

نقد دیدگاه کانت در باب نظام احسن بر اساس الهیات امامیه

فرح رامین^۱، زهرا فرزانهگان^۲

چکیده

مسئله شر اخلاقی و نحوه توجیه آن در چارچوب نظریه بهترین جهان ممکن، یکی از چالشهای بنیادین در فلسفه دین است. کانت در اوایل دوره نقادی خود، سه دلیل برای دفاع از نظریه نظام احسن ارائه کرده که نشان دهنده گذار او از عقل نظری به عقل عملی است. این مقاله با رویکردی توصیفی-تحلیلی، ابتدا به بررسی امکان و معقولیت نظریه «نظام احسن» در اندیشه ایمانوئل کانت که مبتنی بر مبانی عقل عملی است، و سپس به میزان سازگاری آن با اندیشه متکلمان امامیه میپردازد. بطور کلی، بر اساس مبانی شیعی، دو نظریه «بهترین جهان ممکن» و «تنها جهان ممکن» را میتوان پیشنهاد داد؛ در این نوشتار نظریه بهترین جهان ممکن بدلیل عدم سازگاری ضرورت علی با اختیار خداوند در مقام خالق این جهان، بعنوان دیدگاه نهایی انتخاب شده است. همچنین بازخوانی مفهومی کانت از «بهترین جهان ممکن» که با صفت حکمت الهی و

۲۵

۱. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول): f.ramin@qom.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران؛ z.farzanegan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.15.3.4.5

هدف خداوند از خلقت انسان سازگار است، بر اساس آیات و روایات امامیه،
بعنوان نظریه‌یی پذیرفتنی مطرح می‌گردد.

کلیدواژگان: نظریه نظام احسن، کانت، مسئله شر، الهیات امامیه.

مقدمه

مسئله شر همواره بعنوان یکی از دلایل مهم علیه وجود خداوند تلقی شده است. از اینرو بسیاری از الهیدانان مسلمان و غیرمسلمان تلاش کرده‌اند به آن پاسخ دهند. یکی از این پاسخها بر نظریه «نظام احسن» مبتنی است که مبدع آن را گوتفرید ویلهلم لایبنیتس، ریاضیدان و فیلسوف معروف آلمانی دانسته‌اند. گفتنی است پیشینه نظریه نظام احسن به فلسفه رواقی میرسد. رواقیان معتقد بودند عالم سراسر زیبایی و خیر است و زیبایی و خیر در عالم طبیعت نشانه وجود خداست که او جمال و کمال مطلق است و با عنایت و مشیت خود، همه چیز را مطابق خیر و صلاح و برای تکامل انسان مهیا کرده است (کاپلستون، ۱۴۰۰: ۱/۴۵۱).

از دیدگاه لایبنیتس، خداوند همیشه بمقتضای اصلح عمل میکند، بطوریکه این عالم باید بهترین عالم ممکن باشد. خداوند بمعنای مطلق میتوانسته عالمی متفاوت را خلق کند، ولی بمعنی اخلاقی فقط میتوانسته بهترین عالم ممکن را خلق نماید. این همان خوشبینی مابعدالطبیعی لایبنیتس است که مورد انتقاد و حتی تمسخر برخی از فلاسفه قرار گرفته است (همان: ۴/۴۱۲). طبق این دیدگاه، خدا جهانی ممکن را محقق می‌سازد و برای اینکه بهترین جهان ممکن باشد، میزانی از شر در آن ضروری است (Leibniz, 2005: p. 136).

ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی قرن هجدهم میلادی، که از تأثیرگذارترین فلاسفه در تاریخ تفکر عقلی اروپا محسوب میشود، در نگارش آثار علمی و فلسفی خویش به دیدگاههای لایبنیتس توجه نموده و در بسیاری موارد به تأیید یا نقد او همت گماشته است. او در دو اثر جداگانه که پیش از انتشار نقد عقل محض برشته تحریر درآورده (Kant, 1992a; 1992b)، به نقد و ارزیابی نظریه نظام احسن لایبنیتس پرداخته و بعد از انتشار نقد عقل محض، یعنی در اوایل دوره نقادی نیز در خلال سخنرانیهای خویش،

۲۶



دیدگاه‌هایی تکمیلی در این باب ارائه کرده است. نوشتار پیش‌رو صرف‌نظر از دیدگاه‌های پیشانقدی کانت در مورد این نظریه و تمرکز بر آثاری که پس از انتشار نقد عقل محض بچاپ رسیده، تصویری از نظریه نظام احسن در اندیشه کانت ارائه می‌دهد و سپس، این نظریه و تقریر کانت از آن را بر اساس الهیات عقلی و نقلی شیعیان امامیه مورد ارزیابی و نقد قرار خواهد داد.

دیدگاه کانت در مورد نظریه نظام احسن

برخلاف تصویری که در زمان کانت رایج بوده، لایب‌نیتس مبدع نظریه نظام احسن نبوده، بلکه کانت وی را نخستین فیلسوفی میدانند که از این نظریه برای گره‌گشایی از مسئله شر بهره برده است (Kant, 1992a: p. 82). کانت پیش از انقلاب خویش در مبانی معرفت‌شناسی، در برابر این نظریه موضع‌گیری کرده است؛ گاه با دید انتقادی به آن نگریسته و آن را بچالش میکشد و گاهی به دفاع از این نظریه برخاسته و آن را با دلایل بیشتری تأیید و تقویت میکند. اما در دوره انتقادی، با توجه به تغییر نگرش در زمینه امکان دستیابی به هرگونه معرفت نظری نسبت به خداوند و افعال وی، انتظار میرفت از هرگونه بحث فلسفی در این زمینه پرهیز کند؛ اتفاقی که در اواخر دوره نقادی با انتشار مقاله «ناکامی تئودیه‌های فلسفی» افتاد. اما پیش از آن، وی نه‌تنها همچنان از ایده نظام احسن دفاع میکرد، بلکه در اثبات آن، استدلال‌هایی جدید ارائه میداد.

۱. اقسام شر و جایگاه بحث از نظریه نظام احسن

شر از جهات مختلف تقسیم میشود. دو قسم شر طبیعی و شر اخلاقی، تقسیم‌بندی رایج شر از جهت مبدأ و فاعل آن است. طبق دیدگاه برخی فلاسفه، از قسم دیگری از شر با عنوان «شر متافیزیکی» نیز میتوان نام برد.

شر طبیعی: شرور طبیعی آن دسته شرهایی هستند که از عوامل طبیعی سرچشمه میگیرند و انسان بطور مستقیم در پدید آمدنشان دخالتی ندارد. دردهای و رنج‌های روحی حاصل از زلزله، سیل، ویرانی، مرگ، بیماری و... نمونه‌هایی از شرور طبیعیند (پترسون، ۱۳۹۰: ۱۷۸).

شر اخلاقی: شرور اخلاقی شروری هستند که ناشی از سوء اختیار انسانند و عامل انسانی در آن نقش مستقیم دارد (همانجا). ردائیل اخلاقی و گناهان همواره برای فاعل آنها یک نوع شر شمرده میشود؛ همچنین گاهی آثار سوء این اعمال، دامنگیر اطرافیان یا جامعه طبیعی و انسانی شده و نسبت به آنها نیز شر محسوب میگردد.

شر متافیزیکی: علاوه بر انواع رایج شر در گفتمان فلسفه و الهیات، «شر متافیزیکی» یا «شر اگزیستانسی» نیز وجود دارد که در فلسفه و الهیات اگزیستانس، فقط همان را شر میدانند و فقط به فکر چاره آن هستند. شر از دید فیلسوفان اگزیستانس عبارتست از محدودیتهای و جبرهای وجود انسانی در این عالم؛ شامل «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»، «ناتوانی از شکستن مرزهای زمان و مکان و حد وجود»، «وضعیت ابهام و گیجی حاصل از رازآلودگی عالم» و «تردید در جدیتهای این زندگی». این متفکران بس که شرور اگزیستانسی در نگاهشان عظیم است، شرور طبیعی و اخلاقی را دم دستی و علاج‌پذیر میدانند (پورمحمدی، ۱۳۹۷: ۱/ ۱۵). لازم به ذکر است در این نوشتار، از شر متافیزیکی نیز سخن بمیان آمده، اما مراد از آن، با آنچه در اینجا به فلسفه اگزیستانسی نسبت داده شد، لزوماً یکسان نیست.

لایبنیتس نیز چون مشهور فلاسفه، شر را به سه دسته تقسیم کرده است: شر طبیعی یا فیزیکی، شر اخلاقی و شر متافیزیکی. منظور وی از شر متافیزیکی، متناهی بودن مخلوقات است. بنابراین، از دیدگاه لایبنیتس شر متافیزیکی به متناهی بودن برمیگردد و به این حقیقت که اشیاء محدودند. شر متافیزیکی در هر جهان ممکن باید وجود داشته باشد، زیرا تنها شیء نامحدود، خداوند است. اگر قرار است خداوند چیزی را خلق کند، محدودیت باید بخشی از آن خلقت باشد (Leibniz, 2005: p. 142). بنابراین، شر متافیزیکی شری ضروری است؛ اما دو نوع دیگر شر، ضرورت نداشته، بلکه ممکن هستند و نقش خداوند تنها مجاز دانستن آنهاست (Ibid, p. 136).

کانت نیز در همین حوزه معنایی به نقد لایبنیتس پرداخته، اما او تنها شر اخلاقی را مصداق حقیقی شر میدانند. همچنین لایبنیتس با اعتراف به شر و نقص بودن بینظمی‌هایی که در جهان مشاهده میشود، آنها را بعنوان نقایص ضروری خلقت برمیشمارد. بنابراین، وجود

شر ضرورت به نقصهای ذاتی در موجودات متناهی نسبت داده میشود؛ نقصهایی که هرگاه پدیده‌ها بصورت فردی در نظر گرفته شوند، بروز و ظهور دارند و با جبران این نقایص توسط خداوند در دنیای دیگر، جایی برای زیر سؤال رفتن عدالت خداوند باقی نماند (Ibid).

کانت از یکسو محدودیتهای طبیعی مخلوقات را حداکثر زمینه‌ی برای وقوع شر دانسته و از بکاربردن نام «شر» در مورد آن ابا دارد (Huxford, 2020: p. 31) و از سوی دیگر، وقایع طبیعی چون سیل، زلزله، بیماری، مرگ و... را معلول نظم طبیعی عالم میخواند و معتقد است چیزهایی که آرزو داریم از جهان حذف شوند، وقتی بخودی خود در نظر گرفته شوند، خیرند (Kant, 1992a: p. 80). دلیل دیگری که کانت را به اتخاذ این موضع کشانده، عدم امکان تصور هرگونه رابطه‌ی میان این امور با افعال انسانی بعنوان مجازات الهی و... است که از مبانی فیزیکی مورد پذیرش وی ذیل نظریه جبر مکانیکی نشئت میگیرد. او به این مطلب در کتاب تنها دلیل ممکن در اثبات وجود خدا نیز تصریح کرده است: «در جایی که طبیعت مطابق قوانین لازم عمل میکند، نیازی نخواهد بود که خدا با مداخله مستقیم، روند رویدادها را اصلاح کند» (Idem, 1992b: p. 152).

تئودیهسه مورد پذیرش کانت در تفسیر منشأ شر اخلاقی و ارائه راه‌حل برای رفع اتهام از خداوند بخاطر آفرینش موجودی که به اعمال ناشایست اقدام میکند، در معرفی «آزادی اراده» که از ثمرات بهره‌مندی از نیروی عقل است، خلاصه میشود و پذیرش این مبنا از منظر وی، خللی به حکمت و هدفمندی نظم موجود در عالم نیز وارد نمیکند (Idem, 2007: p. 169).

بنابراین، تمام تلاش فلسفی کانت در پاسخ به مسئله شر، به شر اخلاقی منعطف میشود و گرچه خود تصریحی نکرده، اما نظریه نظام احسن را نیز در همین راستا بکار میگیرد.

۲. ادله کانت در اثبات نظریه نظام احسن

کانت در سالهای آغازین دوره نقادی، یعنی بین ۱۷۸۱ تا ۱۷۸۶، در دانشگاه کونیگسبرگ سخنرانیهای فلسفی داشته که توسط شاگردانش برشته تحریر درآمده و بچاپ رسیده است. در یکی از آنها با عنوان «علیت خداوند»، از سه دلیل برای اثبات بهترین بودن جهان فعلی بهره میگیرد:



دلیل نخست: این دلیل، استدلالی کلامی است که با توسل به حکمت آفریدگار پیش می‌رود. جهانی که خدا آفریده بهترین جهان ممکن است، زیرا اگر جهانی بهتر از جهانی که خداوند اراده کرده، ممکن باشد، اراده‌ی هم بهتر از اراده‌ی الهی ممکن خواهد بود. ملازمه بین این دو روشن است؛ همواره اراده‌ی که بهترین است، بهترینها را انتخاب می‌کند. اما اگر اراده‌ی بهتری ممکن باشد، موجودی که صاحب چنین اراده‌ی باشد نیز باید ممکن باشد. این در حالی است که خداوند واقعیت مطلق و کمال صرف است و موجودی برتر از خداوند در اندیشه نمی‌گنجد.

سپس او اشکالاتی که به نظریه نظام احسن لایب‌نیتس با تمسک به مسائلی چون بیماری، درد و ... وارد شده را ردّ می‌کند، زیرا برای حکم به بهترین بودن جهان فعلی، تمرکز و توجه به کره زمین بعنوان کل جهان خلقت، امری خطاست و نباید از کل ساختار عالم که زمین تنها بخش کوچکی از آن است، غفلت ورزید. حتی اگر برای قضاوت نسبت به خیر یا شر بودن جهان فعلی، به وقایع کره زمین نیز بسنده شود، باید توجه داشت که مجموعه خیرات و رنجهای بشر در این کره خاکی بخوبی یکدیگر را تعدیل می‌کنند؛ علاوه بر اینکه دردها و رنجها در بسیاری مواقع بخودی خود نیز مفید هستند، مانند مواردی که درد، سرنخی برای کشف بیماری و درمان آن میشود (Idem, 1978: pp. 136-137).

دو نکته در این استدلال کانت قابل توجه است؛ نخست اینکه استدلال او بنحو برهان لمّی ارائه شده و از اینرو یقین‌آور است. دوم اینکه کانت در اینجا برای توصیف بیماری و درد بجای واژه شر، از کلمه «رنج» استفاده کرده و این امر انحصار موارد شرّ به شرّ اخلاقی از منظر کانت را تأیید می‌کند.

دلیل دوم: دومین دلیلی که کانت برای اثبات بهترین بودن جهان فعلی به آن استناد کرده، مبتنی بر مقدمات تجربی است. از منظر او، بعنوان یک اصل ضروری عقل، درک می‌کنیم که در هر حیوان و گیاهی، هیچ چیزی بیفایده و بیهدف نیست، بلکه بالعکس، هر چیزی حاوی ابزاری است که به بهترین وجه برای اهدافی معین طراحی شده است. این فرضیه بر اساس آزمایشهای مکرر تجربی تأیید شده است. حال که چنین هماهنگی و برنامه‌ریزی در کل طبیعت سازمان یافته، یعنی در بخش محسوس (غیرمعقول) عالم، مشاهده و اثبات میشود، طبیعتاً همین هماهنگی و برنامه‌ریزی در بخش ممتاز جهان، یعنی

عالم معقول نیز مورد انتظار است. بنابراین، جهان هم در بخش محسوس و هم در بخش معقول، بهترین جهان ممکن است (Ibid, p. 137).

این دلیل مبتنی بر استقرائی ناقص است و نمیتواند اطمینان بخش باشد، بلکه همین استقراء دستمایه شکلگیری مسئله قرینه‌ی شر نیز شده است.

دلیل سوم: کانت از نقش اعتقاد به نظام احسن در عالم اخلاق سخن میگوید که میتواند بعنوان سومین دلیل در نظر گرفته شود. «اگر نمیتوانم مطمئن باشم که قوانین حاکم بر طبیعت بهترین قوانین هستند، پس باید شک کنم که آیا در چنین دنیایی، سرانجام رفاه واقعی با شایستگی من برای خوشبختی ترکیب میشود یا خیر؟» (Ibid).

از منظر کانت، لازمه اختلال در نظام طبیعت، اختلال در نظام اخلاقی است؛ با این توضیح که اگر قوانین عالم طبیعت، بهترین قوانین نباشد، تناسب بین اخلاق شایسته و دستیابی به سعادت نهایی اطمینان بخش نخواهد بود، درحالیکه ما اعتقاد داریم ثمره رعایت قوانین اخلاقی، نیکبختی است. پس قوانین عالم طبیعت هم باید بهترین باشند.

اثبات تالی: اگر تناسب کافی بین اخلاق شایسته و دستیابی به نیکبختی و نتایج دلپسند برقرار نباشد، انگیزه انسان برای رعایت اخلاق از قوت کافی برخوردار نخواهد بود، زیرا اگر انسان به تفکیک ناپذیری رفتار خوب از رستگاری و خوشبختی شک داشته باشد، برای رعایت اصول اخلاقی تکیه گاهی محکم ندارد. بدیهی است که انتظار نمیرود انسان نتیجه تک تک اعمال نیک و بد خود را در دنیا ببیند، اما نتیجه نهایی نباید امری خلاف انتظار باشد (Ibid, p. 139).

بنابراین، اگر بین قوانین حاکم بر طبیعت هماهنگی و تناسب برقرار نباشد، انگیزه‌ی برای عمل اخلاقی باقی نخواهد ماند، چراکه هیچ تضمینی برای دستیابی به رستگاری در نتیجه اعمال شایسته و اخلاقی وجود ندارد و ممکن است خلاف آن رخ دهد. پس در این صورت، عدم تناسب در قوانین طبیعت، به عالم اخلاق نیز سرایت خواهد کرد.

این استدلال اشکالات متعدد دارد. نخست اینکه، کانت ملازمه بین مقدم و تالی را اثبات نکرده است. عبارت دیگر، مشخص نیست چرا فرض وجود یک نظام احسن اخلاقی، مستلزم فرض وجود یک نظام احسن در عالم طبیعت یا همه عوالم اعم از عالم طبیعت است.

اشکال دیگری که به این استدلال میتوان گرفت اینست که اگر انگیزه عمل بر اساس قوانین اخلاقی، دستیابی به سعادت باشد، این عمل طبق مبانی کانت در فلسفه اخلاق، عملی اخلاقی محسوب نمیشود. از منظر او، دستیابی به پاداش صرفاً میتواند نقش تسلی بخش داشته باشد و نباید محرک انسان در انجام عمل قرار گیرد (کانت، ۱۳۹۹: ۷۹). بنابراین، این استدلال با مبانی خود کانت در تضاد است.

۳. بازنگری مفهومی در این نظریه

نکته دیگری که در طرح نظریه «کاملترین جهان ممکن» در این دوره بچشم میخورد، تحول معنایی «کمال» در نظام معرفتی اخلاقی کانت است. در دوره پیشانقدی، کانت مفهوم «کمال» را که برای رتبه بندی جهانها استفاده میکرد، با مفهوم «واقعیت» یکسان در نظر میگرفت. بنابراین، مفهومی هستی شناسانه از کمال را لحاظ میکرد، اما در دوره انتقادی از یک مفهوم ارزش شناختی استفاده میکند (Krishnan, 2021). این مطلب بویژه از استدلال اخیر کانت برداشت میشود.

بعبارت دیگر، در دوره انتقادی، کانت ارزش شناسی دوگانه‌یی را اتخاذ میکند که بر اساس آن، دو نوع خیر وجود دارد: خیر اخلاقی و خیر طبیعی، که بنوبه خود مبتنی بر دوگانگی اساسی حساسیت و فاهمه (حس و درک) است. خیر حقیقی همان خیر اخلاقی است که برای همگان رضایت بخش است (*Ibid*). این خیر تنها در اراده خیر بنحو مطلق، متجلی میشود؛ هر چیز دیگری خیر مشروط است (Kant, 1978: p. 140).

وی همچنین هدف ابژکتیو خداوند از خلقت جهان را در کمالی میداند که برای خلقت موجودات عاقل در نظر داشته و معتقد است کمال حقیقی جهان بعنوان یک کل، قطعاً باید در استفاده موجودات عاقل از عقل و آزادی خود محقق شود (*Ibid*). بنابراین، آشکارا از معنی هستی شناسانه خیر و کمال گذر کرده، نظریه نظام احسن را در حوزه اخلاق وارد میکند.

برخی از کانت پژوهان تلاش کرده‌اند با تطبیق این تحول معنایی بر تمام اجزاء نظریه نظام احسن لایب‌نیتس، از جمله اصل امکان پذیری جهان، معنایی کانتی به این نظریه دهند؛ اما بدلیل عدم توجه به تفکیک میان مسئولیت خدا و مسئولیت انسان در پدید آوردن شر اخلاقی، به چالشهایی برخورده‌اند (Krishnan, 2021).

بررسی و نقد تقریر کانت از نظریه نظام احسن

نقد گزارش دیدگاه کانت در این مقاله، در دو حیطة نقد ادله و نقد بازنگری مفهومی وی در این نظریه صورت میگیرد. اما پیش از ورود به نقد، باید به این نکته توجه داشت که از منظر الهیدانان امامیه، بدلیل تنوع شرور و فلسفه هر یک از اقسام و افراد آن، پاسخ به مسئله شر باید پاسخی چندوجهی باشد و نظریه نظام احسن بعنوان یک پاسخ کلی به این مسئله ارائه میشود، اما در کنار آن، نباید از پاسخهایی دیگر چون نظریه «عوض» یا «جبران» نیز غفلت ورزید. همچنین نظریه نظام احسن تنها برای پاسخ به مسئله شر اخلاقی بکار گرفته نمیشود و شرور طبیعی، خواه رنج و ناملايمات خوانده شوند و خواه «شر»، در ضمن این نظریه پاسخ داده میشوند.

۱. بررسی و نقد ادله کانت در اثبات نظریه نظام احسن

حکمای امامیه برای اثبات نظریه نظام احسن و بهره‌گیری از آن در پاسخگویی به مسئله شر، اغلب از براهین لمی استفاده کرده‌اند. بعنوان نمونه، ابن‌سینا علم عنایى حضرت حق را مصدر خلق عالم بنحو احسن دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۷). صدرالمآلهین معتقد است علت عدم فرض صحیح برای نظامی بهتر از این نظام، یا از ناحیه مبدأ فاعلی میتواند باشد یا عدم استحقاق در مبدأ قابلی؛ چراکه باید قابل هم تام القابلیه باشد تا پدیده محقق شود. پیش از بیان برهان ملاصدرا، لازم است توضیحی درمورد اختلاف بین تکوین و ابداع ارائه گردد.

خلقت به اقتضای مادی یا غیرمادی بودن مخلوق، به دو صورت ممکن است: خلقتی که مسبوق به ماده و زمان باشد، در اصطلاح فلسفی «تکوین» نامیده میشود؛ مانند خلقت انسان که قبل از آن ماده‌ی وجود دارد که با تحولاتی که پیدا میکند، انسان میشود. همچنین مسبوق به زمان است، یعنی در برهه‌ی از زمان، موجود نبوده و سپس بوجود آمده است. اما ابداع عبارتست از خلقت موجودات بدون سبق ماده و زمان، مانند خلقت عقول. بنابراین، عقول نه‌تنها مسبوق به زمان، بلکه مسبوق به وجود ماده یا علت قابلی نیز نیستند.



قد علمت أن وجود الأشياء و صدورها عن التدبير الأول على ضربين الإبداع و هو صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة القابلية و التكوين و هو ما يتوقف على صلوح القابل و لا بد في العناية من وجودهما جميعاً كما أقيم البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون و ما به يستصح و يتخصص حدوث بعد حدوث و هما المادة بإمكانها و استعدادها و الحركة بتجددها و إعدادها (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۳۷۷).

از منظر ملاصدرا، اصل نظام نیز (نه اجزاء آن) مبدع است و مسبوق به ماده و مدّه نیست؛ همچنانکه در مورد مجردات، استعداد یا مانع نمیتوان فرض کرد، درباره اصل نظام هم نمیتوان نقصان و ضعفی از جهت قابلی تصور کرد. بنابراین، از آنجا که هم فاعل در فاعلیت خود تمام است و هم قابل، تام القابلیه است، همه کمالات لایق به این نظام داده شده و این نظام، بر این اساس، بهترین و کاملترین نظام ممکن است. البته در مورد اجزاء نظام و حوادث جزئی، بدیهی است که نقصان و ضعف وجود دارد، چون اولاً، ماده و استعداد وجود دارد و ثانیاً، عواملی مانع از وجود یا کمال پدیدهها خواهد شد.

فإن الباری جل شأنه غیر متناهی القوة تام الوجود و الفیض فکل ما لا یكون له مادة و لا یتحتاج إلى استعداد خاص و لا أيضاً له مضاد ممانع فهو بمجرد إمكانه الذاتی فائض منه تعالی علی وجه الإبداع و مجموع النظام له ماهیة واحدة کلیة و صورة نوعیة وحدانیة بلا مادة و کل ما لا مادة له نوعه منحصر فی شخصه فلا محالة لیس ذاته مرهونة - باستعداد محدود أو زمان موقت فلا محالة مبدع فلم یمکن أفضل من هذا النظام نوعاً و لا شخصاً (همو، ۱۳۶۸: ۷ / ۹۱).

برخی متفکران دیگر همچون استاد مصباح، خیر بودن کل جهان را پذیرفته و آن را بدین معنا دانسته‌اند که جهان مجموعاً واجد بیشترین کمالات باشد، هرچند برخی موجودات بدلیل تراحمی که در عالم ماده با یکدیگر دارند، به کمالات لایق و مورد نیاز خود نایل نشوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۴۷۶). این مطلب با سخن صدرالمتألهین نیز همخوانی دارد. لازم به ذکر است که در سطحی عمیقتر با استناد به قواعد فلسفی چون قاعده ضرورت سابق، میتوان از نظریه «بهترین جهان ممکن» عبور کرد و به نظریه «تنها جهان ممکن» رسید. در دیدگاه فلاسفه اسلامی، بنا به قانون ضرورت علی-معلولی، هر آنچه محقق شده،

ضروری و خلاف آن محال بوده است. بر این اساس، نظام فعلی عالم تنها نظام ممکن بوده است، نه صرفاً بهترین نظام ممکن. با این بیان، اثبات ضرورت آنچه در نظر ما شر جلوه میکند، برای تحقق خیراتی عظیمتر در این عالم، امری پیچیده نیست.

بعبارت روشنتر، ترتیب و نظام موجودات که یک نظام ضروری است و از ناحیه خداوند افاضه میشود، چیزی جز خود وجود موجودات نیست؛ چراکه وجود موجودات و مرتبه وجود آنها یکی است. ارتباط هر یک از حوادث عالم با علل و معالیل خود، ارتباطی ذاتی و تکوینی است و این رتبه‌بندی وجودی نیز ذاتی موجودات است؛ همانگونه که مرتبه عدد چهار که بین سه و پنج قرار گرفته، چیزی جدا از خود عدد چهار نیست. اگر این مرتبه وجودی از چهار گرفته شود، طبیعتاً چهار، دیگر چهار نخواهد بود. در نظام این عالم که نظام اسباب و مسببات است، اراده باری تعالی به وجود هر شیء، تنها از راه اراده وجود سبب آن چیز صورت میگیرد، و اراده وجود آن سبب، از راه اراده وجود سبب صورت میگیرد، و جز این، محال است. موجودات در نظام طولی به سببی منتهی میشوند که مستقیماً اراده حق به او تعلق گرفته است، اراده حق نسبت به وجود او، عین اراده وجود همه اشیاء و همه نظامات است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۲۳).

پیش از این گذشت که از میان فلاسفه غربی، لایب‌نیتس نخستین کسی است که از نظریه نظام احسن در پاسخ به مسئله شر استفاده کرده است. این مطلب توسط سایر فلاسفه نیز پذیرفته شده و حتی کانت در دوره نقادی اولیه نیز با دلایلی اخلاقی، سعی در تقویت این نظریه کرده است. برای اثبات این نظریه، از دلایلی متنوع استفاده شده است؛ بعنوان نمونه، صدرالمتألهین استدلال لمی ادعای مزبور را اینگونه تقریر میکند:

۱. جهان هستی بمنزله واحد شخصی است که وحدت آن حقیقی است، نه اعتباری؛

۲. فاعل و غایت هر چه دارای وحدت شخصی حقیقی باشد، خدای سبحان خواهد بود،

پس آن چیز «احسن ما یتصور» است؛

بنابراین جهان هستی (بمنزله واحد شخصی) احسن ما یتصور است.

اثبات مقدمه اول: جهان هستی از حیث مجموع، دارای وحدت حقیقی است. واحد حقیقی آن است که اجزاء پراکنده شیء، بر اثر تأثیر و تأثر متقابل و حکومت نظام علی بر آن اجزاء، در ذات به یکدیگر متعلق باشند؛ در نتیجه دارای اثری تازه هستند. پس، از اجتماع آن اجزاء

پراکنده، یک موجود حقیقی پیدا میشود که دارای اثر حقیقی است، ولی در وحدت اعتباری، غیر اجزاء، چیزی بنام «مجموع»، دارای وجود حقیقی نیست؛ مثل خانه و لشکر. این مقدمه با قیاس اقترانی ذیل اثبات میشود:

۱. اگر نظام حاکم بر اجزاء هستی بر اساس روابط علی و معلولی باشد (نه بر اساس تصادف و اراده جزافیه)، اجزاء این عالم در ذات به یکدیگر وابسته‌اند.
 ۲. هرچیزی که اجزاء آن در ذات به یکدیگر وابسته باشند و میان آنها علاقه لزومی برقرار باشد، مرکب و واحد حقیقی است.
- پس عالم که اجزاء آن از حیث ذاتی به یکدیگر وابسته‌اند، واحد حقیقی است، نه اعتباری (طالبی، ۱۳۹۸: ۱۵۳).

پیش از این گفته شد که ملاصدرا نظریه نظام احسن را در مورد کل نظام و موجودات مجرد پذیرفته، اما مادیات را از جهت نقص قابلی که میتواند در آنها موجود باشد، در کاملترین وجه ممکن ندانسته است. بنظر میرسد لازم است در مورد مفهوم «ممکن» در اینجا شفافیتی صورت گیرد. اگر منظور از «ممکن» در عبارت «بهترین جهان ممکن»، امکان عقلی باشد، نظریه ملاصدرا بنظر صحیح میرسد، اما اگر منظور «امکان وقوعی» باشد، با در نظر گرفتن همه شرایط تحقق پدیده‌های مادی اعم از علت فاعلی و علت قابلی- همچنان باید به احسن بودن این نظام اذعان کرد، چراکه آنچه باعث نقص وجودی مخلوقات مادی شده، ضعف و نقصان در قابلیت قابل بوده و بنابراین، بهتر از این، امکان وقوع نداشته است؛ علاوه بر اینکه استدلال فوق، اعم از جهان ماده و غیرماده است، زیرا تنها ناظر به وحدت حقیقی عالم مجردات نیست.

علاوه بر براهین لمّی در اثبات نظریه نظام احسن، برخی همچون ملاصدرا، با برهان ائی نیز بر احسن بودن نظام هستی استدلال کرده‌اند. وی چندین فصل از اسفار را به بیان ظرافتهای وجودی عالم هستی اختصاص داده و با بررسی نظم، دقت و پیچیدگیهای موجودات جهان، سعی در اثبات این مطلب داشته که جهان موجود بر اساس نظام احسن شکل گرفته و متصف به آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷/ ۱۱۷). اما بنظر میرسد بدلیل عدم امکان استقصای کامل موارد حسن یا خلاف آن در پدیده‌های جهان (حتی جهان مادی)، استناد به دلیل ائی، در بهترین حالت، مفید گمان است نه یقین.

در مجموع باید گفت: در فرض پذیرش قاعدهٔ ضرورت علی و معلولی در افعال فاعل مختار، نظریهٔ «تنها جهان ممکن» نظریه‌یی کامل است، اما در صورت تمام ندانستن این نظریه، روش متکلمان که برگرفته از کلام امام صادق (ع) به مفضل است، نسبت به سایر ادله اثبات نظام احسن برتری دارد و اطمینان‌بخشتر است. امام صادق (ع) نیز فرموده‌اند:

و هرگاه براهین قطعی و دلایل یقینیه دلالت کند بر آنکه اشیاء را خالق حکیم و قادری هست، باید که آنچه بیند حمل بر حسن تدبیر او کنند، زیرا صانع، خلق خود را مهمل و ضایع نمیگذارد مگر به یکی از سه وجه: اول، آنکه عاجز باشد؛ دوم آنکه جاهل باشد به کیفیت تدبیر؛ سوم آنکه شرارت او مانع باشد از ایصال خیر و نفع به عباد، و جمیع اینها در حق خالق عالم جل و علا محال است (مجلسی، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

بررسی سازگاری ضرورت علی با اختیار

فلاسفهٔ مسلمان، از جمله ابن سینا (۱۴۰۴: ۲۰)، فارابی (۱۴۰۵: ۹۱)، صدرالمتهلین (۱۳۶۸: ۱/۶ ۳۱۰) و ... با وجود پذیرش اختیار ظاهری برای انسان، بدلیل التزام به قواعد فلسفی نتوانستند از پذیرش موجبیت (دترمینیسم) سرباز زنند. گرچه آنان منکر اختیار نیستند، اما اختیاری که از آن دفاع میکنند، اختیار در عین اضطرار است. آنان در واقع با تغییر محل نزاع از نقطهٔ انتخاب و ارادهٔ فاعل به پیدایش فعل در خارج، سعی در اثبات سازگاری کرده و معتقدند قاعدهٔ ضرورت علی-معلولی فراگیر است و از جهت شمول این قاعده، تفاوتی میان موجود مختار با مجبور وجود ندارد. تمام افعال اختیاری وابسته به مرجحاتی است که در واقع دواعی زائد بر ذات بوده و از اموری خارج از ذات فاعل نشئت میگیرند (رحیمیان، ۱۳۹۵: ۱۰۴). در اینجا یکی از عبارات صدرالمتهلین بعنوان نمونه ذکر میشود:

بغیر از خداوند، حال دیگر مختارها در افعالشان همین‌گونه است؛ پس همهٔ آنها در اراده کردنشان بدلیل وجود دواعی و مرجحات، مقهور و مجبور و در اراده‌هایشان نیز - که برخاسته از انگیزه‌هاست - مضطربند و به آن، کمال می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/۶ ۳۱۰).

برخی از دانشمندان معاصر و اصولیین شیعه، با در نظر گرفتن اشکالاتی که به دیدگاه ناسازگارگرایی و تسری ضرورت علی به افعال اختیاری وارد شده، دیدگاهی مستقیمتر را در تبیین اختیار برگزیده و درمورد سازگاری اختیار با اصل علیت راه‌حلهایی ارائه داده‌اند:

(۱) جواز ترجیح بلامرجح در افعال انسان: بر اساس این دیدگاه، ترجیح بلامرجح در فاعلیت انسان امری محال نیست. از جمله قائلین به این نظریه در اندیشه الهیاتی امامیه، میتوان مرحوم خوئی (۱۳۶۸ و ۱۴۱۰) و محمدباقر صدر (۱۴۱۷: ۳۴/۲) را نام برد.

(۲) وجود عامل مرجح؛ نه الزام‌آور: ترجیح دادن یکی از دو طرف (فعل یا ترک) توسط شخص، بدون عامل مرجح امری محال است، اما این عامل ترجیح‌دهنده چنان نیست که تسلط خود شخص را بر انتخاب نابود کند. محمدتقی جعفری با نفی ضرورت سخت میان علت و معلول و تفکیک آن با اصل علیت از یک‌سو، و نفی لزوم جریان قوانین فیزیکی در حوزه روح و روان آدمی از سوی دیگر، قانون علیت را با اختیار آدمی سازگار دانسته و اختیار را به تسلط «من» یا «شخصیت» در صدور افعال از انسان معنا میکند (جعفری، ۱۳۷۹: ۱۳۴-۱۴).

(۳) خارج بودن تخصصی فعل اختیاری از ضرورت علی: طبق این دیدگاه در موطن نفس، فقط اصل عام علیت جاری است و با شهود وجدانی درمی‌یابیم که سایر توابع این قاعده، همچون ضرورت علی-معلولی در نقطه اختیار جاری نمیشود. ضرورت وجود فعل، پس از اراده انسان بر ایجاد فعل قابل مناقشه نیست، اما پیش از اراده هیچ عاملی انسان را به انجام یا ترک فعل وادار نمیکند و امکان انتخاب هر یک از دو طرف فعل و ترک، تا آخرین لحظه وجود دارد (رحیمیان، ۱۳۹۵: ۳۴۷-۳۴۱). اشکالی که به همه این دیدگاهها وارد میشود اینست که اگر صحت قاعده ضرورت علی و استحاله ترجیح بلامرجح پذیرفته شود، قاعده عقلی تخصیص‌بردار نیست و نمیتوان قائل به خروج تخصیصی اراده از قاعده ضرورت علی شد. همچنین اراده بعنوان یک معلول، نمیتواند تخصصاً از شمول این قواعد خارج شود.

(۴) عدم اعتبار قاعده ضرورت علی: دیدگاه دیگر اینست که اساساً قاعده ضرورت علی معتبر نیست. این قاعده که از آن با عبارت «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یاد میشود، از دیدگاه اغلب حکما امری پذیرفته است. همین امر منجر به تفکیک بین ضرورت علی در عالم

پدیداری و اختیار در عالم غیرپدیداری، از منظر کانت شد. اما از منظر غلامرضا فیاضی، این قاعده معتبر نیست، زیرا ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب نمیگردد، بلکه به «ایجاد» علت تامه موجود و سپس واجب میگردد. وجود مساوق وجوب است، اعم از وجوب بالذات و وجوب بالغیر. ایجاد علت تامه ایجاب آن هم هست. این وجوب در حقیقت چیزی جز وجوب لاحق نیست، زیرا وجوب وصف وجود است و در تحلیل عقل وصف متأخر از موصوف است؛ گرچه در وجود خارجی عین وجود است. بنابراین، وجوبی قبل از وجود ممکن نیست و تنها یک وجوب در کار آن است و آن، وجوب لاحق است (میرجعفری میاندهی و کرد فیروزجائی، ۱۳۹۳: ۴۳). استاد فیاضی در اثبات عدم صحت قول به لزوم وجوب سابق بر وجود، ادله‌یی نیز اقامه کرده که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست (همان: ۵۸-۴۴). همچنین از جمله شواهدی که در تقویت آزاد بودن اراده از هرگونه ضرورت میتوان آورد، عبارتند از:

۱. مبادی فعل ارادی چنانکه فلاسفه متذکر شده‌اند، اعم از تصور فعل، تصدیق فایده، شوق و حتی شوق اکید، همه معلول خود نفسند و اراده معلول دیگر نفس است. بین اراده و این مقدمات رابطه‌ی علی از نوع اعدادی برقرار است، نه ایجاد و علت موجد اراده، خود نفس است. این علل اعدادی که معلول نفس هستند، نمیتوانند نفس را در ایجاد اراده به حد اجبار و الجاء برسانند، چراکه شأن معلول تأثیرگذاری بر علت، آنهم در حد ایجاب، نیست. ۲. همچنانکه در اثبات اختیار به وجدان رجوع میشود، در تبیین آن نیز باید به وجدان متوسل شد. دلیل ما برای اثبات اختیار، قواعد فلسفی نبوده که برای تبیین آن نیز ناگزیر از توسل به قواعد فلسفی باشیم؛ ما با مراجعه به وجدان خویش درمی‌یابیم که اراده و اختیار هرگز تحت هیچ ضرورتی واقع نمیشود.

باید توجه داشت که علیت نفس نسبت به اراده، از نوع فاعلیت بالتجلی نیست، چنانکه نظریه‌ی برخی متأخرین است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۵۳)، زیرا در نظریه فاعلیت بالتجلی محال است که اراده از نفس انفکاک یابد؛ نفس علت تامه اراده است و این اراده کردن برای نفس واجب است و نمیتواند از آن تخطی کند (رحیمیان، ۱۳۹۵: ۲۵۶). بنابراین، با این فرض، شبهه‌ی ضرورت اراده و اختیاری نبودن آن حل نمیشود.

اختیار به این معنا نیست که وجود دواعی و تمایلات نسبت به هر دو طرف فعل و ترک، کاملاً یکسان باشد، زیرا در این صورت، انتخاب یکی از طرفین امری بسیار دشوار یا محال

خواهد بود، بلکه تنها به این معناست که شخص به اراده‌ی یکی از طرفین اجبار نشده باشد. همچنین تأثیرپذیری اراده از امیال، احساسات، پیشینه ذهنی، علل و عوامل بیرونی و... قابل انکار نیست. اما این تأثیر در حد ضرورت بخشی به تحقق اراده نیست. بنابراین، نظریه «نظام احسن» بر نظریه «تنها جهان ممکن» که از لوازم پایبندی به نظام ضروری جهان است، برتری دارد.

۲. بررسی و نقد مفهوم «کاملترین» در نظریه نظام احسن

یکی از مسائلی که نظریه نظام احسن را با چالش مواجه میسازد، عدم وفاق فلاسفه در مفهوم «کاملترین» است. برخی از مفهوم «جهان کامل»، جهانی عاری از هرگونه درد و رنج را میفهمند و معتقدند خدا یقیناً میتواند چنین جهان کاملی را خلق کند، زیرا این مفهوم هیچگونه تناقض درونی ندارد. پیتز هر و ادوارد مادن در شر و مفهوم خدا مینویسند:

بهر حال، این مشکل باقی میماند که اگر خدا نمیتوانست بهتر از جهان کنونی بیافریند، اصلاً چرا باید جهانی را خلق میکرد. این بار دردناک سؤال لوان از آلیوشا است: اگر شما خدا بودید، آیا به خلقت جهان کنونی رضایت میدادید؟ حتی اگر این امر منجر شود به اشکهای بی‌ابهت کودک شکنجه‌شده‌یی که در خانه متعفن خود به «خدای عزیز و مهربان» ضجه میزند؟ (Hare & Madden, 1996: p. 59).

اما پیش از این گذشت که کانت کمال نظام خلقت را به تحقق هدف خداوند از بکمال رساندن انسان در پرتو آزادی و اختیار تفسیر کرد. در نظام الهیاتی امامیه شواهد بسیاری در تأیید این نظریه دیده میشود. بعنوان نمونه، خداوند متعال در قرآن، زمانی خویش را با صفت «احسن الخالقین» میستاید که از خلقت انسان سخن میگوید:

آنگاه نطفه را علقه و علقه را مضغه (چیزی شبیه به گوشت جویده) کردیم و سپس آن مضغه را استخوان کردیم، پس بر آن استخوانها گوشتی پوشانیدیم، پس از آن خلقتی دیگرش کردیم، پس آفرین بر خدا که بهترین آفرینندگان است (مؤمنون / ۱۴).



اگر از تسخیر موجودات آسمانها و زمین برای انسان سخن بمیان آمده (جائیه / ۱۳) و هدف از خلقت انسان را نیز عبادت خویش بیان میکند (ذاریات / ۵۶)، پس کمال انسان در پرتو عبودیت حضرت حق محقق میشود و کمال آفرینش در پرتو به کمال رسیدن انسان است. اگر اثبات شود که شرور و رنجها نیز در راستای رساندن انسان به این هدف برنامه‌ریزی شده‌اند، کمال جهان از منظر هستی‌شناسانه نیز نفی نمی‌گردد. بنظر میرسد فلسفه شرور و آلام ابتدایی - یعنی آن دسته از ناملایماتی که انسان خود نقشی در بوجود آوردن آنها نداشته است - «تضرع و اضطرار» بسوی خداوند است که میتوان از آن با عنوان «الهیات اضطرار» یاد کرد. این نظریه بر اساس مقدمات زیر پایه‌ریزی میشود:

۱. هدف از خلقت جهان، کمال انسان است و خداوند عالم ماده را تا جایی که برای رسیدن انسان به این هدف خویش ضرورت داشته، مسخر انسان ساخته است:

اوست که دریا را بخدمت گرفت تا از آن گوشت تازه خورید و از آن زیوری برون آرید که پیرایه و زینت خویش کنید و کشتی را میبینید که آب را میشکافد (تا شما تجارت کنید) و از کرم وی فزونی جوید و شاید سپاس دارید (نحل / ۱۴).

همچنین:

مگر نمیبینی که خدا کائنات زمین را بخدمت شما گرفته و کشتیها را که بفرمان وی به دریاها روان است و آسمان را نگاه میدارد تا جز به اذن وی به زمین نیفتد که خدا با مردم مهربان و رحیم است (حج / ۶۵).

۲. کمال انسان با عبادت و بندگی خداوند حاصل میشود؛ بنابراین، هدف، بهروزی و کامیابی انسان از مواهب زندگی موقت مادی نبوده است: «و من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادتم کنند» (ذاریات / ۵۶). «الّا» دلالت بر حصر دارد. پس تنها هدف، همین است؛ نه اینکه بخشی از هدف خلقت، عبادت باشد و بخشی از آن چیز دیگر.

۳. در صورتی وجود شرور منافاتی با صفات کمالیه خداوند خواهد داشت که با هدف و غرض او از خلقت منافات داشته باشد؛ اگر این آلام در راستای رساندن انسان به همین

هدف باشد، نه تنها خداوند بعنوان فاعل شرور و آلام مستحق ذم نیست، بلکه بدلیل تدبیر امور خلقت در نظام احسن، مستحق ستایش است.

۴. آلام ابتدایی وسیله‌ی برای رساندن انسان به مقام عبودیت است. حقیقت عبودیت و بندگی جز با احساس ذلت و خضوع حاصل نمیشود و این حالت برای بسیاری از انسانها، در بالاترین درجه، فقط هنگام سختیها ایجاد میشود. این مطلبی است که امام صادق(ع) نیز به آن تصریح فرموده است:

و اگر آدمی را هرگز المی و دردی نمیرسید، به چه چیز ترک میکرد فواحش و گناهان را؟ و به چه چیز تواضع میکرد برای خدا و تضرع میکرد نزد او؟ و به چه چیز مهربانی میکرد به مردم و بذل و صدقات به مساکین مینمود؟ نمیینی کسی را که دردی عارض شد، خضوع و شکستی میکند و رغبت مینماید به درگاه خدا و طلب عافیت میکند از شافی مرض، و دست میگشاید به دادن تصدقها (مجلسی، ۱۳۷۹: ۱۱۷).

۵. آلام استحقاقی که عواقب گناهان بشر باشد نیز میتواند با همین هدف بر انسان وارد شود. در قرآن کریم در دو مورد به این نوع هدفگذاری خداوند در سختیها و مصائبی که به امتهای سابق رسیده، اشاره شده است:

و بتحقیق، فرستادیم پیغمبرانی بسوی امتهایی که قبل از تو میزیستند، پس بمنظور اینکه شاید روی تضرع به درگاه ما آورند آنان را به سختیها و گرفتاریهای گوناگون گرفتیم (انعام/ ۴۲).

ممکن است بنظر برسد که «بأساء و ضراء» اشاره به آلام ابتدایی دارد؛ بویژه که علامه در بیان تفاوت بین این دو واژه چنین مینویسد:

«بأساء» و «بؤس» و «بأس» هر سه بمعنای شدت گرفتاری است، الا اینکه «بؤس» بیشتر در جنگ و امثال آن استعمال میشود، و «بأس» و «بأساء» بیشتر در غیر جنگ، از قبیل فقر و قحطی و امثال آن بکار میرود. و «ضراء» بمعنای بدحالی است، چه بدحالی روحی، مانند اندوه و نادانی، یا بدحالی جسمی، مانند مرض و نقصهای بدنی، یا بدحالیهای خارجی، مانند سقوط از ریاست و جاه و از بین رفتن مال و امثال آن. شاید مقصود از اینکه

هم «باساء» را ذکر کرده و هم «ضراء» را این بوده که دلالت کند بر شدایدی که در خارج واقع شده، نظیر قحطی و سیل و زلزله، و همچنین خوف و فقر و بدحالی مردم (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷/ ۱۲۶).

اما با توجه به آیه بعد که قساوت قلب مردم را علت عدم تضرع و خضوع در درگاه الهی میداند، میتوان گفت سختیهایی که در تفسیر فوق از آن یاد شده، میتواند شامل هر دو نوع آلام ابتدایی و استحقاقی باشد: «پس چرا وقتی عذاب ما را دیدند تضرع نکردند، و لیکن دل‌هایشان سخت شد» (انعام / ۴۳). بنابراین، درد و رنج یا بعبارت دیگر، شرور طبیعی، نه تنها با وجود خداوند و صفات کمالی او تنافی ندارد، بلکه حذف آنها از جهان، با حکمت و ربوبیت خداوند سازگار نخواهد بود. از همینروست که علامه حلی در کشف المراد برخی از آلام را «حَسَن» دانسته است:

درد و رنجی که بعنوان عقوبت و تنبه بر بنده وارد میشود؛ درد و رنجی که سودی بزرگ برای مکلف داشته باشد، مانند جهاد؛ درد و رنجی که دفع ضرری عظیم از انسان کند، مانند بریدن بعضی اعضا در جراحی؛ درد و رنجی که طبق سنت جاری الهی بر انسان وارد آید، مثل سوختن با آتش؛ درد و رنجی که برای دفاع باشد، مانند کشتن کسی که به انسان حمله کند (حلی، ۱۳۷۲: ۴۶۶).

بصراحت میتوان گفت یکی از وجوه حسن این نوع آلام، همان مطابقت با اهداف الهی در خلقت است که توضیح آن گذشت.

یکی دیگر از نتایجی که از توضیح صفت حکمت و ارتباط آن با شرور بدست می‌آید، تفکیک بین شر و قبیح برای اثبات صحت انتساب شر به خداوند و عدم صحت انتساب قبیح به اوست. بسیاری از دردها و رنج‌هایی که انسان متحمل میشود، از حکمت الهی نشئت گرفته و نمیتواند اتهامی علیه قداست اراده الهی یا سایر صفات کمالی او محسوب گردد. اما آلامی که هیچ وجه حسنی در آن نباشد، در ادبیات قرآن «سیئه» نام گرفته و به خود انسان منتسب است: «آنچه از خوبیها به تو برسد از طرف خداوند است و آنچه از بدیها برسد از خود توست» (نساء / ۷۹).

پس سیئه بمعنای مطلق شر نیست و اینگونه نیست که انتساب هر نوع شری به خداوند محال باشد، بلکه آنچه انتساب آن به خداوند جایز نیست، سیئه یا فعل قبیح است و در مورد

۴۳



بحث حاضر، آلام و نامالیماتی را شامل میشود که هیچ وجه حسنی برای آن نمیتوان در نظر گرفت و مسبب آن هم خداوند متعال نیست. آنچه از خداوند صادر میشود، گرچه ممکن است با منافع دنیوی انسان در تضاد باشد و شر نامیده شود، هرگز مصداق «سیئه» یا «قبیح» قرار نمیگیرد. فرمایش حضرت زینب(س) در مورد واقعه کربلا (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۶۰) نیز میتواند با همین نگاه تفسیر شود. بنابراین، تسبیح و تنزیه خداوند متعال از افعال قبیح نیز نباید منجر به نفی هرگونه شر در عالم گردد.

در روایت است که حضرت علی(ع) بیمار شد. دوستانش از ایشان عیادت کرده و پرسیدند: یا امیرالمؤمنین، حالت چطور است؟ فرمود: شر است! گفتند: این کلام سزاوار شما نیست. فرمود: خداوند میفرماید: «وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً» (انبیاء / ۳۵)، پس خیر تندرستی و ثروت است و شر بیماری و فقر است (طبرسی، بی تا: ۱۲۰).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کانت با انتشار نقد عقل محض در سال ۱۷۸۱ ایدئالیسم استعلایی خود را که تحولی بنیادین در مبانی معرفت‌شناسی او محسوب میشود، معرفی کرد. از این پس، از منظر او، حوزه شناخت منحصر به پدیدارهاست؛ یعنی آنچه مستقیماً مورد تجربه حسی واقع میشود. اما این بمعنای نفی مابعدالطبیعه چنانکه هیوم بر آن باور داشته، نیست، چراکه عقل، انکار آنچه را که در حیطه شناخت او نمیگنجد، برنمیتابد. بنابراین، از زاویه عقل نظری، سخن گفتن از نفس، آزادی و خداوند (خواه بنحو سلبی، خواه بنحو ایجابی) خطاست. با این حال، حکمت استعلایی او در حوزه عقل عملی، خود را از اثبات هر سه بعنوان اصول موضوعه تکلیف، ناگزیر مبیند.

گرچه بنظر میرسد در دوره نقادی، کانت باید از هرگونه استدلال نظری در مسائل مابعدالطبیعه چشم‌پوشد، همچنان در برخی آثار وی ردپای دیدگاه‌های پیشانقدی او بوضوح دیده میشود. او در این دوره با ارائه سه دلیل، سعی در اثبات نظریه نظام احسن و استفاده از آن در پاسخ به مسئله شر دارد. دلیل نخست وی دلیلی کلامی و بر پایه صفت حکمت الهی است. دلیل دوم بر اساس مشاهدات تجربی از جهان پیرامون بوده و دلیل سوم، استدلالی اخلاقی در اثبات نظریه نظام احسن است. بنابراین، در این دوره نیز مانند

دورهٔ پیشانقدی، همچنان به نظریهٔ نظام احسن پایبند است و با رویکرد ارزش‌شناسانه، استدلال خویش را در دفاع از کاملترین بودن جهان فعلی، تقویت میکند.

در مقابل، حکما و متکلمان امامیه اغلب از براهین لمّی در اینباره بهره برده‌اند. در اینباره نباید از نقش قواعد فلسفی در تبیین نظریه‌ی دیگری و بمراتب کاملتر از نظریهٔ نظام احسن غفلت کرد. اگر قاعدهٔ ضرورت علی در حوزهٔ افعال اختیاری نیز چنانکه حکما پذیرفته‌اند ساری باشد، بهتر است بجای سخن از «بهترین جهان ممکن»، به این پرداخت که جهان فعلی تنها جهان ممکن است، چراکه بحکم ضرورت از فاعل خویش صادر شده است. گرچه در نوشتار پیش‌رو، این نظریه بدلیل عدم سازگاری اختیاری با ضرورت علی، پذیرفته نشد، اما دلایل کانت در ردّ این سازگاری و نتایج وی از این مبنا نیز پذیرفتنی نیست.

بخش دیگر مقاله به بازخوانی مفهومی کانت از «بهترین» بودن جهان ممکن پرداخت و روشن شد که مفهوم برگزیدهٔ وی از این واژه، با آیات و روایات شیعه سازگاری دارد. از آنجا که هدف خداوند از خلقت انسان، دستیابی او به کمال و تقرب وجودی به خداوند متعال است، از او بعنوان خالق حکیم و هدفمند این جهان انتظار می‌رود ساختار عالم را متناسب با تحقق این هدف بیافریند. بنابراین، وجود شرور طبیعی تا جایی که انسان را به این هدف نزدیک می‌سازد، برخلاف آنچه در ظاهر مینماید، خارج از طرح هدفمند الهی نبوده، بلکه جایگاهی درست در منظومهٔ فکری انسان پیدا میکند.

منابع

قرآن کریم؛ ترجمه از تفسیر المیزان.

ابن سینا (۱۴۰۴ق) التعليقات، قم: مرکز نشر اسلامی.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۴۸) اللهوف علی قتلی الطفوفه ترجمهٔ فهری، تهران: نشر جهان.

پترسون، مایکل؛ و همکاران (۱۳۹۰) عقل و اعتقاد دینی، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۷) دربارهٔ شر، تهران: طه.

جعفری، محمدتقی (۱۳۷۹) جبر و اختیار، تهران: مؤسسهٔ نشر آثار علامه جعفری.

حلی، محمدحسن (۱۳۷۲) کشف المراد، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.

رحیمیان، علیرضا (۱۳۹۵) مسئلهٔ اختیار، تهران: دلیل ما.



صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق) بحوث فی علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامی.
طالبی، محمدجواد (۱۳۹۸) مبانی شر از دیدگاه حکمت متعالیه، قم: دانشگاه قم.
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (بی تا) مجمع البیان، تهران: نشر فراهانی.
فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ق) فصوص الحکم، قم: بیدار.
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۴۰۰) تاریخ فلسفه، تهران: علمی و فرهنگی.
کانت، ایمانوئل (۱۳۹۹) درسهای فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۹) توحید مفضل، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) عدل الهی، تهران: صدرا.
ملاصدرا (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مصطفوی.
----- (۱۳۹۸) الشواهد الربوبیة، قم: بوستان کتاب.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۹) الطلب و الإزادة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
موسوی خونی، سیدابوالقاسم (۱۳۶۸) اجود التقريرات، قم: مصطفوی.
----- (۱۴۱۰ق) محاضرات فی أصول الفقه، قم: انصاریان.

میرجعفری میاندهی، سیدمحمدجواد؛ کرد فیروزجائی، یارعلی (۱۳۹۴) «ضرورت علی و معلولی از دیدگاه استاد فیاضی»، معرفت فلسفی، سال ۱۲، شماره ۴، ص ۳۳-۵۸.

Hare, P., & Madden, E. (1996). *Evil and the concept of God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huxford, G. (2020). *Kant and Theodicy*. London: Lexington Books.

Kant, I. (1978). *Lectures on philosophical theology*. New York: Cornell University Press.

----- (1992a). *An attempt at some reflections on optimism*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (1992b). *The Only possible argument in support of a demonstration of the existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (2007). *Conjectural beginning of human history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Krishnan, M. (2021). Kant's critical theory of the best possible world. *Kantian Review*, no. 26, pp. 27-51. <https://doi.org/10.1017/S1369415420000321>.

Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy*. trans. by E. M. Huggard, Released online by the Project Gutenberg. London: Routledge & Kegan Paul.