

بررسی انتقادی راه‌حل‌های مسئله شرّ بر اساس رویکرد نوتومیستی برایان دیویس

ذوالفقار ناصری^۱
منصور نصیری^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۳۰

چکیده

مسئله شرّ یکی از مسائل مطرح در فلسفه دین معاصر است که تقریرهای مختلفی از آن ارائه شده و فیلسوفان خدا‌باور نیز راه‌حل‌های مختلفی را برای حل آن ارائه کرده‌اند. برایان دیویس با نقادی رویکرد الهیاتی فیلسوفان دین معاصر و بر مبنای رویکرد الهیات سنتی آکوئیناس کوشیده است پاسخی مبنایی و متفاوت به مسئله شرّ بدهد. وی با ردّ تصور شخص‌گرایانه از خدا و نیز نقد یکسان‌انگاری اخلاق خدا و انسان در فلسفه جدید، اولاً طرح مسئله شرّ در نظر خدا‌باوران و نیز برخی دفاعیه‌ها و تئودیه‌ها در نظر فیلسوفان خدا‌باور را برنمی‌تابد، و ثانیاً می‌کوشد با در پیش گرفتن روش اصلاح رویکردی، یعنی با تحلیل برخی مفاهیم اصلی در الهیات سنتی آکوئیناس مانند «وجود»، «خالق» و «مخلوق»، و تأکید بر نقص معرفتی انسان، پاسخ مبتنی بر الهیات تومیستی به مسئله شرّ را بازسازی کند. به باور وی، با توجه به عینیت خدا و خیر در الهیات سنتی، در خدا و افعال او ممکن نیست شرّی باشد، و بنابراین شرّ موجود یا به نوعی محروم بودن از وجود است یا شامل محرومیتی است و در واقع اساساً امری عدمی است. در این مقاله تلاش کرده‌ایم نقدهای برایان دیویس به رویکرد الهیاتی فیلسوفان دین معاصر به مسئله شرّ و نیز پاسخ رویکرد اصلاحی برایان دیویس به این مسئله را بررسی کنیم و در پایان به بررسی انتقادی دیدگاه وی بپردازیم. نتیجه این که به نظر می‌رسد هرچند برخی نقدهای وی به فیلسوفان دین معاصر جدی است، در عین حال نوع برداشت و تفسیر وی از مبانی تومیسم و نیز راه‌حل پیشنهادی خود او برای مسئله شرّ نیز چندان راهگشا نیست.

کلیدواژه‌ها

مسئله شرّ، رویکردهای الهیاتی، توماس آکوئیناس، برایان دیویس

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
(Z.naseri@isca.ac.ir)

۲. استادیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران. (nasirimansour@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

رویکردهای متفاوتی در الهیات پژوهی وجود دارد، و اعتقاد به هر کدام از این رویکردها بر نحوه توجیه مسائل الهیاتی تأثیرگذار خواهد بود. در عصر جدید و در اندیشه برخی فیلسوفان دین خداناباور که با رویکردی شخص‌گرایانه به الهیات پرداخته‌اند، مسائل عمده‌ای مجال طرح یافته که مسئله شرّ یکی از مهم‌ترین آنهاست. در مقابل این رویکرد الهیاتی، برایان دیویس معتقد است طرح «مسئله شرّ» در آرای فیلسوفانی مانند دیوید هیوم، جی. ال. مکی و ویلیام رو و نیز برخی از مهم‌ترین پاسخ‌ها بدان در قالب تئودیه‌هایی مانند پرورش روح ایرنائوس-جان هیک، و دفاعیه‌هایی از جمله دفاعیه مبتنی بر اختیار (پلاتینگا) و لازمه خیر برتر بودن شرّ (سوئینبرن) و... بر اساس رویکرد الهیاتی مبتنی بر فلسفه جدید صورت‌بندی شده‌اند. به باور دیویس، دلیل اصلی طرح مسئله شرّ در الهیات معاصر وجود رویکرد نادرست در بحث از خدا و شرّ است، و خود برای حل این مسئله، به جای ارائه پاسخی جداگانه، بر اصلاح رویکرد در فلسفه دین تأکید می‌ورزد. به اعتقاد او، در الهیات سنتی تصویری از «خدا» و «وجود» ارائه می‌شود که به کلی با تصور بیشتر فیلسوفان دین جدید متفاوت است، و از همین رو بسیاری از مسائل فلسفی جدید در فلسفه و الهیات سنتی اساساً مجال طرح نداشتند. بنابراین دیویس، پس از نقادی رویکرد فیلسوفان دین معاصر و پاسخ‌های آنان به مسئله شرّ، کوشیده است بر اساس الهیات سنتی آکوئیناس، که خود از آن با عنوان رویکرد مبنایی (basic approach) یاد می‌کند، رویکرد متفاوت الهیات سنتی به مسئله خدا و شرّ را در مقابل رویکرد فیلسوفان دین معاصر برجسته کند و راه‌حل مسئله شرّ را نیز در همین تفاوت رویکرد بجوید. در این مقاله تلاش شده است، با بررسی کتاب‌ها و مقالات برایان دیویس، این رویکرد الهیاتی در اندیشه ایشان معرفی و نقادی شود.

۲. رویکرد آکوئیناس در الهیات

به باور آکوئیناس، ما خیلی از صفات و محمولات مانند «حیّ»، «خیر» و «قادر» را می‌توانیم به نحو صحیحی درباره خدا به کار ببریم، ولی نمی‌توان خدا را در قالب اجناس و انواع درآورد. فهم ما از مفاهیم بشری در قالب مقولات ارسطویی است، ولی در واقع «ما

نمی‌توانیم بدانیم که خدا چیست»؛ بدین معنا که نمی‌توان خدا را تعریف کرد؛ پس شناخت واقعیت خدا در توان بشر نیست. از این رو، ذات خدا قابل قیاس با ما انسان‌ها نیست و خدا از تصور یا توصیف انسان‌ها درباره او فراتر است. عالی‌ترین شناخت انسان از خدا زمانی است که بداند نمی‌تواند به طور کامل خدا را بشناسد (Davies 1992, 41, 58).

بنا به ادعای دیویس، رویکرد سنتی آکوئیناس در الهیات با رویکرد بیشتر فیلسوفان دین در عصر جدید متفاوت است (Davies 2002, 236). آکوئیناس با اعتقاد به مبانی و نظام مفهومی فلسفه و الهیات سنتی، پس از اثبات فلسفی وجود خدا، بیان می‌دارد که خداوند متعال به هیچ وجه شبیه هیچ چیز در عالم نیست؛ زیرا خدا بر خلاف همه مخلوقات امکانی، علت غیر معلول است، و وجودش ذاتی اوست. او کاملاً بسیط، کاملاً بالفعل، لایتغیر، بی‌زمان، بی‌مکان و غیرجسمانی است و وجود همه موجودات از اوست (Aquinas n.d., 29-36). نزد آکوئیناس خدا منبع وجود (esse) اشیاء است. از این رو، خطا خواهد بود بگوییم که اشیاء سبب می‌شوند خدا اشیاء را بشناسد یا سبب شوند خدا دستخوش حرکت یا تغییر قرار گیرد یا خدا را به تغییر دادن برانگیزد. خطا خواهد بود بگوییم که ما می‌توانیم چستی خدا را بفهمیم یا این که خدا را فردی از یک نوع یا طبقه بدانیم (Davies 2002, 238؛ دیویس ۱۳۹۴، ۲۰). در نتیجه این تصور از خدا، باید از هر گونه شخصیت‌سازی انسان‌گونه از خدا پرهیز شود (Davies 2002, 239).

نظریه مبانی آکوئیناس در تبیین رابطه وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی خدا و انسان، به آنالوژی یا تمثیل معروف است. دغدغه اصلی او در تدوین این نظریه آن بود که بتواند از یک سو تعالی خداوند را حفظ کند، و از سوی دیگر بتواند در مورد خداوند به نحو معناداری سخن بگوید (کاپلستون ۱۳۸۸، ۴۵۵-۴۵۷؛ ایلخانی ۱۳۸۲، ۴۲۱-۴۲۳). آکوئیناس معتقد بود ما واقعاً می‌توانیم با استفاده از زبان انسانی درباره خدا سخن بگوییم و حقایقی درباره خدا بیان کنیم، بدون آن که به شباهت تمام‌عیار خداوند و مخلوقاتش قائل باشیم و شناختمان از خداوند را کامل‌ترین بدانیم (Davies 2002, 227). آکوئیناس، با انضمام اصل فلسفی «سنخیت میان علت و معلول» به نظریه خود، معتقد است خدا از طریق صفاتی که از او صادر و در مخلوقات یافت می‌شود شناخته می‌شود، ولی این شناخت باید به معنای متعالی و تنزیهی باشد (Aquinas n.d., 50-52).

بنابراین، چون خدا بنفسه واجد کمالات در بالاترین حد است و انسان تنها مخلوقی از مخلوقات اوست، پس آن کارکردی را که این صفات مشترک در مورد انسان دارند، در مورد خدا ندارند، بلکه کارکرد اعلاّی این صفات در مورد خدا صدق می‌کند. برای مثال، صفتی مانند «خیر» یا «حکمت» هم در مورد خدا و هم در مورد مخلوقات به کار می‌رود، ولی این بدین معنا نیست که انسان و خدا به یک معنا خیر و حکیم هستند، بلکه بدین معناست که خیر و حکمت در انسان با نحوه بودن مخلوقانه (محدود و متناهی) و خیر و حکمت در خدا با نحوه بودن خالقانه (نامحدود و نامتناهی) متناسب است (پترسون و دیگران ۱۳۸۳، ۲۵۸؛ نیز نک. کاپلستون ۱۳۸۸، ۴۵۰-۴۵۲؛ ژیلسون ۱۳۸۴، ۱۷۷-۱۸۲).

البته هرچند رویکرد آکوئیئاس به خدا «لادری‌گرا» (agnostic) نامیده شده، این امر به معنای شناخت سلبی درباره خدا نیست، و او با الهیات سلبی امثال ابن‌میمون موافق نیست، ولی در عین حال قائل است که نباید با اصطلاحات بشری درباره خدا سخن گفت، زیرا زبان بشری درباره خدا نابسند است و بشر نباید درک کامل واقعیت خدا را ادعا کند (Davies 1992, 62-63).

۳. رویکرد فیلسوفان معاصر در مسئله شرّ

بسیاری از فیلسوفان دین معاصر اولاً بر اساس نظام مفهومی و اصول فلسفه جدید^۱ و ثانیاً با نوعی انسان‌انگاری و شخص‌انگاری خدا به تبیین مسائل الهیاتی پرداخته‌اند و در این میان با مسئله شرّ نیز با چنین رویکردی مواجه شده‌اند. در این رویکرد، وقتی درباره اشخاص سخن می‌رود، معمولاً به موجودات انسانی اشاره می‌شود، و خدا نیز یک «شخص» تلقی می‌شود. به باور دیویس، در فلسفه دین معاصر، با اعتقاد به خدای متشخص، ادعا می‌شود که ما می‌توانیم از طریق اندیشیدن درباره خودمان، به عنوان اشخاص متفکر، به درک صحیحی از مفهوم خدا برسیم و درباره چگونگی عملکرد خدا حدس‌هایی بزنیم و انتظاراتی داشته باشیم. برای نمونه وی به نقل از آلوین پلانتینگا می‌گوید نظریه بسیط بودن خدا نادرست است، زیرا خداوند ویژگی‌های متفاوتی دارد و یک شخص است، نه یک عینیت مطلقاً مجرد (Plantinga 1980, 47)؛ و نیز از سوئینبرن نقل می‌کند که خدا چیزی است نظیر «فردی بدون جسم» و همو بنیادی‌ترین دعوی یکتاپرستی را این‌گونه گزاره می‌داند که «خدا

شخصی است بدون جسم» (Swinburne 1993, 1, 101). اینها همه در حالی است که در الهیات سنتی از جمله در اندیشه آکوئیناس خدا هرگز یک شخص نیست، زیرا به هیچ نوعی (در طبقه اجناس و انواع) تعلق ندارد و باید خدا را از همه مخلوقات به طور کامل متمایز دانست (دیویس ۱۳۹۴، ۳۲؛ نیز نک. Davies 2012a, 126). به باور دیویس در رویکرد چنین فیلسوفانی، که مطابق اعتقاد جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) و دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) در اعتقاد به خدای متشخص ظاهر می‌شود، تقریباً تمامی اعتقادات خداشناسی سنتی انکار می‌شود. برای مثال، آنها هرچند خدا را علت وجود همه موجودات می‌دانند، در عین حال او را نظاره‌گری می‌دانند که در کناری ایستاده و نظام آفرینش را نظاره می‌کند و می‌تواند گام در این نظام نهد و اصلاحات مورد نظر را انجام دهد؛ در حالی که مطابق الهیات سنتی تمام تاریخ فعل خداست، ولی عموم معتقدان به خدای متشخص تنها بخشی از تاریخ را فعل خدا می‌دانند. یا معتقدان به خدای متشخص علم خدا به تاریخ را از طریق رمزگشایی‌های تاریخی خود او می‌دانند و علم خدا درباره جهان و به ویژه عالم امور بشری را قابل افزایش می‌دانند، یعنی عالم بودن خدا را غالباً معلول چیزهایی در نظر می‌گیرند که با ذات او تفاوت دارند؛ در حالی که مطابق الهیات سنتی علم خداوند علت هستی موجودات است (دیویس ۱۳۹۴، ۲۵-۳۲).

به باور برخی فیلسوفان دین معاصر معانی صفات و کمالات و نیز مفهوم اخلاق و قواعد اخلاقی در خدا و انسان به یک معناست و همان‌گونه که انسان به علم، قدرت و صفات اخلاقی مانند خیرخواهی و... و نیز عمل به وظایف اخلاقی متصف می‌شود، خداوند نیز به همین صفات، البته به نحو مطلق، متصف می‌شود. بر همین اساس، همان‌گونه که برخی افعال برای انسان‌ها به لحاظ اخلاقی روا نیست، برای خداوند هم به طریق اولی جایز نیست. برای مثال، همان‌طور که تبعیض میان دو کس برای انسان روا نیست، خداوند نیز نباید میان انسان‌ها تبعیض قائل شود؛ همچنین نباید بیماری یا درمانده‌ای در میان مخلوقات باشد، و اگر هم بود، باید خداوند با توجه به علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق که دارد، تمام ناگواری‌ها را از زندگی انسان‌ها و حتی حیوانات دور کند. دیویس به شدت به این رویکرد الهیاتی می‌تازد و بر احتراز از «عامل اخلاقی دانستن خدا» و «یکسان‌انگاری شأن اخلاقی خدا و انسان‌ها» تأکید می‌ورزد و برای

نمونه می‌گوید که سوئینبرن یقینی می‌داند که ستودن خداوند به عنوان امر خیر، در واقع، ستودن او به سبب «انجام دادن آنچه باید انجام دهد» است، با این ادعای ضمنی که خدا همانند ما انسان‌ها وظایف اخلاقی یا الزام‌های اخلاقی دارد. او قواعد اخلاقی را قواعدی وابسته به قواعد منطقی می‌داند و گمان می‌کند که این قواعد تحلیلی هستند و کاملاً مستقل از خدایند (Davies 2006, 105).

۴. رویکردهای الهیاتی و برایان دیویس

دیویس در آغاز کتاب واقعیت خدا و مسئله شرّ می‌نویسد بیشتر مطالبی که امروزه در فلسفه دین درباره خدا و شرّ نوشته می‌شود خارج از موضوع، خطای آشکار، و حتی به لحاظ اخلاقی مشکوک است، و این ادعا را مطرح می‌کند که ما نمی‌توانیم پاسخ‌هایی به مسئله شرّ بدهیم بدون آن که پیش‌تر به پرسش‌هایی درباره وجود و ذات خداوند پاسخ دهیم (Davies 2006, 3). برای این منظور، وی نخست موضع خود را از میان دو رویکرد مهم در خداباوری یعنی «خداباوری سنتی» و «شخص‌گرایی خداباورانه» عصر جدید مشخص می‌کند و می‌نویسد که خداباوری سنتی را در آثار افرادی مانند موسی بن میمون، نویسنده یهودی (۱۱۳۵-۱۲۰۴)، ابن‌سینا، نویسنده مسلمان (۹۸۰-۱۰۳۷)، و توماس آکوئیناس، نویسنده مسیحی (۱۲۲۴-۱۲۷۴)، می‌توان یافت که درک آنان با استنباط بسیاری از الهی‌دانان (سنتی) مشترک است (دیویس ۱۳۹۴، ۱۶-۱۷).

وی با تحلیل برخی مفاهیم مانند «وجود»، «خالق» و... توضیح می‌دهد که خدا در تصور الهیات سنتی کسی است که جهان را از عدم ایجاد کرده و آن را همیشه در وجود ابقا می‌دارد؛ خدا علت ایجاد و نیز علت مبقیه عالم در هر لحظه است. او خالق هستی تمام مخلوقات است، و آنها در وجودشان به او وابسته‌اند (Davies 2002, 227; Aquinas n.d., 167).

دیویس درباره چگونگی سخن گفتن از خدا به برخی نتایج الهیات سلبی/تنزیه‌ی (negative theology) توجه می‌کند و با طرح مباحثی مانند مادی و جسمانی نبودن خدا، تغییرناپذیری خدا، عینیت ذات و صفات خدا، حضور علی و وجودی خدا در مخلوقات، تمایز مبنایی خالق و مخلوقات و... سرانجام نتیجه می‌گیرد که «خداوند شبیه هیچ چیزی

که ما می‌شناسیم نیست و او مقایسه‌ناپذیر، فهم‌ناپذیر و درک‌ناشدنی است». وی می‌گوید وجود ذاتی خداست و از همین رو ما نباید درباره خدا به سان مخلوقات و به روش مدیون بودن او به غیر بیندیشیم. ما در شناخت خدا باید این رویکرد را در پیش بگیریم که خدا چه چیزی نمی‌تواند باشد، که در این صورت، این پیشفرض معرفتی متفکران معاصر که نخست خدا را به نوعی خاص متعلق می‌دانند و سپس درباره او ارزیابی معرفتی می‌کنند، زیر سؤال می‌رود (Davies 2006, 78-92).

وی درباره نوع تصور از خدا، به عنوان یک طرف برهان شرّ، به تذکر چند نکته می‌پردازد که در برخی راه‌حل‌های معاصر به مسئله شرّ، مانند راه‌حل الهیات پویشی، نادیده گرفته شده است. از جمله آنها این است که مطابق تصور از خدا در الهیات سنتی خدا منبع نامعلول وجود همه مخلوقات و دلیل بودن همه اشیای تغییرپذیر است، و از همین رو خود نمی‌تواند چیزی باشد که دستخوش تغییر واقعی باشد. خدا علت‌عامل همه موجودات عالم هستی است و باید او را از علت‌عامل‌های مخلوق تمایز داد، و از همین نکته درمی‌یابیم که خدا - یعنی خالق - نمی‌تواند موضوعی برای بحث در مسئله خدا و شرّ باشد (Davies 2006, 66-74, 226).

نکته دیگری که به ظاهر دیویس به عنوان دفع دخل مقدر بدان می‌پردازد موضوع مداخله الهی است. فیلسوفانی مانند هیوم، سوئینبرن و جان هیک معجزه را نوعی تخطی از قانون طبیعت توسط خدا و مداخله الهی در طبیعت دانسته‌اند، و سپس به این موضوع پرداخته‌اند که اگر خدا می‌تواند در طبیعت مداخله کند، چرا با مداخله خود شرور موجود در طبیعت را برطرف نمی‌سازد؟ در اینجا دیویس استدلال می‌کند که تنها چیزی می‌تواند با ورود به یک وضعیت در آن مداخله کند که قبل از هر چیز از آن غایب باشد؛ در حالی که خدا از هستی مخلوقات خود غایب نیست، زیرا اگر خدا عالم را هر لحظه به وجود می‌آورد، پس هر لحظه در هر شیئی حاضر است، و در نتیجه بر خلاف رویکرد الهیاتی فیلسوفان دین جدید خدا هرگز در جهان مداخله نمی‌کند. دیویس می‌افزاید که در فعلی مانند معجزه، در واقع، خدا در متن هستی شیء تغییری را ایجاد می‌کند، یعنی در معجزه خدا خلق جدیدی می‌کند، نه این که در خلق پیشین تغییری یا اصلاحی انجام دهد (دیویس ۱۳۹۴، ۱۹؛ Davies 2006, 74-77). توجه شود که در اینجا آکوئیناس عمل خلق کردن خدا را آغاز

کردن به ایجاد یک شیء می‌داند که به معنای ایجاد مرتبه وجودی آن است، و این ایجاد مرتبه وجودی ایجاد بسیط یا ایجاد از عدم است، نه تغییر دادن چیزی یا وصله زدن به موجودی دیگر. نتیجه این است که معجزه تغییر دادن چیزی از قبل موجود یا مداخله کردن خداوند در طبیعت نیست تا اینکه گفته شود چرا خداوند با مداخله خود شرور موجود در طبیعت را برطرف نمی‌کند؟

دیویس در جمع‌بندی این مباحث، در مطلبی با عنوان «غیرعادی بودن خدا»، بیان می‌دارد که مطابق سنت کتاب مقدس خدا به شیوه‌هایی عمل می‌کند که هرگز از سوی انسان‌ها قابل پیش‌بینی نیست و نمی‌توان فعل خاصی را از او انتظار داشت (قرنتیان، ۱: ۱۸-۳۱). تأکید دیویس بر غیرعادی بودن افعال الهی بدین منظور است که هر چه بیشتر به تفاوت میان خدا و انسان‌ها، به ویژه اخلاق خدا و انسان‌ها، توجه دهد تا در ارائه راه‌حل برای مسئله شرّ از آن بهره‌گیرد؛ چون به نظر او مشکل عمده در مسئله شرّ از آنجا ناشی می‌شود که برخی فیلسوفان خداوند و افعال او را نیز به سان انسان‌ها و شبیه به خود فرض کرده‌اند و آنگاه بر مبنای این قیاس مع‌الفارق درباره خداوند حکم کرده‌اند؛ حال آن که اساس این قیاس اشتباه است، زیرا خدا موجودی به کلی دیگر است (Davies 2006, 79). پس به باور دیویس، بر خلاف دیدگاه فیلسوفانی که با ادعای ضمنی شناخت علم، قدرت و خیرخواهی خدا و بر اساس یکسان‌انگاری صفات خدا و انسان درباره مسائل الهیاتی نظریه‌پردازی می‌کنند، ما نمی‌توانیم شناخت کامل صفات و فعل خداوند را ادعا کنیم، و از همین رو نباید درباره موضوعی مانند خدا و شرّ به گونه‌ای سخن بگوییم که گویا کاملاً به همه جوانب امر آگاهی کامل داریم. این در حالی است که امروزه بحث از خدا و شرّ همواره بر اساس فرض عکس آن پیش می‌رود، و متفکران اغلب با این پیشفرض که ما تا حدی فهم خوبی از خدا داریم آغاز می‌کنند، و این موضوع آنگاه به اوج خود می‌رسد که ادعا می‌شود خدا یک عامل اخلاقی است (Davies 2006, 80). حال آن که حتی در کامل‌ترین معنای خوبی نیز خدا به معنای این جهانی «خوب» نیست، بلکه «خوب بودن» او متفاوت از «خوب بودن» مخلوقات و متناسب با ذات و طبیعت وجود اوست، که البته برای انسان قابل شناخت کامل نیست، یعنی انسان‌ها نمی‌توانند به طور کامل درباره «نحوه خوب بودن» خدا حکم دهند (Davies 2002, 229).

۵. نقادی رویکردهای الهیاتی معاصر در مسئله شر

برایان دیویس در آثار متعدد هم به نقادی رویکرد فیلسوفان خداباوری مانند پلانتینگا، سوئینبرن و... پرداخته و هم به نقادی آرای فیلسوفان خدا‌ناباوری مانند دیوید هیوم، جی. ال. مکی و دیگران، زیرا در هر دو رویکرد تصور نادرستی از خدا مفروض گرفته می‌شود و سپس بر مبنای آن مسائلی مانند مسئله شر طرح می‌شود و که مطابق الهیات سنتی نارواست. از این رو او برخی تئودیه‌ها و دفاعیه‌ها در پاسخ به مسئله شر را نقد می‌کند. برای مثال، اعتراض او به دفاعیه مبتنی بر اختیار پلانتینگا آن است که در دفاعیه او وجود اختیار مستقل از فعل علی خدا مفروض گرفته شده است، در حالی که اگر خدا مسئول ایجاد و بقای هر چیزی است، پس هر گونه عملی که فرد برمی‌گزیند، به یک معنا، به خدا بازگشت می‌کند، البته با این توضیح که اصطلاح «علت» معانی متفاوتی دارد، و علت الهی نیز متفاوت از علت مخلوقات است، بدین معنا که خدا سبب نمی‌شود که شخص به نحو مشخصی عمل کند، بلکه سبب می‌شود «شخص عامل آزاد» موجود باشد (Davies 2006, 126, 112-170). این نوع تبیین از مسئله سبب می‌شود خدا مسئول فعل انسان قلمداد نگردد.

همچنین دیویس با نقد تلقی «شخص‌انگارانه» از خدا در اندیشه سوئینبرن می‌گوید که او خدا را شبیه آن چیزی می‌داند که رنه دکارت ذات خودش را آن گونه می‌اندیشید، یعنی شیء متفکر غیر جسمانی. دکارت ذات خودش را چیزی می‌داند که شک می‌کند، فهم می‌کند، تصدیق می‌کند، انکار می‌کند، اراده می‌کند، اراده نمی‌کند، و نیز خیال می‌کند و تصورات حسی دارد (دکارت ۱۳۶۹، ۲۴-۳۶). دیویس می‌گوید: «نزد سوئینبرن خدا یک ذهن آگاه غیرمادی، موجود فرازمانی، دارنده باورها و اراده‌کننده برخی چیزها و نه برخی چیزهای دیگر است و تاریخ زندگانی دارد» (Davies 2006, 61). وی این تصور از خدا در فلسفه جدید را بر خلاف تصور از خدا در الهیات سنتی می‌داند و می‌گوید اگر ما خدا را شخص در نظر بگیریم، در واقع خدا را یکی از اعضای جهان (هرچند عضوی نامحسوس در آن) و در ردیف موجودات مخلوق و نه خالق عالم و علت وجودی آن فرض کرده‌ایم، یعنی عضوی که مانند دیگر اعضای موجود در عالم هستی می‌توانیم از علت وجودی آن بپرسیم (Davies 2006, 61-62, 226).

همچنین دیویس به جان هیک اعتراض می‌کند که این نوعی گستاخی انسان‌ها در برابر

خداست که ادعا کنیم اهداف خدا را کاملاً دریافته و فهم کرده‌ایم. ما جهان و پدیده‌های آن را با محاسبات بشری خودمان می‌سنجیم و هیچ‌گاه نظرگاه الهی را به هستی و پدیده‌های آن نمی‌دانیم و نخواهیم دانست. از این رو می‌نویسد: «برای من بسی خنده‌دار است که کسی مدعی فهم روابط و مناسبات میان اشیاء از منظر الهی باشد» (Davies 1982, 132).

دیویس در نقد تئودیه «پرورش روح» جان هیک می‌گوید که این نظریه نیز توجیه قابل قبولی برای مسئله شرّ به دست نمی‌دهد. زیرا در نهایت خلق شرور و بدی‌ها را از سوی خداوند، که خیر مطلق است، روا می‌داند، در حالی که از منظر اخلاق‌گرایانه همین طیف متفکران، که خداوند را فاعل اخلاقی می‌دانند، شخصی که به شرور اقدام می‌کند دچار نقص اخلاقی و شرارت فضیلتی است. به گمان جان هیک خدا یک مسیر دوی با مانع در جهان ایجاد کرده که به سود برخی و به زیان برخی دیگر است. او با این گونه استدلال خواسته خدا را به سبب رفتاری که در میان خود انسان‌ها بر اساس قواعد اخلاقی نابخشودنی است تبرئه کند. در حالی که حتی اگر شرور طبیعی را عامل رشد معرفتی و اخلاقی برخی انسان‌ها بدانیم، چه توجیهی برای رنج‌های قربانیانی داریم که شرور را به جان می‌خرند تا دیگرانی رشد معرفتی و اخلاقی بیابند (Davies 1982, 130). آیا این ظلم در حق قربانیان نیست، و خیرخواهی و قدرت مطلق الهی را زیر سؤال نمی‌برد؟

همچنین دیویس به نقادی رویکرد این فیلسوفان در یکسان‌انگاری اخلاق خدا و اخلاق انسان‌ها می‌پردازد. برای این منظور، او به راه‌حل‌های مبتنی بر اخلاق جان هیک و سوئینبرن اعتراض می‌کند که هرچند این فیلسوفان با ارائه استدلال‌های اخلاقی کوشیده‌اند خداوند را در خلق شرور تبرئه کنند، ولی اساساً بر مبنای الهیات سنتی و حتی در نظر فیلسوفان ناواقع‌گرایی مانند دی. زد. فیلیپس نیز ایده خدا-انسان-انگاری^۲ تصور نادرستی از خداست. زیرا به باور فیلیپس، اگر به واقع خدا وقوع شرّ را به عنوان ابزاری ضروری برای کسب امور خیر اراده می‌کند، باید بگوییم این کار به لحاظ اخلاقی بسیار ظالمانه خواهد بود. زیرا اگر سرطان کودک در حال مرگ به صورتی هدفمند و از روز ازل با هدف کمال اخلاقی دیگران طراحی شده باشد، بدترین نوع شرّ روی داده است. همچنین او به استدلال اخلاقی کسانی مانند ایوان کارامازوف در رمان برادران کارامازوف استناد می‌کند که چرا بدون کسب تکلیف از انسان او را در مهلکه شرّ افکنده است (دیویس ۱۳۹۴، ۸۶؛ Davies

۶. راه‌حل مسئله شرّ در الهیات تومیستی

بنا بر رویکرد الهیاتی آکوئیناس ما انسان‌ها به دلیل محدودیت وجودی مان راهی به درک کامل ذات، صفات و افعال الهی نداریم، و فهم ما از صفات مشترک میان انسان و خدا در حد فهم ناقص انسانی خودمان است. بر این اساس، به اعتقاد آکوئیناس، چون ذات خدا واجب‌الوجود و عین خیر است و جز خیر در او نمی‌تواند باشد، هرگز ممکن نیست در خدا شرّی باشد، زیرا خیر بودن ذاتی خداست. یک شیء تا آنجا که در واقعیت است، کامل است، و وقتی از واقعیت بیفتد، ناقص می‌شود. پس شرّ یا محرومیت است، یا شامل یک محرومیت است، یا عدم است. محرومیت در موضوع شرّ نوعی بالقوه بودن است و امر بالقوه نمی‌تواند در خدا باشد. پس شرّ نمی‌تواند در خدا باشد و کتاب مقدس نیز این مطلب را تصدیق کرده و گفته است: «نور در تاریکی می‌درخشد و تاریکی آن را درنیافت» (یوحنا، ۱: ۵)، یا «حاشا از خدا که بدی کند و از قادر مطلق که ظلم نماید» (ایوب، ۳۴: ۱۰).

(Aquinas n.d., 56-58).

پاسخ اجمالی و تحلیل فلسفی آکوئیناس از چرایی وقوع شرور در جهان این است که در واقع شرّ در آنچه خدا انجام داده یا انجام می‌دهد نیست، بلکه در چیزی هست که او انجام نداده یا انجام نمی‌دهد. بنابراین شرّ در حقیقت فقدان خیر است و فقدان و امر عدمی نیازمند علّت نیست. بنابراین نمی‌توان خیرخواهی خدا را زیرسؤال برد (Davies 2002, 89)؛ نیز نک. (Aquinas 2003, 20, 55).

با در نظر داشتن این رویکرد الهیاتی، دیویس بر مبنای صورت‌بندی تازه‌ای از آرای آکوئیناس - که خود با عنوان رویکرد مبنایی/Basics از آن یاد می‌کند - در پی پاسخ‌گویی به مسئله شرّ رفته است. نقطه‌عطف دیدگاه دیویس این است که معتقد است بیشتر مسئله‌های الهیاتی در فلسفه دین معاصر به واسطه اتخاذ رویکرد شخص‌گرایانه و انسان‌وار به خدا مجال طرح یافته‌اند.^۳ از این رو، با بازگشت به رویکرد الهیاتی آکوئیناس و توجه به تفاوت‌های ذاتی خالق هستی و مخلوقات او، به ویژه تفاوت مبنایی فعل الهی با فعل انسان‌ها، بسیاری از مسائل فلسفی از جمله مسئله شرّ درباره خدا اساساً قابلیت طرح

نخواهند داشت. همچنان که گذشت، یکی از مبانی طرح مسئله شرّ در اندیشه بیشتر فیلسوفان دین جدید یکسان‌انگاری اخلاق خدا و انسان یا عامل اخلاقی دانستن خداست. اما بنا بر رویکرد نوتومیستی دیویس، اگر خدا همچون انسان‌ها به عنوان عامل اخلاقی منظور نشود، بلکه به مثابه ذاتی دانسته شود که خالق هستی و علت وجودی همه موجودات از جمله انسان‌ها و نظامات ارزشی، اخلاقی و... آنهاست، دیگر مسئله شرّ اساساً مطرح نخواهد شد.

در مجموع می‌توان گفت دیویس با چهار دلیل زیر بر عامل اخلاقی نبودن خدا (مانند انسان‌ها) استدلال کرده است:

۱. اگر خدا خالق عالم از عدم و علت مبقیه آن است، پس خدا هرگز وجودی در ردیف موجودات دیگر نیست. بنابراین، نمی‌توان از او انتظار داشت خودش را با معیارهای اخلاق بیرونی وفق دهد (Davies 2006, 102-103).

۲. شخص بودن خدا و به عبارتی پایبندی او به اخلاق انسانی در هیچ جایی از انجیل به کار نرفته و نمی‌توان از کتاب مقدس بر ایده عامل اخلاقی بودن خدا شاهدی آورد. خداوند دو بار در عهد جدید آن هم با یک عبارت به عنوان «خوب» توصیف شده (مرقس، ۱۰: ۱۸؛ لوقا، ۱۸: ۱۹) و اغلب گفته شده است که خدا مقدس، درستکار، عادل، وفادار، رحیم و یا عشق است، اما حتی ستایش خداوند با این مفاهیم نیز به معنای تطابق او با معیارهای اخلاقی نیست (Davies 2006, 101). در واقع ذات خدا مقتضی است که مقدس، درستکار، عادل، وفادار، رحیم یا عشق باشد، نه این که فعل خدا مطابق با قواعد اخلاقی مقدس، درستکار، عادل، وفادار، رحیم یا عشق است. همچنین در عهد عتیق گاهی از چرایی رنج بر مؤمنان پرسش می‌شود، ولی وجود درد و رنج هرگز به دفاع اخلاقی از خدا یا حمله به او نمی‌انجامد، زیرا نمی‌توان آن را با معیارهای اخلاق انسانی توصیه شده در کتاب مقدس توجیه کرد.

همچنین، بنا بر کتاب مقدس، خدا برخی را برمی‌گزیند و به برخی انسان‌های بی‌دفاع خشم می‌گیرد (رومیان، ۹: ۱۳) (Davies 2006, 96). حال اگر با رویکرد اخلاقی به کتاب مقدس نگریده شود، این گونه افعال الهی در کتاب مقدس به لحاظ اخلاق انسانی قابل توجیه نخواهند بود (نیز نک. رومیان، ۹: ۱۸-۲۲). از همین رو، وی در تقابل با فیلسوفان

خدا باوری مانند سوئینبرن، پلانینگا و جان هیک بر آن است که شأن اخلاق خدا با شأن اخلاقی انسان‌ها متفاوت است.

۳. دیویس بر نقص معرفتی انسان در شناخت خداوند تأکید می‌ورزد و بر لزوم پرهیز از سنجش افعال و اخلاق الهی با میزان‌های عقل انسانی اصرار می‌کند و می‌گوید که ما انسان‌ها مجاز نیستیم افعال الهی را با معیارهای محدود بشری مانند قواعد اخلاقی یا محدودیت‌های معرفتی انسان بسنجیم (Davies 2006, 102-103).

۴. برای آن که فاعلی را به لحاظ اخلاقی خوب بدانیم، باید بتوانیم مطابق سنت اخلاق ارسطویی فضیلت یا پایبندی به وظایف یا تعهدات اخلاقی را به او نسبت دهیم، در حالی که خدا چنان فاعلی نیست. پایبندی به فضیلت مفهومی ارسطویی است و هرگز نباید خدا را در قالب این مفهوم تصور کرد. خداوند در اعطای الطاف خود به مخلوقاتش تعهدی ندارد و تصور مدیون بودن خدا به انسان (به لحاظ اخلاقی) اندیشه‌ای بی‌مبنا است (Davies 1993, 47؛ دیویس ۱۳۹۴، ۱۰۲). زیرا اگر خدا خالق جهان است، به ضرورت خود او منشأ وظایف و تکالیف است (Davies 1993, 52؛ دیویس ۱۳۹۴، ۱۰۵). وی در چاپ نخست در آمدی بر فلسفه دین این استدلال را این گونه صورت‌بندی کرده است:

(۱) فاعل اخلاقی به وظیفه و تکلیف ملتزم است؛

(۲) خداوند تغییرناپذیر است و ممکن نیست تحت هیچ گونه التزام و اجباری باشد؛

(۳) خداوند به هیچ وظیفه و تکلیفی ملتزم نیست؛

* پس، خدا فاعل اخلاقی نیست (نک. دیویس ۱۳۷۸، ۳۷-۴۰).

البته فاعل اخلاقی ندانستن خدا در اندیشه دیویس به معنای عدم التزام خدا به اخلاق نیست، بلکه دیویس شأن اخلاقی خداوند را متناسب با ذات و طبیعت الهی تعریف می‌کند که بسیار متفاوت با شأن اخلاقی انسان‌هاست. بر این اساس، وی هر کدام از پاسخ‌های مختلف به مسئله شرّ در آرای فیلسوفان دین معاصر را به دلایلی ناکافی و نافی به مقصود ارزیابی می‌کند و خود در پایان راه‌حلی بر مبنای الهیات سنتی به مسئله شرّ ارائه می‌دهد. او در مجموع دو گونه پاسخ به مسئله شرّ داده است:

الف. در پاسخ به تنافی وجود شرّ در عالم با وجود خدای عالم، قادر و خیرخواه

مطلق، برخی فیلسوفان دین مانند سوئینبرن، جان هیک و پلانینگا هر کدام به نوعی مسئله

بودن شرّ را می‌پذیرند و سپس می‌کوشند اثبات کنند که وجود شرّ در عالم لازمه وجود خیرات کثیر یا اختیار انسان و... است، و از همین رو منافاتی با اخلاقی بودن خدا ندارد. ولی به باور برایان دیویس، تصور فیلسوفان دین معاصر از «وجود خدا» و نیز «وجود شرّ» نادرست است، و با این بیان، وجود همزمان شرّ و خدا هیچ گونه منافاتی ندارد. همچنین طرح مسئله شرّ و بیشتر پاسخ‌ها بدان به تصور خدا به عنوان فاعل اخلاقی وابسته است که البته انسان خدا باور به قبول چنین تصویری ملزم نیست (Davies 1993, 47). بنابراین، به اعتقاد دیویس طرح مسئله شرّ در قالب معادله «وجود خدا یا وجود شرّ» معادله درستی نیست و هرگز این مسئله معضلی واقعی برای خدا باوری نمی‌تواند باشد. زیرا بنا بر الهیات آکوئیناس «خیر بودن خدا» به معنای خیر اخلاقی نیست، بدین معنا که خیر اخلاقی بالاترین نوع خیر نیست، بلکه خداست که عالی‌ترین نوع خیر است و این خیر بودن خدا در الهیات سنتی به معنای مساوقت «وجود» و «خیر» در خداست.

ب. راهکار خاص در حل مسئله شرّ این است که در اثبات خدا باوری از دفاعیه «معقول بودن اعتقاد به خدا»^۵ بهره بگیریم. امثال دیوید هیوم و آنتونی فلو، مطابق با مبانی الهیات جدید، با اعتقاد به قرینه بودن وجود شرّ علیه وجود خدا استدلال کرده‌اند که

(۱) وجود شرّ در عالم با وجود خدا ناسازگار است؛

(۲) شرّ در عالم وجود دارد؛

(۳) بنابراین، اگر در عالم شرّ وجود دارد، پس وجود خدا غیرممکن است.

در مقابل این طرز تفکر، دیویس مطابق با مبانی رویکرد الهیات سنتی می‌گوید فرض کنید شخص مؤمن با دلایل بسیار محکمی که برای اثبات وجود خدا دارد، می‌تواند این گونه استدلال کند که

(۱) خداوند وجود دارد؛

(۲) شرّ در عالم وجود دارد؛

(۳) بنابراین، هم خدا و هم شرّ وجود دارند و وجود شرّ موجب نمی‌شود که وجود خدا

غیرممکن باشد (Davies 1993, 53؛ دیویس ۱۳۹۴، ۱۰۶).

دیویس، با این استدلال، دلایل فیلسوفان دین معاصر درباره عدم امکان همبودی خدا و شرّ در عالم را که یکی از مقدمات خدا باوران در مسئله شرّ است رد می‌کند. او در واقع

حتی با قبول وجود شرور در عالم، آن را «مسئله‌ای» علیه خدا باوری نمی‌داند. سپس در مرحله بعد با تقسیم شرّ به دو قسم، شرّ معطوف به رنج (Evil suffered) و شرّ ایجادی (Evil done)، به تحلیل نوع وجود شرّ می‌پردازد و آن را نه امری واقعی، بلکه امری عدمی و طفیلی وجود خیر معرفی می‌کند (Davies 2006, 176-180). سرانجام با بی‌اعتبار دانستن مسئله شرّ، می‌گوید برای من وجود شرّ در عالم اساساً مسئله نیست، بلکه مسئله برای من این است که چرا خیرهایی در عالم نیست؟ در واقع، او منکر این است که مسئله شرّ بتواند وجود خدا را با یقین یا احتمال نفی کند. او بر خلاف رویکرد فیلسوفانی مانند جان هیک که پس از تحلیل‌های بسیار سرانجام شرّ را یک راز می‌داند، در ردّ آشکار بر تئودیهسه او می‌گوید: «شرّ در عالم هستی یک راز یا یک مسئله نیست، بلکه من به 'راز بودن' یا 'مسئله بودن' خیر تأکید می‌کنم و پرسش مطلوب من این است که 'چرا خیر از آنچه هست بیشتر نیست؟'» (Davies 2006, 4).

۷. بررسی و نقد

با توجه به مطالب پیش‌گفته روشن شد که اساس تفاوت دیدگاه برایان دیویس با فیلسوفان دین در مسئله شرّ مربوط به نوع رویکرد او به مسائل الهیاتی است. برای این منظور او بیشتر در پیشفرض‌ها و مبانی مطرح در مسئله شرّ بحث می‌کند و می‌کوشد اختلاف رویکرد خود با رویکرد دیگر فیلسوفان دین را در مسئله شرّ به تفصیل نشان دهد. دیویس در مسئله تصور از خدا تأکید خاصی بر الهیات سلبی دارد و از فاعلیت اخلاقی خدا نیز تفسیر خاصی به دست می‌دهد که در ادامه به نقادی آنها می‌پردازیم. البته این نقدها نافی رویکرد اصلاحی او در مسئله شرّ نیست، زیرا به نظر می‌رسد که این تفاوت رویکرد الهیاتی دیویس با رویکرد غالب فیلسوفان دین در مسئله شرّ، به دلیل تفاوت نظام مفهومی یا پارادایم فکری او با فیلسوفان دین معاصر است که در نوشتاری دیگر بدان پرداخته‌ایم (نک. نصیری و ناصری ۱۳۹۶). در ادامه نقد آرای دیویس را در چند محور پی می‌گیریم.

۷-۱. روش سلبی و شناخت خدا

دیویس ۷ با طرح روش سلبی در الهیات و برجسته کردن نقص معرفتی انسان به خداوند متعال، قصد دارد رویکرد الهیات تومیستی را متمایل به الهیات سلبی بداند، تا در نهایت در

ارائه راه حل مسئله شرّ از آن بهره گیرد. او می‌کوشد، با سلب نقایص و حیثیت‌های محدود مخلوقات از خداوند و نیز با نفی یکسانی اخلاق خداوند با اخلاق انسانی، در نهایت حق تعالی را از بسیاری اتهام‌ها در فلسفه دین جدید مبرا کند. وی در عین این که بر ایجابی بودن صفاتی مانند «حیّ بودن» و «خیر بودن» خدا تأکید می‌ورزد، همچنان او را به کلی متفاوت با مخلوقات می‌داند، و از این شیوه الهیات‌پژوهی با عنوان الهیات سلبی یاد می‌کند و بارها خود را شیفته آن اعلام می‌کند (Davies 2006, 65, 82, 203-204). ولی به نظر می‌رسد منظور او در این مباحث همان الهیات تنزیهی (و نه سلبی) مصطلح در الهیات اسلامی است. اگر حیثیت‌های امکانی را از صفات ایجابی خداوند نفی کنیم، به الهیات تنزیهی روی آورده‌ایم که روشی مقبول در تفکر فلسفی است. ولی قائلان به الهیات سلبی همچون ابن‌میمون انتساب هر گونه صفت ایجابی به خداوند را نفی می‌کنند. حتی برخی مانند فلوطین با مبالغه در تنزیه، اطلاق واژه «شیء» بر حق تعالی را روا نمی‌دارند، زیرا این امر را به نوعی موجب اثبات مثل برای او می‌دانند (فلوطین ۱۳۶۶، ۷۳۶). بنابراین، لازم است به جای استفاده از اصطلاح الهیات سلبی درباره متفکرانی مانند آکوئیناس از الهیات تنزیهی استفاده کنیم که روشی معقول در الهیات است. همان طور که بسیاری از حکیمان مسلمان در عین تأکید بسیار بر تنزیه صفات سلبی از خداوند و تنزیه حق تعالی از حیثیت‌های محدود و ناقص مخلوقات، همچنان صفات ایجابی را درباره خداوند متعال به کار می‌برند. برای مثال، حکیم سبزواری صفات الهی را به صفات جمال یا ثبوتیه و صفات جلال یا سلبيه تقسیم می‌کند:

صفات ثبوتیه یا جمال، همچون علم و اراده و قدرت صفاتی هستند که تجمل و بهاء ذات به آنهاست و صفات سلبيه یا جلال، همچون ستّوح، قدّوس یا جوهر و عرض نبودن صفاتی هستند که ذات حق تعالی را با آنها تجلیل و تمجید می‌کنیم (سبزواری ۱۳۶۲، ۴۵).

اشتباه دیویس مانند دیگر قائلان به الهیات سلبی این است که پنداشته‌اند با این کار می‌توانند از نسبت دادن مفاهیم امکانی به خداوند پرهیزند و به تنزیه مطلق دست یابند. این در صورتی است که، به حکم قاعده عقلی، اولاً سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است، و اگر قائلان به الهیات سلبی به اثبات نقیض دیگر ملتزم نشوند، باید ارتفاع

نقیضین را تجویز کنند؛ ثانیاً سلب مفاهیمی مانند جهل و عجز که از امور عدمی هستند، مستلزم اثبات مقابل آنها یعنی علم و قدرت در مرتبه مقدم است.

۲-۷. اخلاق خدا و اخلاق انسان

دیویس بر نقد یکسان‌انگاری اخلاق خدا و انسان در الهیات معاصر بسیار تأکید می‌ورزد. وی تفسیری از فاعلیت اخلاقی خدا به دست می‌دهد که بر مبنای آن خداوند مانند انسان‌ها نیست و لزومی ندارد که مطابق با قواعد اخلاق انسانی رفتار کند، بلکه چون او خود برترین خیر است، به مقتضای ذات خیرش عمل می‌کند. از همین رو، نیاز ندارد که به خیر اخلاقی (انسانی) عمل کند، زیرا در دیدگاه یکسان‌انگاری اخلاق خدا و انسان، گویی واضح و داور ثالثی پیشفرض گرفته می‌شود که خالق قواعد اخلاقی است، و مطابق با آن، خدا و انسان‌ها موظف‌اند به احکام اخلاقی او عمل کنند تا فعل آنها اخلاقی باشد. این در حالی است که چنین تفکری درباره خداوند نارواست و نباید خداوند را نیز مانند انسان‌ها ذیل احکام اخلاقی موظف و مکلف دانست (Davies, 1998: 179-180).

در این تفسیر از اخلاق الهی، دیویس از یک سو با اشاعره و از سوی دیگر با فیلسوفان مسلمان مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. مشابهت او با اشاعره در این است که اخلاق خدا را متفاوت با اخلاق انسان‌ها می‌داند، ولی تفاوت او با تفکر اشعری آن است که بر خلاف اشاعره که به حسن و قبح شرعی (بی‌ضابطه) معتقدند، وی اخلاق الهی را بی‌ضابطه نمی‌داند، بلکه آن را «به مقتضای ذات الهی» می‌داند، و البته توضیح بیشتر نمی‌دهد که «به مقتضای ذات الهی بودن اخلاق خدا» به چه معناست؟

در نقد دیدگاه اخلاقی دیویس می‌توان گفت، بر مبنای فلسفه اسلامی، باید‌ها و نبایدها (قواعد اخلاقی) درباره افعال الهی به ضرورت و امتناع فلسفی برمی‌گردد، نه وجوب و حرمت اعتباری. بنابراین، وقتی گفته می‌شود انجام دادن فعل حسن بر خداوند واجب است، منظور از وجوب در اینجا وجوب یا ضرورت فلسفی است که امری تکوینی و تخلّف‌ناپذیر است، و به معنای امری اعتباری که در حیات انسان‌ها جاری است، نمی‌باشد. از همین رو، حتی خداوند نیز به مقتضای ضرورت‌های فلسفی اخلاق عمل می‌کند. از این رو، این احتراز دیویس که تلاش می‌کند خدا را از قواعد اخلاق (انسانی) مستثنا کند بی‌مورد است. همچنین وقتی دیویس اخلاق خدا را به شیوه سلبی به کلی متفاوت از اخلاق انسان‌ها

معرفی می‌کند، به طور دقیق مشخص نمی‌سازد که به واقع اخلاق خدا چگونه است و مثلاً نوع رفتار اخلاقی خدا چه تفاوت‌هایی با رفتار انسان‌ها دارد. او تنها بیان می‌کند که خدا به اقتضای ذاتش عمل می‌کند و از بیان جزئیات بیشتر طفره می‌رود. اما عمل به مقتضای ذات الهی آیا جز عمل کردن به مقتضای ضرورت و وجوب فلسفی است؟

توضیح این که فیلسوفان مسلمان با تأکید بر مستقلات عقلیه بر این اعتقادند که عقل در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد و به تنهایی قادر به درک و تشخیص حسن و قبح عقلی امور است (مطهری ۱۳۸۴، ۴۴). ایشان دلیل عمل کردن خداوند مطابق با مستقلات عقلیه را این می‌دانند که مستقلات عقلیه مانند ضرورت‌ها و وجوب‌ها در قواعد اخلاق، به معنای کشف وجوب‌ها یا ضرورت‌های عقلی و فلسفی و در حقیقت کشف واقع است، و امور واقع اموری تکوینی و تخلف‌ناپذیر هستند که بر متن وجود مبتنی‌اند. از همین رو، خداوند چون خالق وجود است و وجود مساوق خیر است، خود نیز به مقتضای آن عمل می‌کند، و از انسان‌ها نیز خواسته است که مطابق آن عمل کنند، و عقل نیز البته به کشف همین نکته نائل می‌آید، نه این که عقل موجود مستقلی از خدا و مخلوقات باشد که خود قادر به انشای حکم باشد. استاد جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید:

عقل به هیچ رو قدرت بر انشای حکم و اعمال مولویت ندارد. عقل هیچ جایی حکم مولوی ندارد و تنها می‌تواند برخی احکام مولوی شارع را کشف و آن را ادراک کند. انشای حکم مولوی و صدور دستور باید و نباید از عهده کسی برمی‌آید که حق ربوبیت داشته و به جمیع مصالح و مفاسد آگاه و قدرت بر پاداش و کیفر و عقاب داشته باشد و عقل آدمی توان پاداش مطیعان و عقاب عاصیان و متمردان را ندارد. عقل در عالم تشریح و احکام الهی و دینی از خود مطلبی برای ارائه ندارد، بلکه فقط می‌تواند منبعی برای ادراک احکام الهی باشد. اینکه گفته می‌شود عقل حکم می‌کند، یعنی حکم خدا را می‌فهمد، وگرنه عقل خواه در بود و نبود، یعنی حکمت نظری و خواه در باید و نباید، یعنی حکمت عملی فاقد حکم است ... حکم عقل به حسن و قبح یک فعل یا فاعل و تارک فعل، نظیر حکم عقل در احکام نظری و مسائل تجربی و ریاضی و فلسفی است ... و معنای حکم عقل در همه این موارد کشف واقع است (جوادی آملی ۱۳۸۷، ۳۹).

البته نباید از این دیدگاه فیلسوفان مسلمان که هم خداوند و هم انسان‌ها تابع مستقلات عقلیه هستند، این برداشت اشتباه صورت گیرد که «عقل» شأن مستقلی از خدا و انسان‌ها

دارد که همگان موظف به تبعیت از آن هستند. عقل به عنوان قوه و ابزاری در انسان عمل می‌کند که در واقع قادر به کشف از مقام ثبوت است. اما خداوند به چنین ابزار و قوه‌ای نیاز ندارد. بنابراین، هرچند در مقام اثبات این گونه بیان می‌شود که خداوند نیز تابع عقل و مستقلات عقلیه است، در حقیقت این نکته‌ای است که به تسامح بیان می‌گردد، زیرا در مقام ثبوت حتی عقل نیز تابع خداوند است. خداوند به اقتضای ذاتش عمل می‌کند، یعنی با توجه به واقعیت صفات الهی مانند علم، قدرت، حکمت، عدالت و... و تطابق، انسجام و سازگاری وجودی این صفات با یکدیگر، عقل در مقام اثبات، واقع را از مقام ثبوت در فعل الهی کشف می‌کند. بنابراین، تبعیت خدا از عقل معنایی تسامحی دارد و نباید مراد حقیقی از آن برداشت کرد. این همان اشتباهی است که دیویس در نقد فیلسوفان دین مرتکب آن می‌شود. به بیان دیگر، می‌توان با ارجاع «عقل» به خداوند خالق هستی، تبعیت خداوند از قانون عقل را به گونه‌ای توجیه کرد و گفت که در تعبیر تسامحی تبعیت خداوند از قانون عقل، در واقع بیان می‌شود که ذات الهی اقتضایی دارد که حتی خود خداوند نیز به طور ذاتی به مقتضای ذات خود عمل می‌کند. برای مثال، هرچند خداوند قادر است، ولی قدرت الهی در انسجام با عدل، حکمت و دیگر صفات الهی معنا دارد. بنابراین، درست است که خداوند قادر است، ولی هرگز ستم و ظلم نمی‌کند، زیرا ظلم با اقتضای دیگر صفات الهی مانند عدل ناسازگار است.

ما معمولاً در مرحله وجودشناسی منشأ ایجاد معنای ارزشی را بنای عقلا می‌دانیم؛ یعنی هنگامی که فعلی را از لحاظ اخلاقی خوب یا بد می‌یابیم، این خوبی یا بدی را با نظر به ذات فعل ملاحظه می‌کنیم. پس بر خلاف فهم دیویس از مفاهیم اخلاقی، حسن و قبح اخلاقی که در مسئله شرّ مبنای مباحث قرار می‌گیرد، با نظر به ذات افعال و به معنای استحقاق مدح و ذم از سوی عقلا است، و مراد از عاقل هم اعم از خدا و انسان‌های عاقل است و به یکسان درباره خدا و مخلوقات کاربرد دارد (نک. اصفهانی ۱۳۷۶-۱۳۷۷). بنابراین، این که دیویس اخلاق خدا را با اخلاق انسان‌ها متفاوت می‌داند تا با توسل بدان در حل مسئله شرّ توفیق یابد، در واقع در پی پاک کردن صورت مسئله است.

پس، بر خلاف نظر دیویس، فیلسوفان مسلمان در عین این که خداوند را «شخص» نمی‌دانند (نک. لگنهاوزن و نصیری ۱۳۹۶، ۱۹۵-۲۲۶)، نوعی از تشخیص برای خداوند

قائل اند. از همین رو، او را نیز مانند انسان‌ها تابع اصول اخلاقی و احکام عقلی می‌شناسند و معتقدند که خداوند هم مانند انسان‌ها ظلم را قبیح می‌داند، چون ظلم قبح ذاتی دارد. پس به کلی متفاوت دانستن خداوند و در پیش گرفتن رویکرد سلبی در الهیات نمی‌تواند راهکار مناسبی برای مسئله شرّ باشد.

۳-۷. فعل علی خدا و اختیار انسان

در خصوص نحوه اختیار انسان، دیویس به پلنتینگا انتقاد می‌کند که در دفاعیه‌اش وجود اختیار مستقل از فعل علی خدا را مفروض گرفته است. ولی اگر خدا مسئول ایجاد و بقای هر چیزی است، پس هر گونه عملی که فرد برمی‌گزیند به یک معنا به خدا بازگشت می‌کند. این در حالی است که خود دیویس نیز توضیح بیشتری درباره کیفیت اختیار در انسان به دست نمی‌دهد تا روشن شود که مثلاً از میان برداشت معتزلی یا شیعی از اختیار انسان کدام یک را در نظر دارد؟ همچنان که گذشت، وی می‌گوید که خدا موجود آزاد و مختاری می‌آفریند که مطابق با علیت در نظام هستی عمل می‌کند، و از همین رو خود او مسئول اعمالش است (Davies 2006, 126, 112-170). بر این اساس، به نظر می‌رسد او هم تفسیر معتزلی از اختیار را نفی می‌کند و هم آن را مستقل از فعل علی خدا نمی‌داند؛ یعنی در عین این که مشخص می‌کند که این اختیار به صورت تفویض و واگذاری تمام به انسان نیست که مستلزم نوعی «سلب اختیار از ذات حق» و نوعی «استقلال در فاعلیت» برای انسان باشد، همچنان مشخص نمی‌کند که وقتی هم جبر اشعری‌گونه و هم اختیار معتزلیانه را نفی می‌کند، چگونه تفسیری از آن را صحیح می‌داند؟

۸. نتیجه‌گیری

در فلسفه دین معاصر، در تحلیل مسائلی مانند مسئله شرّ، با دو معضل ناسازگار وجودشناختی و معرفت‌شناختی مواجه هستیم: «مسئله وجود شرور در عالم» و «مسئله وجود خداوندی با صفات کمالی برای عالم». براین دیویس پیشفرض‌های این مسئله الهیاتی را نقادی می‌کند و تصور موجود از خدا و نیز تصور موجود از شرّ در فلسفه جدید را درست نمی‌داند و، با خوانشی از رویکرد الهیات سنتی آکوئیناس، آن را در مقابل رویکرد الهیاتی فیلسوفان جدید برجسته می‌کند. بنا بر الهیات سنتی، چون تمام صفاتی که ما

انسان‌ها می‌شناسیم صفات مخلوق است، انسان‌ها درباره کیفیت ذات، صفات و افعال خداوند به نحو مطلق هیچ معرفت کامل ایجابی نمی‌توانند داشته باشند و به تبع هرگز نباید صفات و افعال خداوند را نیز از منظر انسانی خود بسنجند. از این رو، برایان دیویس هم طرح مسئله شرّ و هم پاسخ‌های آن را متناسب با مبانی فلسفه جدید ارزیابی می‌کند و به هر دو مقدمه این برهان نقدهایی وارد می‌کند.

دو نقد مبنایی دیویس بر رویکرد الهیاتی فیلسوفان خدا‌باور معاصر این است که اولاً این فیلسوفان وجود شرّ در عالم را پذیرفته‌اند و هم‌نوا با فیلسوفان خدا‌نا‌باور و بر خلاف تلقی فیلسوفان سنتی آن را مسئله‌ای برای خدا‌باوری تلقی کرده‌اند؛ در حالی که اساساً به دلیل مساوقت وجود با خیر در فلسفه سنتی، بنا به تحلیل فلسفی، شرّ امری عدمی و در واقع طفیلی خیر است، نه وجودی مستقل (Davies 2006, 177)؛ ثانیاً ایشان تصور نادرست فیلسوفان جدید از خدا را پیشفرض گرفته‌اند و سپس کوشیده‌اند به نحوی خداوند را از ارتکاب شرّ تبرئه کنند. ایشان هم مقدمه اول و هم مقدمه دوم برهان شرّ در اندیشه فیلسوفان خدا‌نا‌باور را پذیرفته‌اند و سپس کوشیده‌اند در قالب دفاعیه‌ها و تئودیسه‌هایی به نوعی فعل شرّ را در خداوند توجیه کنند. این در حالی است که هر دو مقدمه مسئله شرّ از منظر الهیات سنتی قابل مناقشه است. پاسخ وی به مسئله شرّ این است که چون انسان‌ها نه تنها درباره ذات خدا، بلکه درباره صفات و افعال الهی نیز نمی‌توانند معرفت کامل داشته باشند، پس نباید درباره صفات الهی و نیز کیفیت فاعلیت و اخلاق الهی نظر مطلق دهند و بر اساس آن خداوند را به ایجاد شرّ در عالم متهم کنند. ضمن این که ایشان تئودیسه «عدمی انگاشتن شرّ» را به عنوان یک تحلیل فلسفی از مسئله شرّ در الهیات سنتی پذیرفته و تبیین کرده‌اند. نتیجه آن که هرچند برخی نقدهای دیویس بر رویکرد الهیاتی فیلسوفان دین در مسئله شرّ صائب است، اما به فهم خاص وی از مبانی تومیسیم و نیز برخی نقادی‌های وی بر تئودیسه‌ها و دفاعیه‌های مطرح و نیز بر راه‌حل‌نهایی او در مسئله شرّ انتقادهای جدی وارد است و چندان راهگشا به نظر نمی‌رسد.

کتاب‌نامه

ابن میمون، موسی. بی‌تا. دلالة الحائرین. تحقیق حسین آتای. آنکارا: مکتبه الثقافه الدینیّه.

- فلوطين. ۱۳۶۶. دوره آثار افلوطين. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ایلخانی، محمد. ۱۳۸۲. تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: سمت.
- اصفهانى، محمدحسین. ۱۳۷۶-۱۳۷۷. «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه». ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی. نقدونظر ۱۳-۱۴.
- پترسون، مایکل و دیگران. ۱۳۸۳. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. تحقیق احمد واعظی. قم: اسراء.
- دکارت، رنه. ۱۳۶۹. تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دیویس، برایان. ۱۳۹۴. درآمدی به فلسفه دین. ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی. تهران: سمت.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۸۴. روح فلسفه قرون وسطی. ترجمه علی مراد داوودی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سبزواری، ملاهادی. ۱۳۶۲. اسرار الحکم. با مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی. چاپ اسلامیة.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۸. تاریخ فلسفه، ج ۲، فلسفه قرون وسطی. ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: علمی و فرهنگی.
- لگنهاوسن، محمد، و منصور نصیری. ۱۳۹۶. «آیا خدا شخص است؟». جاویدان خرد ۳۲.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴. مجموعه آثار، ج ۱. تهران و قم: صدرا.
- ناصری، ذوالفقار. ۱۳۹۶. «بررسی انتقادی دیدگاه برایان دیویس درباره مسئله شر». رساله دکتری در رشته فلسفه دین، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، استاد راهنما: منصور نصیری. استادان مشاور: محمد محمدرضایی و سید محمدعلی دیباجی.
- نصیری، منصور، و ذوالفقار ناصری. ۱۳۹۶. «پارادایم‌های الهیاتی و مسئله شر: با تأکید بر آرای برایان دیویس». نقدونظر ۸۸.
- Aquinas, Thomas. n.d. *Of God and His Creatures*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Aquinas, Thomas. 2003. *On Evil*. translated by Richard Regan. edited with an Introduction and Notes by Brian Davies. Oxford University Press.
- Davies, Brian. 1993. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. 2nd ed. Oxford University Press.
- Davies, Brian. 2006. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London and New York: Continuum.
- Davies, Brian. 2012a. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford University Press.
- Davies, Brian. 2012b. "D. Z. Phillips on God and Evil," *Philosophical Investigations* 35.
- Davies, Brian. 1992. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press.

- Davies, Brian. (ed.). 2002. *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1980. *Does God Have A Nature*. Marquette University Press.
- Swinburne, Richard. 1993. *The Coherence of Theism*. revised edition. Oxford: Clarendon Press.

یادداشت‌ها

۱. در فلسفه جدید به ویژه در فلسفه تحلیلی بسیاری از مفاهیم فلسفی مانند مفهوم «وجود»، مفهوم «ضرورت»، مفهوم «خدا» و... تغییر اساسی یافته و همین امر به طرح مسائل جدید و نیز ارائه تبیین‌های متفاوت انجامیده است (نک. ناصری ۱۳۹۶، ۷۳-۷۸).
2. anthropomorphism
۳. از آنجا که به باور دیویس فیلسوفان دین جدید خدا را «شخص» می‌انگارند و شخص در فلسفه دکارت به نوع انسانی آن تعریف شده است، لذا نفی شخص‌انگاری و انسان‌انگاری خدا در اندیشه دیویس را می‌توان به یک معنا در نظر گرفت.
۴. عیسی بدو گفت: «چرا مرا نیکو گفتی و حال آن که کسی نیکو نیست جز خدا فقط».
5. Reasonableness of The Existence of God Defence.