

An Analysis of Allameh Jafari's View on the Problem of Evil Compared to Irenaean Theodicy and Total Refutation

Hamid Hassani¹ 

Hengameh Haqqi Yasakiabi²

Received: 2025/02/04 • Revised: 2025/02/24 • Accepted: 2025/02/24 • Online Publication Date: 2025/07/01



Abstract

The problem of evil is a central challenge in theology and a core topic in the philosophy of religion. It's typically presented through two formulations: the "logical argument" and the "evidential argument," both focusing on the apparent inconsistency of evil with the existence of an all-knowing, all-powerful, and all-benevolent God. John Hick categorizes responses to the problem of evil—based on their acceptance or rejection of evils incompatible with God's existence—into "general defeaters," "defenses," and "theodicies." Allameh Jafari found none of the existing responses to the problem of evil within the Islamic philosophical and theological traditions to be sufficient. He proposed new, overarching principles. Since some of his statements might suggest an inconsistency to the reader, they warrant collection, articulation, and comparison with contemporary

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author).

Email: hasaniph@gmail.com

2. M. A. Islamic Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran.

Email: hengamehyaskiabi@gmail.com

* Hasani, Hamid; Haqqi Yasakyabi, Hengameh. (2025). "An Analysis of Allameh Jafari's View on the Problem of Evil Compared to Irenaean Theodicy and General Refutation". *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(118), pp. 42-71.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71002.2205>

□ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© The Authors



نظر
مهر

سال سی و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۸)، تابستان ۱۴۰۴

answers to the problem of evil. A key finding of this research is that Allameh Jafari's views require a two-stage explanation regarding the problem of evil. In the first stage, he considers trials and hardships as prerequisites for perfection or for reaching the "Malakuti Self" (Self of the Divine Realm). This aligns with a type of Irenaean theodicy and is comparable to Hick's soul-making theodicy. In the second stage, Allameh Jafari believes that by transcending the "natural self" and attaining the Malakuti Self, humans achieve a "higher understanding" where they perceive no evil whatsoever. Consequently, there's no need to justify evils. This second stage can be understood as a "general refutation" for the existence of evils.

Keywords

Problem of Evil, Allameh JafariLife, Centrism, Cultivating the Spirit, Total Refutation.





تحلیل دیدگاه علامه جعفری درباره مسئله شر در مقایسه با تئودیه ایرنائوسی و ردیه های کلی



هنگامه حقی یاسکیابی^۲

حمید حسنی^۱ 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

چکیده

مسئله شر یکی از چالش های اصلی الهیات، و نیز یکی از موضوعات محوری فلسفه دین است. این مسئله به طور معمول با دو تقریر «برهان منطقی» و «برهان استقرایی» اقامه می شود و بر ناسازگاری شرور با وجود خداوند عالم، قادر و خیرخواه مطلق متمرکز است. تولی پاسخ های مسئله شر را بر اساس پذیرش یا عدم پذیرش شرور ناسازگار با وجود خدا، به «ردیه های کلی»، «دفاعیه ها» و «تئودیه ها» دسته بندی می کند. علامه جعفری هیچ کدام از پاسخ های مطرح در سنت فلسفی و کلامی اسلام به مسئله شر را کافی ندانسته و مبانی جدیدی به صورت کلی مطرح کرده است و از آنجا که مفاد برخی سخنان ایشان شائبه ناسازگاری را در ذهن خواننده ایجاد می کند، شایسته گردآوری، تقریر و مقایسه با پاسخ های جدید به مسئله شر هستند. از نتایج پژوهش حاضر این است که دیدگاه های علامه مستلزم بیانی دو مرحله ای درباره مسئله شر است. ایشان

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).

Email: hasaniph@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

Email: hengamehyaskiabi@gmail.com

* حسنی، حمید؛ حقی یاسکیابی، هنگامه. (۱۴۰۴). تحلیل دیدگاه علامه جعفری درباره مسئله شر در مقایسه با تئودیه ایرنائوسی و ردیه های کلی. نقدونظر، ۳۰ (۱۱۸)، صص ۴۲-۷۱.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71002.2205>

نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران © نویسندگان

© The Authors



در مرحله نخست، ابتلائات و ناملايمات را همچون شرطی برای استكمال يا رسيدن به «من ملكوتی» می‌داند که نوعی تتودیسۀ ایرنائوسی است، و با تتودیسۀ پرورش روح هیک مقایسه‌پذیر است. ایشان در مرحله دوم، معتقد است انسان با عبور از «خود طبیعی» و رسیدن به من ملکوتی، به نوعی «فهم برین» دست می‌یابد که هیچ‌گونه شری نمی‌بیند؛ از این‌رو به توجیه شرور نیازی نیست، و این را می‌توان یک «ردیۀ کلی» بر وجود شرور دانست.

کلیدواژه‌ها

مسئله شر، علامه جعفری، حیات‌محوری، پرورش روح، ردیۀ کلی.



از دیرباز تاکنون زندگی انسان آمیخته با درد و رنج بوده است. این دردها و رنج‌ها شروری در نظر گرفته می‌شوند که گاهی آنقدر سهمگین هستند که تا عمیق‌ترین لایه‌های شخصیت انسان نفوذ می‌کنند و باورها و اعتقادات فرد به وجود خدا را به سوی الحاد سوق می‌دهند. جی. اچ. مک کلاسی معتقد است شر برای یک فرد خدا‌باور مسئله است؛ به این معنا که بین واقعیت شرور از یک سو، و باور به خدای قادر مطلق و عالم مطلق از سوی دیگر، تناقض وجود دارد (McCloskey, 1960, p. 97). مسئله شر شکل‌های مختلفی از اعتقاد به ثنویت تا تشکیک در اعتقاد به وجود خدا داشته است. با این وجود، امروزه مسئله شر به مثابه قرینه و دلیلی علیه وجود خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق اقامه می‌شود.

در مواجهه با استدلال مبتنی بر شر، اصل وجود شروری که در ظاهر با وجود خدا ناسازگارند، ممکن است پذیرفته یا انکار شوند. در حالت دوم، مسئله شر اصلاً شروع نمی‌شود. چنین پاسخ‌هایی را به طور معمول «ردیه کلی»^۱ می‌گویند. یک امکان دیگر این است که اصل پیش گفته را بپذیریم و یک تئودیه یا نظریه عدل الهی ارائه دهیم و بگوییم برای هر شر بالفعلی که در عالم یافت می‌شود می‌توان حالات و دلایلی توصیف کرد که وجودشان در ازای شرور موجود در عالم، معقول است. امکان دیگر این است که یک «دفاعیه» ارائه دهیم؛ به این صورت که نشان دهیم هیچ ناسازگاری منطقی بین وجود شرور و خدا در کار نیست، بدون اینکه به دلایل وجود شرور اشاره کنیم (Tooley, 2021).

علامه محمدتقی جعفری، فیلسوف معاصر مسلمان، اگرچه اثری مستقل درباره مسئله جدید شر ندارد، در لابه‌لای دیگر نظریات خویش به طور پراکنده از شرور سخن گفته، و پاسخ‌های رایج در سنت فلسفی و کلامی اسلام به مسئله شر را قانع‌کننده نیافته است. وی کوشیده است با تفکیک مؤلفه‌های حیات و اقسام آن، منشأ احساس وجود شرور در



1. Total Refutations

انسان‌ها را توضیح دهد؛ از جمله می‌توان به حیات معمول، حیات معقول، عینک حیات محوری، فهم برین، خودخواهی و خودمحوری، و از خودیگانگی اشاره کرد (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۷۴-۷۶).

در اینجا ما با دو مسئله مواجهیم. مسئله نخست، شائبه وجود تناقض در برخی تعبیرهای علامه جعفری است. ایشان از سویی، دیدگاه فلاسفه پیش از خود به خصوص «عدمی بودن شرور» را رد می‌کند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۵۳) و از سوی دیگر می‌گوید: «گمان نمی‌رود که اگر حیات محوری کنار گذاشته شود، عاقلی بگوید که شری در دنیا وجود دارد» (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۶). در ابتدا می‌خواهیم این دو تعبیر در ظاهر متناقض علامه جعفری را تحلیل کنیم و ببینیم آیا ایراد تناقض وارد است. مسئله دوم ما این است که آرای پراکنده علامه درباره شر را استخراج کنیم و ببینیم آیا قرابتی بین این دیدگاه و پاسخ‌های ناظر به مسئله جدید شر وجود دارد یا نه. در این راستا، دیدگاه‌های علامه جعفری را با تئودیسۀ پرورش روح جان هیک یا همان تئودیسۀ ایرنائوسی و سپس مهم‌ترین ردیه‌های کلی مقایسه می‌کنیم و درباره نقاط اشتراک و افتراق نظریۀ علامه جعفری و این پاسخ‌ها بحث می‌کنیم تا ببینیم آیا در دیدگاه ایشان مزیتی نسبت به تئودیسۀ ایرنائوسی وجود دارد یا نه.

در راستای این هدف، ابتدا پیشنهادی از موضوع مقاله ارائه خواهیم داد. سپس مسئله جدید شر و آخرین و مهم‌ترین استدلال‌های آن را بیان خواهیم کرد. در مرحله بعدی، مؤلفه‌های تعیین‌کننده در دیدگاه علامه جعفری درباره شر را جست‌وجو و بیان خواهیم کرد. در نهایت این دیدگاه‌ها را با تئودیسۀ پرورش روح و اختیار که جزء تشکیل‌دهنده تئودیسۀ ایرنائوسی هستند، و مهم‌ترین ردیه‌های کلی بر مسئله شر مقایسه خواهیم کرد.

درباره دیدگاه علامه جعفری راجع به مسئله شر فقط سه نمونه می‌توان یافت. در این قسمت، هریک از این موارد را به اختصار شرح می‌دهیم و نشان می‌دهیم که در هیچ‌یک از آنها دیدگاه علامه جعفری به مثابۀ یک پاسخ مدون به مسئله جدید شر همچون دیگر پاسخ‌های رایج بررسی نشده است.

نصری (۱۳۸۹) در دومین درس گفتارها در فلسفۀ دین در محل پژوهشگاه علوم





انسانی و مطالعات فرهنگی، دیدگاه علامه جعفری را درباره مسئله شر بررسی کرده‌اند. ایشان در این درس گفتار، به مؤلفه‌های مؤثر در دیدگاه علامه درباره مسئله شر، همچون «حیات»، «شخصیت»، «عدالت» و «تصور انسان از خدا» تأکید کرده‌اند. باوجوداین، وی مشخص نکرده که دیدگاه علامه ذیل کدام یک از پاسخ‌های جدید به مسئله شر یعنی ردیه کلی، دفاعیه و تئودیه قرار گرفته و چه نسبتی میان پاسخ ایشان با تئودیه پرورش روح جان هیگ برقرار است.

خلیلی نوش آبادی (۱۳۹۵) به طور مفصل، به تئودیه پرورش روح پرداخته است و بسیار کوتاه و مختصر به شباهت دیدگاه علامه جعفری با تئودیه پرورش روح جان هیگ پرداخته است. اما در این اثر، تفاوت‌های موجود در دیدگاه علامه جعفری با این تئودیه بررسی نشده است.

دین پناه (۱۳۹۷) به تفصیل به موضوع شر از دیدگاه علامه جعفری پرداخته است. از نظر او، بر اساس دیدگاه علامه جعفری برای حل مسئله شرور، تبیین دو موضوع «حیات و فلسفه آن» و «عدالت و حکمت خداوند در جریان خلقت و سرنوشت انسان‌ها» ضروری است. ایشان نیز «حیات محوری» و «حیات معقول» را دو مسئله تعیین کننده در دیدگاه علامه جعفری می‌داند. ولی در این مقاله، پاسخ علامه جعفری به صورت منسجم و مدون نیامده و در قالب پاسخ‌های جدید به مسئله شر ارزیابی نشده است.

۱. مسئله جدید شر: تاریخچه و استدلال‌های اصلی

اگر همچون بیشتر فلاسفه معاصر، «شر» را به معنای اعم، معادل «همه چیزهای بد» در نظر بگیریم - برای مثال رنج‌های جسمانی و ذهنی، کارهای بد عامدانه، خطاها و فقر -، بدیهی است که هر فیلسوف و متفکر دینی غربی و اسلامی، شر را مشکل آفرین یافته و دست کم تا حدی تلاش کرده است منشأ آن و نحوه تفوق بر آن یا اجتناب از آن را تبیین کند. تعجبی ندارد که تأملات فلاسفه غربی درباره مسئله شر، پانویس دیگری بر افلاطون دانسته شده است (Hickson, 2014, p. 4). از این میان، یکی از بخش‌های جمهوری «نخستین بیان مستقل در فلسفه یونان در مورد مسئله شر» دانسته شده است

(Chase Greene, 1944, p. 298). افلاطون در این کتاب می‌نویسد: «از آنجاکه یک خدا خوب است، او - بنا به ادعای بیشتر مردم - علت تنها چیزهای اندکی از حوادثی است که برای انسان اتفاق می‌افتد؛ زیرا در زندگی ما چیزهای خوب کم‌تر از چیزهای بد هستند. او تنها مسئول چیزهای خوب است؛ ولی ما باید علت دیگری برای چیزهای بد پیدا کنیم که [آن علت] خدا نباشد» (Plato, 1997, 350c).

یکی دیگر از مهم‌ترین تقریرهای تاریخی مسئله شر، مربوط به اپیکور، فیلسوف یونانی هم‌عصر ارسطو است که در قرن هجدهم، دیوید هیوم آن را احیا کرد. هیوم پرسش‌های اپیکور درباره خدا را دوباره مطرح می‌کند و می‌گوید: «آیا خدا خواستار جلوگیری از شرور است، اما نمی‌تواند؟ در این صورت ناتوان است. آیا می‌تواند اما نمی‌خواهد؟ در این صورت بدکار است. آیا می‌تواند و می‌خواهد که از شر جلوگیری کند؟ در این صورت شر از کجا آمده؟» (Hume, 1933, p. 100).

اما شکل امروزی استدلال شر بر این واقعیت متمرکز است که به نظر می‌رسد در عالم، حالاتی وجود دارند که بد، یا ناخوشایند یا به گونه‌ای هستند که باید هر آن کس که دستش می‌رسد برای ممانعت از وقوعشان کاری کند، و در ادامه استدلال این پرسش مطرح می‌شود که وجود این حالات چگونه با وجود خدا جمع می‌گردد. این عصاره و چارچوب کلی در دو قالب اصلی تقریر می‌شود: (۱) این استدلال را می‌توان به شیوه‌ای کاملاً قیاسی اقامه کرد؛ به نحوی که نشان دهد شروری وجود دارند که به طور منطقی با وجود خدا ناسازگارند. به این تقریر، استدلال منطقی شر نیز گفته می‌شود. (۲) عصاره اصلی استدلال را می‌توان به صورتی استقرایی، احتمالاتی و قرینه‌ای تقریر کرد؛ به این صورت که شروری داریم که واقعاً موجودند و وجود خدا را نامحتمل - یا شاید بسیار نامحتمل - می‌سازند (Tooley, 2021).

مهم‌ترین تقریر از استدلال شر را می‌توان استدلال قرینه‌ای شر دانست که نسخه اتم آن را ویلیام رو اقامه کرده، و دارای دو تقریر استقرایی و بیزی است. استدلال قرینه‌ای شر را می‌توان چنین تقریر کرد:

۱. مواردی از رنج شدید وجود دارند که یک موجود قادر و عالم مطلق می‌تواند





بدون ازدست‌دادن یک خیر بزرگ‌تر، و نه به قیمت یک شر مساوی یا بزرگ‌تر، از وقوعشان جلوگیری کند.

۲. یک موجود عالم مطلق و خیرخواه مطلق از وقوع هر رنج شدیدی که بتواند، جلوگیری می‌کند، مگر اینکه جلوگیری از وقوع آن مستلزم ازدست‌رفتن یک خیر بزرگ‌تر یا به قیمت یک شر مساوی یا بزرگ‌تر باشد.

۳. هیچ موجود عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق وجود ندارد.

ویلیام رو می‌گوید: «این استدلال معتبر است؛ ازاین‌رو اگر ما زمینه‌های عقلانی برای پذیرش مقدماتش داشته باشیم، به همان میزان، زمینه عقلانی برای پذیرش خدانا‌باوری خواهیم داشت» (Rowe, 1991).

بعدها رو درون‌مایه اصلی این تقریر خویش را چنین بیان می‌کند:

هیچ حالت مشخصاً خوبی وجود ندارد که یک موجود عالم و قادر مطلق را در به‌دست‌آوردن آن حالت خوب به قیمت ارتکاب E1 و E2 موجه سازد (Rowe, 1991, p. 72).

«E1» اشاره به موردی دارد که در آن یک گوزن در اثر آتش‌سوزی جنگل پس از تحمل درد و رنج می‌میرد و «E2» اشاره به دختر جوانی دارد که با خشونت مورد تجاوز و ضرب و شتم قرار گرفته و کشته شده است).

پاسخ‌های پرشماری به تقریرهای مختلف استدلال شر داده شده است. یک طبقه‌بندی مفید از پاسخ‌ها را تولی (1991) ارائه کرده است. وی پاسخ‌های محتمل به مسئله را به شیوه تقسیم‌ثنائی به سه دسته کلی «ردیه‌های کلی»، «دفاعیه‌ها» و «تئودیه‌ها» یا نظریه‌های عدل الهی طبقه‌بندی می‌کند. از نظر تولی، استدلال شر یک ادعای اولیه و تعیین‌کننده دارد. وی مدعی است واقعیاتی در ارتباط با شرور در عالم وجود دارند: اول اینکه، باور به وجود خدا را در بدو امر^۱ نامعقول می‌سازند و دوم اینکه، اگر این واقعیات، مرتبط با حالات به‌ذات نامطلوب همراه با همه چیزهای دیگری که ما به نحو

1. Prima Facie

استنتاجی یا غیراستنتاجی در باور بدان‌ها موجهیم، در نظر گرفته شوند، باز هم اوضاع تفاوتی نخواهد کرد؛ یعنی باور به وجود خدا با در نظر گرفتن همه شواهد موجود، نامعقول است (Tooley, 1991, p. 110).

اکنون در مواجهه با استدلال بالا، فرد خدا باور می‌تواند یکی از دو ادعای اول و دوم را نپذیرد. به این صورت که فرد باورمند دست کم فرض گیرد که واقعیات شرورانه‌ای وجود دارند که در شرایط یکسان، باور به وجود خدا را نامتحمّل می‌سازند؛ اما سپس استدلال کند هنگامی که آن واقعیات شرورانه با مجموع شواهد موجود در نظر گرفته شوند، باور به وجود خدا می‌تواند معقول باشد. احتمال دیگر این است که فرد ادعای بنیادی‌تری کند و بگوید که هیچ واقعیت شرورانه‌ای وجود ندارد که باور به وجود خدا را در بدو امر نامعقول سازد. در این صورت، استدلال شر اصلاً آغاز نمی‌شود؛ از این رو تولی چنین پاسخی را «ردیۀ کلی» استدلال شر می‌نامد (Tooley, 1991, p. 116).

اما مواجهۀ نخست، یعنی پذیرش وجود شرور، خود می‌تواند از دو راه متفاوت پیش رود. یک راه این است که یک تئودیسۀ کامل ارائه دهیم؛ یعنی اول اینکه، برای همه شروری که یافت می‌شوند، حالتی را توصیف کنیم که وجودش معقول باشد و به گونه‌ای باشد که با فرض وجودش، یک موجود قادر و عالم مطلق را در تجویز شر مورد بحث، اخلاقاً موجه سازد. و دوم اینکه، اثبات کند که باور به این امر معقول است که همه شرور از این راه مجاز هستند (Tooley, 1991, p. 117). راه دیگر این است که یک دفاعیه ارائه دهیم و دفاعیه از نظر تولی یعنی استدلالی که می‌کوشد نشان دهد که درست است - یا دست کم احتمالاً درست است - که دلایلی وجود دارند که موجود قادر و عالم مطلق را در جلوگیری نکردن از شرور، موجه می‌سازند. تفاوت دفاعیه با تئودیسۀ در این است که دفاعیه می‌کوشد تنها نشان دهد که چنین دلایلی وجود دارند؛ نه اینکه به صورت جزئی آن دلایل را برشمارد (Tooley, 1991, p. 117).

۲. مبانی علامه جعفری درباره شرور

علامه جعفری هنگام ارائه دیدگاه خویش درباره شرور در کتاب تحلیل شخصیت خیام،





این مسئله را از مشکل‌ترین مسائل فلسفه می‌داند و با خیام هم‌نظر است که بیشتر کسانی که به دنبال فهم این مسئله بوده‌اند، دچار حیرت شده‌اند (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۶۷). باوجوداین، وی راه‌حل خیام را نیز قانع‌کننده نمی‌داند. علامه جعفری معتقد است خیام و بیشتر اندیشمندان تلاش کرده‌اند با بازگرداندن شرور به تضاد میان مادیات، اول اینکه، نسبت مستقیم بین شرور و خداوند را نفی کنند و دوم اینکه، نشان دهند که این تضادها شرور قلیل و لازمه خیر کثیر هستند (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۴). از نظر علامه جعفری، خیام و ابن‌سینا شر را به درستی تعریف نکرده‌اند، و اینکه شر نه تضاد است، نه امری عدمی (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۵). ایشان همچنین در ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه پاسخ‌هایی همچون اندک‌بودن نقص و شر در جهان در مقابل خیر کثیر، و عدمی‌دانستن شر را مردود دانسته است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۵۳). باوجوداین، در جای دیگر، ادراک شرور را ناشی از عینک «حیات‌محوری» می‌داند و می‌گوید اگر این عینک کنار گذاشته شود، هیچ عاقلی نخواهد گفت که در عالم شر وجود دارد (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۶). با نظر به تعبیرهای بالا چنین می‌نماید که گویا بین تعبیرهای علامه جعفری درباره شرور تناقض وجود دارد؛ ازاین‌رو برای داوری دقیق باید ابتدا مبانی دیدگاه ایشان را دریابیم.

۱-۲. تعریف شرور

علامه جعفری می‌گوید در ذهن افرادی که از مسئله شر سخن می‌گویند، گاهی مقصود از شر «پدیده یا موضوع ناشایستی است که باردار پلیدی و زشتی است»، گاهی نیز مقصود «امری ضد قانون حکمت» است و گاهی «عدم و تضاد ناسازگار با وجود» است (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۷۴-۷۵). ایشان در نهایت می‌گوید هیچ عاقلی وجود شر در عالم را نمی‌پذیرد و نیز می‌گوید هر واقعیتی، چه وجودی و چه عدمی، زمانی شر پنداشته می‌شود که «با حیات تراحم داشته باشد»، و به تبع اگر امری با حیات ملائم باشد، خیر پنداشته می‌شود. علامه جعفری معتقد است این تلقی از خیر و شر نیز تلقی و نگاهی سطحی است و باید کنار گذاشته شود (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۶).

علامه جعفری در بیانی مشابه تصریح می‌کند: «هر پدیده‌ای که در ارتباط تأثر و تأثیر

با وجود انسانی مثبت باشد؛ یعنی بتواند نیازی از نیازهای مادی یا معنوی انسان را مرتفع سازد، خیر است، و هر پدیده‌ای که موجب اختلال در تأثیر و تأثر مثبت در ارتباط با وجود انسانی بوده و نقصی در موجودیت یا موقعیت قانونی آدمی وارد آورد، شر نامیده می‌شود» (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۳).

۲-۲. ضرورت انسان‌شناسی

درک مبانی علامه جعفری درباره‌ی شرور بدون توجه به انسان‌شناسی وی ممکن نیست. به طور خاص در دیدگاه ایشان، حیات انسان تعیین‌کننده‌ترین عنصر در مسئله‌ی شر است. علامه جعفری معتقد است هویت انسان را هیچ موجودی جز آفریننده‌ی انسان نمی‌تواند بشناسد و این موجود در گذرگاه «حیات طبیعی» و «تزاحم نابودکننده‌ی هم‌نوعان» تا زمانی که استعدادهای خود را نشناسد نمی‌تواند از آلام و ناگواری‌های پرشماری که پیرامون او را فراگرفته است، نجات یابد (جعفری، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۳۷۳۱).

از نظر علامه جعفری، انسان دارای دو عنصر اساسی «عنصر انطباق با واقعیت‌های جاری طبیعی» و «عنصر آرمانی و اتوپییایی» است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵). ایشان تأکید می‌کند که این دو عنصر را نباید مستقل از یکدیگر دانست، بلکه انسان موجود واحدی است که با مختل شدن یکی از این دو، انسان نخواهد بود. عنصر اول بُعد مادی است و عنصر دوم همان بُعد معنوی است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸).

۲-۳. حیات معقول

علامه جعفری با توجه به دو بعد بالا، حیات را به جهات مختلف دسته‌بندی می‌کند. وی معتقد است حیات را از یک جهت می‌توان به سه قسم حیات طبیعی محض، حیات مستهلک در خواسته‌های مهارنشده، و حیات معقول طبقه‌بندی کرد. نوع اول حیات در همه‌ی جانداران وجود دارد؛ اما نوع دوم منحصر به انسانی است که امیال مهارنشده، کنترل او را به دست گرفته‌اند؛ اما حیات معقول، نه یک حیات خیالی و اتوپییایی دست‌نیافتنی و نه یک تأمل عقلانی صرف است، بلکه حیاتی است که در آن ابعاد اصیل حیات در





مسیر کمال و بارورگشتن آنها تأمین می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۰۷۱).

علامه جعفری در جای دیگر، حیات را به حیات معمول و حیات معقول دسته‌بندی کرده است. منظور از حیات معمول، حیات بیولوژیک است که در همه جانداران مشترک و بر اساس حب ذات است. ویژگی‌های حیات معمول جلب سود و دفع ضرر شخصی، قراردادادن خود در وضع مطلوب، و قراردادادن چیزهای دیگر در خارج از خواسته‌های خود است (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۲۲). در مقابل، منظور از حیات معقول این است که زندگی انسان بر محور اصول عقلی ثابتی باشد و وحدتی بین حیات و شخصیت او از نظر سیر به سوی تکامل برقرار باشد. حیات معقول سرشار از اندیشه و اختیار است. حیات معقول دارای ابعاد گوناگون است. اولین بعد مادی آن اقتصاد است. بخش دیگر علوم ذهنی است که هیچ‌گونه واقعیتی جز همان فعالیت ذهنی در بر ندارد؛ یعنی حرکت فعالانه و هدف‌دار ذهن از مقدمات روشن، رو به قضایایی که درک آنها هدف تلقی شده است. در نهایت بخش دیگر در حیات معقول، عمل و گرویدن در مسیر و جهت کمال است (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۱).

علامه جعفری می‌گوید اگر با ورود در «حیات معقول» که عامل به‌وجودآمدن فهم برین است، به چهره طبیعی عینی و مادی جهان بنگریم، پدیداری‌بودن آن برای ما به‌خوبی قابل فهم خواهد شد (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲). فهم برین یعنی برداشت کاملاً صحیح از واقعیات با دید گسترده به آنها، و دریافتن واقعیات، مانند دریافت ذات که فقط در علم حضوری خودآگاه امکان‌پذیر است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۵۸).

۲-۴. اختیار

همچنان که گفته شد، علامه جعفری حیات معقول را «سرشار از اختیار و اندیشه» می‌داند؛ اما تعریف ایشان از اختیار کمی پیچیده است. علامه جعفری اختیار را به معنی ازدست‌دادن توانایی خود طبیعی و من انسانی به انجام و ترک کار، و تسلیم من انسانی به من ملکوتی یا روح تلقی می‌کند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۵۴). به عقیده وی، همه فعالیت‌های ارادی ما برای به‌دست‌آوردن، شدن و تکامل روحی است و هر مرحله‌ای که

در این راه پشت سر می‌گذاریم، به موجود تازه‌تری تبدیل می‌شویم که روح ما اقتضای آن را دارد. از نظر علامه جعفری، این موجودیت جدید که ناشی از وابستگی اختیار ما به امرونی الهی است، نتیجهٔ پایان اختیار روانی است که سبب می‌شود انسان از مرحلهٔ «من می‌توانم انجام بدهم و می‌توانم انجام ندهم» صعود کند (جعفری، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۵).

علامه جعفری در تبیین مفهوم اختیار می‌گوید در خواستنِ اختیاری، نظارت و تسلطی از ناحیهٔ «من» وجود دارد که در خواستنِ صرف ضرورت ندارد که روشن می‌شود «خواستن خالص» یا خواست صرف، یک نوع خواست غیراختیاری است. ریشهٔ اصلی کار غریزهٔ ادامهٔ «من» با زندگی مطلوب است که سبب احساس لذت و الم می‌شود؛ از این رو لذت و الم سبب تقسیم پدیده‌ها به نافع و مضر می‌شود (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۴۱). می‌توان چنین گفت که از نظر علامه جعفری، اختیار دو معنا دارد: اختیاری که در بند غریزه و خواست‌های مادی است، و اختیاری که وابسته به دستورات الهی است؛ به این صورت که انسان هرآنچه خدا انتخاب کرده است، انتخاب می‌کند. از اینجا مفهوم تکلیف در شناخت اختیار و تکامل، ظاهر می‌شود.

۲-۵. تکلیف

علامه جعفری تکلیف را برنامه‌ای تکاملی برای روح از جانب خداوند می‌داند که عامل محرک روح انسان‌ها است. اگر اختیاری در کار نبود، تکلیف هم وجهی نداشت؛ همان‌طور که برای جمادات، گیاهان و حیوانات تکلیفی وجود ندارد (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۲۶۸-۲۶۹). طبق نظر ایشان، تکلیف مستلزم اختیار، و اختیار مستلزم تکلیف است.

از نظر علامه جعفری، تکالیف الهی سبب تعدیل غرایز انسانی است. تعدیل غرایز به معنی ممنوع‌شدن فعالیت غرایز نیست. در عین حال که وجود غریزه ضروری است، هیچ کاری از آن برای رفع نقص برنمی‌آید و فقط انسان، آن‌هم انسان‌های دارای رشد عقلی و قلبی (انسان‌هایی با تکامل روحی) در اجتماع‌اند که عوامل و نتایج سازندگی و اهداف عالی اجتماعی را درک می‌کنند و از عوامل اختلال و نقص در حیات بشری رنج می‌برند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۲۰). شخصیت‌های رشدیافته شخصیت‌هایی هستند که امیال





و خواسته‌های حیوانی خود را با رهبری من یا شخصیت تکاملی روح، کاملاً مهار و تعدیل کرده و طعم کمال انسانی را چشیده‌اند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، صص ۳۳۱-۳۳۲).

۲-۶. شناخت

علامه جعفری برای تبیین نسبت ناملایمات و انسان، موضوع «تکامل» را مطرح می‌کند و تکامل را نیز بسته به شناخت می‌داند. گاهی مراد از شناخت، شناخت نظری به وسیله تعقل است و گاهی شناخت نظری از تجربه فراتر می‌رود و نقش موجود در جهان هستی را بررسی می‌کنند که علامه به آن «نقطه نظر فلسفی» می‌گوید (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۲۳-۲۴) و گاهی شناخت از اندیشه و تعقل فلسفی نیز فراتر می‌رود و به مسائل شهودی که نوعی «شکوفایی روحی» یا «گسترش من» است دست می‌یابد. بعد مذهبی بعد دیگری از شناخت است که در آن، همه دریافت‌های علمی، فلسفی، شهودی و اخلاقی را مستند به خواست خداوند می‌کنیم؛ به این صورت که خداوند مقدمات و شرایط کمال و رسیدن به آن را از بندگانش خواسته است و انسان با به‌دست آوردن معرفت‌های گوناگون در مسیر گردیدن شخصیت انسانی خویش می‌تواند بعد مذهبی شخصیت را کامل کند (جعفری، ۱۳۷۵، صص ۲۳-۲۵).

انسان به دنبال این شناخت‌ها، به تعبیر علامه جعفری، دارای یک «انبساط عالی روانی» می‌شود و با این توانایی انسان به یک احساس اشباع‌کننده می‌رسد و شفافیت هستی را از جلوه‌گاه فروغ الهی مورد توجه قرار دهد و اگر این دریافت‌ها را مستند به خواست خداوند کند، شخصیت آدمی کامل می‌شود؛ به این معنی که همه آنها را به مثابه مقدمات و شرایط یا ابعاد کمال که خداوند وصول به آن را از بندگانش خواسته است، در نظر بگیرد و به آنها عمل کند (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۵).

۲-۷. عدالت الهی و رنج‌ها

از نظر علامه جعفری، طبیعت انسان‌ها مبتنی بر خودخواهی است. این طبیعت خودخواه نمی‌تواند عدالت را به مثابه ایدئال در حیات انسان بپذیرد؛ از این رو باید گفت



درک مفهوم عدالت الهی بدون بالارفتن از طبیعت معمولی انسان‌ها امکان‌پذیر نیست (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۵). از نظر علامه جعفری، این بالارفتن یا صعود به این معنا نیست که بتوان زندگی طبیعی و عوامل و نتایج طبیعی آن را نادیده گرفت. پدیده‌های طبیعی زمانی که انسان تحت رهبری من برتر یا شخصیت قرار دارد، بی‌نقص ارزیابی می‌شوند و هریک به اندازه تأثیر واقعی‌شان در حیات ایدئال مورد استفاده قرار می‌گیرند. پس از آن، پدیده‌های گسیخته زندگی، و عبور زمان طبیعی، تحت تأثیر شخصیت قرار می‌گیرد. این زندگی زمانی که شخصیت انسانی زمام امور را به دست می‌گیرد، شروع می‌شود (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۷۲). در این هنگام پدیده‌های جهان هستی برای اشخاص فوق معمولی دگرگون می‌شود، چه بسا زشتی‌ها که برای او زیبا می‌نماید و چه بسا زیبایی‌ها که برای او زشت و ناهنجار جلوه می‌کند (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۷۲). به همین سان، شرور نیز تحت تأثیر شخصیت برای شخص به نحوی دگرگون جلوه گر خواهند شد. ما در ادامه، درباره این نظریه با عنوان یک ردیه کلی بحث خواهیم کرد.

از نظر علامه جعفری، اختیار انسان در مقابل دیگر عوامل بیرونی و درونی محدود است؛ ولی به هر حال، اختیار وجود دارد. به دلیل محدود بودن افکار انسانی، عوامل زیادی در محاسبات انسان دخالت می‌کند و در نتیجه اراده‌های او را بی اثر می‌کند. ایشان دو مفهوم دینی قضا و قدر را در این راستا تفسیر می‌کند؛ بدین صورت که هیچ‌یک از کارهای انسانی ناشی از قدر الهی نیست، بلکه از روی اختیار است (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۲۷۵-۲۷۴). بخشی از شرور نتیجه تبهکاری، بطالت و نادانی است که آنها نیز به نوبه خود، معلول سودپرستی انسان است که در جهان هستی بازتاب می‌یابد (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹). از نظر ایشان، قضا نیز یعنی سیستماتیک شدن جهان هستی که با اراده خداوند انجام گرفته است و این قضا به کارهای اختیاری انسان‌ها ارتباطی ندارد؛ اگرچه نتایج آنها در مجموعه هماهنگ جهان بازتاب می‌شود (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۷۰).

۸-۲. ابتلائات و رؤیت ملکوت

از نظر علامه جعفری، انسان اختیار دارد تا جایی که می‌تواند خود و اجتماعش را



اصلاح کند. ایشان در عین تصدیق به اینکه محاسبه خداوند در همه کارهای جزئی و کلی وجود دارد، اعتقاد به قضا و قدر را سبب این می‌داند که در اثر ناملایماتی که مربوط به مشیت خداست و از حد اختیار ما خارج است، ناامیدی به خود راه ندهیم (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۷۷). علامه جعفری معتقد است قرآن عظمت ظرفیت انسان‌ها را برابر رویدادهای سخت روزگار گوشزد می‌کند و اینکه تزکیه و تصفیه و برافروختن نور ربانی درونی انسان منجر به شناخت ملکوت می‌شود. تولد دوم انسان از خودسازی اختیاری ناشی می‌شود. آغاز «من هستم» با وارد شدن به خودسازی اختیاری، انسان را شایسته رویت ملکوت می‌کند. توفیق دیدار ملکوت به کسانی داده می‌شود که از عهده آزمایش‌های زندگی برآمده باشند، مانند حضرت ابراهیم علیه السلام (جعفری، ۱۳۸۲، صص ۸۶-۱۰۲)؛ از این رو علامه جعفری به روشنی مسئله شرور را زیرمجموعه بحث جبر و اختیار می‌داند (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۶۹). ایشان معتقد است همه جانداران، از جمله انسان در حیات خویش با شرور مواجه می‌شوند. ایشان شرور اخلاقی، همچون ظلم، و شرور طبیعی را به حدی برای برخی افراد درک‌نشدنی می‌دانند که این شرور سبب می‌شود آنها وجود خدا را انکار کنند. همان‌طور که گفته شد، علامه جعفری پاسخ‌های رایج به مسئله شر، همچون «بازگشت شرور به تضاد و اعدام ناشی از این تضاد»، و «عدمی بودن شر» را نامفهوم و غیرقانع‌کننده و «کثیربودن خیر یک پدیده در مقایسه با قلیل بودن شر آن» را سطحی تلقی می‌کند (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۲).

علامه جعفری ریشه مشکل را در کاربرد واژه شر در معنایی اشتباه می‌داند و معتقد است باید به جای واژه شر، ناملایمات و ناراحتی بی‌آسایشی به کار ببریم. افزون بر این، وی معتقد است در واژه شر که ضد یا نقیض خیر است، مفهوم ستمگری نیز وجود دارد؛ از این رو به نظر ایشان، اگر بتوانیم اصل دادگری خداوند را اثبات کنیم، خواهیم دانست که ما افراد انسانی دچار ناملایمات هستیم، نه شرور (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۴). همان‌گونه که در بخش بعدی خواهیم گفت، حرکت از بالا یا مبادی خلقت به سوی حل مسئله شر، شبیه به حل مسئله شر با تکیه بر برهان وجودی است (Tooley, 1991)؛ از این رو این تعبیر علامه جعفری را نیز می‌توان - همچون تلاش برای حل مسئله با تکیه بر برهان وجودی

– در زمره «ردیه‌های کلی طبقه‌بندی کرد». علامه جعفری معتقد است نامحدود بودن خواسته‌های ما از یک سو، و قطعی بودن جریان طبیعت از سویی دیگر، سبب رنجش‌های بی‌جای سیاری افراد می‌شود؛ به این صورت که ما می‌خواهیم دنیا ملک طلق ما باشد؛ برای مثال بیمار نشویم؛ ولی، نه وجود خودمان و نه عوامل خارجی و طبیعی در همه موارد با این خواست‌ها سازگاری ندارند. در نتیجه بیشتر این خواست‌ها برآورده نمی‌شوند و ما اینها را به منزله شرور تلقی می‌کنیم (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۴). بنابراین با وجود اینکه علامه جعفری وجود ناملازمات را می‌پذیرد، آنها را به معنای بی‌عدالتی نمی‌داند.

۲-۹. عدالت اخلاقی و عدالت فلسفی

علامه جعفری معتقد است نباید عدالت به معنای اخلاقی آن با عدالت به معنای فلسفی اشتباه شود. عدالت فلسفی این است که هر موضوع و پدیده‌ای جریان مناسب خود را سپری کند. لازمه این معنا از عدالت این است که نظام آفرینش خلاف عدالت نباشد؛ هرچند بعضی جریان‌ات آن برای ما «ناملایم» باشد. لازمه عدالت به معنای اخلاقی این گزاره است که «به دیگری هیچ‌گونه ناملایمی وارد نکن»؛ اما لازمه عدالت فلسفی این است که به بیمار هر قدر هم که ناله کند، داروی تلخ را بدهیم و عمل جراحی را که به صلاح وی است، انجام دهیم (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۴). این تمثیل علامه از «داروی تلخ» و «جراحی دردناک» نیز با نظریه «شر قلیل در برابر خیر کثیر» مقایسه‌پذیر است؛ با این تفاوت که به جای «شر قلیل» علامه از «ناملایمی» برابر «خیر» استفاده می‌کند؛ هرچند در نهایت ممکن است گفته شود رنج‌ها و ناملازمات موجود در عالم رنجی ثانویه همچون تلخی دارو نیست، بلکه رنجی اولیه همچون رنج خود بیماری است.

علامه جعفری معتقد است علم به کم و کیف عوامل درونی و بیرونی مؤثر بر انسان سبب پذیرش این ناملازمات است؛ از این رو شخصیت‌های برجسته تاریخ که با انسان و طبیعت از نزدیک آشنایی داشته، با اینکه با ناملازمات شدیدی روبه‌رو شده، در عدالت خداوند کوچک‌ترین تردیدی نکرده‌اند. ایشان معتقد است رفتار این افراد نشان می‌دهد





که کمترین شری در دستگاه هستی سراغ نداشته‌اند (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۵). سقراط که سم شوکران را نوشید و زندگی علی بن ابی طالب علیه السلام نمونه بارزی از این دست هستند. از نظر علامه جعفری، این سخن امام علی علیه السلام که «این دنیا بهترین جایگاه است برای کسی که آن را خوب بشناسد» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۳)، دال بر این روحیه پذیرندگی ناملایمات و شر ندانستن آنها در ایشان بوده است (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۶).

۲-۱۰. نقص‌های مادرزادی

درباره نقص‌های مادرزادی نیز علامه جعفری تلاش می‌کند با همان منطق «ناملایمی» به جای شر پاسخ دهد. ایشان می‌گویند رنجی که این افراد متحمل می‌شوند بیشتر از رنج برآورده نشدن خواست‌های افراد سالم نیست. ایشان معتقد است که افراد دارای نقص‌های مادرزادی، اغلب زندگی با شرایط فعلی را به مرگ ترجیح می‌دهند و آن دسته از ایشان که به دلیل شدت نقص، مرگ را ترجیح می‌دهند، بازهم به برآورده نشدن خواست‌های ایشان باز می‌گردد؛ زیرا انسان‌های معمولی نیز گاهی به دلیل محرومیت از برآورده شدن تمایلات اضافی خود، مرگ را بر زندگی ترجیح می‌دهند و به انتحار اقدام می‌کنند. با وجود این، باید توجه داشت از نظر علامه، انتخاب مرگ، چه به سبب شدت نقص و چه به سبب برآورده نشدن خواست‌های افراد عادی، حالتی استثنایی است (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۵). با این همه، علامه جعفری در جایی دیگر تلاش کرده است مسئله نقص‌های مادرزادی را با بیانی کمی متفاوت‌تر تبیین کند. ایشان تأکید می‌کنند هیچ قانونی علمی وجود ندارد که چیزی را «حد معدل نظم و حکمت هستی» معرفی کند تا کمتر بودن از آن حد معدل، شر باشد و بالاتر از آن حد معدل، کمال باشد. علامه جعفری از ظاهر انسان در این زمینه مثال می‌زند و می‌گویند داشتن دو چشم برای انسان یک قانون معدل ناشی از ضرورت نظم هستی نیست که برای خدا الزام‌آور باشد؛ از این رو فقدان یک چشم برای انسان شر نیست. شر دانستن این امر ناشی از فرض یک «حد میانگین مطلوب و ضروری» است؛ در حالی که تعیین حد میانگین مطلوب و ضروری امکان‌ناپذیر است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۷)؛ از این رو علامه جعفری در

نسبی بودن خیر و شر در سطوح طبیعی زندگی و آن قسمت از موجودیت روانی انسان که مجاور جسم است، تردیدی ندارد (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۳)؛ برای مثال محروم کردن یک انسان از خوراکی لذیذ در صورتی که از نظر مزاجی مانعی ندارد، شری است؛ اما همین عمل درباره کسی که آن غذای لذیذ از نظر مزاجی برایش مضر است، خیر است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۴).

۳. بحث و مقایسه

با توجه به توضیحات بالا می توان تعبیرها و استدلال های علامه درباره شرور را به دو دسته تقسیم کرد: ۱) تعبیرها و استدلال هایی که دال بر وجود شرور، چه به صورت نامایمات و چه شرور نسبی یا اقلی هستند. ۲) تعبیرها و استدلال هایی که دال بر انکار وجود شرور هستند. ما در ابتدا دسته نخست را بررسی می کنیم و نشان می دهیم که این عبارت ها و استدلال ها با تئودیسۀ ایرنائوسی یا تئودیسۀ پرورش روح مقایسه پذیرند. این عبارت ها می توانند مرحله نخست پاسخ علامه به مسئلۀ شر را تشکیل دهند.

بیان همه ردیه های کلی، دفاعیه ها و تئودیسه ها هدف پژوهش حاضر نیست. ما فقط به بیان یکی از پاسخ های مرتبط با نگاه علامه جعفری می پردازیم که تئودیسۀ ایرنائوسی یا تئودیسۀ «پرورش روح» یا «اکمال نفس» است. این تئودیسه را نخستین بار قدیس ایرنائوس تدوین کرد، و بعدها آگوستین نیز آن را مطرح نمود. ایرنائوس معتقد است غایت خداوند ساختن بهشتی نبوده است که ساکنان آن بیشترین لذت را ببرند و کمترین رنج را بکشند که اگر چنین نشود، خیریت خداوند خدشه دار شود؛ زیرا هدف خداوند از اساس چنین چیزی نبوده است، بلکه جهان مکانی برای پرورش روح یا انسان سازی است که در آن انسان های مختار می توانند با عمل به تکلیف های خود، همگام با تعارضات هستی، به مقربان درگاه الهی و به تعبیر ایرنائوس، به فرزندان خدا تبدیل شوند (خلیلی، ۱۳۹۵، ص ۱۴). هیک این ایده را چنین تقریر می کند:

داوری ارزشی موجود در ضمن این استدلال این است که کسی که با مواجهه و نهایتاً تفوق بر وسوسه و سپس با انتخاب های مسئولانه درست در شرایط عینی،





به خیر دست می‌یابد، به معنی غنی‌تر و ارزشمندتری خوب است نسبت به کسی که فطرتاً بی‌گناه یا فضیلت‌مند است. در اولی که مربوط به دست‌آوردهای اخلاقی واقعی بشر است، خوبی فرد در درون خود واجد قدرت غلبه بر وسوسه‌ها است، و ویژگی مثبت و مسئولانه‌ای است که ناشی از سرمایه‌گذاری تلاش پرهزینه فردی است (Hick, 1966, pp. 6-255).

سخن اصلی هیک این است که پرورش روح یک خیر کثیر است که سبب می‌شود ایجاد این عالم سرشار از رنج، برای خدا فعل موجهی باشد، و اینکه جهان ما به‌خوبی در راستای هدف پرورش روح طراحی شده است؛ از این‌رو اگر کسی شرور را مسئله می‌پندارد، به دلیل این است که فکر می‌کند این جهان باید بهشت لذت‌جویان باشد. افزون بر جان هیک، لوئیس و دوئرتی نیز تقریرهای مختص به خودشان از تئودیه‌ای ایرنائوسی ارائه داده‌اند و هریک از این تقریرها با اشکالاتی مواجه شده‌اند. ما طرح این اشکالات را به طور خلاصه در انتهای مقاله طرح می‌کنیم تا دیدگاه علامه را نیز در مواجهه با این اشکالات بسنجیم.

علامه جعفری در رویکردی شبیه به تئودیه‌ی پرورش روح معتقد است، قرآن عظمت ظرفیت انسان‌ها را برابر رویدادهای سخت روزگار گوشزد می‌کند و تزکیه و تصفیه و برافروختن نور ربانی درونی انسان منجر به شناخت ملکوت می‌شود. وی می‌گوید که تولد دوم انسان از خودسازی اختیاری ناشی می‌شود؛ از این‌رو از نظر ایشان، توفیق دیدار ملکوت به کسانی داده می‌شود که از عهده‌آزمایش‌های سخت زندگی برآمده باشند، مانند حضرت ابراهیم علیه السلام. بنابراین انسان‌ها با مراتب مختلفی که در رشد و کمال به دست می‌آورند، به لحاظ رؤیت ملکوت الهی در جهان هستی دارای درجات مختلفی هستند (جعفری، ۱۳۹۴، صص ۹۰-۹۲). این تعبیر هم‌راستا با تعبیرهایی از علامه جعفری است که به روشنی وجود شر را - دست‌کم به صورت نسبی - پذیرفته است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۳). ایشان معتقد است محروم کردن یک انسان از خوراکی لذیذ در صورتی که از نظر مزاجی مانعی ندارد، شری است؛ اما همین عمل درباره‌ی کسی که آن غذای لذیذ از نظر مزاجی برایش مضر است، خیر است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۴).

اگرچه علامه جعفری بیشتر با تأکید بر اینکه «نامالایمی» درست‌تر از «شر» است، تلاش می‌کند شربودن نامالایمی‌ها را انکار نماید. با این همه، ایشان در تبیین چرایی وقوع این نامالایمات، بیانی شبیه به تنودیسۀ پرورش روح جان‌هیک ارائه می‌دهد. پاسخ علامه جعفری به مسئلۀ شر به اینجا پایان نمی‌یابد، بلکه معتقد است به دنبال خودسازی اختیاری، حیات معقول پدید می‌آید. توانایی رؤیت ملکوت از ویژگی‌های افرادی است که به حیات معقول دست یافته‌اند. در پی دستیابی به حیات معقول، عینک حیات‌محوری از چشمان انسان جدا می‌شود و آنچه پیش‌تر شر می‌پنداشت، شر نمی‌بیند. از نظر علامه جعفری، حیات‌محوری یا اصالت حیات فیزیکی سبب می‌شود فرد، نامالایمات را شر تلقی کند؛ اما زمانی که در اثر ابتلائات و با عمل به تکالیف استکمال یافت و به حیات معقول رسید، فهم برین پیدا می‌کند. فهم برین از نظر ایشان، برداشت کاملاً صحیح از واقعیات است. انسان واجد فهم برین، با دید گسترده به واقعیات می‌نگرد و آنها را مانند ذات خود که فقط در علم حضوری خودهشیاری امکان‌پذیر است، درمی‌یابد. ایشان از تعبیر «لمس واقعیات» برای توصیف فهم برین استفاده می‌کند و می‌گوید در پی این لمس است که انتزاعات و استنباطات عقلی تا حدی محقق می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۵۸). این تبیین‌نهایی علامه جعفری یا تبیین شرور در مرحله حیات معقول به طور کامل در راستای یک ردیۀ کلی است. همان‌طور که گفتیم، در ردیۀ کلی، وجود شروری که برای یک موجود عالم و قادر و خیرخواه مطلق جایز باشد آنها را روا بدارد، به کلی رد می‌شود. تعبیرهایی دیگر از علامه وجود دارد که در راستای ردیۀ کلی هستند. نخستین ردیۀ کلی مطابق با عبارت‌های علامه جعفری، ردیۀ «محدودیت دانش بشری»^۱ است. ایشان درباره فهم برین می‌گوید هنگامی که یک انسان به دریافتی چنین والا نائل شود که ارزش انسان بنا به وابستگی او به مشیت بالغه الهی است، از محدودیت معلومات خویش درباره کیفیت و کمیت‌های ارزش‌های انسانی، احساس رنج و سرگردانی نمی‌کند (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۶۰). این ردیه را فیتزپاتریک (۱۹۸۱)، لوئیس (۱۹۸۳) و





وایکسترا (۱۹۸۴) مطرح کردند. تعبیری دیگر از علامه جعفری مطابق با ردیه کلی «توسل به برهان وجودی»^۱ است که می‌گوید اگر بتوانیم اصل دادگری خداوند را اثبات کنیم، خواهیم دانست که ما افراد انسانی به ناملازمات دچار هستیم، نه شرور (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۷۴). درواقع حرکت از بالا یا مبادی خلقت به سوی حل مسئله شر، شبیه به حل مسئله شر با تکیه بر برهان وجودی است (Tooley, 1981). نمونه سوم در دفاع از ردیه کلی بودن دیدگاه علامه جعفری جایی است که ایشان تأکید می‌کند هیچ قانونی علمی وجود ندارد که چیزی را «حد معدل نظم و حکمت هستی» معرفی کند تا کمتربودن از آن حد معدل شر به شمار آید. شر دانستن یک امر، ناشی از فرض یک «حد میانگین مطلوب و ضروری» است؛ درحالی که تعیین حد میانگین مطلوب و ضروری امکان‌ناپذیر است (جعفری، ۱۳۷۸، ج ۲۷، ص ۱۷). جورج شلزینگر^۲ (1977, 1964) و پیتتر فارست^۳ (1981) درباره این ردیه کلی با عنوان «عدم بهترین جهان ممکن»^۴ بحث کرده‌اند. چارچوب اصلی این پاسخ این است که به ازای هر جهان ممکن، هر چقدر هم که خوب باشد، یک جهان ممکن بهتری وجود دارد؛ ازاین‌رو این واقعیت که این جهان می‌توانست بهتر باشد، دلیلی برای این نتیجه‌گیری نیست که اگر یک موجود قادر و عالم مطلق وجود داشته باشد، این موجود نتواند خیرخواه مطلق در نظر گرفته شود (Forrest, 1981, p. 50).

یکی از ایرادات بالقوه دیدگاه علامه جعفری درباره مسئله شر این است که با منتفی دانستن شرور مادی با رسیدن به حیات معقول، اگر قرار باشد رسیدن به حیات معقول دلیل وجود شرور باشد، بسیاری از انسان‌های نابالغ اعم از کودکانی که در کودکی دچار رنج‌هایی شده و هیچ‌وقت به سن بلوغ نرسیده‌اند، مصداق شرور گزافی خواهند بود؛ همچنین حیوانات، هم بنا به فهم شهودی ما و هم به تصریح متون دینی، دارای قدرت ادراک و احساس هستند و می‌توانند رنج‌هایی را که بر آنها وارد می‌شود،

1. Appeal to Ontological Argument

2. George Schlesinger

3. Peter Forrest

4. No Best of All Possible Worlds Response

حس کنند. این رنج‌ها هیچ‌وقت با رسیدن به حیات معقول برای حیوانات از بین نمی‌رود؛ زیرا توانایی تعقل و ادراک عقلی و در نتیجه حیات معقول در حیوانات وجود ندارد. تعبیر صریح علامه جعفری این است که انسان با رسیدن به حیات معقول، مجرد می‌شود و درک مجرد پیدا می‌کند. حیات معقول نیز در پرتو آزمایش‌ها و ابتلائات و عمل به تکالیف دینی به دست می‌آید؛ از این‌رو دربارهٔ کودکان و حیواناتی که دارای ادراکی از رنج هستند، امکان‌پذیر نیست. راه‌حل هیک برای این مسئله، پذیرش نوعی تناسخ و حیات دنیوی دوباره در قالب اجساد حیوانی است که چنین اعتقادی از نظر علامه پذیرفتنی نخواهد بود (هیک، ۱۳۷۶، ص ۷۷).

از نظر علامه جعفری، مشخص نیست هنگام رسیدن به حیات معقول و درک مجرد، آیا شروری مانند رنج‌ها و دردها دیگر حس نمی‌شوند یا اینکه رنج‌ها و دردها همچنان حضور دارند؛ اما انسانی که به درک مجرد و فهم برین رسیده است، آن شرور را دیگر شر نمی‌داند. هریک از این دو معنا، لوازم متفاوتی خواهد داشت. در خود معنای «درک مجرد» نیز مشخص نیست که کدام‌یک از این دو معنا مورد نظر علامه بوده است.

نتیجه‌گیری

مسئلهٔ شر از نگاه علامه، با دو مرحله از حیات یعنی حیات طبیعی و حیات معقول گره خورده است. «شرور» در مرحلهٔ حیات طبیعی، چیزی جز ناملايمات نیستند؛ ناملايماتی که با حیات مادی انسان گره خورده‌اند. این ناملايمات در حقیقت ابتلائاتی هستند که سبب می‌شوند انسان با عمل به تکالیف‌های الهی و با اختیار خویش تکامل یابد و به مرتبهٔ «من انسانی» و «حیات معقول» دست یابد. چنین دیدگاهی می‌تواند نزدیک به تنویدیهٔ پرورش روح تلقی شود که وجود شرور را - هرچند به طور غیرمستقیم - می‌پذیرد؛ زیرا اگر شری در کار نباشد، به ارائهٔ توجیه هم نیازی نخواهد بود؛ این را می‌توان مرحلهٔ نخست پاسخ ایشان به مسئلهٔ شر دانست که تا مرتبه‌ای از مراتب کمال صدق می‌کند. علامه جعفری بعد از استکمالی که انسان را به حیات معقول می‌رساند، ویژگی «درک مجرد» و «فهم برین» را به مثابهٔ لوازم حیات معقول وارد بحث می‌کند. طبق نظر ایشان،



انسانی که دارای فهم برین است، دیگر شری حس نمی‌کند؛ زیرا این فهم نوعی فهم مجرد و غیرمادی است و در آن، حیات مادی موضوعیت ندارد. علامه جعفری کنار ایده «فهم برین»، سه تعبیر مجزا دارد که هم‌راستا با سه ردیه کلی «محدودیت دانش بشری»، «استدلال با منطق برهان وجودی» و «عدم بهترین جهان ممکن» یا به تعبیر علامه جعفری «فقدان حالت میانگین و معدل» هستند؛ از این رو طبق این بیان دوم از نظر علامه جعفری، استدلال شر اصلاً شروع نمی‌شود؛ زیرا طبق نظر نهایی ایشان، گزاره «شر وجود دارد» کاذب است. این قسمت از تعبیرهای ایشان را می‌توان مکمل تعبیرهای دسته نخست دانست که در مجموع می‌توانند پاسخی دو وجهی به مسئله شر ارائه دهند.



فهرست منابع

* نهج البلاغه

- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۲). تحلیل شخصیت خیام. تهران: انتشارات کیهان.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۶). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (ج ۱، ۲، ۴، ۷، ۹ و ۲۷، چاپ هفتم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۵). فلسفه دین (چاپ اول). تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۲). قرآن نماد حیات معقول، موسسه نشر آثار علامه، تهران: مرکز.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۷). حیات معقول (ج ۱۲، چاپ اول). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۹۴). جبر و اختیار (چاپ هفتم). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۳). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی (ج ۳، چاپ نهم). تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- خلیلی، اکرم. (۱۳۹۵). خدای عشق و مسئله شر: تنویدیسه ایرناؤوسی پرورش روح جان هیک. قم: مؤسسه فرهنگی طاها.
- دین‌پناه، حسن. (۱۳۹۷). توجه همه‌جانبه به حیات معقول. دوفصلنامه معرفت کلامی، ۹ (۲۱)، صص ۲۷-۴۴.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۹). علامه جعفری ساختار شخصیت افراد را در بحث از شرور مؤثر می‌داند. بازیابی شده در ۲۳ تیر ۱۳۸۹، از <http://ehrnews.com/xcw7d>.
- هیک، جان. (۱۳۷۶). فلسفه دین (مترجم: بهزاد سالکی). تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی.
- Chase Greene, W. (1944). *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. New York: Harper Torchbooks.



- Fitzpatrick, F. J. (1981). The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil. *Religious Studies*, 17, pp. 19-38. Doi: 10.1017/S0034412500012762
- Forrest, Peter. (1981). The Problem of Evil: Two Neglected Defenses. *Sophia*, 20, pp. 49-54. Doi: 10.1007/BF02782747
- Hick, John. (1966). *Evil and the God of Love*. New York: Harper & Row.
- Hickson, Michael W. (2014). A Brief History of Problems of Evil. In *The Blackwell Companion to The Problem of Evil* (Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder Eds., pp. 3-18). Wiley.
- Hume, D. (1993). *Dialogues concerning Natural Religion and Natural History of Religion* (J.C.A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Delmas. (1983). The Problem with the Problem of Evil. *Sophia*, 22, pp. 26-35. Doi: 10.1007/BF02789819
- McCloskey, H. J. (1960). God and Evil. *The Philosophical Quarterly*, 10(39), pp. 97-114. Doi: 10.2307/2960059
- Plato. (1997). *Plato: Complete Works* (John M. Cooper, Ed.). Indianapolis, IN & Cambridge, MA: Hackett Publishing Company.
- Rowe, William L. (1991). Ruminations about Evil. *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 69-88. Doi: 10.2307/2214091
- Schlesinger, George. (1964). The Problem of Evil and the Problem of Suffering. *American Philosophical Quarterly*, 1, pp. 244-7.
- Schlesinger, George. (1977). *Religion and Scientific Method*. Boston: D. Reidel.
- Tooley, Michael. (1991). The argument from evil. *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 89-134. [https:// B2n.ir/dw5253](https://B2n.ir/dw5253) Doi: 10.2307/2214092
- Tooley, Michael. (2021) The Problem of Evil. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*



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

Wykstra, Stephen J. (1984). The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'. *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, pp. 73-93. Doi: 10.1007/BF00136567



References

- Jafari, Mohammad Taqi. (1372 SH). *Analysis of Khayyam's Personality*. Tehran: Kayhan Publications.[In Persian]
- Jafari, Mohammad Taqi. (1376 SH). *Translation and Interpretation of Nahj al-Balaghah* (Vols. 1, 2, 4, 7, 9 & 27, 7th ed.). Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Jafari, Mohammad Taqi. (1375 SH). *Philosophy of Religion* (1st ed.). Tehran: Mo'asseseh-ye Farhangi-ye Andisheh. [In Persian]
- Jafari, Mohammad Taghi. (1382 SH). *The Quran as a Symbol of Rational Life*. Tehran: Allameh Publications Institute, Markaz. [In Persian]
- Jafari, Mohammad Taqi. (1387 SH). *Rational Life* (1st ed.). Tehran: Mo'asseseh-ye Tadvin va Nashr-e Asar-e Allameh Jafari. [In Persian]
- Jafari, Mohammad Taqi. (1394 SH). *Determinism and Free Will* (7th ed.). Tehran: Mo'asseseh-ye Tadvin va Nashr-e Asar-e Allameh Jafari. [In Persian]
- Jafari, Mohammad Taqi. (1363 SH). *Interpretation, Critique, and Analysis of Masnavi of Jalal al-Din Mohammad Balkhi* (Vol. 3, 9th ed.). Tehran: Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Khalili, Akram. (1395 SH). *God of Love and the Problem of Evil: John Hick's Irenaean Soul-Making Theodicy*. Qom: Mo'asseseh-ye Farhangi-ye Taha. [In Persian]
- Dinpanah, Hassan. (1397 SH). *Comprehensive Attention to Rational Life. Do Faslnameh-ye Ma'refat-e Kalmi* (Bi-annual Journal of Kalam Knowledge), 9(21), pp. 27-44. [In Persian]
- Nasri, Abdollah. (1389 SH). *Allameh Jafari Considers the Structure of Individuals' Personality Effective in the Discussion of Evils*. Retrieved on July 14, 1389 SH, from <http://ehrnews.com/xcw7d>. [In Persian]
- Hick, John. (1376 SH). *Philosophy of Religion* (Translator: Behzad Saleki). Tehran: Entesharat-e Beynolmelali-ye Al-Mahdi. [In Persian]
- Chase Greene, W. (1944). *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. New York: Harper Torchbooks.



نظر
صدر

سال سی ام، شماره دوم (پیاپی ۱۱۸)، تابستان ۱۴۰۴

- Fitzpatrick, F. J. (1981). *The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil. Religious Studies*, 17, pp. 19-38. DOI: 10.1017/S0034412500012762
- Forrest, Peter. (1981). *The Problem of Evil: Two Neglected Defenses. Sophia*, 20, pp. 49-54. DOI: 10.1007/BF02782747
- Hick, John. (1966). *Evil and the God of Love*. New York: Harper & Row.
- Hickson, Michael W. (2014). *A Brief History of Problems of Evil*. In J. P. McBrayer & D. Howard-Snyder (Eds.), *The Blackwell Companion to The Problem of Evil* (pp. 3-18). Wiley.
- Hume, D. (1993). *Dialogues concerning Natural Religion and Natural History of Religion* (J.C.A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Delmas. (1983). The Problem with the Problem of Evil. *Sophia*, 22, pp. 26-35. DOI: 10.1007/BF02789819
- McCloskey, H. J. (1960). God and Evil. *The Philosophical Quarterly*, 10(39), pp. 97-114. DOI: 10.2307/2960059
- Plato. (1997). *Plato: Complete Works* (J. M. Cooper, Ed.). Indianapolis, IN & Cambridge, MA: Hackett Publishing Company.
- Rowe, William L. (1991). Ruminations about Evil. *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 69-88. DOI: 10.2307/2214091
- Schlesinger, George. (1964). The Problem of Evil and the Problem of Suffering. *American Philosophical Quarterly*, 1, pp. 244-247.
- Schlesinger, George. (1977). *Religion and Scientific Method*. Boston: D. Reidel.
- Tooley, Michael. (1991). The argument from evil. *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 89-134. DOI: 10.2307/2214092
- Tooley, Michael. (2021). The Problem of Evil. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <https:// B2n.ir/dw5253>.
- Wykstra, Stephen J. (1984). The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'. *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, pp. 73-93. DOI: 10.1007/BF00136567

