

# ناکامی کانت در «ناکامی تئودیه‌های فلسفی»؛ نقد و بررسی رویکرد سلبی کانت به تئودیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

محمد محمدرضایی\*

زهرا برقعی\*\*

زهرا فرزنانگان\*\*\*

## چکیده

مسئله شر از دیدگاه کانت و تئودیه مورد قبول او در اواخر دوره نقادی با دو رویکرد سلبی و ایجابی به تصویر کشیده شده است. رویکرد سلبی وی پایان دادن به هر نوع تئودیه پردازی عقل نظری و رویکرد ایجابی اش پرداختن به تئودیه اصیل از منظر عقل عملی است. «ناکامی تمامی تئودیه‌های فلسفی» عنوان مقاله‌ای است که کانت با هدف تقویت موضع معرفت‌شناختی خود در اتخاذ رویکردی سلبی به تئودیه‌های نظری در سال ۱۷۹۱ به نگارش درآورده است. از منظر وی تئودیه فلسفی پاسخی عقلانی است به چالشی که عقل، آن را علیه خداوند در مسئله شر ایجاد کرده است. این در حالی است که عقل همچنان که صلاحیت انتقاد نظری از خداوند به خاطر مسئله شر را ندارد، صلاحیت پاسخ‌گویی به آن را هم دارا نیست. اما خود او اکنون از منظر یک قاضی بی طرف به سنجش این چالش‌ها و تئودیه‌های مطرح اقدام می‌کند تا ناتوانی عقل نظری را در پاسخ به این مسئله کلامی بیش از پیش به تصویر کشد. مقاله حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی به طرح این تئودیه‌ها، اشکالات کانت بر آنها و نقد و ارزیابی این اشکالات بر اساس الهیات امامیه پرداخته و نشان می‌دهد وی در این مقاله به نقد بسیاری از تئودیه‌هایی اقدام کرده که خود پیش از این پذیرفته یا پس از آن در طرح تئودیه اصیل خویش مطرح می‌کند؛ همچنین برخی از این تئودیه‌ها موافق با دیدگاه امامیه است و شواهدی بر تأیید آنها از منظر عقل و نقل ارائه خواهد شد.

**واژگان کلیدی:** شر، کانت، تئودیه، رویکرد سلبی.

\* استاد گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). mmrezai@ut.ac.ir

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم. z.borghei@yahoo.com

\*\*\* دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول). z.farzanegan@gmail.com

## مقدمه

ایمانوئل کانت بزرگ‌ترین فیلسوف قرن ۱۸ میلادی در اروپا در خلال بسیاری از آثارش به مسئله شر توجه کرده است. گرچه وی پیش از دوره نقادی هیچ اثر مستقلی در موضوع شر به نگارش درنیاورده، به امکان اقامه تئودیه فلسفی اذعان داشته و در خلال آثارش به نقد و بررسی تئودیه لایب‌نیس پرداخته است. اما پس از چرخش کپرنیکی خویش، عقل انسان را از درک وجود یا عدم وجود خداوند عاجز می‌داند. به همین نحو آن را از درک روابط پدیده‌ها با وجود خداوند و اوصاف کمالی وی نیز ناتوان شمرده و نسبت به مسئله شر و ارتباط آن با وجود خداوند به موضع لادری‌گری خویش پای بند است. او در «ناکامی تمامی تئودیه‌های فلسفی»، مسئله شر را از سه جنبه مطرح و برای هر یک سه تئودیه رایج را مطرح می‌کند. آن‌گاه به هر یک از سه تئودیه، سه اشکال اساسی وارد می‌کند که در مجموع نه نقد را در بر می‌گیرد. مقاله وی توسط سیدمحمدحسین صالحی به فارسی ترجمه شده و در مجموعه دو جلدی درباره شر که توسط دکتر نیمه پورمحمدی گردآوری شده، به چاپ رسیده است. در مقاله حاضر هم از ترجمه فارسی این مقاله و هم از ترجمه انگلیسی آن تحت عنوان «On the Miscarriage of All Philosophical Trials» استفاده شده است. لازم است در آغاز سخن به تبیین مفهوم «تئودیه» و انواع آن از دیدگاه کانت پرداخته شود.

### ۱. تئودیه

واژه تئودیه از واژه یونانی «تنوس» (Theos) به معنای خدا و «دیکه» (Dike) به معنای عدالت اخذ شده و در اصطلاح به معنای «نظریه عدل الهی» در توجیه دلیلی برای تجویز شر از سوی خداوند است. این نظریه با تقریرهای مختلفی از سوی متفکرانی چون آگوستین، لایب‌نیس و جان هیک بیان شده است (پترسون، ۱۳۹۷، ص ۱۱۱-۱۲۴). تئودیه در دیکشنری فلسفه آکسفورد به پاسخی جهت دفاع از خوبی و قدرت خداوند در برابر شرور و رنج‌های موجود در عالم اطلاق شده است (Balckburn, 2008, p.361).

گرچه دین‌پژوه در تئودیه به دنبال تقریر عللی است که خداوند شر را به سبب آنها آفریده

است، باید توجه کرد که بشر نمی‌تواند از پدیده‌های عالم کشف رمز کند؛ زیرا او از علم، بهره‌ای اندک دارد و پدیده‌های عالم راز و رمزی بسیار دارد؛ اما همین مقدار که وجهی عقلایی برای وجود شرور در عالم تبیین گردد، حسن افعال الهی اثبات و پدیده‌های عالم از بیهودگی مبرا خواهند شد. با توجه به دانش اندک بشر، در تئودیه انتظار نمی‌رود تمام زوایای پدیده‌های عالم کشف گردد. البته ناگفته نماند عدم دسترسی به تمام زوایای پنهان پدیده‌های عالم، توجیهی منطقی برای بی‌توجهی به این پدیده‌ها نخواهد بود. اگرچه بشر با علم ناچیز خود به فلسفه وجودی پدیده‌های عالم دسترسی کامل ندارد، با معیار عقل و نقل می‌تواند موفقیت‌های چشمگیری در فهم رخدادها و فلسفه وجودی آنها حاصل نماید (میرزابابایی، ۱۳۹۷، ص ۴۵).

با توجه به تعریف کانت از تئودیه روشن می‌شود در عصر وی تفاوت‌های اصطلاحی بین تئودیه و دفاعیه به عنوان دو شیوه متفاوت در پاسخ‌گویی به مسئله شر هنوز شکل نگرفته است: «تئودیه دفاع از بالاترین حکمت است در برابر اتهامی که عقل به خاطر هر چیزی که در جهان هدف ستیز است، بر آن وارد می‌کند» (Kant, 2001, p.24).

از منظر کانت تئودیه دو نوع است: تئودیه نظری (فلسفی) و تئودیه اصیل. تئودیه نظری نوعی استنتاج عقلی از اراده الهی است که از رهگذر طبیعت برای انسان ظاهر می‌شود. این استنتاج می‌تواند بر مبنای بیاناتی باشد که خود قانون‌گذار از آنها استفاده کرده و یا مقاصدی که از طرق دیگر تأیید شده است. اما تئودیه اصیل تفسیری است که خود خداوند از مقاصد اراده خود ارائه می‌دهد. تئودیه‌های فلسفی که در این مقاله نمونه‌هایی از آن بررسی می‌شود، همه از نوع تئودیه نظری‌اند؛ اما تئودیه‌ای که از رهگذر عقل عملی - یعنی همان عقلی که از طریق آن تصور خودمان از خدا را به عنوان موجودی اخلاقی و حکیم شکل می‌دهیم - وارد شود، تئودیه‌ای اصیل است و در این صورت است که خدا از طریق عقل ما، خود مفسر اراده‌اش می‌شود (کانت، ۱۴۰۱، ص ۲۰۷).

کانت پس از مقدمه‌ای کوتاه در بیان مفهوم تئودیه و توجیه هدف خود از نگارش این مقاله که در ظاهر با مبانی معرفت‌شناختی وی در تضاد است، ابتدا به بیان اقسام شر می‌پردازد.

## ۲. اقسام شر

وی اموری را که می‌توانند با حکمت خالق در تضاد باشند، هدف‌ستیز می‌خواند و بر اساس یک تقسیم اولیه، آنها را دو نوع می‌داند:

۱. اموری که مطلقاً هدف‌ستیزند: چیزهایی که نمی‌توان با آنها به عنوان غایت یا وسیله کنار آمد یا آنها را مطلوب دانست. این قسم از شرور، اموری‌اند که به لحاظ اخلاقی هدف‌ستیزند.

۲. اموری که به نحو مشروط هدف‌ستیزند: چیزهایی که هیچ‌گاه در مقام غایت با حکمت یک اراده نمی‌توانند سازگار باشند، اما می‌توانند در مقام وسیله سازگار باشند. کانت قسم اول را منحصر در گناه می‌داند و قسم دوم را به بیماری‌های جسمی اختصاص می‌دهد که اگر کیفر گناهان بشر باشند، با حکمت خداوند در تضاد نیست؛ در غیر این صورت، هدف‌ستیز محسوب می‌شوند.

۳. عدم تناسب بین جنایات و کیفر آنها در جهان: این قسم از شر نیز بر حسب تجربه ثابت است؛ چراکه آسودگی بسیاری از مجرمان و بر عکس مشکلات و گرفتاری بسیاری از مؤمنان که حاکی از بی‌عدالتی خداوند در مجازات کردن و پاداش دادن است، با اراده حکیمانه خداوند سازگاری ندارد (کانت، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۹۵). این سه قسم شرّ از سه جهت منجر به ایراد اشکال‌هایی علیه اعتقاد به وجود خداوند در حوزه عقل‌نظری می‌گردد. بر این اساس سه اتهام اساسی علیه خداوند شکل می‌گیرد:

۱. شکایت از قداست اراده الهی به جهت شرّ اخلاقی که چهره جهان را به عنوان فعل خداوند، کریه می‌کند.

۲. شکایت از خیرخواهی الهی به جهت تمام بدی‌ها (دردها) در جهان.

۳. شکایت از عدالت خداوند به عنوان داور جهان.

کانت برای هر یک از این سه اتهام، سه تئودیه مهم را مطرح و هر یک را به دلایلی ابطال کرده، ناکارآمد می‌داند. در این بخش به بررسی این تئودیه‌ها و اشکالات آن از منظر کانت پرداخته می‌شود.

### ۳. ناکامی تمام تئودیه‌های فلسفی

همان طور که انتظار می‌رود، کانت در بررسی تئودیه‌ها به شیوه سابق خود در تقسیم‌بندی‌های سه‌گانه، آنها را به سه بخش عمده ناظر به سه نوع شرّ اخلاقی، طبیعی و مجازاتی\* طبقه‌بندی می‌کند و برای هر یک از این اقسام، سه تئودیه -درمجموع نه تئودیه- معرفی نموده، به نقد آنها می‌پردازد. با دقت در مضمون این تئودیه‌ها، نوعی ترتیب منطقی میان تئودیه اول، دوم و سوم در ذیل هر نوع شر را نیز می‌توان دریافت؛ به این صورت که نخستین تئودیه در هر بخش به نحوی منکر شربودن آن پدیده می‌شود. دومین تئودیه شربودن آن را می‌پذیرد؛ اما آن را به عنوان پیامد اجتناب‌ناپذیر برخی عوامل معرفی می‌کند و تئودیه آخر صرفاً مسئولیت وقوع هر نوع شر را از خداوند سلب می‌کند و آن را به انسان به عنوان فاعل مختار نسبت می‌دهد (Huxford, 2020, p.94).

۹  
قیس

ناکامی کانت در «ناکامی تئودیه‌های فلسفی»؛ نقد و بررسی رویکرد سلبی کانت به

انتخاب این سه محور به کانت در گزینش تئودیه‌های ممکن و مطرح در عصر خود کمک می‌کند. کانت از صاحبان این نه تئودیه نامی نبرده و حتی مشخص نیست که آیا تمام آنها قایلانی داشته یا او صرفاً به ارائه تمامی نظریات ممکن اقدام کرده است. با این حال می‌توان محور اصلی هر سه مرحله از تئودیه‌های طبقه‌بندی شده را در آثار برخی از گذشتگان و معاصران کانت چون پاپ الکساندر و لایب‌نیتس ردیابی کرد.

#### ۳-۱. ناکامی تئودیه‌های فلسفی در مورد قداست اراده الهی

نخستین جنبه از مسئله شرّ که باید به نقد و ارزیابی پاسخ‌های آن پرداخت، شرّ اخلاقی است که با قداست اراده الهی در ستیز است. کانت از سه تئودیه مهم در این زمینه نام برده، آنها را نقد می‌کند:

---

\* این نام‌نگاری از نویسنده است. تقسیم شر به دو نوع شرّ طبیعی و اخلاقی، تقسیمی آشناست؛ اما کانت از نوع دیگری از شرّ نیز نام می‌برد، بدون اینکه برای آن عنوانی جدید قرار دهد و آن، عدم تناسب بین گناهان و کیفر آنها در جهان است که می‌توان آن را شرّ مجازاتی نام نهاد.

### ۱-۳- تفاوت ملاک سنجش انسان با معیارهای الهی در قضاوت میان خیر و شر

این تئودیهسه برای اثبات تفاوت دیدگاه حکمت الهی با حکمت محدود انسانی در سنجش خیر و شر تلاش می‌کند. بر این اساس داوری خداوند درباره خیر و شر با قوانین عقلی ما صورت نمی‌گیرد؛ چه بسا آنچه ما شرّ می‌دانیم، صرفاً از منظر انسان‌ها شر باشد و خداوند با حکمتی متفاوت آن را ارزش‌گذاری کند؛ برای نمونه ممکن است کشتن یک فرد بی‌گناه از نظر ما شر باشد؛ اما حکمت الهی آن را مقدمه‌ای برای تحقق خیر عظیم ببیند. بر این اساس تمام قضاوت‌هایی که ما در مورد افعال اختیاری انسان‌ها داریم، بر اثر جزئی‌نگری و غفلت از سنجهای جهانی است (Kant, 2001, p.27).

این مطلب یادآور تئودیهسه پاپ الکساندر است: «هر آنچه واقع شود، خیر است» (Whatever Foundation) با این تفاوت که موضوع دفاعیه پاپ الکساندر خصوص شرّ طبیعی بوده است نه شرّ اخلاقی.

کانت چنین تئودیهسه‌ای را خلاف قوانین اخلاقی می‌داند و محکوم می‌کند؛ چراکه از اساس منکر شربودن شر است و چه از منظر فطرت و عقل بشری و چه از منظر آموزه‌های ادیان، نفی اخلاق محسوب می‌گردد. باطل بودن این مطلب چنان واضح است که کانت خود را در نقد آن بی‌نیاز از استدلال می‌بیند (Kant, 2001, p.27). موضع کانت بر اساس این دیدگاه نهاده شده که فقط یک قانون اخلاقی وجود دارد، نه یکی برای خدا و دیگری برای انسان. این به معنای تقدم عقل بر اخلاق است. از آنجا که فقط یک دلیل می‌تواند وجود داشته باشد و قانون اخلاقی مبتنی بر عقل است، پس باید فقط یک قانون اخلاقی وجود داشته باشد (Huxford, 2020, p.93).

### نقد و بررسی

در نگاه نخست ممکن است به نظر رسد ادعای علم داشتن به قانون اخلاقی یکسان برای خدا و انسان ادعایی مبنی بر امکان دست‌یابی به یک معرفت نظری در مورد قوانین الهی است که باید از نظر کانت ممنوع باشد. بنابراین شایسته بود کانت در این مورد نیز به موضع لادری‌گرایانه خویش پایبند بوده، این تئودیهسه را بپذیرد؛ اما در واقع شناخت حسن و قبح افعال، کارکرد عقل عملی است؛

به عبارت دیگر نقد کانت نمایانگر اذعان به نوعی حسن و قبح ذاتی افعال و نفی حسن و قبح شرعی است. از منظر او عقل قدرت تشخیص حسن و قبح ذاتی افعال را دارد:

ما دارای استعدادی هستیم که می‌توانیم حکم کنیم که چیزی درست (حق) یا نادرست (ناحق) است و این حکم، هم به اعمال خودمان و هم به اعمال دیگران اطلاق می‌شود. این استعداد در فاهمه ماست. ما همچنین دارای استعداد تمایل و تنفر هستیم که هم در مورد خود و هم در مورد دیگران حکم کنیم که چه چیزی مطلوب و چه چیزی نامطلوب است. و این استعداد عبارت است از حس اخلاقی» (کانت، ۱۴۰۱، ص ۹۷).

این دیدگاه مورد پذیرش متکلمان امامیه نیز هست؛ برای نمونه علامه حلی در *نهیج الحق* و *کشف الصدق* نه دلیل در ابطال رأی اشاعره در حسن و قبح شرعی اقامه می‌کند. گرچه به عجز عقل از درک حسن و قبح تمامی افعال نیز معترف است (علامه حلی، ۱۹۸۲م، ص ۸۲-۸۵). وی اعتقاد به حسن و قبح ذاتی افعال را به فلاسفه نیز نسبت می‌دهد (همو، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۲).

ممکن است گفته شود شواهدی در متن دین وجود دارد که قانون اخلاقی واحدی برای خداوند و انسان آن چنان که کانت ادعا کرده، وجود ندارد؛ برای مثال از آنچه در داستان ملاقات حضرت موسی علیه السلام با حضرت خضر علیه السلام در سوره کهف ذکر شده، به خصوص قتل نوجوان بدون گناه، می‌توان فهمید گاهی یک عمل از منظر انسان شر است، اما از دیدگاه حکمت الهی خیر محسوب می‌شود. اما این جریان، چنین مطلبی را ثابت نمی‌کند؛ چراکه مأموریت حضرت خضر علیه السلام در نظام تکوین بوده و با محاسبات عقلانی در عالم تشریح منافاتی ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۵۰۵). به عبارت دیگر قتل آن نوجوان توسط وی حکم همان قبض روح انسان‌ها توسط ملائکه و مأموران الهی را دارد که امری طبیعی است؛ به خصوص که قرآن کریم از نحوه این قتل ذکری به میان نیاورده و این احتمال وجود دارد که قتل به گونه‌ای بوده که هر یک از ما آن را مرگ طبیعی قلمداد می‌کنیم.

گفتنی است درک حسن و قبح امور طبق دیدگاه مشهور امامیه از کارکردهای عقل عملی است؛ اما آیت الله جوادی آملی عقل نظری را به دو شاخه حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده، شناخت هست‌ها و نیست‌ها را در حوزه حکمت نظری و شناخت باید‌ها و نبایدها در حیطه حکمت عملی می‌داند. از دیدگاه ایشان قوه عقل نظری کار هر گونه ادراک و شناخت عقلی را عهده‌دار است و تفاوتی ندارد متعلق شناخت، هست‌ها و نیست‌ها باشد یا باید‌ها و نبایدهای عملی

(جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷/همو، ۱۳۷۱، ص ۳۵). بنابراین طبق این دیدگاه اگر کانت منکر توانایی عقل نظری در درک امور ماورای تجربه است، نمی‌تواند از نقش این عقل در درک مسائل حکمت عملی نیز سخنی بگوید.

## ۲-۱-۳. اجتناب‌ناپذیری وقوع شر

تئودیه دیگر وجود شرّ اخلاقی در جهان را می‌پذیرد، اما معتقد است امکان اجتناب از آن یا ممانعت از وقوع آن نیست؛ چراکه ریشه در محدودیت‌های طبیعی بشر دارد. این پاسخ هم از منظر کانت قانع‌کننده نیست؛ زیرا لازمه چنین سخنی توجیه افعال شروانه انسان و نوعی سلب مسئولیت از اوست؛ چراکه اگر ریشه در محدودیت‌های طبیعی انسان بودن دارد، انسان در پدیدآوردن آن ناگزیر است و نباید در قبال آن سرزنش شود. در حالی که مسئولیت اخلاقی انسان بر اساس وجدان امری غیرقابل انکار است (Kant, 2001, p.27). کانت استدلالی ساده و کوتاه در ردّ این تئودیه می‌آورد: «در چنین شرایطی باید از نامیدن آن به عنوان "شرّ اخلاقی" دست برداریم» (Ibid). زیرا بخشی اجتناب‌ناپذیر از خلقت است. این تئودیه پیش از این توسط لایب نیتس مطرح شده و مورد تأیید کانت قرار گرفته بود. از این منظر باید بین تعلق بالذات و بالعرض اراده الهی به اشیا تفصیل قایل شد (Leibniz, 2005, p.137). در اینجا کانت از تئودیه لایب نیتس فاصله می‌گیرد (Huxford, 2020, p.93).

## نقد و بررسی

به نظر می‌رسد در ارزیابی این تئودیه لازم بود کانت بین فعل انسان و فعل الهی تفکیک قایل می‌شد. آنچه از این تئودیه برداشت می‌شود، اجتناب‌ناپذیری وقوع شر از سوی انسان نیست؛ بلکه اجتناب‌ناپذیری خلقت عالم با تضمین عدم ارتکاب شر از سوی موجودات این عالم است؛ چراکه هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد کسی در دفاع از مسئله شر، متوسل به جبرانگاری شده باشد؛ از این رو لحن کانت در اینجا به جدل نزدیک‌تر است. همچنین کانت می‌توانست اعتراض دیگری را علیه این تئودیه بیان کند؛ همان‌که در «تبیین جدید» از زبان کایوس به تیتوس وارد کرد: خداوند با علم پیشین خود می‌دانست که پیامد غیرقابل اجتناب آفرینش انسان، وجود شرّ در جهان است؛ با این حال او چنین خلقتی را انتخاب کرد؛ پس به طور غیر مستقیم مسئول شر در جهان است

(Kant, 1992, p.27). به سختی می‌توان خودداری کانت را از طرح چنین اشکالی از روی غفلت خواند؛ بلکه به نظر می‌رسد پای‌بندی وی به مبانی نظام اخلاقی خود از جمله مسئول دانستن انسان در برابر افعال اختیاری خویش و سلب مسئولیت از خداوند مانع از طرح چنین ایرادی شده است. البته این مبنا فقط در صورتی که با مبانی دیگر کانت از جمله تبیین منشأ شر در وجود انسان همراه شود، مورد پذیرش اوست. در غیر این صورت نمی‌تواند تئودیه کاملی را تشکیل دهد؛ چنان‌که سومین تئودیه همین است و کانت آن را نیز رد می‌کند.

### ۳-۱-۳. سلب مسئولیت از خداوند در برابر افعال اختیاری انسان

این تئودیه، خداوند را از اتهامی که علیه قداست اراده او به خاطر افعال شرورانه مخلوقاتش مطرح شده بود، تبرئه می‌کند و انسان را مسئول مستقیم اعمال خویش برمی‌شمارد: اراده خداوند هرگز به چنین افعالی تعلق نگرفته تا بتوان گفت زشتی این اعمال به قداست اراده او لطمه وارد می‌کند؛ بلکه خداوند با اعطای اختیار به انسان، صرفاً به او این امکان را داده تا خیر یا شر را برگزیند.

از منظر کانت این پاسخ نیز مانند مورد قبل اذعان به ناتوانی خداوند در جلوگیری از وقوع شر را به دنبال داشته، به همین دلیل غیرقابل پذیرش است؛ همچنین طبق این تئودیه ریشه بدی در ذات امور عالم و محدودیت‌های ضروری انسان بودن به عنوان ماهیتی متناهی نهفته است. پذیرش این سخن مساوی است با تبرئه کردن انسان در قبال اعمال ناشایستی که انجام می‌دهد؛ چراکه محدودیت‌های وجودی او موجب بروز شر شده، او در این امر مقصر نیست (Kant, 2001, p.28). روشن است که چنین لازمه‌ای هرگز با مبانی و نظام اخلاقی کانت که بر مسئولیت اخلاقی انسان تأکید دارد، سازگار نیست.

### نقد و بررسی

در نقد کانت به این تئودیه اشکالاتی وجود دارد:

نخست اینکه لازمه طرح چنین تئودیه‌ای اذعان به ناتوانی خداوند در جلوگیری از وقوع شر نیست؛ چنان‌که کانت ادعا کرده است؛ بلکه اعطای اختیار به انسان توسط خداوند و عدم رضایت او از انتخاب‌های ناشایست برخی انسان‌ها منافاتی با هم ندارد. ممکن است خداوند در عین عدم

رضایت به افعال انسان به دلیل مصلحتی دیگر به سلب اختیار از انسان روی نیاورد. ثانیاً بر فرض که لازمه پذیرش چنین تئودیسسه‌ای اذعان به ناتوانی خداوند باشد، این اشکال متوجه تئودیسسه خود کانت نیز هست؛ تئودیسسه‌ای که بعدها در دین در محدوده عقل تنها مطرح می‌کند؛ چراکه در اواخر دوره نقادی نیز به بازخوانی-دفاعیه مبتنی بر اختیار روی می‌آورد و آزادی انسان را منشأ وقوع شر می‌خواند. طبیعی است هر اشکالی متوجه تئودیسسه فعلی باشد، تئودیسسه کانت را نیز شامل می‌شود.

### ۲-۳. ناکامی تئودیسسه‌های فلسفی در مورد خیرخواهی خداوند

در مرحله دوم کانت به بررسی تئودیسسه‌هایی که در مورد دردها و بیماری‌هاست، می‌پردازد. چنان‌که انتظار می‌رود، او از به‌کار بردن واژه «شر» در این مورد خودداری می‌کند و صرفاً هدف‌ستیزی این نوع حوادث را -آن هم از نوع هدف‌ستیزی مشروط- نیازمند پاسخ‌گویی فلسفی می‌داند. او این بار هم تئودیسسه‌ها را طبق دسته‌بندی نظام‌مند خود ارائه می‌دهد؛ یعنی نخست تئودیسسه‌ای با محوریت انکار هدف‌ستیزی بیماری‌ها و دردها را نقد و بررسی می‌کند:

#### ۱-۲-۳. انکار غلبه شر بر خیر

تئودیسسه نخست غلبه وجود شر در زندگی انسان‌ها را انکار می‌کند؛ چراکه با وجود تمام سختی‌ها و دردها، هر فردی زندگی را بر مرگ ترجیح می‌دهد. این امر ثابت می‌کند خیرات و خوشی‌ها بر شرور و ناملایمات غلبه داشته، وزنه ارزش‌گذاری زندگی را در مجموع سنگین می‌کند (Ibid). کانت این تئودیسسه را سفسطه می‌خواند؛ زیرا اثبات این ادعا را در مورد تک افراد عاقل که در این دنیا به قدر کافی زیسته و درباره ارزش زندگی تأمل کرده‌اند، دور از انتظار تلقی می‌کند (Ibid)؛ به عبارت دیگر این تئودیسسه از دلیلی بهره برده که بر استقرای ناقص استوار است و از اعتبار کافی برخوردار نیست.

#### نقد و بررسی

مشخص نیست مبتکر این تئودیسسه در زمان کانت یا پیش از او چه کسانی بوده‌اند؛ اما ویلیام

هاسکر، فیلسوف معاصر، دفاعیه‌ای مبتنی بر رضایت شخص از زندگی خاص خویش مشابه همین تودیسسه تنظیم کرده است. وی مقدمه اولیه و اساسی استدلال را این گونه مطرح می‌کند:

بنابراین پرسش زیر را از خود می‌پرسم: آیا من از وجود خویش خرسندم؟ پرسش این نیست که آیا زندگی من تماماً همانی است که باید باشد یا می‌تواند باشد. پرسش این نیست که آیا توازن لذت و آلم در زندگی من تا به این تاریخ، در کل مطلوب است یا نامطلوب. پرسش این است که آیا من خرسندم از این که زنده‌ام و یا نه، زندگی من در کل چیزی است که به خاطر آن متأسفم؟ آیا زندگی من چیزی است که آن را تأیید می‌کنم یا همانند ایوب آرزو می‌کنم که هرگز موجود نبودم» (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۵۵۶).

وی سپس با ذکر نمونه‌هایی از شرور در زندگی فردی خویش، یادآور می‌شود که حوادث گذشته در تولد و ادامه حیات او تأثیرگذار بوده‌اند؛ حادثی که خالی از شرور و ناملايمات نبوده است. هاسکر این نکات را برای اقامه استدلال زیر مورد استفاده قرار می‌دهد:

(الف) شرط لازم وجودیافتن من، وجودیابی بدن من است.

(ب) اگر حوادث اصلی یا مهم تاریخ گذشته عالم متفاوت با تاریخ بالفعل آن می‌بودند، به احتمال بسیار، نه من به وجود می‌آمدم و نه عزیزانم.

(ج) اگر من از «پ» خرسند باشم، عقلاً نمی‌توانم از «پ» متأسف باشم.

(د) اگر من از «پ» خرسندم و «پ» مستلزم «ک» است، عقلاً باید از «ک» نیز خرسند باشم.

(ه) اگر من در کل از «پ» خرسند باشم، و بدانم که «پ» مستلزم «ک» است، پس من عقلاً باید در کل، از «ک» خرسند باشم.

(و) اگر من در کل از «پ» خرسند باشم و بدانم اگر «ک» تحقق نیابد، «پ» هم تحقق نمی‌یابد، پس عقلاً باید از «ک» خرسند باشم.

(ز) اگر من در کل از وجود خودم و عزیزانم خرسند باشم، پس باید خرسند باشم که کلیات تاریخ عالم همانی بوده است که هست.

(ح) عالم به صورتی که معلوم ماست، به لحاظ اخلاقی چندان محل اشکال است که خدایی را که بدان تن می‌دهد، به هیچ معنای معناداری نمی‌توان خیر نامید. با این حال من از وجود خویش خرسندم و بنابراین خرسندم از اینکه عالم موجود است و حوادث و ابعاد تاریخ آن همانی است که

بر آن گذشته است.

ت) کسانی که معتقدند عالم به صورتی که معلوم ماست، می تواند مخلوق و تحت حاکمیت خدای عادل و مهربان باشد، «باید زندگی های حفاظت شده داشته و به فغان و فریاد برادران [همنوع] خویش بی اعتنا باشند». با این حال من در کل خرسندم از اینکه توانسته ام در این عالم زندگی کنم و خرسندم که تاریخ این عالم چنان بوده که این فرصت را در اختیار من نهاده است.

ی) من نمی توانم به نحو معقولی از «پ» به کسی شکوه کنم یا کسی را به خاطر تحقق یافتن «پ» ملامت یا سرزنش کنم، مگر اینکه خودم صادقانه از «پ» متأسف یا ناراحت باشم.

ک) اگر من در کل درباره زندگی خودم و از نزدیکان خودم خرسند باشم، نمی توانم خدا را به خاطر ماهیت کلی یا حوادث اصلی تاریخ گذشته عالم ملامت کنم (همان، ص ۵۵۷).

گرچه به نظر می رسد این استدلال در مورد بسیاری اشخاص صادق باشد، حداکثر ارزش و اعتبار آن در حد استقرای ناقص است؛ حتی اگر با تحقیق از جامعه های آماری مختلف به نتیجه مشابهی دست پیدا شود. بنابراین نقض کانت بر این تئودیهه بجاست.

در فضای الهیاتی امامیه دو مورد از پاسخ هایی که به مسئله شر داده شده، یکی از سوی حکما و دیگری از سوی متکلمان، به دفاعیه هاسکر نزدیک است؛ با این تفاوت که چون مبتنی بر استقرا نیست، ارزش علمی بیشتری دارد. پاسخی که از سوی حکما قریب به همین محتواست، بدین شرح است:

«امور به پنج قسم اند: ۱- آنها که خیر محض اند؛ ۲- آنها که خیرشان بیشتر از شرشان است؛ ۳- آنها که خیر و شرشان یکسان است؛ ۴- آنها که شرشان بر خیرشان غلبه دارد؛ ۵- آنها که شر محض اند. از این پنج قسم امور سه قسم آخر معقول نیست که هستی به خود بگیرند؛ زیرا هست شدن آنها مستلزم ترجیح بلامرجح است یا ترجیح مرجوح بر راجح. دو تای اولی را ایجاد کند که عبارت بود از خیر محض و آن دیگری که خیرش بیش از شرش می باشد؛ زیرا اگر اولی را خلق نکند مرتکب شر محض شده، و اگر دومی را خلق نکند شر بیشتر را خلق کرده است. بنابراین آنچه از شرور که به نظر ما می رسد نسبت به آنچه که از خیرات به چشم می خورد، نادر و قلیل است و شر قلیل به خاطر خیر کثیر تحقق یافته و ممکن نبود تحقق نیابد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۰).

حکما در این پاسخ، از مقدمات یقینی یعنی صفات کمالی الهی که با دلایل قطعی برای ما اثبات شده، در نفی تعلق خلقت به شر محض یا شر کثیر بهره برده‌اند. پاسخ دیگر که بیشتر صبغه کلامی دارد، نقش جزئی نگری انسان یا جهل او در شرپنداشتن بسیاری از امور طبیعی است. این قول مدعی است که هر آنچه ابتدا برای انسان درد و رنج و ضرر تلقی می‌شود و انسان شتابزده حکم به شربودن آن می‌کند، ناشی از جهل و عدم شناخت ابعاد و جوانب و وقایع پشت پرده است. اگر تمام پرده‌های جهل و بی‌خبری فروریزد و واقعیت‌ها آن گونه که هست نمایان گردد، انسان عجولانه حکم به شربودن چیزی نمی‌کند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲). این پاسخ الهام‌گرفته از قرآن کریم است: «وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛ و چه بسا چیزها که شما از آن کراهت دارید، در حالی که خیرتان در آن است و چه بسا چیزها که دوست می‌دارید، در حالی که شر شما در آن است و خدا خیر و شر شما را می‌داند و خود شما نمی‌دانید» (بقره: ۲۱۶).

## ۲-۳. اجتناب‌ناپذیری بیماری جسمانی

گزارش کانت از دومین تئودیه این است: «غلبه احساسات دردناک بر احساسات مطبوع را نمی‌توان از طبیعت مخلوق حیوان‌گونه‌ای مانند انسان تفکیک کرد» (کانت، ۱۳۹۹، ص ۲۰۰). این تئودیه بر عکس مورد قبل، به غلبه وجود دردها و ناملایمات بر خوشی‌ها و لذت‌ها اشاره دارد، اما آن را اجتناب‌ناپذیر می‌خواند. کانت معتقد است با در نظر گرفتن علم پیشین الهی همچنان جای این اعتراض باقی است که چرا خداوند با وجود این به خلقت چنین مخلوقی رضایت داد یا او را در شرایط بهتری نیافرید؟ (Kant, 2001, p.28).

## نقد و بررسی

بهتر بود کانت نیز مانند فلاسفه مسلمان، خلقت حداکثری شر را با دلیل عقلی منکر می‌شد تا اینکه غلبه وجود دردها و ناملایمات را امری مسلّم پنداشته، سپس بر اجتناب‌ناپذیری آن خرده گیرد. بنابراین همان پاسخی که از منظر حکما به نقد او بر تئودیه پیشین گذشت، این بار نیز راهگشا خواهد بود که به دلیل پرهیز از تکرار، از ذکر مجدد آن خودداری می‌کنیم.

### ۳-۲-۳. ابتلائات در خدمت هدفی برتر

کانت تنودیسسه سوم را این گونه گزارش می دهد: خداوند ما را به خاطر نیل به سعادت در آینده و لذا از روی خیرخواهی اش، اینجا روی زمین قرار داده؛ اما با این حال بدون استثنا باید نوعی وضعیت سخت و غمبار در زندگی کنونی واقع شود و شرط رسیدن به سعادت در آینده، مبارزه با همین محنت‌ها و مشقت‌هاست و امکان نداشته بگذارند این موجود از تک تک مراحل زندگی اش خشنود باشد؛ به عبارت دیگر دقیقاً به واسطه مبارزه با محنت‌ها و مشقت‌هاست که برای آن زندگی شکوهمند در آینده لیاقت پیدا می کنیم.

از منظر او متوسل شدن به چنین تنودیسسه‌ای گرچه ممکن است گره مسئله شر را سست کند، هرگز نمی تواند آن را باز کند - چنان که این تنودیسسه مدعی است می تواند بکند؛ چراکه از یک سو اکثر افراد در برابر این دوره امتحان به زانو در می آیند و قادر به کسب آن سعادت موعود نخواهند بود و از سوی دیگر چنین پاسخی را گرچه می توان وانمود کرد، به هیچ وجه نمی توان فهم ژرفی از آن به دست آورد (کانت، ۱۳۹۹، ص ۲۰۰).

#### نقد و بررسی

در فضای الهیاتی امامیه، آزمایش و ابتلا به عنوان یکی از حکمت‌های شرو امری مسلم تلقی می شود. قرآن کریم در این باره می فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ: ما به طور حتم و بدون استثنا همگی شما را با خوف و یا گرسنگی و یا نقص اموال و جان‌ها و میوه‌ها می آزماییم و تو ای پیامبر صابران را بشارت ده» (بقره: ۱۵۵).

در این آیه به روشنی به اهمیت نقش آزمایش و امتحان در رخ دادن حوادث ناگوار تصریح می کند و در دو آیه بعد پاداش صابران در برابر مصائب را این گونه ذکر می کند: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ: اینان مشمول صلواتی از پروردگارشان هستند و ایشان تنها ایشان راه یافتگان اند» (بقره: ۱۵۷)

هدف از این ابتلائات، خالص شدن ایمان بندگان و رشد و تعالی روحی ایشان است که در پرتو درک حقیقی اضطراب به خداوند متعال در سایه دشواری‌ها و تنگناها حاصل می شود. چه انسان بر

اثر صبر در برابر این مشکلات و تضرع به درگاه خداوند، به مقاماتی معنوی نایل گردد که با عباداتی طاقت‌فرسا نیز هرگز نمی‌توانست آنها را کسب کند. این مطلب برگرفته از حدیثی گوهر بار از امام صادق علیه السلام است: «برای بنده در آخرت مقامی نزد خدای عزوجل مهیا گشته است که به آن نمی‌رسد جز به وسیله یکی از این دو امر؛ یا رفتن مالش یا رسیدن بلایی به تنش» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۵۶).

لازم است ذکر شود که تنها هدف و فلسفه شرور، آزمایش و امتحان نیست، بلکه چه بسا اهداف دیگری یا مجموعه‌ای از اهداف در برخی حوادث تأمین شود؛ برای مثال قرآن کریم در مواردی به نقش اعمال انسان در پدید آمدن مصائب و کارکرد هشدارگونه در فلسفه شرور تصریح می‌کند؛ چنان‌که در مورد مجازات دنیوی مسخ برای برخی کافران بنی اسرائیل چنین می‌فرماید: «فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ: و این عذاب را مایه عبرت حاضران و آیندگان و پند پرهیزکاران کردیم» (بقره: ۶۶).

### ۳-۳. ناکامی تئودیه‌های فلسفی در مورد عدالت خداوند

در این قسمت کانت به نقد و ارزیابی تئودیه‌های مهم در مورد شرّ مجازاتی یعنی اتهام بی‌عدالتی خداوند در مجازات و پاداش اعمال انسان‌ها در دنیا می‌پردازد. روشن است شبهه بی‌عدالتی زمانی پیش می‌آید که بین جرائم اخلاقی و آسیب‌های طبیعی و همین‌طور بین اعمال شایسته و رفاه و خوش‌بختی تناسب لازم برقرار نباشد. کانت که از اساس منکر هر گونه ارتباطی بین عوامل معنوی و جریان طبیعی زندگی است، طبیعتاً نباید این عدم تناسب را بی‌عدالتی و در نتیجه یک نوع شر تلقی کند (Huxford, 2020, p.103)؛ اما در اینجا هم مانند مورد قبل با هدف اثبات ناکامی تئودیه‌های فلسفی وارد می‌شود، بدون اینکه به انکار ذهنیت معروف نسبت به شربودن این نوع حوادث اقدام کند. تئودیه‌های فلسفی در این موضوع و ارزیابی کانت درباره آنها از این قرار است:

#### ۳-۳-۱. انکار عدم تناسب بین جرم و مجازات

تئودیه نخست طبق تقسیم‌بندی نظام‌مند کانت باید حاوی نوعی انکار این بی‌عدالتی باشد؛ با

این توضیح که ملامت وجدان شخص گناهکار، خود نوعی مجازات است که چه بسا از مجازات طبیعی او دردناک‌تر باشد؛ بنابراین نمی‌توان گفت شخص گناهکار بدون مجازات رها شده‌است. پاسخ کانت به این تئودیه‌سه روان‌شناختی است. از دیدگاه او، اغلب، افراد پاک‌طینت اند که بر اثر خطاهای گاه‌وبی‌گاه خود دچار عذاب وجدان می‌شوند؛ درمقابل افراد قساوت‌پیشه ممکن است در برابر ارتکاب جنایت‌های عظیم هم اندکی ناراحتی به خود راه ندهند (کانت، ۱۳۹۹، ص ۲۰۱). به عبارت دیگر اگر این تئودیه‌سه اثبات شود، می‌تواند راهگشا باشد، اما اثبات‌شدنی نیست؛ بلکه بر عکس می‌توان خلاف آن را ادعا کرد.

### نقد و بررسی

گرچه ممکن است بسیاری از بزهکاران اجتماعی از عذاب وجدان کافی رنج نبرند، درنهایت از زندگی خویش راضی نبوده، از لذت و آرامشی که در پرتو ایمان و تقوا به دست می‌آید، محروم اند. قرآن کریم زندگی فارغ از یاد خدا را زندگی سختی می‌خواند: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى: و هر کس از کتاب من روی بگرداند، وی را روزگاری سخت خواهد بود و او را در روز قیامت کور محسور کنیم» (طه: ۱۲۴)؛ همچنان‌که یاد خدا را مایه آرامش قلب‌ها می‌داند: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ: آگاه باشید که تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش پیدا می‌کند» (رعد: ۲۸).

امام حسین علیه السلام در دعای عرفه زندگی منهای خدا را زندگی پوچی قلمداد می‌کند: «مَا ذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ وَ مَا الَّذِي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ: چه چیزی به دست آورد کسی که تو را از دست داد و چه از دست داد کسی که تو را به دست آورد؟» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵، ص ۲۲۶).

با این حال باید گفت نه این تئودیه‌سه و نه نقد کانت بر آن، هیچ یک از لحاظ علمی یا عقلی قابل اثبات نیستند و مطمئن‌ترین دلایل در این زمینه اعتماد به گزارش‌های وحیانی است. بنابراین همان قدر که این تئودیه‌سه فاقد دلیل معتبر است، نقد کانت بر آن نیز از اتقان کافی برخوردار نیست. حداکثر می‌توان ادعا کرد که این تئودیه‌سه به عنوان یک دلیل برون‌دینی قابل پذیرش نیست.

### ۲-۳-۳. اجتناب‌ناپذیری و موقتی‌بودن بی‌عدالتی

تئودیه‌سه دوم باز با محور اجتناب‌ناپذیری شر گزارش می‌شود؛ اما به این حد اکتفا نمی‌کند.

بنابراین به عدم تناسب میان اعمال انسان‌ها و حوادثی که در زندگی آنها رخ می‌دهد، اقرار می‌کند؛ اما صبر و تحمل در برابر آن را پله‌ای جهت ارتقای رتبه شخص فضیلت‌مند برمی‌شمارد:

«این یک ویژگی فضیلت است که باید با نامالایمات دست و پنجه نرم کرد و رنج‌ها فقط در خدمت افزایش ارزش فضیلت هستند. بنابراین نامتعادل بودن رنج‌هایی که شخص محق آن نیست، در پیشگاه عقل به یک آهنگ اخلاقی شکوهمند تبدیل می‌شود» (کانت، ۱۳۹۹، ص ۲۰۱).

اعتراض کانت به این تئودیه‌ها ناظر به موارد بسیاری است که این رنج‌ها نهایتاً به سود صاحبان فضیلت تمام نمی‌شود و حتی در پایان زندگی هم به نتیجه‌ای که انتظارش می‌رفت، دست پیدا نمی‌کنند: «در این صورت شخص فضیلت‌مند رنج دیده است نه برای اینکه فضیلت او خالص شود، بلکه به این دلیل که اساساً خالص بوده است و این درست نقیض عدالتی است که انسان می‌تواند مفهومی از آن را برای خود شکل دهد» (Kant, 2001, p.29).

اگر گفته شود این نتیجه در جهان دیگر دست‌یافتنی خواهد بود، پاسخ می‌دهیم که: «این تئودیه‌ها گرچه می‌تواند اهل شک را توصیه به صبوری کند، هرگز نمی‌تواند آنها را قانع سازد» (Ibid).

### نقد و بررسی

باید گفت اعتراض کانت برای کسانی که به جریان رنج‌ها در آخرت یقین ندارند، قابل قبول است. اما این به معنای ناکامی این تئودیه‌ها نیست و می‌تواند به عنوان پاسخی کلامی - البته نه فلسفی صرف - در مواجهه با معادباوران مورد استفاده قرار گیرد؛ به خصوص که در منابع روایی امامیه به همین مطلب در فلسفه برخی از شرور و مصائب تصریح شده است؛ برای نمونه امام صادق علیه السلام فرمود: «و یتلی المؤمن بعد علی قدر ایمانه و حسنِ اعماله و من سَخُفَ ایمانه وضعف عمله قلّ بلائه: اما مؤمن به اندازه ایمان و خوبی اعمالش بلا می‌بیند، پس کسی که ایمان و عملش درست است، بلایش شدیدتر است و هر کس ایمانش سخیف و عملش ضعیف باشد، بلایش کمتر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۲).

### ۳-۳-۳. ظهور عدالت در جهان دیگر

اساساً نباید انتظار داشت نیکوکاران و بدکاران جزای اعمال خود را در این دنیا ببینند.

برخورداری‌های مادی تنها نتیجه استفاده از قوای انسانی بر اساس قوانین طبیعت است و ارتباطی با علل معنوی (خیر یا شر) ندارد. اما عدالت در پاداش و جزا در جهان دیگر به نحو کامل بروز و ظهور خواهد یافت و هر کس از همان چیزی که سزاوار آن است، بهره‌مند خواهد شد.

از آنجا که ادعای هر گونه شناخت به مرزهایی فراتر از تجربه در سایه معرفت‌شناسی انتقادی کانت مرود است، هرگز نمی‌توان امید دریافت پاداش و جزای کامل و متناسب را در جهانی فراتر از عالم طبیعت، به عنوان یک تئودیسه از منظر او پذیرفت (Ibid). کانت همچنین اشکال دیگری را به طرز هوشمندانه ایراد می‌کند: «از آنجا که روند شکل‌گیری وقایع موافق با قوانین طبیعی در این دنیا از منظر عقل نظری عاقلانه ارزیابی می‌شود، چطور می‌توان انتظار داشت که در زندگی آینده روند امور تغییر کند و مطابق با قوانین غیر عاقلانه پیش رود؟» (کانت، ۱۳۹۹، ص ۲۰۴).

### نقد و بررسی

از منظر الهیات امامیه گرچه عوامل معنوی مانند دعا، صدقه، احسان به دیگران و... و همچنین گناهان مخصوصاً ظلم و ستم و عاق والدین در بهروزی یا تیره‌بختی دنیوی انسان مؤثر است، اساساً عالم دنیا ظرفیت برخوردار ساختن نیکوکاران و بدکاران را از جزای کامل اعمال خویش ندارد؛ برای مثال کسی که بیش از یک نفر را به عمد و ناحق به قتل رسانده، یک بار اعدام شدن مجازات عادلانه‌ای برای او نیست؛ پس چگونه می‌توان او را در این دنیا به نحو کامل مجازات کرد؟

همچنین در نقد اشکال کانت باید گفت اگر روند شکل‌گیری وقایع موافق با قوانین طبیعی در این دنیا عاقلانه ارزیابی می‌شود، پس جریان امور عالم موافق با حکمت و عقل است و شبهه بی‌عدالتی در مجازات یا پاداش اعمال انسان‌ها، خود به خود پاسخ داده می‌شود. چراکه لازمه پذیرش این سخن، اذعان به حقانیت وقایع و رویدادهای زندگی است. بر فرض که بی‌عدالتی در تقسیم مواهب زندگی و مشکلات آن مشاهده شود، این بی‌عدالتی نه تنها بی‌دلیل نیست، بلکه عاقلانه و هدفمند است. اما در جهان دیگر به دلیل عدم تراحمات مادی و خروج از قوانین عالم طبیعت می‌توان انتظار داشت روند وقایع به نفع فضیلت‌مندان تغییر کند و عدالت حقیقی نمودار گردد.

پاسخ دیگری که می‌تواند به مجموعه این پاسخ‌ها اضافه شود، این است که اگر قرار بود تمام

کارهای خیر و شر در همین دنیا به نتیجه برسد، مجالی برای ایمان به غیب و پرورش آن در راستای تکامل روحی افراد نبود. هر کس می‌دانست که اگر کوچک‌ترین کار خیری انجام دهد یا عمل ناشایستی از او سر بزند، دیر یا زود نتیجه‌اش عاید خود او می‌گردد، انسان‌ها برای بهروزی در دنیا به وظایف اخلاقی خود تن می‌دادند و اغلب انگیزه‌ها از رعایت اصول اخلاقی، دست‌یابی به پاداش‌های دنیوی یا فرار از مجازات می‌شد و این خود عامل مهمی در ریشه‌کن کردن اخلاق بوده و تأثیر منفی آن در رشد و تعالی روح انسانی به مراتب از مجازدانستن بی‌عدالتی در پاداش و مجازات دنیوی بیشتر است. اساساً متکلمان امامیه تکلیفی را که با الجا به سوی اطاعت همراه باشد، خلاف لطف و خلاف حکمت تکلیف و آزمایش دانسته و قبیح می‌دانند (علامه حلی، ۱۳۷۲، ص ۴۶۰).

امام صادق علیه السلام نیز به این شبهه چنین پاسخ داده‌اند: «جوابش آن است که اگر چنین می‌بود، فضیلتی که انسان را بر سایر حیوانات هست که کارها را از اراده و اختیار به محض تحصیل رضای رب کریم به عمل آورند و اعتقاد به ثوابت اخروی داشته باشند و بدین جهت اتیان به طاعات و ترك منهیات نمایند، برطرف می‌شد و مردم مانند چهارپایان می‌بودند که ایشان را ساعت به ساعت به تخویف عصا و تازیانه و تطمیع علف و دانه کار فرمایند و هیچ کس از روی یقین به ثواب و عقاب آخرت کار نمی‌کرد و به این سبب ایشان از حدّ انسانیت بیرون می‌رفتند و به منزله چهارپایان و بهایم می‌شدند» (مجلسی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸-۲۱۹).

در این میان برخی فیلسوفان با وعده عدالت در جهان دیگر متقاعد نشده، آن را پاسخ‌گوی کافی نمی‌دانند؛ برای نمونه جان‌تزن می‌نویسد:

«می‌توان گفت فقط اگر حیات اخروی در میان باشد، خداوند عادل است؛ زیرا درد و رنج‌های این جهان را فقط می‌توان بر اساس تاوان حیات ابدی توجیه کرد. ولی این نگرش در مقام نخست، یک نوع عدل الهی هولناک به نظر می‌رسد؛ زیرا بدان می‌ماند که بگوییم من سگم را به میل خود کتک می‌زنم، مشروط به اینکه بعداً یک دیس خوراک جگر که مطلوب اوست، به وی بدهم. آنچه پس از مرگ روی می‌دهد، صرف نظر از اینکه تا چه حد خوشایند باشد، شرّ کنونی را خیر نمی‌کند» (Jantzen, 1998, p.40).

متکلمان امامیه با طرح نظریه «عوض» معتقدند خداوند تمام دردها و رنج‌هایی را که اشخاص مستحق آن نبوده‌اند، جبران می‌کند. نکته قابل توجه اینجاست که ایشان معتقدند آنچه شخص

دردمند در مقام جبران دردها و رنج‌هایش به عنوان «عوض» دریافت می‌کند، باید از نظر ارزشی بالاتر از آنچه باشد که از دست داده است، به گونه‌ای که خود به این انتخاب خداوند برای او راضی باشد؛ در غیر این صورت شبهه بی‌عدالتی بی‌پاسخ خواهد ماند (علامه حلی، ۱۳۷۲، ص ۴۷۰).

کانت در این مقاله با پیش‌فرض عدم امکان دست‌یابی به معرفت نظری نسبت به خداوند متعال، سعی در تقویت این مبنا با نمایش دادن ضعف تمامی تئودیسسه‌های فلسفی دارد. این در حالی است که از منظر الهیات امامیه، تئودیسسه‌پردازی به طور کلی نفی نشده، گرچه پی‌بردن به اسرار حکمت الهی که در پس حوادث و وقایع خیر و شر نهفته، به تفصیل امکان‌پذیر نیست. بدین ترتیب از منظر کانت تمام تلاش‌های فلسفی در دفاع از اعتقاد به وجود خداوند خیر عادل عقیم است. اما این بدین معنا نیست که مسئله شرّ می‌تواند دلیل یا قرینه‌ای علیه وجود خداوند باشد. تعبیر کانت در این زمینه چنین است: «خروجی این روند قضایی در پیش دادگاه فلسفه چنین است: هیچ یک از تئودیسسه‌های پیشین به وعده خود یعنی اثبات حکمت اخلاقی حاکمیت جهان در برابر تردیدهایی که بر مبنای آموخته‌های حاصل از تجربه علیه آن برخاسته‌اند، عمل نکرده است. گرچه مطمئناً تا جایی که بینش ذاتی عقل ما درباره آنها اجازه می‌دهد، این تردیدها هم نمی‌توانند به عنوان اشکال، عکس آن را ثابت کنند» (کانت، ۱۳۹۹، ص ۲۰۴).

وی در نهایت رویکرد سلبی خویش را در مسئله شر که بر محدودیت‌های عقل نظری در درک امور ماورای طبیعی بنا نهاده شده، نجات‌بخش ناکامی تمامی تلاش‌های عقلی در این زمینه می‌خواند. پس برای اینکه این محکمه یک بار برای همیشه به پایان برسد، اثبات ناتوانی عقل بشری از درک مفاهیم ماورای طبیعت از دیدگاه کانت، تنها راه معقول است (همان). وی پس از به تصویر کشیدن این ناکامی سرنوشت‌ساز، در مقالات دیگری که در مجموعه دین در محدوده عقل تنها به چاپ رسیده، تمام مسئولیت شر را متوجه انسان به عنوان فاعل مختار و دارای اراده آزاد می‌داند.

با توجه به آنچه گذشت و اشکالاتی که بر نقد کانت نسبت به برخی از تئودیسسه‌ها وارد بود، به سختی می‌توان بی‌طرفی کانت را در ارزیابی آنها پذیرفت. گویا وی بیشتر با هدف شکست تئودیسسه‌ها دست به قلم برده تا تبیین دلایلی عقل‌پسند برای شکست آنها؛ چراکه در نقد خویش گاهی از حد انصاف خارج شده و تئودیسسه‌هایی را که خود در فلسفه عملی‌اش به آنها پای بند است،

نیز شکست خورده توصیف می‌کند.

## منابع

- \* قرآن کریم؛ ترجمه تفسیر المیزان.
۱. پترسون، مایکل؛ خدا و شر؛ ترجمه حسن قنبری؛ قم: نشر طه، ۱۳۹۷.
  ۲. تالیافرو، چارلز؛ فلسفه دین در قرن بیستم؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
  ۳. جواد آملی، عبدالله؛ دین شناسی؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۱.
  ۴. —؛ حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۷۱.
  ۵. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف؛ کشف المراد؛ ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی؛ تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۲.
  ۶. —؛ نهج الحق و کشف الصدق؛ بیروت: نشر دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۲ م.
  ۷. طباطبایی، محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ ج ۱۳، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: نشر جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
  ۸. قدردان قراملکی، حسن؛ خدا و مسأله شر؛ قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
  ۹. کانت، ایمانوئل؛ «در باب ناکامی تمام آزمون‌های فلسفی در تنویدسه»، ترجمه سید محمد حسین صالحی؛ در: نعیمه پورمحمدی (به سرپرستی)، درباره شر؛ تهران: نشر طه، ۱۳۹۹.
  ۱۰. —؛ درس‌های فلسفه اخلاق؛ ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی؛ تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۴۰۱.
  ۱۱. کلینی، محمد؛ اصول کافی؛ تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
  ۱۲. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۹۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
  ۱۳. —؛ توحید مفضل؛ تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
  ۱۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱۲، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
  ۱۵. میرزابابایی، سیدمهدی؛ تصویر شر در دستگاه معنایی قرآن؛ قم: مؤسسه دار الحدیث، ۱۳۹۹.
  16. Balckburn, S; **The Oxford Dictionary of Philosophy**; Oxford University Press, 2008.

17. Huxford, G; **Kant and Theodicy**; London: Lexington Books, 2020.
18. Leibniz, G. W; **Theodicy**; Translated by E. M. Huggard; 2005, Online published at: The Project Gutenberg eBook of Theodicy, by G. W. Leibniz (uc.edu).
19. Kant, I; “A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition”, In **Theoretical Philosophy: 1755-1770**; edited and translated by David Walford; Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
20. Kant, I; **On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy**; translated by George di Giovanni; Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
21. Jantzen, G; “Do We Need Immortality”, **Modern Theology**; 1, 1, 1988.
22. Pope, A; **An Essay on Man**; Online Published at: An Essay on Man: Epistle I by Alexander Pope | Poetry Foundation.

