت ما را از بین ببرند. لذا مرگ باید سخت‌ترین شر باشد. این قضاوت‌ها نه تنها برای مشکلات پیش آمده برای خود ما، بلکه برای کسانی که همانند ما هستند نیز انجام می‌شود. هرچه موجودی همانندتر با ما باشد این قضاوت‌ها درباره او جدی‌تر می‌شود.

هیچ‌یک از ما درباره شری که بر سر یک گوسفند می‌آید و ذبح می‌شود دل‌نگران نیست. جالب آن است که گوسفندان دیگر نیز چنین دغدغه‌ای ندارند، چون بلای همانند را نمی‌فهمند، در حالی که ما کشته شدن یک هم‌نوع را، که همانندی بسیاری با ما دارد، شر می‌دانیم. ذبح گوسفند یعنی موجودیت او را براساس زنده بودن و یک روال خاص طبیعی داشتن نابود سازیم و در خطر افتادن موجودیت او یعنی این روال را برهم زدن. چرا وقتی شیری یک آهو را بدرد و بکشد و اجزایش را بخورد ما کمتر درباره شر بودن این کار قضاوت می‌کنیم، در حالی که اگر این دریده شدن درباره یک انسان توسط انسان دیگر باشد، آن را شر بزرگی می‌دانیم. چون این‌گونه قضاوت می‌کنیم، اگر ما جای آن فرد کشته شده بودیم چقدر این مسأله برای ما رنج‌آور بود؟

حال میکروبی را در نظر بگیرید که در بدن ماست و گلبول‌های سفید آن را از بین می‌برند. این میکروب هم تمام تلاشش را می‌کند که باقی بماند ولی از بین می‌رود. فعل گلبول‌های سفید برای آن میکروب شر مطلق است، چراکه نه تنها به آن آسیب می‌رساند، بلکه تمام موجودیت او را از بین می‌برد. حال چگونه قضاوت کنیم؟ می‌گوییم از منظر آن میکروب ادامه حیات، برترین خیر است و از بین رفتنش به‌طور کامل شر است. چرا ما در این‌باره قضاوت نمی‌کنیم؟ زیرا اغلب، شرور را از منظر خود و یا همانندهای خود ارزیابی می‌کنیم. هرچه موجودی همانندی بیشتری داشته باشد قضاوت ما جدی‌تر می‌شود.

وقتی فردی ما را با چاقو زخمی می‌کند آن را شر می‌دانیم، ولی وقتی جراحی چنین جراحتهی را ایجاد می‌کند آن را شر نمی‌دانیم. نسبی بودن شرور به ما تذکر می‌دهد که در قضاوت‌های خودمان عجله نکنیم. شاید از بین رفتن یک میکروب برای او شر باشد ولی در یک مجموعه بسیار بزرگ‌تر، آن را نه تنها شر، که خیر مهمی می‌دانیم. وقتی تعداد قضاوت‌های

ما دربارهٔ اموری که ابتدا آنها را شر می‌دانستیم، ولی بعداً با بررسی وسیع‌تر آنها را خیر دانستیم زیاد و زیاده‌تر می‌شود، شکاکیت فراگیرتر به سراغ ما می‌آید و به هرگونه قضاوت‌مان در این که چه چیز شر است شک می‌کنیم. پس گاهی شر نسبت به خودمان و گاهی نسبت به مجموعه‌هایی فراگیرتر ارزیابی می‌شود.

ویلیام روو با مثال‌هایش می‌خواهد نشان دهد که شرور گزاف با خیرهایی که در کل عالم ایجاد می‌کنند قابل توجیه نیست. اما لازمهٔ این که امری را در کل نظام عالم به‌طور کامل شر بدانیم این است که بتوانیم تمامی روابط بین اجزاء عالم را درک کنیم و بتوانیم تأثیر یک دگرگونی را در تک‌تک اجزاء درک کنیم و سپس نسبت خیرهای به‌وجود آمده را به شرور به‌وجود آمده بسنجیم تا بتوانیم شر بودن یک تغییر را درک کنیم.

از این رو احتمال دارد که شرور گزاف و دهشتناکی که نشان داده می‌شود با تحلیل‌های عمیق‌تری از کل عالم، بازهم وجه خیری در آنها نشان داده شود. اما برای این منظور چون چنین احاطهٔ علمی امکان ندارد، پس باید در قضاوت‌هایمان با «اما و اگر»های بسیاری بگوئیم چیزی شر است. البته این شکاکیت به این معنا نیست که نمی‌توانیم برخی شرور واضح را به این بهانه شر ندانیم. جنگ‌ها، بیماری‌های فراگیر مثل کرونا، و زلزله‌ها بی‌گمان شر هستند، حتی اگر در نهایت خیری را هم دربر داشته باشند. اگر کسی سرطان بگیرد نمی‌توان به او گفت بالاخره در این سرطان نیز خیریتی هست. او رنج می‌کشد و ما تحلیل کلی می‌کنیم.

اما می‌توان گفت ما کاری به کل نظام عالم نداریم که در کل نظام خلقت امری شر است یا خیر، بلکه یک تغییر را از منظر خودمان ارزیابی می‌کنیم و می‌بینیم برای ما شر است. یعنی نمی‌خواهیم شر را در نسبت با دیگر اشیاء عالم قضاوت کنیم، بلکه آنچه می‌دانیم آن است که از منظر من، آنچه برای خود من مانع ادامه روند طبیعی زندگی من بشود، برای من شر است. این را که می‌توان گفت.

اگر ادامه زندگی به صورتی که تمامی اجزاء بدن من در یک مجموعه هماهنگ به‌خوبی کار کنند، به‌گونه‌ای که مانعی برای بخشی از بدن من برای ادامه آن روال سازگار ایجاد نکند، در آن صورت شری را نخواهم دید. ولی به محض این که ادامه این نظام هماهنگ در یک جزء دچار وقفه شد و دیگر افاضه‌های قبلی برای ادامه آن وجود نداشت، در آن صورت با شری مثل سرطان مواجه می‌شوم که رنج برایم می‌آورد. بر این اساس به نظر می‌رسد این گونه امور می‌تواند مصداقی کامل از شرور باشد؛ یعنی صغرای مسئله شر را تشکیل دهد. پس اگر به کل نظام هستی نگاه کنیم و ارتباطات موجودات را باهم در نظر بگیریم،

نمی‌توان به سادگی درباره چیزی قضاوت کرد که شر است. اما اگر از دید هر موجودی نگاه شود، در آن صورت در نظر او هرچه مانع ادامه روند ادامه‌دار قبلی او باشد و بخشی از آن روند را دچار اختلال کند، شر است و برای هر موجودی بدترین این شرور، نابودی او یا مرگ است. یعنی همان‌گونه که بیماری سرطان برای یک انسان شر است و مجروح شدن به ناروا شر است، به همان صورت برای یک میکروب هم از بین رفتن توسط گلبول‌های سفید شر است. نمی‌توان گفت که چون ذبح شدن یک گوسفند موجب تغذیه انسان می‌شود، نباید برای گوسفند شر باشد.

اما نوع دیگری از قضاوت وجود دارد که براساس آن شرایط برای یک موجود در حقیقت شر دانسته می‌شود، و آن کاستی‌هایی است که یک موجود نسبت به دیگر موجودات دارد. فردی که نابیناست و یا نابینا به دنیا آمده است، این ناتوانی خود را شری می‌داند که دامن‌گیر او شده است. او می‌تواند کاری به نسبت این شر با کل ارتباطات عالم نداشته باشد و بگوید در حال حاضر این کاستی برای من یک شر است. او می‌تواند بگوید اگر نابینایی لازمه این جهان است، چرا من نابینا باشم و دیگری بینا؟ و چرا بالعکس نشد؟

پس قضاوت درباره شر بودن یک چیز به سه نوع می‌تواند باشد:

۱. قضاوت ما درباره واقعیت‌هایی که برای برخی افراد «ناملايمات» ایجاد می‌کند. این واقعیت‌ها با دیگر واقعیت‌های عالم سنجیده شده و شر نامیده می‌شود. اما همان‌گونه که گفته شد نمی‌توان قضاوت قطعی درباره شر بودن یکی از این امور داشت، بلکه می‌توان گفت احتمال دارد این مسأله شری در کل نظام عالم باشد. بنابراین درباره شر بودن آن، نمی‌توانیم قضاوتی جز مشکوک بودن یک امر به عنوان شر داشته باشیم. هر قضاوتی نمی‌تواند آن سختی و ناملاييمت را به طور مستقل شر بداند. قضاوت ما باید در نسبت با انواع ارتباطات عالم باشد و چون به آن دسترسی نداریم پس معلوم نیست هیچ‌یک از آنها که شرور می‌نامیم، شر باشد.
۲. قضاوت هر موجود از جانب خودش هنگامی که می‌بیند ادامه روال قبلی زندگی‌اش مخدوش می‌شود و یا اصلاً به نابودی او می‌انجامد. این قضاوت کاری به نسبتش با امور دیگر و یا کل نظام خلقت ندارد. حتی اگر برای مرگ رنج‌آور بچه گوزن و یلیام روو توجیهی ارائه شود ولی برای خود بچه گوزن این مرگ به طور کامل شر است. (البته برای هر گوزنی که به هر نحوی بمیرد عامل مرگ باز هم شر است.) این یکی از آن مواردی است که در ابتدای مقاله به آن اشاره شد که می‌توان گفت سرطان گرفتن فرد خاصی در زمان و مکان خاص، برای او شر خواهد بود.

۳. قضاوت هر فرد دربارهٔ خودش، زمانی که نسبت به هم‌نوعانش احساس می‌کند کمبودهایی (مثل نابینایی، زشتی، نقص عضو، معلولیت و...) دارد. اگرچه وجود این کمبودها ممکن است در کل نظام خلقت وجوه خیری داشته باشد، اما برای شخصی که این کمبودها را دارد به‌طور کامل شر هستند. به عبارت دیگر، یک فرد خاص، در زمان و مکان خاص، می‌تواند محرومیت‌های خود را شر بداند.

دربارهٔ نوع اول، نمی‌توان دربارهٔ شر بودن یک چیز در کل نظام خلقت قضاوت قاطعی داشت؛ چون لازمهٔ آن بررسی تجربی کلیه نسبت‌هایی است که یک امر با کل نظام خلقت می‌تواند داشته باشد. این تحلیل تجربی ناممکن است. پس در این صورت دربارهٔ شر بودن هر امری «از این جهت» باید سکوت کرد. درست به همان صورت قضاوت‌هایی لایب‌نیستی‌گونه - که از طریق تحلیل صفات خداوند نتیجه گرفته می‌شود که این جهان بهترین جهان ممکن است - نیز نمی‌تواند شواهدی تجربی از واقعیت‌های مشهود بر این ادعا نشان دهد که کل عالم خیر است و بهترین شرایط را دارد (See Leibnitz, 1952). از طریق این تحلیل‌ها، برای اثبات صغرای قیاس در مسألهٔ شر، یعنی شروری در عالم وجود دارد، نمی‌توان مصداق‌هایی را نشان داد که شر بودن آنها با تحلیل عمیق مسلم باشد (حتی اگر آن شرور گزاف باشند). پس از این طریق نمی‌توان قیاس مسأله شر را به‌طور کامل نتیجه‌بخش دانست؛ چراکه استدلال‌های ما در این‌گونه موارد، برای صحت صغرای قیاس، کفایت لازم را نمی‌تواند داشته باشد.

اما دربارهٔ نوع دوم، که هر موجود از دیدگاه خودش آن را شر می‌داند و ما هم اگر صرفاً از منظر او قضاوت کنیم آن را برای او شر می‌دانیم و نه این‌که به‌طور کلی شر باشد؛ این‌گونه امور می‌تواند توسط او شر نامیده شود و او دربارهٔ شر بودن آن شک نمی‌کند. مشکل شرور می‌تواند در این‌گونه موارد مطرح شود. فرد می‌تواند با خود بیندیشد خداوندی که قادر مطلق و عالم مطلق و خیرخواه مطلق است، چرا باید این شر را برای من به وجود بیاورد؟ اگر از منظر عدمی بودن شرور نگاه کنیم، می‌توان سوال کرد که چرا خداوند امری وجودی را که پیش از این داشته‌ام، از من سلب کرده است؟

در مقابل این اشکال و سوال فرد که چرا ادامه فیض قبلی الهی از او مضایقه شده است، می‌توان پرسید داشتن انواع فیض از جانب خداوند، چرا باید او را مُحَقِّق کند که لحظه بعد هم خداوند باید آن فیض را به او بدهد؟ و آیا اگر ندهد، به خیرخواهی خداوند لطمه وارد می‌شود؟ به عبارت دیگر اگر خداوند با افاضه خود، تمامی هزارها عامل را هر لحظه ایجاد می‌کند که من به همان صورت قبلی، بدون هیچ اعوجاجی، به زندگی ام ادامه دهم؛ در آن

صورت چه حقی برایم ایجاد می‌شود تا بگویم خداوند باید این عوامل را همواره برایم برقرار کند و نباید هیچ تغییری در تمامی افاضات خود ایجاد کند؟

از آنجا که لازمه وجودی هر موجودی در جهان فعلی، متغیر بودن او و حتی ایجاد تغییر در دیگر موجودات است، چراکه در غیر این صورت آن موجود یکی از اجزاء این جهان نمی‌بود، توقع تغییرناپذیری یک نعمت و خیر، با ذات این عالم ناسازگار است. در نهایت هر چیز در این عالم باید تغییر کند و تغییر هم ایجاد کند، چه کندتر و چه تندتر. حال اگر تغییر، لازمه ذات این عالم است (و به‌عنوان مثال لازمه عالم ملکوت نیست) اصلاً نمی‌توانیم از خداوند توقع داشته باشیم که ما را در جهان فعلی بیافریند، اما ما را در معرض تغییر و تحول دائمی قرار ندهد. لازمه زندگی در عالم مادی فعلی، تغییر ادامه فیض و در نهایت متوقف شدن برخی خصوصیات مثل حیات در هر موجود زنده، اعم از انسان، گوسفند یا میکروب است. پس اگر خداوند انسانی (یا گوسفندی یا میکروبی) آفریده است که در قالب جهان فعلی (متغیر بالذات) است و نمی‌تواند تغییر نکند، پس امکان ندارد خداوند تغییر نعمت را از آن حذف کند. به عبارت دیگر آنچه را که هرکس از این جهت شر می‌داند، مربوط به ذات عالمی است که خداوند آن را متغیر آفریده است و اگر نباشد، دیگر این عالم با این ویژگی نمی‌بود تا او چنین گلایه‌ای را مطرح کند.

نوع سوم نیز از منظر هر فرد قابل طرح است و این نوع واقعاً در نظر او شر است. یک فرد می‌تواند کاری به کل عالم نداشته باشد و بگوید چرا من باید شری مثل نابینایی را داشته باشم و از آن رنج بکشم؟ چرا خداوند قادر مطلق من را نابینا آفریده است؟ چرا عالم را به گونه‌ای طراحی کرده است که برخی اشخاص در آن نابینا می‌شوند و در حال حاضر من را به آن دچار ساخته است؟

این نوع شرور به تفاوت‌های اشیاء موجود در جهان برمی‌گردد. اما تفاوت‌ها ناشی از تفاوت هویت‌های اشیاء موجود در این عالم متکثر است و آن تفاوت‌ها لازمه تکثر موجودات در عالم است. متأسفانه برخی گمان می‌کنند که قبل از به‌وجود آمدن، برای ما هویت‌هایی مقدّر شده است و خداوند بعداً به این هویت‌ها وجود را تزریق (!) می‌کند! در حالی که هویت یک فرد، پس از تحقق یک وجود با محدودیت‌هایش شکل می‌گیرد و در آن صورت تازه می‌تواند بگوید «من» چه خصوصیتی دارم. هویت هر شخص جز حدود وجودی او نیست و ما از ماهیت اعتباری آن، خصوصیت‌هایی را به آن نسبت می‌دهیم. بدین ترتیب هیچ هویت وجودی نمی‌تواند بگوید چرا هویت وجودی من به این صورت (برای مثال نابینا) شده است؟

زیرا او قبل از نابینا بودن، «من» نداشته است و بدون نابینا بودن دیگر آن «من» نخواهد بود. محدودیت‌های وجودی به دلیل متکثر بودن عالم و تفاوت ذاتی انواع وجودها محقق شده است. اگر بخواهیم این‌گونه مقایسه‌ها را منصفانه‌تر انجام دهیم، می‌توانیم از زبان یک مورچه بگوییم که چرا من با انسان متفاوت هستم و انواع امکاناتی که او دارد، ندارم؟ یا یک سنگ بگوید خداوند چرا من را سنگ آفریدی و انسان نیافریدی؟ چون هویت سنگ نمی‌تواند انسان باشد؛ زیرا دیگر آن سنگ نبود که بگوید چرا؟

حال آیا امکان داشت خداوند جهانی با خصوصیات فعلی بیافریند که هر شخصی بگوید چرا من را متفاوت آفریدی؟ جهان فعلی جهان متکثر است و در نتیجه همه اشیاء باید متفاوت باشند و هریک از جهتی با دیگری تفاوت خواهند داشت. خلقت جهانی که موجوداتش مثل جهان فعلی باشند و متکثر و متفاوت باشند و هریک نسبت به دیگری مزیت‌هایی داشته باشد و در عین حال این تفاوت‌ها در آن نباشد، محال است. قدرت مطلق خداوند به این‌گونه محالات تعلق نمی‌گیرد، زیرا ذاتاً محال هستند. پس این‌گونه امور که شر می‌دانیم، قابل برطرف شدن از عالم نیست تا از قدرت مطلق خداوند توقع داشته باشیم آنها را حذف کند.

ضرورت ذاتی جهانی که در آن انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و اجسام وجود دارد این است که متکثر باشد و اشیاء متعددی وجود داشته باشد، در غیر این صورت، کل این عالم یک موجود می‌شد و این همه تنوع موجودات در آن نبود. اما لازمه تکثر و تنوع، هم تفاوت ذاتی موجودات با هم است، و هم محدود بودن هریک از موجودات. تفاوت ذاتی ضرورتاً تفاوت وجودی ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، دامنه وجودی موجودات با یکدیگر ضرورتاً باید باهم فرق کند و این یعنی لازمه موجودات این جهان، نه تنها داشتن وجه عدمی در هریک است، بلکه وجوه عدمی هریک با دیگری فرق می‌کند تا متکثر باشند. پس ضرورتاً تمام موجودات این عالم باید جنبه‌های وجودی و حدود وجودی متفاوت داشته باشند و در نتیجه جنبه‌های عدمی به‌طور کامل متفاوت.

اگر فردی گلایه کند که خداوند، اگر لازمه این جهان این است که یکی زشت باشد و دیگری زیبا، چرا من را زشت آفریدی و دیگری را زیبا؟ چرا نوبت من که رسید زشتی نصیب من شد و نوبت دیگری زیبایی؟ می‌توان با تمثیل و تبیین زیر پاسخ را برای او روشن کرد (Ayatollahy, 2006):

همه ما شنیده‌ایم که افرادی آرزو می‌کنند که کاش توانمندی‌های بهتری می‌داشتند یا کاش والدینش به‌جای پدر و مادر واقعی‌اش، افراد دیگری می‌بودند. بیایید این نمونه را بررسی کنیم

تا ببینیم آیا چنین چیزی ممکن است یا نه. برای مثال، جواد آرزو می‌کند که ای کاش به‌جای پدر (A) و مادر (B) واقعی‌اش که نه زیبا، نه قدرتمند و نه باهوش هستند، اشخاص دیگری مثل پدر (A') و مادر (B') مسعود بودند که هر دو زیبا، قدرتمند و باهوش هستند. جواد فکر می‌کند اگر A' و B' پدر و مادرش بودند، زندگی بهتری می‌داشت. اگر جواد به معنای این گزاره تمرکز کند، متوجه خواهد شد که این جمله بی‌معنی است، زیرا اگر پدر و مادرش افراد دیگری بودند، دیگر جواد نمی‌بود. جواد مردی است که پدر و مادرش A و B هستند. اگر A' و B' پدر و مادر فردی باشند، او دیگر جوادی نخواهد بود که چنین آرزویی را داشته باشد، بلکه آن شخص مسعود است که با ویژگی‌های خودش وجود دارد. جواد می‌خواهد ویژگی‌هایش را حفظ کند که نیازمند داشتن A و B به‌عنوان پدر و مادر است، و در عین حال نمی‌خواهد A و B والدینش باشند. این امر غیرممکن است. همه این‌ها شرایط ضروری برای وجود جواد هستند.

اینک آیا این تناقض نیست که خدا انسانی خلق کند - که به دلیل کثرت جهان مادی به‌طور ضروری با دیگران متفاوت است - که انسان نباشد، یعنی با دیگران متفاوت نباشد؟ ما افرادی نیستیم که به هر کدام مقداری کمال متفاوت داده شده باشد. خدا افزه وجودهای متعدد و متنوع در جهان ماده نموده است که باید با محدودیت‌های مختلف باشند، سپس معنای هر فرد پس از آن به‌وجود می‌آید؛ به عبارت دیگر، پس از آن معنای «من» با انتزاع ذهن از آن فهمیده می‌شود. ابتدا یک «من» نیست که سپس به آن وجود داده شود، بلکه وجودی است که «من بودن» از آن انتزاع می‌شود.

۴. نتیجه‌گیری

از آنجا که صغرای قیاس مسأله شر و صفات خداوند مبنی بر این است که شروری در عالم وجود دارد و بر واقعیت‌هایی تأکید می‌کند، بنابراین لازم است بررسی کنیم که مصداق‌های واقعی شرور در عالم کدام‌ها هستند تا نسبت‌شان را با قدرت و خیرخواهی خداوند بتوان بررسی کرد. در این مقاله تحلیل‌هایی از نسبی بودن شرور، فوائد شرور، عدمی بودن شرور و برخی تحلیل‌های دیگر مطرح شد که نشان می‌دهند اگر کل عالم را لحاظ کنیم، نمی‌توان به سادگی بسیاری چیزها را در نسبت‌شان با دیگر موجودات شر نامید. اما نشان دادیم دو دسته امور هستند که می‌توان آنها را در واقع شر دانست: «ناملايمات» یا «کمبودهایی» که هر فرد

می‌تواند با آن مواجه شود. این نوع شرور در نسبتشان با فرد، و نه کل عالم قابل طرح است. دربارهٔ ناملازمات گفته شد که آنها چون تغییر نعمت‌هایی هستند که بشر دارد، لازمه ذاتی این عالم هستند، چراکه تغییر لازمهٔ جهان مادی و صفت ذاتی هر موجود مادی است. به عبارت دیگر، یکی از ضرورت‌های ذاتی این عالم تغییر است. درست است که می‌توان بسیاری از امور ثابت را در جهان در نظر گرفت، ولی هیچ موجودی نیست که اگر وجه ثباتی داشته باشد، وجه متغیری نداشته باشد. پس نمی‌توان جهانی مادی را تصور کرد که در آن «تغییر» وجود نداشته باشد؛ چراکه در آن صورت مادی نخواهد بود.

دربارهٔ کمبودها نیز نشان داده شد که از آنجا که تکثر نیز یکی دیگر از خصوصیت‌های ذاتی این عالم است، لازمهٔ آن این است که هر موجودی، یک ویژگی یا ویژگی‌هایی داشته باشد که دیگری نداشته باشد. ویژگی‌های هر موجود نیز هویت وجودی او را شکل می‌دهد. در نتیجه محدودیت‌های وجودی موجودات (در عالم متکثر) که هویت‌های آنها را تشکیل می‌دهند، لازمهٔ ذاتی هر موجودی است و اگر بخواهد برخی ویژگی‌های دیگر را داشته باشد دیگر آن موجود نخواهد بود.

در نتیجه غیرممکن است خداوند جهانی مادی را بیافریند که در عین مادی بودن، در آن «تکثر» و «تغییر» وجود نداشته باشد. نمی‌توان پرسید چرا خداوند عالم مادی را متغیر و متکثر آفرید؛ زیرا عالم مادی یعنی متغیر و متکثر. این گونه نبوده است که خداوند جهانی آفریده است، سپس در آن انواع تغییرها و تکثرها را به وجود آورده باشد.

بنابراین نمی‌توان از خداوند گلایه کرد که چرا در این جهان، یکی را سیاه‌پوست آفریده‌ای و یکی را سفیدپوست؟ یکی را عاقل آفریده‌ای و دیگری را دیوانه؟ درست همان‌گونه که نمی‌توان گلایه کرد چرا یک حیوان به صورت مورچه آفریده شده است و دیگری به صورت انسان؟ چرا یکی از موجودات عالم را سنگ آفریده است و دیگری را یک انسان دانا؟ به همین صورت نمی‌توان گلایه کرد که چرا یک گیاه به گونه‌ای آفریده شده است که رشد می‌کند و میوه می‌دهد و گیاه دیگر رفته رفته خشک می‌شود و از بین می‌رود؟ چرا قوای یک کودک رفته رفته زیاد می‌شود و نیروهای انسان دیگر افت می‌کند و به پیری می‌رسد؟ چون تغییر لازمهٔ ذاتی این جهان است.

پس هم تفاوت‌ها لازمهٔ ذاتی این جهان است و هم دگرگونی‌ها. در نتیجه آن چیزهایی که باید به راستی شر دانسته شوند یا ناملازمات هستند یا تفاوت‌ها. اولی ناشی از لازمهٔ ذاتی این جهان یعنی تغییرپذیری و دگرگونی است، و دومی ناشی از یکی دیگر از لوازم ذاتی این عالم

یعنی تکثر است. حذف شرور، یعنی حذف این دو لازمه ذاتی جهان، یعنی انجام اموری متناقض که دایره قدرت مطلق خداوند به آن تعلق نمی‌گیرد.

منابع

پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۷). درباره شر، قم: نشر طه.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *عدل الهی*، تهران: انتشارات صدرا.
ملاصدرا (صدرالدین محمد شیرازی) (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۷، بیروت: دارالتراث العربیة.

- Ayatollahy, Hamidreza (2006). "The Principality of Existence and the Problem of Evil", *Journal of Islamic Philosophy*, Vol. 2, No. 1, pp. 183-193, spring 2006, Cambridge.
- Hick, John (1966). *Evil and the God of Love*, New York: Harper and Row.
- Hume, David (1948). *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Henry D. Aiken, New York: Hafner.
- Leibnitz, G.W. (1952). *Theodicy*, ed. by Austin Farrer and translated by E.M. Huggard, New Haven: Yale UP.
- Mackie, J. L. (1955). "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64, pp. 200-212.
- McCloskey, H. J. (1960). "God and Evil", *Philosophical Quarterly*, 10: 39, pp. 97-114.
- McCloskey, H. J. (1962). "The Problem of Evil", *Journal of Bible and Religion*, 30, pp. 187-197.
- Peterson Michael L. (2010). "The Logical Problem of Evil", in Taliaferro, Charles, Paul Draper, and Philip L. Quinn. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Blackwell.
- Pike, Nelson (1963). "Hume on Evil", *Philosophical Review*, 72, pp. 180-197.
- Plantinga, Alvin (1974). *God, Freedom, and Evil*, New York: Harper and Row.
- Pojman, Louis (1987). *Philosophy of Religion: An Anthology*, Belmont, C. A.: Wadsworth Publishing.
- Rowe, William (1979). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, 16, pp. 335-41.
- Row, William (1996). "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", in Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 262-85.
- Russell, Bertrand (1967). *Autobiography of Bertrand Russell*, New York: Little, Brown & Co.
- Tooley, Michael (2021). "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta(ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/>>.