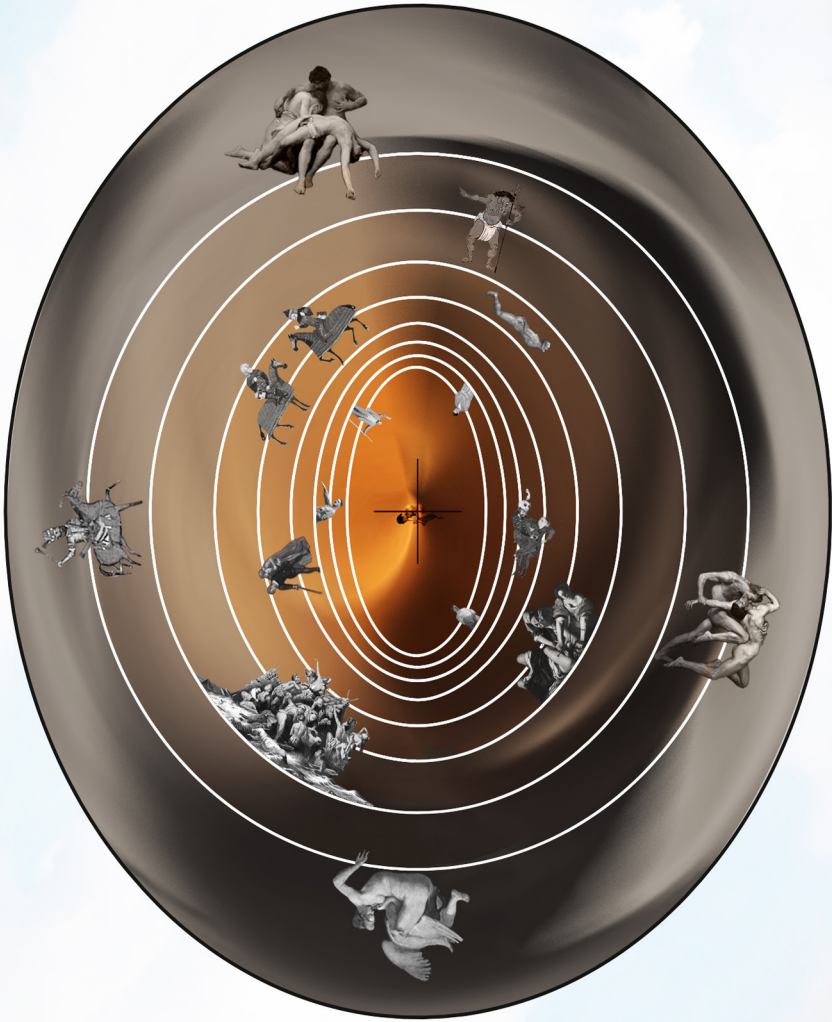


مسئله‌ی شر

برگزیده‌ی مقالاتی در فلسفه‌ی تحلیلی



به سرپرستی زهیر باقری نوع‌پرست

مسئله‌ی شر

برگزیده‌ی مقالاتی در فلسفه‌ی تحلیلی

به سرپرستی
زهیر باقری نوع‌پرست

بهار ۱۳۹۹

سرپرست مترجمان: زهیر باقری نوع پرست

تصویرگر: فرنوش فارمر

<http://www.salekenisti.com>

فهرست

- ۹ ۱. مقدمه
- ۳۹ زهیر باقری نوع پرست
- ۳۹ ۲. مسئله‌ی شرّ مذهبی
- ۶۹ دنیل کداج / ناهید خاصی
- ۶۹ ۳. شرّ الهی
- دیوید لوئیس / زهیر باقری نوع پرست
- ۸۹ ۴. اختفای الهی و مسئله‌ی شر
- جیمز کلر / حسین یعقوبی سربالا
- ۱۰۷ ۵. آیا نظریه‌ی عدمی شر مرده است؟
- تاد سی. کلدر / آرش نبی‌زاده حقیقی
- ۱۲۷ ۶. درآمدی بر چالش خداوند شرور
- استفان لو / سارا هامون
- ۱۳۳ ۷. دکارت، خداوند و روح شرور
- رابرت الیوت - مایک اسمیت / زهیر باقری نوع پرست
- ۱۳۹ ۸. کاکو دموندیسه
- استیون کان / شیدا راسخ
- ۱۴۷ ۹. خدا، اهریمن و وضعیت تئودیهسه
- ادوارد اشتاین / اصلان شیعتی
- ۱۵۷ ۱۰. تأملاتی درباره‌ی ضدخدا باوری
- کریستوفر نیو / زهیر باقری نوع پرست

- ۱۶۹ ۱۱. مسئله‌ی شر و صفات خداوند
جیمز کلر/ سارا هامون
- ۱۸۹ ۱۲. مسئله‌ی شر و شک‌گرایی اخلاقی
برایس واخترهاوزر/ سارا هامون
- ۲۰۳ ۱۳. خوبی الهی و مسئله‌ی شر
ترنس پنلام/ سارا هامون
- ۲۲۳ ۱۴. تئودیه: راه‌حل مسئله‌ی شر یا بخشی از مسئله؟
نیک تراکاکیس/ احمد فکری هل‌آباد
- ۲۷۱ ۱۵. دوزخ و ابهام
تئودور سایدر/ ناهید خاصی
- ۲۸۹ ۱۶. شر به خاطر آزادی؟
دیوید لوئیس/ زهیر باقری نوع‌پرست
- ۳۱۹ ۱۷. خداناباوری، مسئله‌ی شر و اخلاق: گفتگو با استیون میتزن
زهیر باقری نوع‌پرست
- ۳۳۱ ۱۸. پیوست: نقد و بررسی کتاب «عدل الهی» نوشته‌ی
مرتضی مطهری
زهیر باقری نوع‌پرست

گر بر فلکَم دست بُدی چون یزدان،
برداشتمی من این فلک را ز میان؛
از نو فلک دگر چنان ساختمی،
کازاده به کامِ دل رسیدی آسان.

مقدمه‌ی مسئله‌ی شر

زهیر باقری نوع‌پرست

درحالی‌که که من و همکارانم مشغول آماده کردن این کتاب هستیم، ویروسی به نام «کرونا» عالم‌گیر شده است. هر روز بر تعداد مبتلایان به آن افزوده می‌شود و قربانیانی نیز می‌گیرد. ترس و وحشت از ابتلا به این ویروس فراگیر شده و آدم‌ها برای پیشگیری از ابتلا به این ویروس ماسک می‌زنند. آن‌ها مرتب دستان خود را می‌شویند و از دست‌دادن و در آغوش گرفتن یکدیگر پرهیز می‌کنند. در شهرهایی که میزان ابتلا بیشتر بود بسیاری از فعالیت‌های تفریحی و کاری مختل شده است. در این میان، افرادی برای جلب توجه به دروغ گفتن و شایعه‌پراکنی در مورد این ویروس می‌پردازند و بر رعب و وحشت مردم می‌افزایند و گروهی نیز با احتکار لوازم

بهداشتی به سودجویی مشغول‌اند. گروهی دیگر نیز با انکار مشکلات و سختی‌ها بر زخم مردم ستاره‌سوخته نمک می‌پاشند. این واقعیتی است که ما اکنون آن را تجربه و زندگی می‌کنیم. ممکن است در آینده‌ای نه‌چندان دور درمانی برای این ویروس یافت و بیماری ریشه‌کن شود و ممکن است این ویروس بر ترک‌تازی خود بیافزاید و درد و رنج ما ساکنان زمین را افزایش دهد. می‌توانیم در مواجهه با این وضعیت از خود پرسیم آیا دنیا باید چنین می‌بود؟ آیا دنیا نمی‌توانست به شکل دیگری باشد؟ آیا دنیا باید به شکلی باشد که در آن هر از چند گاهی سیل، زلزله، ویروس یا بیماری واگیرداری بیاید و دست‌ودلمان را بلرزاند؟ جان برخی را بگیرد و دیگران را داغ‌دار کند؟ آیا ضرورتی دارد که زندگی کوتاه ما در این دنیا این‌چنین پر از درد و رنج باشد؟ این‌ها پرسش‌هایی است که کم‌وبیش همه با آنها مواجه‌اند. ممکن است اگر کسی بر این باور باشد که ما انسان‌ها تنها بییم و در پهنه‌ی هستی کسی جز ما وجود ندارد، از این وضعیت دل‌سرد یا افسرده شود و یا ممکن است به کمک علم و هنر و دیگر فعالیت‌های بشری به دنبال راه‌هایی بگردد که از میزان و شدت درد و رنج‌هایی که بر ما می‌رود بکاهد. ممکن است کسی که به خدا باور داشته باشد پیش خود بگوید از آنجاکه همه‌چیز تحت کنترل خداوند است پس نباید تغییری در این وضعیت ایجاد کرد و باید راضی و قدردان بود و یا ممکن است احساس وظیفه کند و برای غلبه بر درد و رنج مردمان آستین بالا بزند. واکنش‌هایی که خدا باوران و خدانا باوران می‌توانند به درد و رنج در زندگی داشته باشند بسیار بیش از این مواردی است که به‌عنوان نمونه ذکر کردیم. «شر»، درد و رنج‌هایی است که متحمل می‌شویم و موجب آزار ما می‌شوند. اگر باور داشته باشید طبیعت تنها واقعیت موجود است و چیزی غیر از طبیعت وجود ندارد، یعنی «طبیعت‌گرای متافیزیکی» باشید، آنگاه وجود شر به عنوان بخشی از این طبیعت قابل‌فهم است. ماهیت طبیعت به شکلی است که زندگی ما در این دنیا با درد و رنج همراه است. در این حالت ممکن است به علل پیدایش انواع شرور در جهان بپردازیم و سعی کنیم برخی از آنها را دفع و یا رفع کنیم. مثلاً شاید روزی دانش ما در مورد زلزله به حدی برسد که بتوانیم آسیب‌های آن را برای بشر خنثی کنیم. ولی با این حال «شر» و «طبیعت» با هم قابل جمع‌اند و «مسئله‌ای» وجود

۱. مسئله بودن «مسئله‌ی شر» به معنای غیرقابل جمع بودن خداوند و شر است، ولی طبیعت ویژگی‌ای ندارد که با وجود شر قابل جمع نباشد. از این رو است که می‌گوییم در طبیعت‌گرایی، شر مسئله نیست. این سخن بدان معنا نیست که شر برای کسی مسئله‌ای ایجاد نمی‌کند.

ندارد. اگر شما باور داشته باشید که خداوندی وجود دارد چطور؟ آیا وجود توأمان خداوند و شر هم همچون وجود توأمان طبیعت و شر بدون مشکل است؟

یکی از نخستین صورت‌بندی‌های مسئله‌ی شر که به اپیکور^۲ نسبت داده می‌شود^۳ چنین است: «آیا خدا مایل است جلوی شر را بگیرد اما ناتوان است؟ پس در این حالت او خدایی ناتوان است. آیا تواناست ولی مایل نیست؟ آنگاه خدایی شرور است. آیا هم تواناست و هم مایل است؟ پس وجود شر چیست؟» لاینیتس^۴، فیلسوف آلمانی که واژه‌ی «تئودیسه» را ابداع کرده و کتابی نیز با همین عنوان نوشته، مسئله‌ی شر را به این شکل صورت‌بندی کرده است:

از آنجاکه خداوند همه‌کار توان است، قدرت جلوگیری از وجود هر شر و تمام شرور در عالم را دارد.

از آنجاکه خداوند همه‌چیزدان است، می‌داند چگونه از وجود هر شر و تمام شرور در عالم جلوگیری کند.

از آنجاکه خداوند سراسر نیکی است، مایل است که شری در جهان وجود نداشته باشد. بنابراین، اگر خدایی وجود داشته باشد، شری در جهان وجود نخواهد داشت. در جهان شر وجود دارد.

بنابراین خدایی وجود ندارد.^۵

چنان‌که ریچارد کریل^۶ (۲۰۱۳) می‌گوید، تفاوت صورت‌بندی اپیکور و لاینیتس در این است که اپیکور «همه‌چیزدانی» را به خدا نسبت نمی‌دهد، در نتیجه در پاسخ به معمای اپیکور می‌توان گفت خداوند دانش لازم برای جلوگیری از شر را ندارد. ولی آیا این تعریف از خداوند مورد پذیرش خداباور خواهد بود؟

از تفاوت میان دو صورت‌بندی اپیکور و لاینیتس مشخص می‌شود که برای طرح مسئله‌ی شر ابتدا باید دید تعریف ما از خداوند چیست. برخی از تعریف‌های موجود از خداوند به شکلی

۲. Epicurus

۳. دیوید هیوم در گفتگوهایی در باب دین طبیعی این صورت‌بندی را به اپیکور نسبت داده است، ولی بخش عمده‌ی آثار اپیکور از میان رفته‌اند و در بین آثار باقی‌مانده از او اثری از این صورت‌بندی درباره‌ی مسئله‌ی شر یافته نشده است (مایل هیکسون، ۲۰۱۳).

۴. Gottfried Wilhelm Leibniz

۵. فرمول‌بندی اپیکور و لاینیتس هر دو از ریچارد کریل (۲۰۱۳) ص ۱۵۳ ذکر شده‌اند.

۶. Richard E. Creel

است که فرض گرفتن درستی توأمان آنها با وجود شر به مسئله تبدیل می‌شود. اگر خداوند را شخصی تعریف کنیم که دارای ذهن، اراده، دانش، قدرت و حساسیت اخلاقی است و جهان را خلق کرده و آن را مدیریت می‌کند، آنگاه وجود توأمان چنین خداوندی با شر یک «مسئله» است. همچنین اگر خداوند را با هستی یکسان در نظر بگیریم، آنگاه باز هم شر به «مسئله» تبدیل خواهد شد. ولی اگر خداوند را شخصی در نظر بگیریم که دارای ذهن، اراده، دانش و قدرت است ولی حساسیت اخلاقی ندارد - یعنی درد و لذت و غم و شادی ما برای خداوند تفاوتی ندارد - آنگاه شر «مسئله» نیست. یا اگر قدرت و دانش خداوند را محدود در نظر بگیریم، آنگاه دیگر شر «مسئله» نیست. بنابراین برای اینکه شر تبدیل به مسئله شود، باید وجود خداوند(انی) را با ویژگی‌های بخصوصی، فرض کنیم. از این رو برای طرح مسئله‌ی شر ضروری است نخست به تعریف خداوند بپردازیم.

در بحث‌های فلسفه‌ی تحلیلی، همچون خداباوری کلاسیک، خداوند را با سه ویژگی همه‌کاروانی، همه‌چیزدانی و سراسر نیکی تعریف می‌کنند. برخی همچون شوپنهاور^۷ و جی. ال. مکی^۸ بر این باور بوده‌اند که وجود شر، به‌طور کلی، و هر شری، به‌طور خاص، با وجود چنین خداوندی قابل جمع نیست. براساس این دیدگاه اگر یک مورد شر هم وجود داشته باشد، باور به خداوند تناقض‌آمیز است و از این رو باور به خداوند غیرعقلانی خواهد بود. به چنین صورت‌بندی‌ای «مسئله‌ی منطقی شر» می‌گویند. مسئله‌ی منطقی شر سودای اثبات عدم وجود خداوند را دارد. پس از مطالبی که مکی^۹ و پلانتینگا^{۱۰} و دیگر فیلسوفان تحلیلی در این باره نوشتند، این رویکرد در میان فیلسوفان تحلیلی از میانه‌ی سده‌ی بیستم به بعد طرفداران خود را تا حدود زیادی از دست داده و حال بیشتر فیلسوفان تحلیلی بر سر «مسئله‌ی قرینه‌ای شر» بحث می‌کنند. (برخی نیز به طرح مسئله‌ی منطقی جدید پرداخته‌اند.^{۱۱}) در این حالت بحث بر سر این است که آیا می‌توان شروری را یافت که با وجود آنها باور به خداوند غیرمعقول باشد؟ یا آیا برخی از شرور

۷. Arthur Schopenhauer

۸. J. L. Mackie

۹. Mackie, J. L. (1955). Evil and omnipotence. *Mind*, 64(254), 200-212.

۱۰. Plantinga, A. (1977). *God, freedom, and evil*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Plantinga, A. (1978). *The nature of necessity*. Oxford University Press on Demand.

۱۱. Schellenberg, J. L. (2013). *A New Logical Problem of Evil*. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*.

جهان، احتمال وجود خداوند را به شکل قابل ملاحظه‌ای کاهش می‌دهند؟ مثلاً اگر کسی بتواند نشان دهد که درد و رنج بی‌هوده و بی‌ثمری وجود دارد یا میزان و یا شدت درد و رنجی بیش از حد تحمل است، آنگاه می‌توان چنین درد و رنجی را شاهد یا قرینه‌ای برای نامعقول بودن باور به خداوند یا این ادعا که احتمالاً خدایی وجود ندارد در نظر گرفت. (با این حال تقسیم‌بندی «منطقی» و «قرینه‌ای» مورد تأیید همه‌ی فیلسوفان تحلیلی نیست. به عنوان مثال برخی، مانند پیتر ون اینواگن^{۱۲}، با این تقسیم‌بندی مخالف‌اند).

تفاوت بین دفاعیه و تئودیه

فیلسوفان تحلیلی در واکنش به مسئله‌ی شر گاهی از «دفاعیه» و گاهی از «تئودیه» سخن می‌گویند. اگر شخصی به ما بگوید که می‌داند چرا خداوند شر را آفریده یا چرا مانع رخ دادن آن نمی‌شود در حال طرح «تئودیه» است. چنین ادعایی، ادعای بسیار بزرگی است و کمتر انسان عاقلی مایل است مدعی چنین دانشی باشد. در فلسفه‌ی تحلیلی معاصر نیز افراد یا به طرح تئودیه نمی‌پردازند و یا اگر چنین کنند تئودیه‌هایی برگرفته از کتاب مقدس را مطرح می‌کنند. یعنی براساس دانشی که منشأ آن به نوعی فرابشری تلقی می‌شود. اما در بحث‌های مرتبط به مسئله‌ی شر، گاهی از واژه‌ی «دفاعیه» استفاده می‌شود. تفاوت این دو چیست؟ پیتر ون اینواگن (۲۰۰۸) درباره‌ی تفاوت «دفاعیه» و «تئودیه» این چنین می‌گوید: «محتوای دفاعیه و تئودیه ضرورتاً متفاوت نیست. ممکن است دفاعیه‌ی شخص الف، واژه‌به‌واژه، با تئودیه‌ی شخص ب یکسان باشد. تفاوت دفاعیه و تئودیه صرفاً این است که تئودیه به عنوان حقیقت طرح می‌شود، در حالی که در طرح دفاعیه ادعایی بیشتر از امکانی واقعی - یا امکانی واقعی با فرض وجود خداوند - برای درست بودن آن مطرح نیست» (ص. ۱۹۶). در ادامه ون اینواگن دفاعیه را با سناریویی توضیح می‌دهد؛ او می‌گوید اگر مناظره‌ای میان خدا باور و خدا ناپاور با حضور ناظران ندانم‌انگار برپا باشد، و خدا باور دفاعیه‌ای طرح کند و ندانم‌انگار در مواجهه با آن چنین واکنشی نشان دهد: «اگر خدا وجود داشته باشد، این دفاعیه می‌تواند درست

۱۲. Peter van Inwagen

باشد. دلیلی وجود ندارد که آن را رد کنیم» و نتیجه بگیرد که یکی از مقدمات خداناباور نادرست است و در نتیجه خداناباور نشود و ندانم‌انگار بماند، دفاعیه‌ی موفقی طرح شده است. ون اینواگن در ادامه‌ی توضیح خود می‌گوید در طرح دفاعیه نمی‌توان ادعا کرد خداوند شر را به این دلیل آفریده که خیرهای بزرگ‌تری از آن حاصل می‌شود، یا خیر در آفرینش بر شر می‌چربد؛ بلکه دفاعیه باید دست‌کم به ما بگوید که چرا خداوند «نمی‌توانست» بدون وجود شری که شاهد آن هستیم خیر بزرگ‌تر را به ارمغان بیاورد و طرح چنین دفاعیه‌ای به‌رغم ادعای همه‌کار توانی خداوند کار آسانی نیست.^{۱۳}

تعریف خداوند

در کتاب «پیرامون مسئله‌ی شر»^{۱۴} به طرح برخی از ایده‌های رایج طرح‌شده در فلسفه‌ی تحلیلی پرداخته‌ام و اینجا از تکرار آنها پرهیز خواهم کرد. در صورت تمایل می‌توانید به آن کتاب مراجعه کنید. در ادامه می‌خواهم به نکته‌ی مهمی بپردازم که پیش‌نیاز پرداختن به مسئله‌ی شر است. پیش از این که وارد بحث مسئله‌ی شر شویم ضروری است مطمئن شویم که تعریف‌هایی از خداوند که شر را به مسئله تبدیل می‌کنند، تعریف‌های معناداری هستند. اگر ما تعریف بی‌معنایی از خداوند ارائه کنیم و بدون توجه به این نکته به بررسی مسئله‌ی شر بپردازیم هرچقدر هم وقت صرف کنیم از یافتن پاسخ باز خواهیم ماند، چرا که پرسش اشتباه طرح شده است.

برای شروع این بحث به مسئله‌ی بسیار معروفی اشاره می‌کنیم. آیا خداوند می‌تواند سنگی بیافریند که نتواند آن را بلند کند؟ اگر در پاسخ به این پرسش بگویید «بلی»، یعنی خداوند ناتوان از بلند کردن آن است و اگر بگویید «نه»، یعنی خداوند ناتوان از آفریدن این سنگ است. ممکن است خداناباور و خداناباور بر سر این که آیا چنین مسئله‌ای می‌تواند «همه‌کار توان» بودن خداوند را زیر سؤال ببرد یا نه با هم به بحث و گفتگو بپردازند. در واقع چنین هم شده و فیلسوفان

^{۱۳}. در مقاله‌ی دیوید لویس، «شر به خاطر آزادی؟»، نیز به تفاوت میان تئودیه و دفاعیه به بیانی دیگر اشاره شده است.

^{۱۴}. <http://www.salekenisti.com/problem-of-evil-book/>

بسیاری در همین مورد قلم‌فرسایی کرده‌اند^{۱۵}. ولی شاید بهتر باشد پیش از این که وارد چنین بحث بغرنجی شویم از خود بپرسیم آیا چنین مفهومی از خداوند معنادار است؟ اگر از خود بپرسیم ملزومات بلند کردن یک سنگ چیست در خواهیم یافت که باید دست یا پا یا عضوی از بدن در کار باشد تا بتوان از «بلند کردن» چیزی صحبت کرد. اگر نیروی فیزیکی‌ای باعث حرکت جسمی شود، نمی‌گوییم آن نیرو آن جسم را بلند کرد، یعنی به آن نیروی فیزیکی عاملیت اطلاق نمی‌کنیم. ممکن است برای استعاری سخن گفتن، افزایش هیجان یا هر عامل دیگری بگوییم نیروی فیزیکی سنگ را بلند کرد، ولی اگر بخواهیم به‌واقع توصیف نادرستی از جابه‌جایی جسم با نیروی فیزیکی ارائه نکنیم باید از به‌کاربردن «بلند کردن» به‌عنوان فعل پرهیز کنیم. اگر عمل «بلند کردن» را بتوان به شکل معناداری به خدایی فاقد جسم اطلاق کرد، آنگاه می‌توان وارد بحث شد و پرسید آیا خداوند می‌تواند سنگی بیافریند که ناتوان از بلند کردن آن باشد؟ ما در طرح مسئله‌ی شر برای خداوند ویژگی‌هایی را در نظر گرفته‌ایم و معناداری مسئله‌ی شر وابسته به معناداری اطلاق آن ویژگی‌ها به خداوند است. همان‌طور که گفته شد سه ویژگی همه‌چیزدانی، همه‌کارتوانی و سراسرنیک‌بودن به خداوند اطلاق می‌شود و این سه ویژگی باید در خداوند وجود داشته باشد تا شر تبدیل به مسئله شود. علاوه بر این خداوند باید ذهن داشته باشد، اراده داشته باشد، بتواند قصد کند کارهایی را انجام دهد و توان آفرینش داشته باشد و غیره.

اگر تعریف ما از خداوند به‌شکلی باشد که بگوییم او همه‌کارتوان نیست، یا همه‌چیزدان نیست، یا اخلاق و خوبی برایش بی‌معنا باشد یا خداوند تماماً هم نیکو نیست و یا اصلاً شرور است و یا جهان را نیافریده، آنگاه مسئله‌ی شر نمی‌تواند مسئله باشد، چراکه پاسخی برای وجود شر در جهان داریم. مثلاً اگر خداوند همه‌کارتوان نباشد، می‌گوییم وجود شر در جهان به دلیل ناتوانی او در پیش‌گیری از به وجود آمدن شر یا از میان بردن آن است؛ یا اگر بگوییم خداوند همه‌چیزدان نیست، آنگاه می‌توانیم با اشاره به این واقعیت که خداوند نمی‌دانسته چگونه از وقوع شر جلوگیری کند، وجود آن را توجیه کنیم. اگر خداوند سراسر خیر نباشد، می‌توانیم بگوییم

۱۵. به‌عنوان نمونه به این دو مقاله مراجعه کنید:

Savage, C. W. (1967). The paradox of the stone. *The Philosophical Review*, 76(1), 74-79.

Mavrodes, G. I. (1963). Some puzzles concerning omnipotence. *The Philosophical Review*, 72(2), 221-223.

وجود شر به این دلیل است که خداوند دستِ کم گاهی از رنج و عذاب ما لذت می‌برد یا درد و رنج ما اصلاً برایش مهم نیست، در نتیجه انگیزه‌ی لازم برای از میان بردن شر را نداشته است. در نهایت اگر خداوند جهان را نیافریده باشد، مسئولیت دستِ کم برخی از شرور موجود در جهان برعهده‌ی او نیست. ولی اگر کسی بگوید خداوند همه‌چیزدان، همه‌کار توان و سراسر نیکی است و جهان را آفریده است، آنگاه وجود شر به‌رغم چنین خدایی مسئله‌ی معناداری است و می‌توان پرسید چگونه ممکن است با وجود چنین خدایی شر وجود داشته باشد؟

نسیبه مسئله‌ی شر؟

برای بررسی مفهوم و تعریف خداوند می‌توان به ویژگی‌های احتمالی خداوند پرداخت. به‌عنوان مثال توافقی فراگیر وجود دارد که خداوند جسم فیزیکی ندارد. اگر چنین باشد، آیا می‌توان خداوند را دید؟ در تورات، سفر خروج، هنگامی که موسی به خداوند می‌گوید جلال خود را نشانم ده، خداوند در پاسخ می‌گوید: «نمی‌توانی روی من را ببینی، زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و همچنان زنده بماند» و در ادامه خداوند به موسی می‌گوید: «پس دست خود را خواهم برداشت تا قفای مرا ببینی، اما روی من دیده نمی‌شود». در عهد جدید آمده است که «هرگز کسی خداوند را ندیده است». در قرآن هنگامی که موسی از خداوند این درخواست را می‌کند، خداوند می‌گوید «لن ترانی» یعنی هرگز نمی‌توانی مرا ببینی. با بررسی تفاوت‌های موجود بین روایت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی، نصرالله پورجوادی در مورد یهودیت و مسیحیت می‌گوید: «در کتاب‌های مقدس این دو دین امکان رؤیت در دنیا صریحاً نفی شده است، اما در عوض امکان آن در آخرت اثبات شده است. به همین جهت است که بحث‌هایی که در مسیحیت در قرون وسطی درباره‌ی مسئله‌ی رؤیت مطرح شده اصولاً بر سر رؤیت خدا در بهشت (visio beatifica) است.» (پورجوادی، ۱۳۷۵؛ ص ۴۵). او در ادامه‌ی بررسی‌های خود نشان می‌دهد که در میان عارفان مسلمان که از سنت یهودی-مسیحی در کنار سنت اسلامی بهره می‌برند، ایده‌ی رؤیت خداوند مطرح بوده است (۱). سرانجام این روایات تاریخی هر چه که باشد، برای این که بتوان خداوند

را دید، باید نوعی جسم برای او متصور شد. در این میان برخی می‌گویند او را با «چشمِ دل» می‌بینند. با بررسی آناتومی بدن انسان در می‌یابیم که دلِ احدی چشم ندارد و بنابراین فعل «دیدن» را، چنان که برای «چشمِ سر» به کار می‌رود، نمی‌توان برای «چشمِ دل» به کار برد. اگر هدف از طرح «چشمِ دل» معرفی نوعی از «دیدن» باشد، چنین ایده‌ای همچنان پرسش جسمانی بودن خداوند را مطرح خواهد کرد. در بررسی مفهوم خداوند مادامی که جسمی برای او متصور نیستیم امکان دیدن او هم منتفی خواهد شد. در نتیجه اگر در تعریف خود از خداوند بگوییم او جسم دارد، پس می‌توان او را دید و اگر در تعریف ما خداوند فاقد جسم باشد آنگاه نمی‌توان از دیدن او سخن گفت. با طرح نوآوری‌های کلامی مانند «چشمِ دل» نمی‌توان هم ایده‌ی دیدن خداوند را طرح کرد و هم وجود جسم برای او را نفی کرد.

اگر خداوند جسم نداشته باشد، از الزامات این مفهوم آن است که او را نمی‌توان دید. جسم نداشتن خداوند چه الزامات دیگری دارد؟ آیا از مفهوم خداوند بدون جسم می‌توان نتیجه گرفت که او یک شخص است؟ اگر خداوند یک شخص باشد، یعنی می‌توان با او سخن گفت، از او درخواست‌هایی داشت، می‌توان به درگاه او دعا کرد و او هم احتمالاً با بشر سخن گفته است، اراده می‌کند کارهایی را انجام دهد، دانا به امور و توانا به تغییر دادن آنها است و غیره. وجود اراده، آگاهی، توانایی و دانایی برای ما انسان‌ها همواره با داشتن جسم همراه بوده است و شاهدی در دست نیست که اراده، آگاهی، توانایی و دانایی بدون جسم رؤیت شده باشد. ولی گذشته از این نکته که شاهدی نیست، آیا اصلاً به لحاظ مفهومی می‌توان از وجود اراده، آگاهی، توانایی و دانایی بدون جسم سخن گفت؟ ممکن است تصور کنیم روحی وجود دارد که اراده، آگاهی، توانایی و دانایی دارد. ولی آیا برای چنین روحی نوعی جسم در نظر نمی‌گیریم؟ نوعی حدود فیزیکی برای او متصور نمی‌شویم؟ مثلاً یک شکل هندسی تخیل نمی‌کنیم که درون آن به جای ذرات فیزیکی، چیزی وجود ندارد یا نوعی خلأ است یا داخل آن با ذرات سفید پر شده است؟ برای این که شخصی بتواند کاری انجام دهد باید قصد انجام آن را داشته باشد و اراده کند آن را انجام دهد و سپس با جسم خود آن را انجام دهد. تا آنجا که می‌دانیم برای این که بتوانیم نسبت به امری دانش پیدا کنیم وجود مغز ضروری است. اگر پدیده‌ای وجود

داشته باشد که جسم نداشته باشد، مغز هم ندارد؛ اگر مغز ندارد منظور از دانایی چیست؟ آیا در چنین حالتی به صورت ناخودآگاه مغزی برای آن شخص فاقد جسم متصور نشده‌ایم؟ آیا اگر خداوند شخص نباشد، می‌توان در وصف او از واژگانی که برای توصیف اعمال یک شخص بهره می‌بریم، استفاده کنیم؟ مثلاً می‌توانیم واژگانی همچون «خشم»، «مهربانی»، «عشق»، «نفرت»، «ساختن»، «ویران کردن» و غیره را برای توصیف اعمال خداوند به کار ببریم؟ «اعمال» از «شخص» سر می‌زند و اگر خداوند «شخص» نباشد دیگر اطلاق «اعمال» به او معنی ندارد. اگر خداوند شخص نباشد، آنگاه دیگر نمی‌توان ویژگی‌های انسانی مانند «اراده کردن»، «دانایی»، «توانایی»، «مهربانی»، «خشم» و غیره را به او نسبت داد. به عبارت دیگر اگر خداوند جسم نداشته باشد، علاوه بر اینکه نمی‌توان او را دید، لمس کرد، در آغوش کشید و غیره، نمی‌توان دیگر ویژگی‌هایی که وجودشان به جسم وابسته است را نیز به او نسبت داد. اگر چنین باشد، واژگانی مانند «آفریننده» نمی‌تواند توصیف‌کننده‌ی خداوند باشد. چراکه اگر بخواهیم «آفریننده» باشیم، باید به آفریدن چیزی اراده کنیم، باید دانش آفرینش را داشته باشیم، باید توانایی آن را داشته باشیم و غیره. ایده‌ی شخص بودن خداوند در میان اندیشمندان اروپایی پدیده‌ای متأخر است و طبق یک روایت اولین بار این ایده در سده‌ی شانزدهم مطرح شد و طبق روایت دیگری اولین بار در سال ۱۶۴۴ در دنیای انگلیسی‌زبان طرح شده است.^{۱۶} ایده‌ی شخص بودن خداوند به معنای معاصر آن در عصر روشنگری و سده‌ی هجدهم طرح شده است، چنان که یکی از متخصصین در این زمینه می‌گوید «از به‌کارگیری ایده‌ی خدای شخصی به این معنای جدید پیش از شلایرماخر^{۱۷} اطلاعی در دست نیست و کاربرد آن در زبان انگلیسی توسط پیلی^{۱۸} رواج یافته است. ادعای صریح متشخص بودن خداوند در سده‌ی نوزدهم و بخصوص سده‌ی بیستم مطرح شده است» (نقل شده در بیشپ و پرزیک، ۲۰۱۶، ص ۲۲۹). او آثار مارتین بوهر^{۱۹} را به‌عنوان نمونه‌ی اعلا‌ی این قضیه مثال می‌آورد. جان بیشپ^{۲۰} و کن

۱۶. برخی بر این باورند که این ایده در ادیان ابراهیمی هم طرح شده است و برخی نیز شخص بودن خداوند را تنها استعاره‌ای برمی‌شمارند که در ادیان ابراهیمی برای بهتر فهمیده شدن حقیقت طرح شده است. در اینجا به معنای رایج این مفهوم در فلسفه‌ی تحلیلی معاصر پرداخته‌ام.

۱۷. Friedrich Schleiermacher

۱۸. William Paley

۱۹. Martin Buber

۲۰. John Bishop

پرزیک^{۲۱} حدس می‌زند که طرح ایده‌ی خداوند متشخص یا شخص‌بودن خداوند در دوران نو واکنشی به مطرودشدن ایده‌ی غایت است که در فیزیک ارسطویی مطرح بوده است، چراکه می‌خواسته‌اند با طرح ایده‌ی خدای متشخص یا خداوند به‌عنوان شخص، غایتی کلی برای هستی یا خلقت خداوند در نظر بگیرند. در واقع بیشپ و پرزیک طرح ایده‌ی خداوند به‌عنوان شخص عاملی که جهان را با هدف آفریده و به غایتی رهنمون است تلاش برای ابقای غایت در مواجهه با فیزیک نیوتنی می‌دانند (بیشپ و پرزیک، ۲۰۱۶، ص. ۲۲۹). بیشپ و پرزیک به تمایزی میان شخصیت‌داشتن و شخص‌بودن اشاره می‌کنند که ذکر آن در اینجا به فهم بهتر مفهوم خداوند کمک می‌کند. شخصیت محدود به انسان نیست و به‌عنوان مثال حیوانات خانگی را صاحب شخصیت بخصوصی می‌دانیم، ولی با این حال حیوانات خانگی را «شخص» به معنای دقیق برنمی‌شماریم. در این حالت شخصیت به حالت استعاری و غیردقیق به کار می‌رود و ممکن است برای توصیف خداوند نیز چنین کاربردی از شخصیت مدنظر باشد. آنها به متغیر بودن شخصیت اشاره می‌کنند و عواملی همچون آموزش، محیط و تجارب شخصی را در تغییر آن مؤثر می‌دانند. آیا می‌توان به این معنا تغییری در شخصیت داشت و همچنان از شخصی ثابت در پس این شخصیت سخن گفت؟ آیا می‌توان چنین تغییرات شخصیتی را به خداوند نسبت داد؟ اختلافی بر سر تفکیک‌پذیر بودن شخصیت و شخص‌بودن وجود دارد. بیشپ و پرزیک با اشاره به این اختلاف می‌گویند برخی از خداباوران بر این باورند که کلام کتاب مقدس در توصیف شخصیت خداوند -مثلاً خشمگین شدن یا خوشحال شدن او- را استعاری در نظر بگیرند ولی در عین حال بر شخص‌بودن او تأکید دارند. اگر این تفکیک ممکن نباشد آنگاه شخص‌بودن خداوند و شخصیت داشتن او را نمی‌توان از هم تفکیک کرد. برخی که به امکان این تفکیک باور دارند تأکید می‌کنند که هرچند خداوند یک شخص نیست، ولی شبیه یک شخص است. آنها در ادامه می‌گویند حتی اگر جسمی به خداوند نسبت ندهیم، برای اینکه بتوان شخص بودن را به صورت معناداری به خداوند نسبت داد (چه بگوییم خداوند شبیه شخص است یا متشخص است) باید اراده، دانش، عمل و چنین ویژگی‌هایی را به او نسبت داد. برخی نیز تلاش می‌کنند بگویند خداوند شخص است، ولی شخصی بسیار متعالی و متفاوت از انسان‌ها و از این طریق

۲۱. Ken Perszyk

تلاش می‌کنند از انسان‌وارکردن خداوند پرهیز کنند. بیشپ و پرزیک می‌گویند «برخی گمان می‌کنند با گفتن این که خداوند متشخص است ولی شخص نیست می‌توانند پاسخی برای دغدغه‌ی انسان‌وارکردن خداوند بیابند. از نظر ما بهتر است هر دو ادعای متشخص‌بودن خداوند و شخص‌بودن او را کنار بگذاریم، چراکه هر دو حالت خداوند را به چیزی در میان دیگر چیزها تبدیل می‌کند» (همان، ص ۲۳۴).

همان‌طور که گفته شد «مسئله‌ی شر» زمانی به‌عنوان پرسش فلسفی قابل‌طرح است که برای خداوند ویژگی‌های مشخصی قائل شویم: خداوند شخصی صاحب اراده است که جهان را آفریده و همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و سراسر نیکی است. چنان که اگر گفتیم اطلاق این ویژگی‌های انسان‌وار به خداوند بی‌معنا باشد، مسئله‌ی شر هم به‌عنوان پرسشی فلسفی بی‌معنا خواهد بود و بر پایه‌ی کژتابی است. اگر چنین باشد به‌جای درگیرشدن با این مسئله و نشان دادن درستی و نادرستی هر یک از استدلال‌های مطرح شده در این بحث باید کل این بحث را کنار گذاشت، چراکه «مسئله‌ی شر» نه یک مسئله که یک شبه‌مسئله است. برای این که به تفاوت مسئله‌ی شر و شبه‌مسئله‌ی شر بهتر پی ببریم به دو خوانش از یک رباعی مشهور خیام می‌پردازم.

خیام و مسئله‌ی شر: تراژدی

همان‌طور که گفته شد در طرح مسئله‌ی شر، خداوند شخصی است دارای اهداف و برنامه که به انجام آنها اراده می‌کند. در این راستا دانش و توانایی او را نامحدود در نظر می‌گیریم. ما انسان‌ها نیز در زندگی خود اهداف و برنامه‌هایی داریم و گاهی اراده می‌کنیم که آنها را انجام دهیم. ولی دانش و توانایی ما در این راه نامحدود نیست و از همین رو بسیاری از اهداف و برنامه‌های ما عملی نمی‌شوند و یا شکست می‌خوریم. قصد انجام کاری را داریم و سپس متوجه می‌شویم از عهده‌ی آن بر نمی‌آییم، کاری را شروع می‌کنیم و احساس می‌کنیم بسیار دشوار است و رهائش می‌کنیم، بسیاری از مهم‌ترین آموختنی‌های زندگی را با تجربه و شکست می‌آموزیم. از آنجاکه ما انسان‌ها دانش و توان محدودی داریم، همواره در معرض خطا قرار داریم و اگر به غرور مبتلا

نباشیم می‌توانیم از خطاهای خود بیاموزیم. اگر خانه‌ای می‌سازیم و در حین ساخت یا پس از آن متوجه اشتباهات خود می‌شویم در ادامه یا در دفعات بعدی سعی می‌کنیم با کسب این تجربه توان و دانش خود را افزایش دهیم. حال فرض کنیم به جای این که خودمان خانه‌ی خود را بسازیم ساخت آن را به چیره‌دست‌ترین معماری که می‌شناسیم بسپاریم. در این حالت توقع داریم که آن خانه عیب و نقصی که بتوان از آن اجتناب کرد نداشته باشد. اگر معمار خانه‌ای برای ما بسازد که دچار چنین عیب و نقص‌هایی باشد، یا توانایی و دانش معمار را زیر سؤال می‌بریم و یا او را متهم می‌کنیم که غیراخلاقی عمل کرده و با وجود اینکه توان و دانش کافی و لازم را داشته، از بار مسئولیت کار خود شانه خالی کرده است.

حال دنیا را در نظر بگیریم. از نظر برخی، خداوند جهان و انسان‌ها را خلق کرده است. در این تصویر، این جهان خانه‌ی ما انسان‌هاست. خداوند معمار این خانه است و خانه‌ای برای ما درست کرده است. این معمار، همه‌کار توان و همه‌چیزدان است و علاوه بر این‌ها سراسرنیکی هم هست. این معمار علاوه بر جهان ما، انسان‌ها را هم طراحی کرده است. همه‌ی ما، چه به خداوند خالق باور داشته باشیم چه نداشته باشیم، می‌توانیم به این خانه نگاه کنیم و آن را بررسی کنیم. می‌توانیم با بررسی این خانه از خود بپرسیم آیا چنین خانه‌ای نشان از دانش و توان نامحدود و خیرخواهی معمار دارد یا نه؟ به راحتی می‌توانیم جهانی را تخیل کنیم که در آن بیماری و بلای طبیعی و فقر و بی‌عدالتی وجود نداشته باشد. برخی از ادیان هم به ما می‌گویند که اولین انسان‌ها در چنین جهانی زندگی می‌کردند و تنها کاستی زندگی آنها ممنوع شدن خوردن میوه‌ای مشخص بوده است. باین حال آن اولین انسان‌ها نفسی ضعیف داشتند و نتوانستند جلوی خواهش نفس خود را بگیرند و به جای بهره‌بردن از آن دنیا سراغ همان میوه رفتند. سست‌عنصری دو انسان نخستین باعث شده آنها از بهشت رانده شده و به خانه‌ای مملو از درد و رنج تبعید شوند. آن دو در این خانه‌ی پر از درد و رنج، زاد و ولد هم کردند و این چنین بود که ما انسان‌ها ساکن این خانه شدیم. از طرفی شواهد نشان می‌دهد که انسان طی یک فرآیند بیولوژیک از دیگر گونه‌های جانداران شکل گرفته است. از این رو برخی از دین‌داران دیگر باور ندارند خداوند ما انسان‌ها را در جهان ایدئالی آفریده و سپس برای مجازات آدم سست‌عنصر او

را به زمین تبعید کرده است و او هم به جای ندامت از اعمالش باز هم به پیروی از نفس اهتمام ورزیده و به دور از دوراندیشی تولیدمثل کرده و موجبات بدبختی میلیاردها انسان در این جهان را فراهم کرده است. در عوض این دسته از دین‌داران این داستان را نمادین در نظر می‌گیرند. ولی حتی این گروه از دین‌داران هم حاضر نیستند خلق جهان در کتاب‌های مقدس را استعاری و نمادین در نظر بگیرند. بلکه برعکس، سعی دارند نشان دهند این جهان را خداوند خلق کرده است. بنابراین این گروه بر این باورند که خانه‌ی پر از درد و رنج ما را خداوندی آفریده که دانا و توانا بر همه‌ی امور ممکن است و سراسر نیکی هم هست. اگر به این خانه نگاه کنیم آیا می‌توانیم با توجه به درد و رنج‌هایی که در آن وجود دارد نتیجه بگیریم خالق آن همه‌کار توان، همه‌چیزدان و سراسر نیکی است؟ وقتی به خانه نگاه می‌کنیم با همین ذهن محدود بشری در می‌یابیم که خیلی کارها می‌شد انجام بشود که نشده است. از قضا ما انسان‌ها با همین ذهن ناقص خود با برخی از ابداعات و اختراعاتی که انجام داده‌ایم جهان را به خانه‌ی بهتری برای زیستن تبدیل کرده‌ایم. تخیل ما از توان ما خیلی قوی‌تر است و هر آنچه که موفق به انجام آن شده‌ایم نیز بخش محدودی از تخیل بشر است. حال باید پرسید اگر این خانه خالقی دارد که توانش برخلاف ما نامحدود است، چرا جهان بهتری نساخت؟ توانش را که داشته است، پس چرا نساخت؟ دانش او کامل است، پس دانایی لازم را هم داشته است؛ پس چرا نساخت؟ ما انسان‌ها را هم دوست دارد و سراسر نیکی بودنش مانع از این است که بخواهد به ما آزار و اذیتی برساند و یا حتی بهترین خیر ممکن را عملی نکند. پس با همه‌ی این اوصاف چرا دنیای ما چنین است؟ خیام در این رباعی مسئله‌ی شر را طرح می‌کند:

گر بر فلکَم دست بُدی چون یزدان،

برداشتمی من این فلک را ز میان؛

از نو فلک دگر چنان ساختمی،

کازاده به کام دل رسیدی آسان

او می‌گوید اگر من جای خداوند بودم جهان موجود را نابود می‌کردم و از نو جهان دیگری می‌آفریدم که در آن رنج و دردی نبود. خیام پرسپکتیو انسانی را در مواجهه با جهان پررنگ

می‌کند، برخلاف برخی از دین‌داران که در مواجهه با مسئله‌ی شر سعی در زیرسؤال بردن پرسپکتیو انسانی دارند. ما انسان‌ها در این جهان پر از درد و رنج زندگی می‌کنیم و کسی نمی‌تواند درد و رنج و گستردگی آن را انکار کند، مگر این که دچار توهم و هذیان باشد که این هم صرفاً درد و رنج دیگری در سیاهه‌ی درد و رنج‌هاست. خیام با اتکا به این نکته و با تأکید بر پرسپکتیو انسانی می‌گوید اگر من جای خداوند بودم جهانی می‌آفریدم که در آن انسان‌ها درد و رنج نبینند. در این رباعی به جای توجیه وجود شر، به‌رغم خداوندی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و سراسر نیکی، نفس خلق این جهان زیرسؤال می‌رود. اگر خدا اختیار داشته جهان را خلق کند و مجبور نبوده است، چرا باید چنین جهانی خلق کند؟ اگر مختار به خلق آن بوده، مختار به نابودی آن هم هست. پس می‌توانست به جای خلق این جهان، جهانی بیافریند که در آن درد و رنجی نباشد و یا می‌تواند این جهان را نابود کند و از نو جهانی بیافریند که در آن درد و رنجی نباشد. اگر خداوند همه‌کارتوان و همه‌چیزدان و سراسر نیکی است چرا این جهان را با این ویژگی‌ها آفریده است؟ و اگر خداوند همه‌کارتوان و همه‌چیزدان و سراسر نیکی است چرا این جهان را نابود نمی‌کند و به درد و رنج فراگیر جانداران پایان نمی‌دهد؟ و چرا جهان دیگری نمی‌سازد که در آن خبری از درد و رنج نباشد؟

خیام و مسئله‌ی شر: طعن‌ورزی

اگر شما خدا بودید، دنیا را چگونه می‌آفریدید؟ با طرح این پرسش، پیش‌فرض گرفته‌ایم که «خدا» آفریننده‌ی دنیاست. برای این که بفهمیم آفریننده‌ی دنیا بودن یعنی چه، باید به واژه‌ی «آفریننده» توجه کنیم. فهم ما از واژه‌ی «آفرینش» و «آفریننده» برگرفته از تجارب و اعمال انسانی ماست. در نتیجه وقتی می‌گوییم خداوند جهان را آفریده است، عملی شبیه به آنچه که یک معمار، بنا، نقاش، چوبکار یا آهنگر انجام می‌دهد به ذهن متبادر می‌شود. تصویری که از یک معمار، بنا، نقاش، چوبکار یا آهنگر در ذهن داریم، تصویر انسانی است که در حال آفریدن چیزی است. وقتی از عبارت «آفرینش» برای «خداوند» بهره می‌بریم، تصویری مشابه در ذهن

ما نقش می‌بندد. انگار خداوند انسانی است که چیزی را می‌آفریند. اگر کسی درباره‌ی جزئیات این تصویر از ما بپرسد، احتمالاً خواهیم گفت خداوند خیلی قدرتمندتر و داناتر از انسان است. ولی هیچ میزانی از قدرت و دانش نمی‌تواند چنین تصویری را معنادار کند. چرا که این تصویر نه تصویر خداوند، که تصور یک انسان است. در این تصویر، با تخیل خود، خداوند را به ابرانسانی در آسمان‌ها تبدیل کرده‌ایم. مادامی که از واژه‌ی «آفرینش» بهره ببریم، چاره‌ای نیست جز این که خداوند را همچون یکی از آفرینندگانی که در دنیای خود می‌شناسیم در نظر بگیریم، مثلاً شبیه به یک چوبکار یا نقاش. در آنچه که ما معمولاً آفرینش می‌نامیم، شخصی در دنیا وجود دارد که از آنچه در دنیا هست چیز دیگری می‌سازد. ولی وقتی می‌گوییم خداوند آفریننده‌ی دنیاست و درعین حال از تصویر معمار یا چوبکار بهره می‌بریم، گویی کل جهان را میز یا ساختمانی در نظر گرفته‌ایم که کسی آن را ساخته است. از این رو وقتی از خود بپرسیم اگر من جای خدا بودم دنیا را چگونه می‌آفریدم، تصویری که از خداوند داریم تصویری انسانی است. خیام در این رباعی دقیقاً همین پرسش را می‌پرسد:

گر بر فلکم دست بُدی چون یزدان
برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی دگر چنان ساختمی
کازاده به کام دل رسیدی آسان

می‌توان این رباعی را به چشم یک تراژدی خواند که در بخش قبل به آن پرداختیم. در این شکل بدون بررسی چندوچون این تصویر، خداوندی انسان‌وار را در آسمان در نظر می‌گیریم که جهان را آفریده، همچون کوزه‌گری که کوزه را می‌آفریند. جهانی که این کوزه‌گر آفریده، جهانی پر از درد و رنج برای جانداران است. از آنجا که «کوزه‌گر» انسان‌وار است، در اخلاقیات هم با ما اشتراک دارد، ولی همچون دانش و قدرتش، نسبت به ما، بهره‌ی بسیار زیادی از اخلاقیات برده است. در نتیجه همان‌طور که کوزه‌گر خیلی داناتر و تواناتر از ماست، باید خیلی اخلاقی‌تر هم باشد. حساسیت اخلاقی بسیار زیاد او باید مانع از آفرینش جهانی شود که در آن ما انسان‌ها و دیگر حیوانات متحمل درد و رنج شویم. اگر من «کوزه‌گر» بودم، اصلاً نمی‌آفریدم یا اگر

می‌آفریدم، جهانی می‌آفریدم که در آن هیچ جاندارى متحمل درد و رنج نشود و همگی کامروا باشند. اگر تصویر «کوزه‌گر» را بپذیریم، شرایط ما جانداران در این جهان تراژیک است، چرا که می‌توانستیم زندگی بهتری داشته باشیم ولی از آن بی‌بهره مانده‌ایم.

ولی این خوانش تراژیک براساس تصویر مهملى بنا شده است. با ازمیان رفتن این تصویر مهمل این خوانش تراژیک هم از میان خواهد رفت. اما شرایط تراژیک انسان‌ها در این دنیا از میان نخواهد رفت. آنچه از میان خواهد رفت تراژدی بی‌توجهی کوزه‌گر به شرایط انسان‌هاست. اگر خداوند را کوزه‌گر در نظر بگیریم، جهان را همچون یک کوزه در نظر گرفته‌ایم. کوزه‌گری مانند معماری، بنایی و نقاشی از جمله فعالیت‌های انسانی است که در این جهان معنادار است. یعنی جایی که ماده‌ی خامی وجود دارد و کوزه‌گر، معمار، بنا یا نقاش با استفاده از آن به آفرینش آنچه می‌خواهد می‌پردازد. اگر چنین باشد، بخشی از ویژگی‌های کوزه برگرفته از خاکی است که کوزه‌گر با استفاده از آن کوزه را ساخته است. در این حالت اگر خاک مرغوب و کوزه‌گر در فن خود توانا باشد، علی‌القاعده باید کوزه‌ای که می‌آفریند خوب از کار دربیاید. ولی چنین نشده، پس یا کوزه‌گر در فن خود توانا نیست یا خاک نامرغوب است (یا هر دو). اگر خاک نامرغوب است، پس کوزه‌گر با علم به اینکه هر کوزه‌ای که بسازد نامرغوب خواهد شد باید از آفریدن کوزه پرهیز کند. اگر خاک مرغوب است، باید پرسید این چگونه کوزه‌گری است که فوت و فن کوزه‌گری را نمی‌داند؟ از آنجا که در مورد «کوزه‌گر» سخن می‌گوییم نمی‌توانیم به او خرده بگیریم که چرا «خاک» نیافریدی. هرچند تظاهر به بحث فلسفی کنیم، «کوزه‌گر» دانستن خداوند ما را به بحث در مورد «حرفه‌ی کوزه‌گری» می‌کشاند. از آنجا که حرفه‌ای به اسم «کوزه‌گری آسمانی» هم نداریم، توصیف خدا به عنوان «کوزه‌گر» مهمل است. نباید یادمان برود که وقتی می‌گوییم «اگر من جای خدا بودم» یا «گر بر فلکم دست ب‌دی چون یزدان»، در واقع تخیل می‌کنیم که خدا انسانی است همچون ما، منتها به جای آنکه ساکن زمین باشد ساکن آسمان است و به جای دانش و توان محدود، دانش و توانی نامحدود دارد.

ولی نه شرایط تراژیک ما جانداران در این جهان و نه مهمل بودن کلیت ایده‌ی کوزه‌گر برای برخی فیلسوفان دین کافی نیست و آنها در عوض به دفاع از مفهوم خداوند به عنوان «کوزه‌گر»

ادامه می‌دهند. آنها که چیز چندانی هم در مورد حرفه‌ی کوزه‌گری نمی‌دانند، سعی می‌کنند در تئودیسه‌های خود فجع‌ترین درد و رنج‌ها را معقول نشان دهند. مثلاً سعی می‌کنند به شخصی که تمام اعضای خانواده‌اش در جنگ جلوی چشمانش به بی‌رحمانه‌ترین شکل ممکن به قتل رسیده‌اند، یا شخصی که کودکش را ربوده و به او تجاوز کرده‌اند و سپس به قتل رسانده و جسدش را سوزانده‌اند، بفهمانند که این درد و رنج معقول و معنادار است و کوزه‌گر سراسر نیکی دلایل خیلی خوبی برای مانع‌نشدن داشته است. داغ‌دیده هم باید شاکر کوزه‌گر باشد که چنین لطفی شامل حال او شده و ناشکری نکند. باید در نظر داشت در این موارد، «معقول» و «معنادار» بودن درد و رنج را همان «عقل»ی طرح می‌کند که خداوند را «کوزه‌گر» در نظر گرفته است. عقلی که از فهم مهم‌بودن تصویر کوزه‌گر ناتوان است، خود را برای دفاع از «کوزه‌گر» در برابر نقدهای احتمالی آماده می‌کند. گویی آن کوزه‌گری که فیلسوف تخیل می‌کند به‌رغم تمام دانایی، توانایی و اخلاقی که دارد از دفاع از خود ناتوان است و نیازمند وکالت فیلسوف داناست. فیلسوف در این موارد حتی به قیده‌های تصویر مهم‌ل خویش هم وفادار نمی‌ماند. اگر خداوند کوزه‌گر است، آبرانسانی در آسمان است، پس می‌تواند به شخص داغ‌دیده با زبانی بسیار فصیح‌تر، که نظیر آن را احدی نتواند به زبان بیاورد، بگوید چرا درد و رنجش معقول است.

رباعی خیام را می‌توان به دو صورت خواند. اگر این رباعی را به شکل تراژیک بخوانیم، یعنی خیام مفهومی مهم‌ل از خداوند را جدی گرفته و براساس اینکه کوزه‌گر جهان بهتری نیافریده عزادار شده است. هرچند این رویکرد به لحاظ اخلاقی برتر از توجیه مصائب بشر است، ولی همچنان درگیر مفهومی مهم‌ل است. اما اگر این رباعی را به شکل طعن‌ورزانه بخوانیم، قضیه فرق می‌کند. در آن صورت نتایج مهم‌ل فرضی مهم‌ل را به تصویر کشیده است. این خوانش نیز از آن رو محتمل است که در میان رباعی‌های دیگر خیام نیز طعن‌ورزی به چشم می‌خورد. صادق هدایت (۱۳۵۳)، تمام رباعی‌هایی که با «گویند» شروع می‌شود را از این دست برمی‌شمارد. مثلاً در رباعی «گویند کسان بهشت با حور خوش است» در برابر شخصی که تصور می‌کند بهشت جایی است که در آن زنان (یا مردان) زیبارو و شراب به او می‌دهند، خیام می‌گوید در این جهان که زیبارو و شراب هست، چرا باید در این دنیا از آن‌ها پرهیز کرد تا در جای دیگری

به آنها رسید؟

هدایت در اثر خود، «ترانه‌های خیام»، در وصف این نوع طعن‌ورزی می‌گوید:

«او با کنایه و تمسخر لغات قلبه آخوندی را گرفته به خودشان پس داده. مثلاً در این رباعی: «گویند بهشت و حورعین خواهد بود، آن‌جا می‌ناب و انگبین خواهد بود.» اول نقل قول کرده و اصطلاحات آخوندی را در وصف جنت به زبان خودشان شرح داده، بعد جواب می‌دهد: «گر ما می‌و معشوقه گزیدیم چه باک؟ چون عاقبت کار همین خواهد بود!»

هدایت در مورد «کوزه» و «کوزه‌گر» در رباعی‌های خیام می‌گوید:

«چنان‌که سابقاً ذکر شد، خیام جز روش دهر خدایی نمی‌شناخته و خدایی را که مذاهب سامی تصور می‌کرده‌اند منکر بوده‌است. ولی بعد قیافه جدی‌تر به خود می‌گیرد و راه‌حل علمی و منطقی برای مسائل ماورای طبیعی جست‌وجو می‌کند. چون راه عقلی پیدا نمی‌کند به تعبیر شاعرانه این الفاظ قناعت می‌نماید. صانع را تشبیه به کوزه‌گر می‌کند و انسان را به کوزه و می‌گوید: این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف، می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش! به حقیقت مطلب کاری نداریم ولی مجلس این کوزه‌گر دیوانه را به قیافه احمق و خونخوارش که همه هم خود را صرف صنایع ظریف می‌کند ولی از روی جنون آن کوزه‌ها را می‌شکند، فقط قلم آقای درویش نقاش توانسته روی پرده خودش مجسم بکند.»

چنان‌چه تحلیل هدایت درست باشد، خیام «کوزه‌گر» را توصیف خداوند نمی‌دانسته، و ای بسا «کوزه‌گر» را به‌عنوان خدای آنچه که هدایت «مذاهب سامی» می‌نامد، در نظر می‌گرفته و در نقد آن خدا از این طعن‌ورزی بهره می‌برده است.

اگر خدایی وجود داشته باشد، در وصف او نمی‌توان از مفاهیمی مانند «آفرینشگر» یا «کوزه‌گر» استفاده کرد. اگر «کوزه‌گر» یا «آفرینشگر» را توصیف برشماریم، این عمل ما را به مهمل‌گویی و بی‌اخلاقی می‌رساند. تمثیل کوزه‌گر، برای جلوگیری از سوءاستفاده‌ی فیلسوف، باید به خوبی موردبررسی قرار گیرد و مشخص شود چگونه به‌کاربردن این تمثیل مجاز است. با این اوصاف می‌توان ویژگی‌ای را به‌عنوان توصیف و برای تعریف به خداوند اطلاق کرد؟ معمولاً خداپاوران در کنار سراسر نیکی‌بودن خداوند، او را زیباترین نیز برمی‌شمارند. بگذارید به ویژگی «زیبایی»

مسئله‌ی زشتی

یکی از ویژگی‌هایی که برای خداوند برشمرده می‌شود «زیبایی» است. اگر خداوند آفریننده‌ی هستی باشد و خداوند زیبای مطلق باشد، آن‌گاه باید نشان این ویژگی را در هستی بیابیم. آیا خداوندی که زیبای مطلق است می‌تواند «زشتی» بیافریند؟

ما انسان‌ها در فهم خداوند و ویژگی‌های او گریزی از دیدگاه انسانی خود نداریم. درست است که ما مفاهیم و تعریف‌های متفاوتی از زیبایی و زشتی و خوبی و بدی داریم، ولی در نهایت همه‌ی این مفاهیم و تعریف‌ها انسانی است. بنابراین در بررسی «زیبایی» خداوند و «زشتی» در جهان در هر حال با مفاهیم انسانی سروکار داریم و کسی به دیدگاه خداوند دسترسی ندارد که بتواند ادعا کند «زیبایی» و «زشتی» از منظر خداوند چه تعریف و مفهومی دارد. بنابراین اگر بتوان پدیده‌ای یافت که از منظر ما انسان‌ها زشت باشد، آن‌گاه می‌توان پرسید چگونه ممکن است خداوندی که زیبایی مطلق است، جهانی بیافریند که در آن زشتی وجود داشته باشد؟ اگر خداوند را زیبایی مطلق برشماریم و در هستی «زشتی» بیابیم، با «مسئله‌ی زشتی» مواجهیم و شخص خدا باور باید توضیح دهد که چگونه ممکن است خداوندی که زیبای مطلق است زشتی بیافریند. اگر زشتی و زیبایی نسبی باشد، چه؟ آیا زشتی و زیبایی، اموری سلیقه‌ای‌اند و هرکس «نظری» دارد و بر اساس نظر هرکس چیزی زیبا و چیزی زشت محسوب می‌شود؟ اگر زیبایی نسبی باشد دیگر نمی‌توان گفت «خداوند زیبایی مطلق است». علاوه بر این اگر زیبایی و زشتی نسبی باشد، آن‌گاه خداوند از نظر برخی زیبا و از نظر برخی زشت خواهد بود، و از آنجا که زیبایی نسبی است و تنها معیار داوری برای هر قضاوت زیبایی‌شناختی خود فرد است، در نتیجه نظر تمام افراد در مورد زیبایی یا زشتی خداوند درست است. اگر «نسبی بودن زیبایی» را با توجه به هر فرد تعریف نکنیم، بلکه بر اساس فرهنگ و دوران تاریخی یا جامعه یا هر مقوله‌ی گروهی دیگری تعریف کنیم چطور؟ مثلاً خداوند از نظر مردمان هزار سال پیش زیبا بود، ولی از نظر

مردمان امروز زشت است، یا خداوند در فرهنگ «الف» زشت و در فرهنگ «ب» زیبا در نظر گرفته می‌شود. از آنجا که در این حالت معیار قضاوت در هر دوره‌ی تاریخی یا هر فرهنگ، درون خود آن دوره‌ی تاریخی یا فرهنگ در نظر گرفته می‌شود و نسبی‌گرا قائل به معیاری فراتاریخی یا فرافرهنگی نیست؛ در نتیجه قضاوت زیبایی‌شناختی در هر دوره یا فرهنگ، بر اساس معیار همان دوره درمورد خداوند درست است. در هیچ‌یک از این حالات نسبی‌گرایانه نمی‌توان از مطلق بودن زیبایی خداوند سخن گفت، چراکه اگر زیبایی خداوند مطلق باشد، دیگر نسبی‌گرایی درمورد زیبایی خداوند صادق نیست و زیبایی او فرافردی، فرافرهنگی و فراتاریخی خواهد بود و می‌بایست از نظر همه‌ی انسان‌ها، در همه‌ی دوره‌های تاریخی و در همه‌ی فرهنگ‌ها خداوند زیبا باشد. بنابراین اگر نسبی‌گرایی زیبایی‌شناختی درست باشد، مطلق بودن زیبایی خداوند منتفی است و در نتیجه دیگر «مسئله‌ی زشتی» هم به‌عنوان مسئله‌ای فراگیر مطرح نیست.

اگر زیبایی و زشتی نسبی نباشد چطور؟ در بررسی مسئله‌ی شر منظور ما از شر، درد و رنج‌هایی است که ما انسان‌ها متحمل می‌شویم. همه بر این باوریم که مثلاً وقتی شمشیری به شکم کسی فرو رود موجب درد و رنج او می‌شود و در هیچ دوره‌ی تاریخی، یا در هیچ فرهنگی، هیچ شخصی بر این باور نیست که چنین عملی موجب درد و رنج نمی‌شود. در نتیجه درد و رنج‌هایی که در مسئله‌ی شر بررسی می‌شوند نسبی نیستند. اگر بتوان زشتی مطلق یافت، یعنی زشتی‌ای که محدود به نظر یک فرد، یا یک فرهنگ یا یک دوره‌ی تاریخی نباشد، آنگاه می‌توان از «مسئله‌ی زشتی» سخن گفت.

اگر چهره یا اندام شخصی چنان زشت باشد که نوع بشر (فارغ از دوره‌ی تاریخی و فرهنگ و غیره) درمورد زشتی چهره یا اندام آن شخص متفق‌القول باشند، آن‌گاه می‌توان درباره‌ی مصداقی از زشتی سخن گفت و مسئله‌ی زشتی را مطرح کرد. اگر چنین شخص یا اشخاصی وجود داشته باشند، از زشت‌بودن خود رنج می‌برند و احتمالاً دیگران هم از مشاهده‌ی این زشتی رنج می‌برند و این رنج‌ها را می‌توان در مسئله‌ی شر مطرح کرد، ولی همچنان وجود این «زشتی» را می‌توان به صورت مستقل در «مسئله‌ی زشتی» بررسی کرد.

می‌توان زشتی را در دیگر جانداران مورد بررسی قرار داد. آیا حیوانی دیگر غیر از انسان وجود دارد

که بتوان از زشت بودنش سخن گفت؟ یعنی حیوانی وجود دارد که همه‌ی انسان‌ها در قضاوت زیبایی‌شناختی خود آن حیوان را زشت برشمارند؟ اگر چنین باشد، آنگاه می‌توان از «مسئله‌ی زشتی» سخن گفت. می‌توان زشتی را در پدیده‌های طبیعی سراغ گرفت. مثلاً پدیده‌ی مدفوع، یا لاشه‌ی حیوانات، یا خوردن جنازه‌ی حیوانات توسط لاشخورها، یا ظاهر برخی بیماری‌های پوستی در انسان‌ها، از جمله مواردی‌اند که می‌توان آن‌ها را زشتی‌های طبیعی نامید. چگونه ممکن است آفریننده‌ای که زیبایی مطلق است، چنین زشتی‌هایی را بیافریند؟^{۲۲}

مشابه آنچه در مسئله‌ی شر مطرح می‌شود، می‌توان اینجا نیز استدلالی مطرح کرد. اگر «زشتی» نبود، «زیبایی» هم معنا نداشت. ولی نیازی نیست برخی از انواع بیماری‌های پوستی را ببینیم تا بتوانیم زیبایی پوست سالم را تحسین کنیم. در واقع وجود زیبایی‌های متفاوت کافی است تا بتوانیم هر نوع زیبایی را بهتر تحسین کنیم. اگر کسی به انواع گل‌ها نگاه کند، درمی‌یابد که هر کدام زیبایی خاص خود را دارد، و این تنوع زیبایی می‌تواند به ما کمک کند تا زیبایی هر گل را بهتر درک کنیم. نیازی نیست لاشه‌ی سگ مرده‌ای که با مگس و دیگر حشرات احاطه شده را بنگریم تا متوجه برتری زیبایی گل نرگس به بنفشه شویم. ضمن آنکه فهم مفهوم زشتی و به کار بردن آن نیازمند تحقق مصداق‌های زشتی در جهان نیست.

ولی آیا طرح مسئله‌ی زشتی معنادار است؟ برای اینکه این مسئله معنادار باشد، باید بتوان «زیبایی» را به خداوند اطلاق کرد. از آنجا که خداوند فاقد جسم است، اطلاق زیبایی به او نمی‌تواند متضمن زیبایی چشم، ابرو، لب، دهان و دیگر اعضای بدن او باشد. پس این بر عهده‌ی مدعی زیبایی خداوند است که برای ما توضیح دهد منظور او از زیبایی خداوند چیست. اگر بتواند به شکل معناداری چنین توصیفی از خداوند ارائه کند، آنگاه می‌توان پرسید آیا زیبا بودن خداوند منافاتی با خلق زشتی دارد؟ یا به عبارت دیگر اگر بتوان زیبایی را به شکل معناداری به خداوند نسبت داد، آنگاه می‌توان «مسئله‌ی زشتی» را طرح کرد.

^{۲۲} می‌توان از زشتی در آثار هنری هم سخن گفت و ممکن است همان‌طور که خداپاور در بررسی مسئله‌ی شر سعی دارد با اراده‌ی آزاد بشر شرهای اخلاقی را توجیه کند، «زشتی‌های مصنوعی» را نیز با اراده‌ی آزاد بشر توجیه کند. در این مورد نیز موفقیت یا عدم موفقیت استدلال او، به چگونگی طرح اراده‌ی آزاد از جانب او وابسته است. (زشتی‌های مصنوعی به زشتی در آثار هنری محدود نیستند.)

نبود خداوند متشخص و شرّ بی معنایی زندگی

ممکن است تأکید شود که فرض وجود خداوند متشخص باعث می‌شود زندگی انسان‌ها معنادار و باهدف شود. از آنجا که زندگی بی‌معنا و بی‌هدف، خود شرّ بسیار بزرگی است، برای پرهیز از این شر می‌توان به خداوند متشخص باور داشت. این همان پرسش از معنای زندگی است. در واقع سؤال این است که بدون خداوند متشخص چگونه ممکن است زندگی معنادار شود؟ ولی باید دید منظور از «معنای زندگی» دقیقاً چیست؟ آیا کسی که دچار بحران «معنای زندگی» می‌شود، در فهم معنای واژه‌ی «زندگی» دچار اختلال می‌شود؟ اگر در فرهنگ دهخدا به دنبال «معنای زندگی» بگردیم به این تعریف می‌رسیم:

زندگی. [ز د / د] (حامص ، ا) زندگانی. (از فرهنگ فارسی معین). حیوة. (ناظم الاطباء). حیات. محیا. حیوان. نقیض مرگ. زندگانی. مقابل مردگی. مقابل مرگ و ممات. و آن صفتی است مقتضی حس و حرکت.

ولی آیا این تعریف که در واقع شامل یک سری واژگان مترادف برای واژه‌ی «زندگی» و متضاد آن «مرگ» است، کسی را که دچار بحران معنای زندگی شده آرامش می‌بخشد؟ معنای واژه‌ی زندگی چیزی نیست که فرد مبتلا به بحران نداند و دانستنش به او آرامش بخشد. شخصی که به بحران مبتلا شده و به دنبال معنای زندگی است در واقع به دنبال معناداری دنیایی است که در آن زندگی می‌کند. به دنبال پاسخ به این پرسش به این رباعی خیام است،

از آمدنم نبود گردون را سود،

وز رفتن من جاه و جلالش نفزود؛

وز هیچ‌کسی نیز دو گوشم نشنود،

کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود

چرا این دنیا که ما انسان‌ها هم بخشی از آن هستیم وجود دارد؟ چرا ما انسان‌ها نیز باید در این دنیا به وجود می‌آیدیم؟ و هر یک از ما ممکن است بپرسد چرا «من» هم باید به این دنیا می‌آیدم؟ این سه پرسش، پرسش‌های متفاوتی هستند.

در پاسخ به این پرسش که چرا هر یک از انسان‌های روی کره‌ی زمین وجود دارند، باید

به اهداف و برنامه‌های احتمالی یا صرفاً اعمال پدر و/یا مادر هر شخص مراجعه کرد. چنین پاسخی «دلیل» به وجود آمدن هر فرد به صورت مجزا است. «علت» به وجود آمدن هر فرد، وجود مکانیسمی است که طی آن هر فرد با ترکیب تخمک و اسپرم به وجود می‌آید. به عبارت دیگر اگر بحران معنای زندگی فردی بر این پرسش استوار باشد که چرا او هم باید به این دنیا می‌آمد، می‌بایست از افرادی که با آمیزش جنسی یا لقاح مصنوعی یا هر روش دیگری او را به وجود آورده‌اند بپرسد که هدف، برنامه و قصد آنها از به وجود آوردن او چه بوده است. برای چنین فردی چرایی وجود جهان و نوع بشر مسئله نیست. شاید اصلاً این پرسش‌ها برایش جذابیتی ندارند. مسئله‌ی او این است که چرا و به چه حقی انسان‌های دیگر تصمیم گرفته‌اند انسان دیگری را که او باشد به وجود بیاورند. می‌توانیم نام این بحران معنای زندگی را «بحران شخصی» بنامیم. در مواجهه با این پرسش که چرا انسان‌ها باید در این جهان وجود داشته باشند، اگر خالق برای انسان‌ها در نظر بگیریم می‌توانیم از «دلیل» خلقت انسان‌ها نیز سخن بگوییم، ولی در غیر این صورت وجود انسان‌ها را تنها با «علت»ی طبیعی باید تبیین کرد. اگر انسان‌ها خالق داشته باشند، آنگاه باید دید قصد، هدف و برنامه‌ی او از آفرینش نوع بشر چه بوده است. مثلاً ممکن است خالق نوع بشر را آفریده باشد تا خالق را بپرستند، یا ممکن است خداوند انسان‌ها را آفریده باشد تا شانس خود را در برقراری نوع خاصی از رابطه بسنجد. اگر انسان خالق صاحب قصد، اراده و هدف نداشته باشد، پیدایش انسان بدون «دلیل» خواهد بود. ولی از آنجاکه انسان نتیجه‌ی نیروهای فیزیکی است، در آن حالت به وجود آمدنش «علت» دارد. برای برخی پذیرفتن اینکه انسان حاصل نیروهای کور فیزیکی فاقد قصد، اراده و هدف باشد غیرقابل پذیرش است. ممکن است تصور کنند که اگر وجود نوع بشر دلیلی نداشته باشد، آنگاه زندگی انسان بی‌معنا خواهد شد. ولی اگر سخن گفتن از خالق صاحب قصد، اراده و هدف برای انسان‌ها معنادار هم بود، دلیل آفرینش انسان هر چه که بود، آن دلیل فقط عمل خالق را معنادار می‌کرد. از آنجاکه تصویر خداوند متشخص تصویری انسان‌وار است بگذارید با مثال پدر و مادر به مسئله بپردازیم. همان‌طور که وقتی پدر و مادری صاحب قصد، اراده و هدف تصمیم می‌گیرند بچه‌دار شوند، ممکن است دلیل پدر و مادر برای بچه‌دار شدن عشق و علاقه به موجودات کوچک فاقد توان

تعقل باشد، ممکن است به منظور ایجاد تنوع در زندگی کسل کننده‌شان باشد، ممکن است برای کسب تجربه‌ی بچه‌دار شدن باشد، ممکن است پیروی کورکورانه از عرفی اجتماعی باشد و غیره. به هر دلیلی که پدر و مادر بچه‌دار شوند، این دلیل نمی‌تواند به زندگی کودک آنها معنا ببخشد، بلکه تنها عمل خود آنها را معنادار می‌کند. به همین ترتیب اگر خداوندی وجود داشته باشد و به هر دلیلی نوع بشر را آفریده باشد، آن دلیل تنها عمل آفرینش انسان را برای خالق معنادار می‌کند. همان‌طور که در «بحران شخصی» فرد می‌پرسد چرا پدر و مادرش تصمیم به خلق او گرفتند، در این بحران نیز، که می‌توان آن را «بحران بشری» نامید، می‌توان پرسید چرا خداوند تصمیم به خلق بشر گرفت؟ اگر این مقایسه درست باشد، می‌توان گفت حتی اگر خداوندی هم وجود داشته باشد و تصمیم و هدف او دلیل وجود انسان‌ها باشد و سخن گفتن از خداوند به‌عنوان کوزه‌گر معنادار باشد، چنین دلیلی نمی‌تواند زندگی انسان را معنادار کند. اگر به وجود آمدن انسان‌ها دلیلی نداشته باشد و تنها علت‌های فیزیکی عامل به وجود آمدن نوع بشر باشد، برای فهم چگونگی پیدایش انسان باید به دنبال تبیین طبیعی بود؛ هرچند چنین تبیینی نمی‌تواند زندگی ما را معنادار کند.

در هر حال اگر این جهان خالقی داشته باشد برای اینکه بفهمیم چرا این جهان وجود دارد باید به اهداف، اراده و برنامه‌های او مراجعه کنیم و اگر خالقی نداشته باشد، نمی‌توان در جواب «چرا» به دنبال دلیل بود. چراکه در صورت نبود خالق، هدف و برنامه‌ای هم وجود ندارد و دلیلی هم وجود نخواهد داشت. ولی جهان ما، چنان که هست، علت فیزیکی دارد و آن علت، علت دیگری دارد و شاید بتوان از علت‌ها و یا علت اولیه‌ی پیدایش هستی سخن گفت. ولی چنین تبیینی نیز نمی‌تواند زندگی ما را معنادار کند.

آمدن یا نیامدن من به این دنیا برای دنیای فیزیکی یا گیتی اهمیتی ندارد؛ نه چیزی به آن می‌افزاید و نه در جلال و جبروتش تغییری ایجاد می‌کند. اساساً از آنجا که گیتی فاقد تشخیص است، نمی‌تواند برای چیزی اهمیت قائل شود، برای خود جلال و جبروتی قائل باشد و توان محاسبه آن را داشته باشد. این ما انسان‌ها هستیم که برای پدیده‌های مختلف اهمیت قائل می‌شویم و جلال و جبروتی می‌یابیم و می‌سازیم. اگر چنین باشد، آیا پرسش خیام بی‌معنا

نیست؟ برای به دست آوردن سود باید تشخیص، شعور و آگاهی داشت، ولی جهان فیزیکی چنین ویژگی‌هایی ندارد. اگر جهان و انسان خالق داشت یا جهان به نوعی دارای شعور و آگاهی بود که می‌شد از آفرینش آگاهانه و با برنامه و هدف انسان سخن گفت، در هر دو حالت می‌توانستیم از خداوند یا هستی شعورمند بپرسیم «آمدن نوع بشر یا خود من چه فایده‌ای برای خداوند یا هستی شعورمند دارد؟»، و دلیل او برای آفرینش نوع بشر چه بوده و ما به کجا خواهیم رفت. ولی در غیاب خداوند یا هستی شعورمند، نمی‌توان چنین پرسشی را به صورت معنادار طرح کرد. شاید بتوان این رباعی خیام را همچون رباعی پیشین به جای تراژیک در نظر گرفتن، نوعی کنایه و طعن‌ورزی در نظر بگیریم. در این حالت این رباعی بر بی‌اهمیت بودن انسان برای هستی و نبود دلیل قانع‌کننده برای آمدن و رفتن انسان‌ها تأکید دارد و بدین شکل افرادی که انسان را دارای جایگاه بلندی برمی‌شمارند و او را دلیل آفرینش می‌دانند و یا مدعی آگاهی از دلیل آمدن و رفتن انسان هستند به سخره می‌گیرد. ممکن است چنین پرسشی برای برخی، تداعی‌کننده‌ی حسرت نبودن دلیلی برای آفرینش انسان باشد. به عبارت دیگر حسرت از این نکته که جهان فیزیکی فاقد هدف و برنامه‌ای از پیش تعیین شده است و اراده‌ای آن را خلق نکرده و اداره نمی‌کند و از آنجا که جهان فیزیکی بستر انسان است، انسان نیز در بستری برنامه‌ریزی شده و طراحی شده زندگی نمی‌کند. درست است که وجود چنان برنامه‌ای به زندگی ما معنا نمی‌بخشید، ولی دست‌کم پیدایش انسان و شخص خودمان را در یک طرح و برنامه‌ی بزرگ‌تر متصور می‌شدیم و در جواب اینکه چرا به وجود آمده‌ایم، یا چرا جهان وجود دارد می‌توانستیم علاوه بر علت فیزیکی، به برنامه و هدف خالق یا هستی شعورمند ارجاع دهیم. آیا چنین حسرتی را باید جدی گرفت؟ گاهی در طرح پرسش از معنای زندگی، زندگی را مترادف جهان در نظر می‌گیریم و وقتی می‌گوییم معنای زندگی چیست انگار به دنبال دلیلی برای وجود جهان می‌گردیم. آنگاه ممکن است حسرت بخوریم که چرا جهان دلیلی ندارد. ولی زندگی ناظر به موجودات زنده است و نمی‌توان آن را با جهان یکی در نظر گرفت. در هر صورت بی‌هدف بودن جهان دلیلی بر بی‌معنابودن زندگی نیست، همان‌طور که هدفمند بودن جهان نیز زندگی را معنادار نمی‌کند. اگر من خالق جهان بودم، هدف من از آفرینش عمل من و آفرینش را برای من معنادار می‌کرد؛

حتی اگر آن هدف برای مخلوقاتِ صاحبِ شعورِ من نامطلوب یا بی‌معنا بود. برای اینکه زندگی من معنادار شود حتماً نباید در نقشه و طرح شخص دیگری زندگی کنم یا زندگی من به جهان پس از مرگ وابسته باشد. برای معنادار شدن زندگی نیازی نیست به چیزی بیرون و مستقل از زندگی خود تکیه کنیم. برای پرسش از معناداری زندگی باید به بررسی پرسش چگونه زیستن پرداخت. به عبارتِ دیگر، چگونه باید زندگی کرد تا زندگی معنادار شود.

مسئله‌ی شر و اسلام

برخی بر این باورند که منظور از خداوند، چنان که به آن اشاره شد، خدای ادیان ابراهیمی است. با این حال باید دقت داشت که این تعریف، تعریف فیلسوفان از خدای ادیان ابراهیمی است. در هیچ‌یک از کتاب‌های ادیان ابراهیمی خداوند تنها با این چند ویژگی تعریف نشده است و گاهی ویژگی‌هایی برای خداوند برشمرده شده که به‌عنوان مثال با تلقی خاص از «سراسر نیکی بودن» که در مسئله‌ی شر مطرح است تعارض دارد. به‌عنوان مثال خداوند در کتاب مقدس در انتقام از یک یا چند شخص قومی را به‌کلی نابود می‌کند. در نتیجه، هرچند با گلچین برخی از آیات قرآن یا کتاب مقدس می‌توان این ویژگی‌ها را برای خداوند طرح کرد، ولی اگر کسی بخواهد خداوند را براساس قرآن یا کتاب مقدس تعریف کند، باید به تک‌تک ویژگی‌هایی که در کتاب‌های مقدس برای خداوند برشمرده شده مراجعه کند و با توجه به متن، تعریفی از خداوند ارائه کند. گذشته از این، سخن گفتن از «خدای اسلام» یا «خدای مسیحیت» یا «خدای ادیان ابراهیمی» به‌طور کلی نادرست است، مگر اینکه دقیقاً مشخص کنیم منظور ما از هر یک از این خدایان چیست. مسلمانان همگی به خدایی یکسان باور نداشته و ندارند؛ هرچند همه‌ی آنها شهادت می‌دهند که خدایی جز الله وجود ندارد، ولی نمی‌توان تعریف واحد و مشخصی از خداوند در میان آنها یافت. با فرض وجود خداوند، هیچ‌کس به او چنان که هست دسترسی ندارد تا بتوانیم بر اساس آن تشخیص دهیم کدام تعریف درست و کدام نادرست است. از این‌رو انسجام و معناداری تعریفی که از خداوند ارائه می‌شود، تنها راهی است که می‌توانیم به‌وسیله‌ی آن مفاهیم موجود

از خداوند را با هم مقایسه کنیم و اگر تعریف برتری وجود داشته باشد، آن را مشخص کنیم. ممکن است بخواهیم با اشاره به آیاتی برخی ویژگی‌های گلچین شده برای خدای ادیان ابراهیمی را موجه و درست جلوه دهیم. مثلاً همه‌چیزدان بودن خداوند را با آیهی «لا اله الا هو العزيز الحکیم» (قرآن، آل عمران: ۱۸) توجیه کنیم، ولی بحث‌های بسیاری مبنی بر این که همه‌چیزدان بودن دقیقاً به چه معناست در فلسفه وجود دارد. مثلاً آیا می‌توان گفت خداوند به «دایره‌ی مربع» علم دارد؟ آیا صرفاً با مراجعه به این آیه می‌توان تکلیف چنین پرسش‌هایی را تعیین کرد؟ یا در مورد همه‌کارتوان بودن خداوند ممکن است کسی بگوید با توجه به آیهی «ان الله علی کل شیء قدیر» (قرآن، بقره: ۲۰) خداوند بر هر کاری تواناست. با این حال در قرآن آمده که خداوند نه پینکی می‌زند و نه می‌خواهد «لا تاخذہ سنہ و لا نوم» (قرآن، بقره: ۲۵۵)، آیا منظور این است که خداوند این توانایی را ندارد و یا این توانایی را دارد ولی به آن عمل نمی‌کند؟ اگر توانایی خوابیدن و پینکی زدن نداشته باشد، خداوند به معنای دقیق کلمه «همه‌کارتوان» نیست، ولی آیا این ناتوانی اختلالی در خدا بودن او ایجاد می‌کند؟ یا تنها در صورتی اختلال ایجاد می‌کند که برای خداوند جسمی در نظر گرفته باشیم و او را مبتلا به «بی‌خوابی» در نظر بگیریم؟ تعریف‌های متعددی از «همه‌چیزدانی»، «همه‌کارتوانی» و «سراسر نیکی» بودن وجود دارد و برای فهم مسئله‌ی شر در هر دین، بهتر است به منابع همان دین مراجعه کرد. ولی ما در اینجا نه با تعریف ادیان، که با تعریف فیلسوفان سروکار داریم. این پرسش که تعریف فیلسوف‌هایی که در اینجا به آنها خواهیم پرداخت با کتاب‌های مقدس ادیان ابراهیمی همخوانی دارد یا ندارد، بحث دیگری است.^{۲۳}

۲۳. بخش‌هایی از مطالبی که در این مقدمه آمده است پیشتر توسط اینجانب در پست‌های مختلف در سایت [سالک نیستی](#) منتشر شده بود.

پانوشت:

۱) «علاوه بر گزارش‌هایی که درباره‌ی ملاقات‌های مستقیم صوفیه با راهبان در دست است، گزارش‌هایی نیز داریم که نشان می‌دهد برخی از صوفیه مستقیماً از آثار مکتوب و کتاب‌های مقدس، از جمله تورات، استفاده می‌کرده‌اند. نمونه‌ی این گزارش‌ها مطلبی است که از قول ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۸ ه.ق) نقل و تصریح شده که وی آن مطلب را در تورات خوانده است. گاهی اوقات این نوع تعالیم در ضمن داستان‌هایی درباره‌ی پیامبران (ع) نقل شده است. مثلاً ابونعیم اصفهانی، ضمن سرگذشت ابوسلیمان دارانی، چند داستان آموزنده درباره‌ی حضرت عیسی (ع) و یحیی بن زکریا نقل کرده است. از همه مهم‌تر مطالبی است که در آن‌ها گفته شده است خداوند به پیامبران بنی‌اسرائیل، از جمله حضرت داود (ع)، وحی کرده است. مفاد این وحی‌ها یا درباره‌ی زهد و مذمت دنیا و شهوات است یا درباره‌ی امور اخروی، از جمله محبت و شوق. اوصاف بهشت و صحنه‌ی دیدار نیز البته مبتنی بر تفاسیر صوفیه از آیات قرآن بوده است. ولیکن علاوه بر آن، صوفیه در تکمیل این صحنه از منابع یهودی و مسیحی نیز استفاده می‌کرده‌اند. کامل‌ترین گزارشی که درباره‌ی بهشت و صحنه‌ی دیدار در آثار صوفیه نقل شده است، گزارش حارث محاسبی است که ذیلاً درباره‌ی آن سخن خواهیم گفت. این گزارش نیز مسلماً با استفاده از منابع یهودی و مسیحی تکمیل شده است» (پورجوادی، ۱۳۷۵، صص ۱۲۳-۱۲۴).

منابع

- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵). رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسئله‌ی لقاءالله در کلام و تصوف. مرکز نشر دانشگاهی: تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). عدل الهی. انتشارات صدرا: قم.
- هدایت، صادق (۱۳۵۳). ترانه‌های خیام قابل دسترسی در سایت گنجور:

<https://ganjoor.net/khayyam/tarane/>

- Bishop, J., & Perszyk, K. (2016). God as person—Religious psychology and metaphysical understanding. Rethinking the concept of a personal God:

Classical theism, personal theism, and alternative concepts of God.

- Creel, R. E. (2013). *Philosophy of religion: the basics*. John Wiley & Sons.
- Hickson, M. W. (2013). A brief history of problems of evil. *The Blackwell companion to the problem of evil*, 3-18.
- Van Inwagen, P. (2008). The problem of evil. In *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Wainwright (Ed). Oxford Press.

مسئله‌ی شرّ مذهبی

دنیل کداج

برگردان: ناهید خاصی

بسیاری از شرارت‌ها به‌نام موجودات ماوراءالطبیعی، و اغلب با موافقت صریح رهبران مذهبی انجام شده یا می‌شود. من استدلال خواهم کرد که این نوع از شر (که آن را «شرّ مذهبی» خواهم نامید) دسته‌ی خاصی از شرارت‌ها را تشکیل می‌دهد که تمام پاسخ‌های خداپورانه به مسئله شر را که فعلاً موجود است، نقض می‌کند. در بخش پایانی مقاله، راه‌حلی آزمایشی را مطرح خواهم کرد.

مفهوم شرّ مذهبی

برخی تراژدی‌ها در تاریخ جهان معاصر نشان داده که گاهی مذهب در شر دخیل است. تروریسم بنیادگرایانه، خشونت فرقه‌ای، و ظلم و ستم سیاسی که با مذهب توجیه‌شده، یادآوری‌های دردناکی هستند از اینکه کلام خدا می‌تواند به شیوه‌های ناگواری مورد سوءاستفاده قرار گیرد. منطقی به نظر می‌رسد که بگوییم این پدیده به مسئله‌ی شر مربوط است.

اگرچه ارتباط بین دین و شر مسئله‌ای جاری است، ولی من مایلم آن را از نقطه‌نظری انتزاعی‌تر، بدون درگیر شدن با مسائل رایج، بررسی کنم. این استراتژی موجه است زیرا به نظر می‌رسد شرّ مذهبی پدیده‌ای قدیمی و بادوام است که بخش بزرگی از تاریخ دین را لکه‌دار می‌کند.

برای ساده‌کردن مطلب، مسئله‌ی شرّ مذهبی را به مثابه مسئله‌ای برای یکتاپرستی سنتی (خصوصاً به‌عنوان چالشی برای ایمان مسیحی) به‌تصویر می‌کشم، لیکن با ایجاد تغییرات لازم، می‌توان از استدلالم برای دین به‌طور عام نیز استفاده کرد.

پیشنهاد من برای روشن‌ساختن مفهوم شرّ مذهبی این است که برخی وقایع تاریخی را بررسی کنیم که از امروز و از عصر ما دور است و از این‌رو می‌توان آن‌ها را بدون درگیری احساسی سنجید. و برای تأکید بر اینکه شرّ مذهبی یک پدیده‌ی غیرغربی و غیرمسیحی نیست، پیشنهاد می‌کنم به شرارت‌های مذهبی که مسیحیان غربی مرتکب شده‌اند نظری بیفکنیم.

ساحره‌کشی و جنگ‌های صلیبی دو سلسله از انزجارآورترین شرارت‌هایی است که مسیحیان غربی مرتکب شده‌اند. شکار جادوگران شامل آزار، تحقیر، شکنجه و مرگ دهشتناک هزاران شهروند بی‌گناه در سراسر جهان غرب از سده‌ی پانزدهم تا قرن هفدهم میلادی بود. این قساوت‌ها معمولاً از طرف کلیساهای محلی تأیید و با ایدئولوژی دینی توجیه می‌شدند. از دید ما ساحره‌کشی کشتارهای جمعی مردمی به نظر می‌رسد که عقاید کفرآمیز یا باورهای دینی متفاوتی داشتند، یا مردمانی که به برخی دلایل سیاسی یا هیجانی اسباب دردسر همشهریان‌شان بودند.^۱ گاهی ساحره‌کشی با هیچ منطق قابل‌فهمی انجام نمی‌شد، بلکه شکلی اهریمنی به خود می‌گرفت؛ همان‌طور که در گزارش زیر، که صدراعظم شاهزاده-اسقف وورتسبورگ در سال ۱۶۲۹ نوشته، نشان داده شده است:

۱. برای جزئیات این ماجرا، مثلاً نگاه کنید به کورس و پیترز (۱۹۷۲)؛ لواک (۲۰۰۶)، (۲۰۱۳)، بخش دوم.

ثروتمندترین، جذاب‌ترین، و عالی‌ترین روحانیون پیش از این اعدام شده‌اند. یک هفته پیش دوشیزه‌ای نوزده‌ساله اعدام شد که همه جا درباره‌اش می‌گفتند او در تمام شهر درست‌کارترین بود و همه او را دختری فوق‌العاده نجیب و پاکدامن به‌شمار می‌آوردند. به دنبال او هفت یا هشت تن دیگر از بهترین و جذاب‌ترین افراد اعدام خواهند شد. ... و به‌همین ترتیب افراد بسیاری به‌خاطر انکار خدا و شرکت در مراسم رقص جادوگری اعدام می‌شوند، افرادی که هیچ‌کس دیگری علیه‌شان هرگز هیچ حرفی نزده است. ... کودکان سه و چهارساله‌ای هستند که تعدادشان به سیصد می‌رسد، که می‌گویند با شیطان رابطه داشته‌اند. اعدام کودکان هفت‌ساله، دانش‌آموزان خوش‌آئینه‌ی ده‌ساله، دوازده‌ساله، چهارده و پانزده‌ساله را دیده‌ام. (کرس و پیترز (۱۹۷۲)، ص ۲۵۲)

این اعدام‌ها با هر معیار اخلاقی معقولی، تماماً اعمال شرارت‌بار دهشتناکی است که بی‌جهت انجام شده است. به‌نظر می‌رسد که این موارد نمونه‌های اعلی از شرّ مذهبی‌اند، چرا که ظاهراً با اصول مسیحی برانگیخته شده و با زبان دینی توجیه گشتند.

بگذارید پیش از آنکه مهم‌ترین ویژگی‌های این وقایع را در یک تعریف بگنجانیم نگاه مختصری به جنگ‌های صلیبی بیندازیم. جنگ‌های صلیبی تاریخ طولانی و پیچیده‌ای دارد که نیازی نیست در اینجا بازگو شود. ذکر دو سند مشهور برای منظور ما کافی است. ابتدا، به گزارشی از موعظه پاپ اوربان دوم توجه کنید که در جلسه‌ی عمومی کلیسا در کرمونت به سال ۱۰۹۵ ایراد شد و به‌طور رسمی جنگ صلیبی اول را راه انداخت:

من، یا به بیان دقیق‌تر خداوند، از شما به عنوان قاصدان مسیح استدعا می‌کنم تا این را همه جا منتشر کنید و همه‌ی مردم از هر رده، سربازان پیاده و شوالیه‌ها، فقیر و غنی، ... را ترغیب کنید تا آن نژاد پست [= ترک‌ها و عرب‌ها] را نابود کرده و از سرزمین‌های دوستانمان بزدایند. من این را به کسانی که حاضرند می‌گویم، لیکن غایبین نیز مخاطب آن هستند. علاوه‌براین، مسیح به آن فرمان می‌دهد. تمام کسانی که در این راه بمیرند، چه در خشکی چه در دریا، یا در جنگ علیه کافران، آن‌ا گناهانشان بخشوده خواهد شد. من به‌واسطه‌ی قدرت خدا که به من تفویض شده، این را به آن‌ها اعطا می‌کنم. (آلن و امت (۲۰۰۳)، ص ۴۰)

و در ادامه به گزارش دست‌اول از سقوط اورشلیم در طول جنگ صلیبی اول توجه کنید، که یک

کشیش فرانسوی، به نام ریمون آگیلی، در سال ۱۰۹۹ نوشته است:

حال که مردان ما دیوارها و برجها را تصرف کرده‌اند، مناظر حیرت‌آوری را می‌شد دید. برخی از مردانمان سرهای دشمنانشان را قطع کردند (و این از مهربانانه‌ترین اعمال آنها بود)؛ دیگران دشمنان را با تیر و کمان می‌زدند، طوری که آنها از برجها سقوط می‌کردند؛ سایرین آنها را با انداختن درون شعله‌های آتش، عذاب بیشتری می‌دادند. توده‌هایی از سرها، دست‌ها و پاها را می‌شد در خیابان‌های شهر دید. ... اما این‌ها در مقایسه با آنچه که در معبد سلیمان رخ داد، موارد ناچیزی بود... در معبد و رواق سلیمان، مردان در میان خون که تا زانوان و بند افسارشان می‌رسید، می‌راندند. مسلماً این جزایی عادلانه و باشکوه از سوی خدا بود که این مکان باید با خون بی‌ایمانان آکنده شود... این روز، نیمه‌ی ماه ژوئیه، به ستایش و جلال نام خداوند گرمی داشته خواهد شد، که در پاسخ به دعا‌های کلیسای خود، شهر و میهنی را که به پدران وعده داده بود، با دعای خیر و به امانت به فرزندان خود عطا کرد. در این روز ما آیین رستاخیز را سرودیم، زیرا در آن روز او، که با پرهیزگاری خود از جهان مردگان برخاست، ما را به فیض خود احیا کرد. (همان، صص ۷۷-۷۸)

با الگو قراردادن جنگ‌های صلیبی و ساحره‌کشی‌ها، می‌توانیم شرّ مذهبی را به‌مثابه شرّی توصیف کنیم که ظاهراً اعتقاد به فرامین ادعایی برخی موجودات یا اصول ماوراءالطبیعی آنها را برمی‌انگیزاند، و صراحتاً با ارجاع به آن فرامین و اصول توجیه می‌شود. عاملان شرّ مذهبی، همچنین رهبران معنوی آنها، برای توجیه شرور موردبحث از زبان دینی بهره می‌برند و آن شرور را به‌عنوان اعمال سودمند و بافضیلتی به تصویر می‌کشند که کاملاً مورد تأیید نیروهای ماوراءالطبیعی است، و شاید حتی صراحتاً از طریق وحی بدان فراخوانده شده است.

اگرچه تا اینجا تمام مثال‌ها چیزهای مخوفی (شکنجه، قتل‌عام، اعدام کودکان و غیره) را شامل شده‌اند، اما شرّ مذهبی نباید به چنین قساوت‌هایی محدود باشد؛ بلکه می‌تواند همه‌ی انواع اعمال نفرت‌انگیز را دربرگیرد. دین اغلب به شرارت‌هایی چون مزاحمت در راه پیشرفت فکری، حمایت از سرکوب سیاسی، ترویج همجنس‌گراهراسی، بیگانه‌هراسی، زن‌ستیزی، محدود کردن آزادی‌های شخصی و غیره متهم می‌شود. تا آنجا که این اتهامات موجه باشند، شرور موردبحث ذیل دسته‌ی شرارت‌های مذهبی قرار می‌گیرند. اما من در ادامه اتهامات موردنظر را نه موجه

خواهم پنداشت و نه آن‌ها را ناموجه می‌پندارم. در عوض، توجه خود را به شرارت‌هایی چون جنگ‌های صلیبی و ساحره‌کشی محدود خواهیم کرد، زیرا واقعیت تاریخی آن‌ها غیرقابل‌انکار است و نیز به این دلیل که هر بحثی درباره‌ی شرّ مذهبی می‌بایست به این وقایع بپردازد.

شرّ مذهبی به‌عنوان موردی که خداباوری را زیر سؤال می‌برد

شرّ مذهبی، به‌عنوان صورتی از شرّ، بخشی از مسئله‌ی شر است. اما این صرفاً یک مدخل دیگر در فهرست طولانی شرارت‌ها نیست، شرارت‌هایی که خداباوران مجبورند آن‌ها را با اعتقادشان به خالق که اخلاقاً بی‌نقص و قادر مطلق است، تطبیق دهند. شرّ مذهبی جایگاه ویژه‌ای در میان شرور دارد، زیرا اقتدار اخلاقی دین را زیرسؤال می‌برد. در نگاه اول، شرّ مذهبی گواهی است بر اینکه خودِ خدا باوری باعث افزایش رنج در دنیا می‌شود. و می‌توان استدلال کرد که این واقعیت انسجام هنجاریِ خداباوری را، آنچنان که در خطوط زیر آمده، زیرسؤال می‌برد:

- (۱) باور به خدا موجب ایجاد شر می‌شود.
 - (۲) خدا شر را تقبیح می‌کند.
 - (۳) هر چه که خدا تقبیح می‌کند به‌طور عینی اشتباه است.
 - (۴) بنابراین، طبق (۱) - (۳)، باور به خدا موجب ایجاد چیزی می‌شود که به طور عینی اشتباه است.
 - (۵) خداباوران باید از انجام کاری که عامل پیدایش امری عینی و اشتباه می‌شود، بپرهیزند.
 - (۶) بنابراین، طبق (۴) و (۵)، خداباوران باید از اعتقاد به خدا بپرهیزند.
- استدلال معتبر است. فرض مقدم (۱) در نگاه اول با شرّ مذهبی توجیه می‌شود. خدا باورِ خرمند دشوار بتواند در (۲) تردید کند - او باید موافقت کند که خداوند جنایات جنگی، شکنجه و تحقیر بی‌گناهان و قتل کودکان را که همه به نام خدا انجام شده است، محکوم می‌کند. فرض مقدم (۳) برای خداباوران بدیهی است. و از آنجاکه به‌نظر نمی‌رسد بتوان گزاره‌ی (۵) را رد کرد، می‌توان گزاره‌ی (۶) را بی‌درنگ در پی اعتقادات خداباورانه به‌علاوه حقایقی در مورد شرّ مذهبی نتیجه گرفت.

این استدلال با نمایش تناقض درونی عقیده‌ی خداپاورانه، شکستی هنجاری برای خداپاوری رقم می‌زند. اگر این استدلال درست است، پس شرّ مذهبی خداپاورِ عاقل را مجبور می‌کند که از ایمانش دست بکشد.

ممکن است ایراد گرفته شود که این استدلال پیامدگرایی درباره‌ی اخلاق را مسلم فرض می‌کند. به‌ویژه، فرض مقدم (۵) دلالت دارد بر اینکه ارزش اخلاقی یک عمل به اثرات آن بستگی دارد. اگر خداپاور وظیفه‌گرایی را اتخاذ کند، می‌تواند با این ادعا که ایمان به خدا، فارغ از عواقب آن، یک وظیفه‌ی مقرر الهی است، از شکست هنجاری اجتناب کند، از این رو نمی‌توان گزاره‌ی (۶) را به‌عنوان نتیجه پذیرفت. با این حال، باید واضح باشد که این راه‌حلّ وخیم و بی‌نتیجه است. چرا که مخالف الهیات‌دان می‌تواند استدلال کند که گزاره‌ی (۴) کافی است تا موجب شود ایمان خداپاورانه از نظر اخلاقی مسئله‌دار باشد.

گزینه‌ی دیگر این است که خداپاور ادعا کند باور مذهبی تنها در شرایط خاصی موجب شرّ می‌شود. مثلاً، تحت شرایط نامساعد تاریخی و اقتصادی، یا وقتی شمار افراد ضداجتماعی در یک جامعه‌ی مذهبی به حد بحرانی می‌رسد.

اما مشخص نیست که این نکته بتواند به‌واقع خداپاور را از شکست هنجاری نجات دهد. تصور کنید عمل الف (مثلاً کاشت مین‌های زمینی در یک منطقه‌ی معین) صرفاً تحت شرایط خاصی (مثلاً اگر در منطقه‌ی موردنظر انسان‌ها یا حیوانات مکرر رفت‌وآمد کنند) موجب شرّ می‌شود. با این وجود ممکن است عمل الف گناه باشد، یا دست‌کم این که قطعاً فضیلت یا عملی ستودنی نباشد. از این رو می‌توان به‌طور منجسم بر این عقیده بود که ایمان خداپاورانه از نظر اخلاقی مسئله‌دار است حتی اگر تنها در شرایط خاصی موجب شرّ شود.

اما فرض کنید ما این نکته را نادیده بگیریم و بپذیریم که ایمان خداپاورانه از نظر هنجاری تا زمانی که صرفاً در شرایط خاصی موجب شرّ شود، تهدید نشود. آنگاه مخالف الهیات می‌تواند استدلال کند که با این همه شرّ مذهبی گواهی است بر اینکه خداپاوری نادرست است، زیرا خداوندی که از نظر اخلاقی کامل است جهانی خلق نخواهد کرد که در آن ایمان به او تحت هیچ شرایطی موجب شرّ شود. مادامی که این فرض را بپذیریم که خداپاوری باعث ایجاد شرّ

می‌شود، می‌توانیم به این ادعا که عقیده‌ی خداپاورانه پدیده‌ی اجتماعی بی‌چون‌وچرای مثبتی است، ایراد بگیریم. به نظر می‌رسد به طور شهودی واضح است که خالق‌ی که از نظر اخلاقی کامل است کوشش زیادی خواهد کرد تا اعتقاد به خود را پدیده‌ی اجتماعی بی‌چون‌وچرای مثبتی بسازد. بنابراین حتی اگر توسل به شرایط خاص خداپاور را از تعارض هنجاری نجات دهد، فرض (۱) همچنان می‌تواند زمینه‌ساز استدلالی برای نقد معرفتی باشد.

در پاسخ ممکن است خداپاور سعی کند (۱) را انکار کند، تا تهدید تعارض هنجاری و معرفتی را یکسره رفع کند. این کار از سه طریق قابل انجام است: با انکار شر بودن شرارت‌های مذهبی؛ با انکار این که شرّ مذهبی ناشی از اعتقادات دینی است؛ یا با انکار این که کسانی که مرتکب شرّ مذهبی می‌شوند واقعاً به خدا باور دارند.

با این ادعا که قربانیان شرّ مذهبی سزاوار مرگ هستند، می‌توان شر بودن شرارت‌های مذهبی را منکر شد. این احتمالاً استدلالی است که عاملان و حامیان گذشته و حال شرّ مذهبی، اگر به مناظره و استدلال اهمیت دهند، به کار خواهند گرفت. پاپ اوربان دوم، ریمون آگیلی، و ساحره‌کشان وورتسبورگ احتمالاً می‌گویند که کافران و/یا جادوگران سزاوار مرگ بودند و رنج کشیدن آن‌ها جهان را به مکانی بهتر تبدیل کرد.

گزینه‌ی معقول‌تر برای رد کردن (۱)، انکار این ادعاست که ایمان به خدا به طور علیّی در شرّ مذهبی نقش داشته است. برای نمونه، می‌توان استدلال کرد که علت شکل‌گیری شکار جادوگران و جنگ‌های صلیبی عوامل روان‌شناختی، اجتماعی و سیاسی بوده که با ایمان مسیحی ارتباطی نداشتند. از این رو، گرچه ارجاعاتی به خدا، مسیح و کتاب مقدس در شرهای مورد نظر بوده، ولی خود این کنش‌های گفتاری به طور علیّی در این شرارت‌ها نقش نداشتند، بلکه صرفاً پی‌پدیدار^۲ بودند. بگذارید این را «**دفاعیه‌ی پی‌پدیدار گرایانه**» بنامیم.

به عنوان گزینه‌ای دیگر، خداپاور می‌تواند (۱) را بر این مبنا رد کند که عاملان شرّ مذهبی مؤمن واقعی نیستند. خداپاور می‌تواند ادعا کند که حتی اگر مرتکبین خود را خداپاور برشمارند و از مجازاتی استفاده کنند که یادآور خداپاوری است، ولی درباره‌ی محتوای حقیقی فرامین الهی اشتباه می‌کنند و آن‌ها درواقع، به خدا خدمت نمی‌کنند. خلاصه‌ی این نقد این است که درواقع

۲. Epiphenomenon

برخی از انواع عقاید شبه‌مذهبی در شرّ مذهبی دخیل هستند، اما آن عقاید به‌راستی خداپاورانه نیستند، زیرا عقاید واقعاً خداپاورانه نمی‌تواند شرارت را برانگیزند یا توجیه کند.^۳ اگر این ادعا درست باشد، آنگاه تنها در صورتی می‌توان گفت که «دین» علت شر است که آن را به طریقی گمراه‌کننده به کار بگیریم. این را «دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین» خواهیم نامید.

هم «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» و هم «دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین» متضمن این‌اند که شرّ مذهبی پدیده‌ای واقعاً مذهبی نیست. شرّ مذهبی در «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» تنها به شکلی سطحی به دین مرتبط است، زیرا اصول دینی به سبب‌شناسی علت و معلولی آن مرتبط نیستند. و در «دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین»، شرارت‌های مذهبی را افرادی انجام می‌دهند که مذهبی بودنشان مانند یک خداپاور واقعی نیست. در هر دو دیدگاه، «شرّ مذهبی» برچسبی گمراه‌کننده از آب درمی‌آید؛ برچسبی که به غلط القا می‌کند که دین (حقیقی) به‌طور جدی در شرّ مذهبی دخیل است.

به‌نظر می‌رسد «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» و «دفاعیه‌ی مؤمن دروغین» خداپاور را از تعارض هنجاری و معرفتی نجات دهد، زیرا نشان می‌دهند که آنچه که قرار بود خداپاوری را زیرسؤال ببرد، یعنی فرض مقدم (۱)، نادرست است. اما مخالف الهیات می‌تواند در دفاع از وهمی بودن این پیروزی دلایلی اقامه کند. به‌طور خاص، او می‌تواند ادعا کند که هم «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» و هم «دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین» موجب شکل‌گیری تعارض‌های معرفتی دیگری می‌شوند. بگذارید دقیق توضیح دهم.

جان کلام «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» این است که ایمان دینی ارتباط علت و معلولی با منشأ شرارت‌های (ظاهراً) مذهبی ندارد. فرد حامی این دفاعیه ادعا خواهد کرد افرادی که ساکنین اورشلیم را در سال ۱۰۹۹ سلاخی کردند به خدا باور داشتند، اما نه ایمانشان جزء علل رفتار سبعانه آن‌ها بود، و نه ایمان به خدا به‌طور کلی علت خود جنگ‌های صلیبی بود. (و برای سایر شرارت‌های ظاهراً مذهبی، استدلالی مشابه طرح خواهند کرد). توجه داشته باشید که اگر قرار است «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» به نام خود وفادار بماند، باید متضمن این باشد که عاملان شرّ

۳. از سوی دیگر، خداپاور می‌تواند بین خداپاوری-۱، عمل اجتماعی مثبت اخلاقی که شامل اعتقادات حقیقی پیرامون خدا و خداپاوری است، و خداپاوری-۲، عملی که می‌تواند شرارت‌های مهیبی را تحریک کند و اعتقاداتی درباره‌ی خدایی داستانی را دربرمی‌گیرد تمایز قائل شود. آنگاه دفاعیه چنین خواهد بود که خداپاوری-۱ با وقایعی پیرامون خداپاوری-۲ تضعیف نمی‌شود.

مذهبی، مذهبی هستند - عقاید آن‌ها باید وجود داشته باشد تا بتواند از نظر علت و معلولی بی‌اثر باشد.^۴ از این رو، طرفدار «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» به دو ادعای زیر متعهد است:

دفاعیه پی‌پدیدارگرایانه:

(۷) عاملان شرّ مذهبی به خدا باور دارند.

اما

(۸) باور به خدا جزء دلایل شرّ مذهبی نیست.

برای فهمیدن اینکه چرا «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» منجر به دردسر می‌شود، به خاطر داشته باشید که (۷) متضمن گزاره‌ی زیر است:

(۹) حتی اگر عاملان شرّ مذهبی به خدا باور داشته باشند، ایمانشان آن‌ها را از ارتکاب به شرارت‌های وحشتناک باز نمی‌دارد.

به طور شهودی، (۹) خداباوری را از منظر معرفتی زیر سؤال می‌برد، زیرا در قدرت ایمان برای برانگیختن رفتار معصومانه تردید ایجاد می‌کند. اگر اعتقاد به خدا نتواند مردم را از معصیت‌ورزیدن به بدترین شیوه‌های ممکن علیه بشریت بازدارد، چنانچه حقایق شرّ مذهبی حاکی از آن است، پس کارایی اخلاقی پیام الهی ضعیف‌تر از آنچه که انتظار می‌رود به نظر می‌رسد. چرا که انتظار می‌رود خالق قادر مطلق و از نظر اخلاقی کامل که می‌خواهد فرزندان را به راهی بدون گناه هدایت کند، اطمینان حاصل کند که اعتقاد به او نتایج مثبت اخلاقی به همراه دارد. دست‌کم اعتقاد حقیقی باید فرد را از تبدیل شدن به عامل شرّ دهشتناک بازدارد. و حتی اگر این امکان متافیزیکی برقرار باشد که خداوند در دنیایی وجود داشته باشد که در آن دنیا، نام او به بدترین شیوه‌های قابل‌تصور توسط عاملان شرهای مهیب مورد سوءاستفاده قرار بگیرد، مخالف الهیات‌دان می‌تواند استدلال کند که میزان و شدت شرور واقعی مذهبی، فرضیه‌ی خداباوری را کاملاً غیرمحمتمل می‌سازد.

از آنجا که (۹) مستقیماً از «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» نتیجه می‌شود، این دفاعیه، خداباور را از تعارض معرفتی نجات نمی‌دهد. فقط مسئله‌ی جدیدی خلق می‌کند؛ مسئله‌ی توضیح اینکه

۴. می‌توان دو دفاعیه را درهم آمیخت و ادعا کرد که اعتقادات دینی عاملان شرّ مذهبی نه از نظر علت و معلولی مرتبطاند و نه واقعاً خداباورانه‌اند. اما برای رفع (۱) - (۶)، کافی است فرض کنیم که اعتقادات مورد بحث یا خداباورانه نیستند یا ارتباط علت و معلولی ندارند. برای جدا نگه داشتن این دو راهبرد، من برای اشاره به دفاعیاتی که عاملان شرّ مذهبی را دین‌دار واقعی تلقی می‌کنند، «دفاعیه پی‌پدیدارگرایانه» را به کار خواهیم گرفت.

چرا خداوند باید دنیایی بیافریند که در آن اعتقاد به او مخلوقاتش را از معصیت کردن به بدترین طرق ممکن باز نمی‌دارد.

بگذارید ببینیم «دفاعیه‌ی مؤمن دروغین» وضع بهتری دارد یا نه. «دفاعیه‌ی مؤمن دروغین» صرفاً نقیض (۷) است:

دفاعیه مؤمن دروغین:

(۱۰) عاملان شرّ مذهبی به خدا اعتقاد ندارند. [= (۷) ~]

اگر (۱۰) درست باشد، آنگاه (۱) به‌وضوح نادرست است - اگر عاملان شرّ مذهبی حقیقتاً مذهبی نباشند، آنگاه دین نمی‌تواند علت شر باشد. اگر مرتکبین شرارت‌های مذهبی در وهله‌ی اول به خداوند باور نداشتند، اعتقاد به خدا نمی‌توانسته انگیزه‌ی ساحره‌کشی، جنگ‌های صلیبی و موارد مشابه باشد.

خداباور برای کاملاً قابل‌دفاع کردن (۱۰) باید به ما بگوید که عامل شرّ مذهبی واقعاً به چه چیز اعتقاد دارد. بالاخره آن‌ها برای توصیف اعمال اعتقادی خود از عبارت «اعتقاد به خدا» (یا نظایر آن در زبان‌های دیگر) استفاده می‌کنند. خداباور می‌تواند ادعا کند که عاملان شرّ مذهبی درباره‌ی خدای واقعی عقاید غلطی دارند یا می‌تواند ادعا کند که عاملان شرّ مذهبی به خدایی ساختگی باور دارند که جنایات وحشتناک علیه بشریت را تأیید می‌کند.

«دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین» از اشکالات «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» مبراست، زیرا برخلاف دومی نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که ایمان دینی (حقیقی) در برانگیختن رفتار عاری از گناه ناموفق است. اما باین حال «دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین»، گرچه از راهی دیگر، به تعارض معرفتی می‌انجامد. زیرا آشکار است که عاملان شرّ مذهبی، خواه واقعاً مذهبی باشند یا نباشند، به‌نظر مذهبی می‌رسند. آن‌ها در آیین‌هایی شرکت می‌کنند که تا حد زیادی به آیین‌های مذهبی واقعی شباهت دارند، آن‌ها معترف‌اند که پیرو خدایی هستند که گفته می‌شود اراده‌اش از طریق همان متون دینی‌ای آشکار می‌شود که افراد مذهبی واقعی محترم می‌دارند، و عاملان شرّ مذهبی اعمال خود، از جمله جنایات مهیبشان علیه بشریت، را با استناد به اصولی توجیه می‌کنند که علی‌الظاهر الهی‌اند یا الهام‌گرفته از الوهیت هستند، اصولی که افراد مذهبی واقعی نیز به آن‌ها

رجوع می‌کنند. به‌عنوان مثال، ساحره‌کشان جنایات خود را با این دلیل توجیه می‌کردند که جادوگران خدا را انکار می‌کنند (براساس کتاب مقدس، الحاد معصیت است)، و ریمون آگیلی قساوت‌های جنگ اول را بر این اساس توجیه می‌کرد که خداوند سرزمین مقدس را به مؤمنان وعده داده بود. نمونه‌های مشابه بدون شک می‌توانند به طور نامحدود تکثیر شوند.

اگر «دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین» درست باشد، آنگاه ممکن است فردی دین‌دار به نظر بیاید، درحالی‌که درواقع به‌طور شریانه‌ای بی‌دین باشد. به‌طور شهودی این دفاعیه هم به همان میزان برای خداوادر درسر ایجاد می‌کند، زیرا بدان معنی است که می‌توان متون و اعمال دینی را از زمینه‌ی حقیقی‌شان خارج کرد و به شیوه‌ای ظاهراً مذهبی برای مقاصد دهشتناک به کار گرفت، و این باعث می‌شود در مورد ماهیت و هدف حقیقی دین سردرگمی ایجاد شود. روشن نیست که یک خالق از نظر اخلاقی کامل که می‌خواهد از طریق دین رستگاری را ترویج دهد چرا باید اجازه‌ی چنین اعمالی را بدهد. اگر دین به‌راستی دروازه‌ای به سوی خدا و بهشت باشد، رواداشتن شکل‌گیری چنین سردرگمی‌ای پیرامون آن نامعقول به نظر می‌رسد. از این رو، مخالف‌الهیات می‌تواند ادعای خود درباره‌ی تعارض معرفتی را حتی در مواجهه با «دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین» مطرح کند.

جمع‌بندی کنم. به نظر می‌رسد شرّ مذهبی از نظر معرفتی، و شاید حتی هنجاری، خداواری را زیرسؤال ببرد. اگر خداوادر بپذیرد که دین از نظر علی در شرارت‌های وحشتناک نقش دارد، آنگاه خداواری هم از نظر هنجاری و هم از نظر معرفتی تضعیف می‌شود، چرا که مشخص می‌شود از دیدگاه اخلاقی نمی‌توان ایمان خداواورانه را تجویز کرد و با هر راهبرد مشیتی معقولی که خالق خیرمطلق ارائه کند، ناسازگار است. در پاسخ، خداوادر می‌تواند ادعا کند که ایمان به خدا در موارد شرّ مذهبی از نظر علی بی‌اثر است، یا می‌تواند انکار کند که عاملان شرّ مذهبی واقعاً به خدا ایمان دارند. مسیر اول، «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه»، به تعارض معرفتی منجر می‌شود. چرا که در آن حالت، خداوند دین را انگیزه‌ای کافی در برابر گناه مقرر نکرده است. این امر با این پیش‌فرض که خداوند موجودی قادر مطلق و اخلاقاً بی‌نقص است که می‌خواهد رستگاری را به واسطه‌ی دین به بشریت عرضه کند، نامحتمل به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، «دفاعیه‌ی

مؤمنان دروغین» نیز منجر به تعارض معرفتی می‌شود، زیرا استدلال آن این است که خداوند روا می‌دارد که عاملان شرارت‌های دهشتناک دین‌دار به نظر برسند و این امر به سردرگمی درباره‌ی ماهیت و کارکرد دین می‌انجامد. از این گذشته چنین وضعیتی با هرگونه راهبرد آینده‌نگر معقولی از سوی آفریدگاری متصف به کمال اخلاقی که می‌خواهد دین‌داری را رواج دهد، ناسازگار به نظر می‌رسد. در واقع، مخالف الهیات می‌تواند چنین استدلال کند. و به نظر او به نکته‌ی درستی اشاره دارد. واضح است که خداپاوران باید توضیحاتی پیرامون شرّ مذهبی ارائه دهند، توضیحی بهتر از راه‌حل‌های ساده‌ای که در این بخش درباره‌شان بحث شد.

مشخصه‌ی شرّ مذهبی

اکنون استدلال می‌کنم که مسئله‌ی شرّ مذهبی از مسئله‌ی شرّ ستی متمایز است. سعی خواهم کرد که این امر را با ربط‌دادن شرّ مذهبی به دفاعیه‌ها و تئودیسسه‌های معاصر نشان دهم. ادعای من این خواهد بود که این دفاعیات و تئودیسسه‌ها نمی‌توانند مسئله‌ی شرّ مذهبی را حل کنند، حتی اگر از پیش فرض کنیم که از دیگر منظرها معتبرند.

در طول بحث، من فرض می‌کنم که برهان قرینه‌ای از شرّ، همان‌طور که ویلیام رو^۵ آن را فرمول‌بندی کرد (۱۹۷۹)، زمینه‌ی دیالکتیک بحث است. برخلاف مخالفان الهیات که استدلال می‌کنند وجود شرّ به‌طور منطقی با وجود خداوند ناسازگار است (مثلاً مکی ۱۹۵۵)، مدافع برهان قرینه‌ای (من آنها را «قرینه‌گرا» خواهم خواند) بر این عقیده است که مقدار و سرشت شرارت‌های واقعی فرضیه‌ی خداپاورانه را کاملاً غیرمحمّل می‌سازد. همان‌طور که در بخش قبل مطرح شد برهان شرّ مذهبی به‌وضوح نسخه‌ای از این برهان است. این برهان، شرّ مذهبی را به‌عنوان شاهده‌ی بر غیرقابل‌دفاع بودن فرضیه‌ی خداپاوری تعبیر می‌کند. از این رو، معقول است که دامنه‌ی بحث را به پاسخ‌های معاصر به برهان قرینه‌ای محدود کنیم. در هر صورت، از آنجاکه دفاعیات و تئودیسسه‌های رایج به‌طور معمول برهان قرینه‌ای را هدف قرار می‌دهند، این تحدید به ما اجازه می‌دهد که مسئله‌ی شرّ مذهبی را در مجادلات تحلیلی فعلی درباره‌ی شرّ قرار دهیم.

۵. William Rowe

دفاعیه‌ی اراده‌ی آزاد

طرفداران دفاعیه‌ی تحلیلی اراده‌ی آزاد ادعا می‌کنند که از نظر منطقی همزیستی خدا و شر میسر است. جان کلام دفاعیه این است که از نظر منطقی ناممکن است که خداوند با وجود اراده‌ی آزادِ اختیارگرایانه^۶ تضمین کند که مخلوقاتش هرگز مرتکب هیچ شری نشوند (پلاتینگا (۱۹۷۴)، فصل ۹).

به نظر می‌رسد اکثر فیلسوفان توافق دارند که دفاعیه‌ی اراده‌ی آزاد علیه برهان قرینه‌ای کارگر نمی‌افتد.^۷ زیرا حتی اگر وجود شر از نظر منطقی با وجود خداوند سازگار باشد، قرینه‌گرا همچنان می‌تواند بر این عقیده باشد که مقدار و سرشت شرارت‌های واقعی فرضیه‌ی خداواری را از نظر عقلانی غیرقابل‌دفاع می‌کند. قرینه‌گرا می‌تواند این کار را به دو طریق انجام دهد.

اول، او می‌تواند ادعا کند که حتی اگر خداوند نتواند نتیجه‌ی انتخاب‌های آزاد مخلوقات را پیش‌بینی یا معلوم کند، باید دانش احتمالاتی قدرتمندی درمورد آینده داشته باشد، و می‌تواند اطمینان حاصل کند که قساوت‌ها و دهشت‌ها به‌طور منظم رخ ندهد.^۸ یا قرینه‌گرا می‌تواند استدلال کند خالق با کمال اخلاقی باید از دامنه‌ی آزادی انسان بکاهد، چرا که توانایی تجاوز به کودکان، ارتکاب نسل‌کشی و غیره هیچ ارزشی بر آفرینش نمی‌افزاید. حتی اگر آزادی خیر بزرگی باشد، دریغ کردن توانایی‌های خاص از انسان‌ها به‌وضوح مزایایی بیش از هزینه‌های آن [کم شدن آزادی] دارد؛ قرینه‌گرا می‌تواند چنین استدلال کند.

مدافع اراده‌ی آزاد می‌تواند پاسخ دهد که توانایی‌های مورد‌بحث، آزادی ما را به پدیده‌ای واقعاً اساسی بدل می‌کند، و عمق وجودی سرنوشت‌سازی به زندگی بشر می‌افزاید.^۹ و شاید مدافع اراده‌ی آزاد بتواند این ادعا را نیز مطرح کند که خداوند حتی نمی‌تواند درمورد آینده‌ی مسیر تاریخ در جهانی با شمار بسیاری از مخلوقات مختار، دانش احتمالاتی داشته باشد. بگذارید وانمود کنیم که این پاسخ، به‌طور کلی، قابل‌قبول است. اکنون استدلال خواهیم کرد که باز هم در رفع مسئله‌ی شرّ مذهبی شکست می‌خورد.

۶. Libertarian Free Will

۷. برای شنیدن یک صدای مخالف، نگاه کنید به پترسون (۲۰۰۳). در مقابل آن، هاوارد -اسنایدر و هاوارد -اسنایدر (۱۹۹۹) را ببینید.

۸. برای نقد دفاعیه‌ی اراده‌ی آزاد در این راستا، آدامز (۱۹۷۷)، صص ۱۱۶-۱۱۷ را ببینید.

۹. برای یک استدلال مفصل درباره‌ی این ادعا، نگاه کنید به مثلاً سوئین‌برن (۱۹۹۸)، فصل ۸.

خداباوری مبتنی بر این ایده است که خداوند خودش و قوانین اخلاقی را از طریق دین آشکار ساخته است. دفاعیه‌ی اراده‌ی آزاد این ایده را با این ادعا تکمیل می‌کند که ما به شکل مختاری آزاد هستیم و بنابراین تمام انواع شرارت‌ها حتی در جهانی که خداوند بر آن حاکم است می‌تواند رخ دهد. جمع این دو ایده به این قضیه می‌رسد که اراده‌ی آزاد اختیارگرایانه‌ی ما باید با ایمان به خدا تعدیل شود. با این حال همان‌طور که در بخش قبلی دیدیم، شرّ مذهبی به سادگی به مثابه نشانه‌ای تعبیر می‌شود مبنی بر اینکه دین نمی‌تواند این کارکرد نظارتی را اجرا کند، یا به این دلیل که می‌تواند محرک معصیت باشد (اگر فرض مقدم (۱) را بپذیریم)، یا به این دلیل که نمی‌تواند جلوی اعمال گناه‌آلوده را بگیرد (اگر «دفاعیه‌ی پی‌پدیدارگرایانه» را بپذیریم)، یا به این دلیل که ابهام عجیبی در مورد معنای «دین» وجود دارد (اگر «دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین» را بپذیریم). حتی اگر معتقد باشیم که خدایی مهربان می‌تواند یا مایل است یا باید به ما آزادی قابل‌توجهی عطا کند، از جمله آزادی تجاوز به کودکان یا ارتکاب نسل‌کشی، باز هم شرّ مذهبی فرضیه‌ی خدایاورانه را بسیار غیرمحتمل می‌سازد، زیرا وقایع شرّ مذهبی بیانگر این است که خداوند قوانین اخلاقی عینی را به شکلی منتقل کرد که پیروی از دستوراتش می‌تواند شرارت‌های مهیب را برانگیزاند، یا نمی‌تواند از بروز چنین شرارت‌هایی جلوگیری کند، یا می‌تواند به ظاهر چنین شرارت‌هایی را توجیه کند. فهم این که چگونه می‌توان این امر را با این فرضیه وفق داد که خدا می‌خواهد ما را از طریق ایمان از گناه نجات دهد دشوار است.

ممکن است مدافع اراده‌ی آزاد پاسخ دهد که آزادی قابل‌توجه، آزادی چشم‌پوشی یا تفسیر نادرست از هر چیزی، از جمله دستورات الهی را دربرمی‌گیرد.

اما این پاسخ به این معناست که مسئله‌ی موجود را درست نفهمیده است. تکلیف این است که توضیح دهیم چرا خداوند باید جهانی را بیافریند که در آن به نظر می‌رسد که انگار دین پادزهر مشخصی برای گناه نیست. فهمش دشوار است که چرا خداوند نمی‌توانست دنیایی خلق کند که انسان‌ها در آن از دین به انواع و اقسام شیوه‌های وحشتناک سوءاستفاده نکنند. در دنیایی که در آن نمی‌توان از زبان دینی سوءاستفاده کرد (چه به دلیل مداخله‌ی الهی یا به دلیل دیگر اقدامات احتیاطی) و در نتیجه‌ی آن اجتماعات دین‌دار قابل‌مؤاخذه نبودند و آزادی مخلوقات به‌طور جدی

محدود نمی‌شد، به نظر می‌رسد از دست‌دادن نسبی آزادی با این واقعیت به تعادل می‌رسد که آن‌ها که می‌خواهند راه به زندگی پرهیزکارانه‌ای ببرند، نسبت به آنچه که باید انجام دهند دید روشنی دارند. اگر رستگاری، همان‌طور که خداباوری سنتی دلالت دارد، از طریق دین به دست می‌آید، پس خداوند فقط به قیمت ایجاد ابهام در این که راه درست به سوی رستگاری چیست می‌تواند اجازه دهد که دین در شر گرفتار شود. از این‌رو، آزادی اختیارگرایانه شرّ مذهبی را توضیح نمی‌دهد. شرّ مذهبی فرضیه‌ی خداباوری را غیرمحمّل می‌سازد، حتی اگر پیش‌فرض بگیریم که دفاعیه‌ی اراده‌ی آزاد از جهاتی دیگر معتبر است.

شیمی‌درمانی معنوی

برخی فیلسوفان خداباور، برجسته‌ترین آنها النور استامپ^{۱۰} (۱۹۸۵؛ ۱۹۹۷)، استدلال می‌کنند که ما همه از «نوعی سرطان روح» رنج می‌بریم، زیرا به طور طبیعی مستعد گناه هستیم و کارکرد مشیّتی شرّ درمان این بیماری وحشتناک است. همان‌طور که اگر مادری مهربان فرزند مبتلا به سرطان خون خود را در معرض تجربه‌ی دشوار شیمی‌درمانی قرار دهد سزاوار سرزنش نیست، خداوند نیز به خاطر شفا دادن گناه‌آلودگی ذاتی ما از طریق آزمون‌های دشوار مختلف، لایق سرزنش نیست.

این نظریه، صرف‌نظر از محاسن کلی‌اش، قادر به حل مسئله‌ی شرّ مذهبی نیست. زیرا پیام اصلی این نظریه این است که ما باید اتصال با خداوند را از طریق فدیّه و ایمان بازیابیم، اما شرّ مذهبی اصلِ توان دین برای برقراری ارتباط با خدا را زیرسؤال می‌برد. درحقیقت، به نظر می‌رسد شرّ مذهبی نشان می‌دهد که مردم می‌توانند به‌واسطه‌ی ایمان به بدترین نوع گناهکاران بدل شوند. اگر شرّ نوعی شیمی‌درمانی معنوی است که از گناهکاری ذاتی ما ضرورت یافته، چرا خداوند خود دین را بخشی از مشکلی قرار داده که می‌بایست حل کند و به این ترتیب بر دشواری‌های ما افزوده است؟

۱۰. Eleonore Stump

تئودیسه‌های تنبیهی

تئودیسه‌های تنبیهی شر را به‌عنوان پیامد اعمال گناهکارانه‌ای به تصویر می‌کشد که بشر را از خداوند جدا کرد (مثلاً ون اینواگن ۱۹۸۸؛ ۲۰۰۶ را ببینید). طرفداران این دیدگاه ادعا می‌کنند که انسان‌ها در مقاطعی، در گذشته‌ی دور، از خداوند گسستند، و سلسله‌ای از مصیبت‌ها را که به‌عنوان تاریخ جهان شناخته می‌شود از بند رها کردند.

تئودیسه‌های تنبیهی برخلاف تئودیسه‌ی استامپ، که شر را به‌عنوان درمانی تلخ برای یک بیماری روحانی به تصویر می‌کشد، شر را به‌مثابه مجازاتی برای گناهی جمعی وصف می‌کنند. فارغ از محاسن کلی، این ایده در تبیین شرّ مذهبی ناموفق است. اگر خداوند به خاطر اینکه از او گسستیم ما را با شر مجازات می‌کند، پس احتمالاً بخش مهمی از برنامه‌ی الهی نشان‌دادن راه بازگشت است. به عقیده‌ی خداپاوران، راه بازگشت دین است. اما شرّ مذهبی گواهی محکمه‌پسندی است مبنی بر اینکه دین حتی گناه بیشتری را سبب می‌شود. نمی‌توان با یک جدایی نخستین فرضی این خصیصه‌ی غریب جهان ما را توضیح داد. تئودیسه‌پرداز تنبیهی این توضیح را به ما بدهکار است که چرا خدایی مهربان که می‌خواهد بشریت را از طریق دین به سوی خودش هدایت کند باید اجازه دهد که نهاد دین از این طریق به مخاطره بیفتد.

پرورش روح

تئودیسه‌های پرورش روح مبتنی بر این ایده است که بیماری، غارتگری، جنگ، و سایر شرارت‌ها در رشد فضیلت‌های بشری نقش دارند، زیرا آن‌ها برای بروز شجاعت و فداکاری خارق‌العاده شرایط لازم را فراهم می‌کنند و از این‌رو فرصتی برای اعمال آزادی برای ما فراهم می‌آورند. شر، از این نظر، ابزاری آموزشی است که برخورداربودن از آن برای آفریدگاری دارای کمال اخلاقی، کاملاً موجه است.^{۱۱}

نظریه‌ی پرورش روح بر پاسخ زیر به مسئله‌ی شرّ مذهبی دلالت دارد: شرّ مذهبی آزمون شخصیت‌سازی دیگری است که خداوند بر سر راه ما قرار داده تا ما را فضیلت‌مندتر گرداند.

۱۱. برای دو نسخه از تئودیسه‌ی پرورش روح، نگاه کنید به هیک (۱۹۶۶) و سوینبرن (۱۹۹۸). بخش سوم.

خداباوران باید تفسیر صحیح از دستورات الهی را از تفسیرهای اشتباه جدا کنند. هدف این تمرین فرصتی است که طی آن به خبرگان مذهبیِ هوشیاری بدل شویم.

صرف‌نظر از محاسن کلی نظریه‌ی پرورش روح، این تبیینِ بخصوص متقاعدکننده نیست. فرض کنید «کُرت» جن خیرخواهی است که می‌خواهد مهارت‌های ما را در منطق ریاضیاتی بهبود ببخشد. «کرت» معماهای منطقی را در گوش افراد مختلف زمزمه می‌کند و اطمینان حاصل می‌کند آن‌هایی که معماها را حل کرده‌اند، معماهای جدید بشنوند. در وهله‌ی اول بدیهی به نظر می‌رسد که اگر افراد بسیاری به‌خاطر دیدارهای «کرت» دیوانه شوند، راهبرد آموزشی او به شدت ناکارآمد خواهد شد. این امر این فرضیه را تأیید می‌کند که «کرت» شرور یا ناتوان است، و یا اینکه او صرفاً اوهام افرادی است که از نظر روحی متزلزل‌اند. ولی اگر تئودسیسه‌ی پرورش روح درست باشد، با درنظرداشتن شرّ مذهبی، خداوند در موقعیت مشابهی قرار می‌گیرد.

شرّ مذهبی نه تنها مخلوقات خداوند را در معرض آزمون‌های وحشتناک قرار می‌دهد، بلکه باعث سردرگمی پیرامون سرشت و ارزش دین نیز می‌شود. اگر شرّ مذهبی برای پرورش روح به کار رود دشوار است که بتواند به منظور پرورش روح‌های مذهبی به کار رود. نیتِ پرورشِ روح‌های مذهبی در جهانی که در آن دین پناهگاه امن فضیلت است بهتر محقق خواهد شد، نه دنیایی که دین در آن منبع بالقوه‌ی انحراف بیشتر باشد. از این‌رو، حتی اگر بتوان نشان داد خداوندی مهربان احتمال دارد مخلوقاتش را در اردوگاهی آموزشی-اخلاقی بگذارد، این فرضیه که ما در چنین اردوگاه آموزشی‌ای هستیم در تبیین شرّ مذهبی ناموفق است. به‌نظر نمی‌رسد که شرّ مذهبی مؤلفه‌ی معقولی از یک راهبرد مشیّتی الهی باشد که هدف نهایی آن رساندن مخلوقات به وحدتی صمیمانه با خداوند از طریق دین است.

رویکردهای دوم شخص

برخی فیلسوفان استدلال می‌کنند که با جستجوی دلایل ایزاری خدا برای مجازکردن شر، مسئله‌ی شر را نمی‌توان حل کرد؛ یا به این خاطر که چنین دلایلی وجود ندارد یا به این خاطر

که جستجو به دنبال آن‌ها غافل ماندن از نکته‌ی اصلی است. به عقیده‌ی این فیلسوفان، واکنش درست خداپاورانه به شر تأکید بر این است که خداوند قدرت، و به طور اجتناب‌ناپذیری اراده‌ی لازم برای درست‌کردن همه چیز در زندگی بعدی را دارد. تا آن زمان باید شر را به‌عنوان یک تمرین معنوی دردناک اما نهایتاً تطهیرکننده بپذیریم، تمرینی که شاید به ما امکان می‌دهد به یگانگی عرفانی با مسیح برسیم. (برای نسخه‌هایی از رویکرد دوم‌شخص، نگاه کنید به آلن (۱۹۸۰)، مک‌کورد آدامز (۱۹۹۰؛ ۱۹۹۹)، و استامپ (۲۰۰۱).)

رویکرد دوم‌شخص پاسخ رضایت‌بخشی به مسئله‌ی شرّ مذهبی نمی‌دهد، حتی اگر پیش‌فرض بگیریم که به سایر انواع مسئله‌ی شر پاسخ رضایت‌بخشی می‌دهد. چرا که شرّ مذهبی نیروی شفادهنده و رستگاری‌بخش خود دین و پیام اصلی رویکرد دوم‌شخص را زیرسؤال می‌برد. اگر خود دین در شر گرفتار است، پس روی آوردن به دین برای مقابله با شر راهبرد علی‌الظاهر معقولی نیست.

تا اینجا بحث

من استدلال کرده‌ام که دفاعیات و تئودیسه‌های موجود در حل مسئله‌ی شرّ مذهبی شکست می‌خورند، حتی اگر فرض کنیم که در پاسخ به دیگر انواع شر موفق هستند. شرّ مذهبی به این دلیل دفاعیات و تئودیسه‌های متداول را زیر سؤال می‌برد که این دفاعیات شر را در موقعیتی مشیّتی قرار می‌دهد که هدف غایی آن فضیلت‌مندتر کردن (یا دست‌کم کمتر گناهکار کردن) مخلوقات از طریق ایمان است. اما شرّ مذهبی کارایی اخلاقی ایمان و قدرت پیام الهی برای برانگیختن رفتار بدون گناه را زیر سؤال می‌برد. در نتیجه، شرّ مذهبی تهدیدی علیه انسجام هر راهبرد مشیّتی فرضی است که هدف آن عرضه‌ی رستگاری به بشر از طریق دین باشد. در کل، مسئله‌ی شرّ مذهبی هر دفاعیه و تئودیسه‌ای که این اصل را پیش‌فرض بگیرد، زیرسؤال می‌برد. بنابراین معقول به نظر می‌رسد نتیجه بگیریم که شرّ مذهبی نوع متمایزی از شر است، نوعی که به راه‌حلی ویژه نیاز دارد.

یادداشتی بر خداباوری شک‌گرایانه

بحث و استدلالی که ذکرش رفت به خداباوری شک‌گرایانه نپرداخته، که شاید امروزه بحث‌انگیزترین پاسخ به برهان قرینه‌ای باشد. بنا به نظر خداباوران شک‌گرا، ما دلیلی نداریم فکر کنیم که ظرفیت‌های شناختی‌مان اجازه می‌دهد که نقش مشیّتی شر (با فرض این که چنین نقشی دارد) را درک کنیم، از این رو دلیلی ندارد فکر کنیم که شرّ خداباوری را زیر سؤال می‌برد.^{۱۲} می‌توان استدلال کرد که خداباوری شک‌گرایانه مسئله‌ی شرّ مذهبی را حل می‌کند، مغایر با ادعای من که شرّ مذهبی به راه‌حل خاصی نیاز دارد.

خداباوری شک‌گرایانه تا جایی که به‌طور کلی در واقع راه‌حلی برای مسئله‌ی شر است، و طفره‌رفتن از بحث نیست (چنانچه برخی ممکن است استدلال کنند)، یقیناً راه‌حلی برای مسئله‌ی شرّ مذهبی نیز هست. اما شک دارم که این امر این دو مسئله را شبیه یکدیگر کند، زیرا شرّ مذهبی کارایی مشیّتی دین را زیر سؤال می‌برد. واضح است که به‌طور کلی فراتر از رنج‌های بشری، با مسئله‌ی ویژه‌ای درباره‌ی قابل‌دفاع بودن خداباوری مواجهیم.

علاوه‌براین، می‌توان استدلال کرد که خاص بودن شرّ مذهبی در زمینه‌ی خداباوری شک‌گرایانه نیز ظاهر می‌شود. به‌نظر می‌رسد پیام عملی خداباوری شک‌گرایانه این باشد که به جای اینکه سعی کنیم دلایل ژرف خداوند برای مجاز کردن شر را بفهمیم، باید در ایمانمان ثابت‌قدم بمانیم. ولی شرّ مذهبی مانعی برای ثابت‌قدم ماندن در ایمان فرد است، زیرا ارزش اخلاقی ایمان را زیر سؤال می‌برد. بسیاری از عوامل شرّ مذهبی در ایمان خود ثابت‌قدم هستند؛ درحقیقت، دقیقاً این شور مذهبی آن‌هاست که انرژی هیجانی آنها را تقویت می‌کند تا مرتکب گناهان مهیب شوند. از این رو، پیام عملی خداباوری شک‌گرایانه تاجایی که به شرّ مذهبی مربوط است اشتباه به‌نظر می‌رسد. و این، به‌نوبه‌ی خود، نشان می‌دهد که مسئله‌ی شرّ مذهبی از سایر انواع شر، حتی در زمینه‌ی خداباوری شک‌گرایانه، متفاوت است.

۱۲. مثلاً ویکسترا (۱۹۸۴)، آلستون (۱۹۹۱)، و برگمان (۲۰۰۱) را ببینید.

راه‌حلی ناقص

برای حسن ختام بحث، مایلم راه‌حلی برای مسئله‌ی شرّ مذهبی ارائه دهم. اما پیش از آنکه استدلالم را عرضه کنم مهم است که روشن کنم راه‌حل قرار است چه دستاوردی داشته باشد. انواع مختلفی از راه‌حل‌های ممکن وجود دارد که برخی قوی‌تر از سایرین‌اند.

ارائه‌ی راه حل برای مسئله‌ی شرّ مذهبی یعنی شرح این که چرا با فرض وجود خداوند، شرّ مذهبی محتمل است (یا حداقل، ناممکن نیست). در حالت ایدئال، این تبیین باید کمک کند دلایل خداوند برای مجاز کردن شرّ مذهبی را بفهمیم. اما در واقع، دو هدف تبیینی ممکن در اینجا وجود دارد، که باید از هم جدا شوند.

وقتی تشریح اینکه چرا خداوند مجوز ساحره‌کشی‌ها و جنگ‌های صلیبی را داد شروع می‌کنیم، با دو تکلیف تبیینی متمایز، متناظر با دو پرسش زیر، روبه‌رو هستیم:

(۱۱) چرا خداوند مجوز به رنج‌بردن «جادوگران» و «کافران» داد؟

(۱۲) چرا خداوند اجازه داد «جادوگران» و «کافران» به نام او شکنجه شوند و به قتل برسند؟

(۱۱) بخشی از مسئله‌ی عمومی شر است. این پرسشی درباره‌ی کارکرد مشیّتی بی‌رحمی‌هاست. در مقابل، (۱۲) پرسشی درباره‌ی کارکرد مشیّتی تأویل دینی یا شبه‌دینی از بی‌رحمی‌های معینی است. به بیانی، (۱۱) پرسشی درباره‌ی کارکرد مشیّتی شرّ مذهبی در مقام «شر» است، در حالی که (۱۲) پرسشی درباره‌ی عملکرد مشیّتی شرّ مذهبی در مقام شرّ «مذهبی» است.

بر این اساس، حداقل سه نوع راه‌حل (غیرشک‌گرایانه) برای مسئله‌ی شرّ مذهبی وجود دارد: راه‌حلی‌هایی که به (۱۱) پاسخ می‌دهند، و شرّ مذهبی را در مقام شر تشریح می‌کنند (راه‌حل‌های نوع ۱)؛ راه‌حلی‌هایی که به (۱۲) پاسخ می‌دهند، و شرّ مذهبی را در مقام شرّ مذهبی تبیین می‌کنند (راه‌حل‌های نوع ۲)؛ و راه‌حلی‌هایی که هم (۱۱) و هم (۱۲) را پاسخ می‌دهند و همه‌ی اهداف تبیینی مربوط را برآورده می‌کنند (راه‌حل‌های نوع ۳).

معقول به نظر می‌رسد که گمان کنیم راه‌حل‌های نوع ۱ مسئله‌ی سستی شر را نیز حل می‌کند. اگر ما از پس تبیین اینکه چرا خداوند به قتل‌عام «جادوگران» و «کافران» بی‌گناه مجوز داد برآییم، مسلّم است که به ایده‌های خوبی درباره‌ی نقش مشیّتی قتل‌عام، به طور کلی، دست

یافته‌ایم، چراکه ساحره‌کشی‌ها و جنگ‌های صلیبی به‌مثابه کشتارهای جمعی وجه مشخصه‌ی قابل‌توجهی ندارند.

فقط راه‌حل‌های نوع ۲ (=پاسخ‌های منحصر به پرسش (۱۲)) و نوع ۳ (= پاسخی هم به پرسش (۱۱) و هم (۱۲)) به بحث فعلی مرتبط هستند، زیرا این راه‌حل‌ها به جنبه‌ی دینیِ شرّ مذهبی، که موضوع این مقاله است، می‌پردازند. از این‌رو، راه‌حل‌های نوع ۱ را می‌توان کنار گذاشت. آنگاه می‌توانیم بین راه‌حل‌های ناقص (= نوع ۲) و راه‌حل‌های کامل برای مسئله‌ی شرّ مذهبی تمایز قائل شویم (یا دقیق‌تر، برای مسئله‌ی شرّ مذهبی در مقام شرّ «مذهبی»، ولی من این شرط را رها خواهیم کرد تا موجب سردرگمی نشود).

هدف من بنای راه‌حلی ناقص برای مسئله‌ی شرّ مذهبی است. به‌نظر می‌رسد ارائه‌ی راه‌حلی کامل کاری بیش از حد دشوار است، زیرا عملاً لازم است که مسئله‌ی شر (اخلاقی) را به‌طور کلی حل کنیم. هرچند، توجه داشته باشید همین که راه‌حل ناقص قابل‌قبولی داشته باشیم، می‌توانیم آن را با هر دفاعیه یا تئودیه‌ی منطقاً سازگار با آن ترکیب کنیم تا راه‌حل کاملی به‌دست آوریم. و از آنجاکه نشان داده شد که دفاعیات و تئودیه‌های موجود ارتباط بسیار اندکی با شرّ مذهبی در مقام شرّ «مذهبی» دارند، معقول به نظر می‌سد که گمان کنیم یک راه‌حل ناقص قابل‌قبول می‌تواند با هر دفاعیه یا تئودیه‌ی موجود ترکیب شود.

بگذارید «@» نشان‌دهنده‌ی جهان ما باشد، و فرض کنید که خداوند در این فکر است که کدام یک از دو جهان زیر، شایسته واقعی بودن است، در صورتی که اصلاً شایستگی تحقق‌یافتن داشته باشند:

جخ («جهان گناهکاران خدا ناباور»)

جهانی که در آن توزیع درد، رنج، و بی‌رحمی همانند @ است، اما همه‌ی گناهکاران خدا ناباورند.

جم («جهان گناهکاران مختلط»)

درست مانند جخ، به‌جز این که مجموعه‌ی گناهکاران کل طیف مذاهب و طریقت‌های فعلی را دربرمی‌گیرد.

در جخ، تمام گناهکاران خدا ناباورند، اما در جم، ادعا می‌شود برخی گناهکاران خدا باور هستند،

وگرنه همه چیز درست مانند جخ است. برای سادگی، می‌توانیم فرض کنیم که جخ و جم بسیار شبیه @ هستند. (شاید جم همان @ باشد).

برای بی‌طرف ماندن درباره‌ی اراده‌ی آزاد، بیایید بگوییم که خداوند سعی دارد تصمیم بگیرد کدام یک از جخ یا جم را باید در مجموعه‌ی S از جهان‌های واجد شرایط واقعی بودن قرار دهد، از این حیث که وقتی تصمیمات مشیّتی خداوند مقرر می‌شود، هر واقعیت دیگری پیرامون این که کدام عضو از S واقعی از آب درخواهد آمد به اعمال اختیاری مختص مخلوقات بستگی خواهد داشت. از آنجاکه ما به دنبال راه‌حلی ناقص برای مسئله‌ی شرّ مذهبی هستیم، می‌توان تصور کرد خداوند تصمیم گرفته S جهان‌هایی با رنج بیشتر را دربربگیرد. اکنون خدا در این فکر است که آیا باید اجازه دهد که به هریک از شرارت‌هایی که واجد شرایط واقعی بودن هستند تأویلی مذهبی ببخشد یا نه.

برای اینکه مثالی آورده باشیم و بدون اینکه از کلیت بحث دور شویم، فرض کنید که (بدیل) ریمون آگیلی در جخ وجود دارد. (به‌خاطر بیاورید که ریمون آگیلی کشیشی فرانسوی است که اولین جنگ صلیبی را با ارجاع به مسیح توجیه کرده است.) و فرض کنید که (بدیلی دیگر از) ریمون آگیلی در جم وجود دارد. و بگوییم که تنها تفاوت بین جخ و جم، تأنجایی که به ریمون آگیلی مربوط است، به صورت زیر است:

(۱۳) در جخ، ریمون آگیلی خداناباوری است که (بدیل مربوط به) محاصره‌ی اورشلیم را با «زور، درست را تعیین می‌کند» توجیه می‌کند.

(۱۴) در جم، ریمون آگیلی به مسیحی‌بودن معترف است و با گفتن این که مسیح در تیم آنهاست (بدیل مربوط به) محاصره‌ی اورشلیم را توجیه می‌کند.

بیایید نمره‌ی اخلاقی ریمون آگیلی را در جخ و جم مقایسه کنیم. پیش از همه، واضح به نظر می‌رسد که ریمون آگیلی به هر طریقی که تلاش کند محاصره‌ی اورشلیم را توجیه کند در اشتباه است، زیرا این محاصره شرّ است. این خطا در نمره‌ی او در هر دو جهان اعمال می‌شود. علاوه‌براین، طبق (۱۳)، ریمون درباره‌ی قوانین اخلاقی جخ دچار اشتباه می‌شود، زیرا ادعا می‌کند زور معیار درست و غلط است. و طبق (۱۴)، ریمون درباره‌ی اصول دینی جم دچار خطا می‌شود، زیرا ادعا می‌کند مسیح یاری‌گر کشتارهای جمعی است. از آنجا که فرض می‌کنیم

این‌ها همه واقعیت‌های مربوط به اخلاق هستند، نتیجه می‌شود که براساس چارچوب اخلاقی ریمون جم بدتر از ج‌خ نیست، اگر و تنها اگر اشتباه‌کردن درباره‌ی قوانین اخلاقی سکولار (= قوانین اخلاقی که صراحتاً به خداوند و اعمال دینی مرتبط نباشند) دست‌کم، به‌طور عینی به بدی اشتباه‌کردن درباره‌ی اصول دینی باشد.

بیاید مثال دیگری را بررسی کنیم. فرض کنید گونتر یک شکارچی جادوگر اهل وورتسبورگ است. در ج‌خ، گونتر خداناباوری است که افراد را بر این اساس که از دون‌ژن یا نژاد پست هستند می‌کشد، درحالی‌که در جم، گونتر ادعا می‌کند که مسیحی است و افراد را به‌خاطر سرباززدن از ایمان مسیحی می‌کشد. گونتر گناهی یکسان در هر دو جهان مرتکب می‌شود: او افراد بی‌گناه را می‌کشد و سعی می‌کند این شرارت را از نظر اخلاقی درست جلوه دهد. ولی او در رابطه با توجیه اخلاقی در این دو جهان خطاهای متفاوتی مرتکب می‌شود. در ج‌خ، او ادعا می‌کند که افراد دارای طبیعت ژنتیکی متفاوت سزاوار مرگ هستند، و در جم ادعا می‌کند که افرادی که ایمان مسیحی را انکار می‌کنند شایسته مرگ‌اند. گونتر درباره‌ی قوانین اخلاقی سکولار در ج‌خ اشتباه می‌کند و در جم درباره‌ی اصول دینی دچار اشتباه است. مجدداً، فرض کنید تا جایی که به گونتر مربوط می‌شود، این تنها تفاوت بین ج‌خ و جم است. نتیجه این است که در چهارچوب نمره‌ی اخلاقی گونتر، جم بدتر از ج‌خ نیست، اگر و تنها اگر اشتباه‌کردن درباره‌ی قوانین اخلاقی سکولار حداقل به بدی اشتباه‌کردن درباره‌ی اصول مذهبی باشد.

این مثال‌ها می‌تواند به تمام شرارت‌های ج‌خ که در جم تأویل دینی دارند، تعمیم یابد و نتیجه‌ی مقدماتی زیر حاصل شود: جهانی که برخی شریایش، از نقطه‌نظر الهی، تأویل دینی دارد از جهانی که از سایر جهات مشابه است و فقط چنین تأویلی ندارد بدتر نیست، اگر و فقط اگر اشتباه‌کردن درباره‌ی قوانین اخلاقی سکولار دست‌کم به‌طور عینی به بدی اشتباه‌کردن درباره‌ی اصول مذهبی باشد. و دنیایی که برخی شُرور آن تأویلی دینی دارد بهتر از جهانی است که از سایر جهات مشابه است و فقط چنین تأویلی ندارد، اگر و فقط اگر اشتباه‌کردن درباره‌ی قوانین اخلاقی سکولار بدتر از اشتباه‌کردن درباره‌ی اصول دینی باشد. اگر ساخت و برقراری یک نظم اخلاقی سکولار نسبت به تسلط‌یافتن بر تفسیرهای عقاید دینی وظیفه‌ی انسانی مهم‌تری باشد،

ممکن است این امر واقعیت داشته باشد. بگذارید این ایده‌ی آخر را در یک شعار خلاصه کنم که اخلاقیات سکولار بر تدین پیشی می‌جوید (با توجه به حروف اولیه‌ی این شعار آن را قضیه‌ی استپ بنامیم^{۱۳}). اخلاقیات سکولار بر تدین پیشی می‌جوید اگر و فقط اگر عمل به قوانین اخلاقی سکولار (= قوانین اخلاقی‌ای که به خداوند یا اعمال دینی وابسته نیستند) برای ما مهم‌تر از عمل به اصول دینی باشد. اگر این قضیه درست باشد، آنگاه خداوند ممکن است دلیل کافی داشته باشد تا اجازه دهد جم به جای جخ واجد شرایط واقعی شدن باشد، و به‌طور کلی جهان‌هایی با شرّ مذهبی را به جهان‌هایی که از سایر جهات مشابه‌اند و شرّ مذهبی ندارند ترجیح دهد.

می‌توان به این دفاعیه به این شکل اعتراض کرد: فرض کنید بپذیریم تا جایی که به اشتباه کردن در توجیه اخلاقی مربوط می‌شود، بر اساس قضیه‌ی استپ، عاملان شرّ مذهبی در جم کمتر از جخ سزاوار سرزنش هستند. با این حال ممکن است ادعا کنیم که جم کلاً، از جخ خیلی بدتر است. این ممکن است صادق باشد، مثلاً اگر شرارت‌هایی مانند ساحره‌کشی و جنگ‌های صلیبی در جم به‌واسطه‌ی عقاید دینی ایجاد شده باشند. چنین اثرات نامطلوب دینی ممکن است جم را از نقطه‌نظر الهی بسیار بدتر بنماید.

پیشنهاد می‌کنم با ترکیب قضیه‌ی استپ با دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین، یعنی با این ادعا که عاملان شرّ مذهبی واقعاً دین‌دار نیستند، به مصاف این اعتراض برویم. این بدان معنی است که دین موجب ایجاد شر در جهان‌هایی چون جم نمی‌شود.

با این حال، همان‌طور که دیدیم، دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین مشکلات خاص خود را دارد. به‌ویژه متضمن آن است که خداوند اجازه داد که ماهیت و کارکرد دین به دلیل وقوع اعمال شرّ به ظاهر مذهبی، مبهم به نظر برسد. بنابراین ترکیب قضیه‌ی استپ و دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین در برابر چالش قرینه‌گرایانه آسیب‌پذیر است.

به‌علاوه ممکن است دلیل بیاورند که شرارت‌های مذهبی می‌توانند اثرات سرایت‌کننده داشته‌باشند که موجب می‌شود جهانی چون جم بدتر از جخ باشد. زیرا حتی اگر عقاید حقیقتاً دینی موجب هیچ شری نشود، ممکن است این چنین باشد که تأویل دینی بعضی از شرور برخی افراد را از دین‌دار شدن بازدارد. و اگر دین راه رستگاری است، پس این امر ممکن است مستلزم

۱۳. Secular Morality Trumps Religiosity (the SMTR thesis).

این باشد که مردم کمتری نجات می‌یابند. شرّ مذهبی ممکن است عواقبی داشته باشد که از شمار افرادی که به بهشت می‌روند بکاهد. اگر این درست باشد، آنگاه مجدداً از نقطه‌نظری مشیّتی، جهان‌هایی چون جم بدتر از جهان‌هایی چون جخ خواهند بود.

هر دوی این ایرادها را می‌توان با این دو ادعا خنثی کرد: (الف) خداوند می‌خواهد به طریق اولی ما را از طریق اخلاقیات، نه از طریق دین، به دوری از گناه هدایت کند؛ و (ب) رستگاری بیش از هر چیز به فضایل اخلاقی سکولار بستگی دارد، نه میزان تدین فرد. من ترکیب (الف) و (ب) را «اصل sola virtute» خواهم نامید. جان کلام این اصل این است که رستگاری عمدتاً به اخلاقیات بستگی دارد، نه به دین؛ نقش رستگاری‌شناختی دین پرورش‌دادن اخلاقیات سکولار است. (این اصل قرار نیست مستلزم این باشد که انسان‌ها با اخلاقی‌بودن می‌توانند خودشان را نجات دهند. اصل sola virtute با این ایده سازگار است که رستگاری صرفاً از طریق فیض الهی پیش می‌آید. این اصل فقط ادعا می‌کند که در تصمیم خداوند برای رستگاری، رفتار اخلاقی سکولار بر واقعیت‌های مرتبط به تدین پیشی می‌جوید.)

اصل sola virtute هر دو ایراد آخر را رفع می‌کند. ایراد اول این بود که نامحتمل است آفریننده‌ای که از لحاظ اخلاقی کامل است و می‌خواهد ما را از طریق دین به دوری از گناه هدایت کند، اجازه دهد دین با شرّ مذهبی تضعیف شود. اصل sola virtute این اعتراض را رفع می‌کند، زیرا این اصل مستلزم این است که خداوند می‌خواهد ما را از طریق اخلاقیات، و نه از طریق دین، به دوری از گناه هدایت کند. بنابراین گناهکاران دین‌دار بیش از گناهکاران خداناباور راهبرد خداوند را به‌خطر نمی‌اندازند.

ایراد دوم این بود که ممکن است شرّ مذهبی برخی افراد را از دین‌دارشدن بازدارد، و این باعث کاهش شمار افرادی شود که نجات می‌یابند. اصل sola virtute این اعتراض را نیز رفع می‌کند، زیرا این اصل مستلزم آن است که دین‌دارنبودن، به خودی خود، از هیچ‌کس برای ورود به بهشت سلب صلاحیت نمی‌کند، در نتیجه این واقعیت که شرّ مذهبی ممکن است برخی افراد را از دین‌دارشدن بازدارد، با ثابت‌ماندن سایر عوامل، تلاش‌های خداوند برای نجات افراد تا جای ممکن را تهدید نمی‌کند. فقط اگر بتوان نشان داد تأویل دینی بر شرارت‌های مذهبی افرادی را

که در غیر این صورت اخلاق‌گرا بر شمرده می‌شدند، فاسد قلمداد خواهد کرد، این ایراد مؤثر واقع می‌شد. لیکن دشوار است بفهمیم که چگونه مخالف الهیات می‌تواند این ادعا را توجیه کند. مخالف الهیات می‌تواند در مقابل پاسخ دهد که نامحتمل است که خداوند اجازه دهد دین در شر، حالا هر چه که هست، شریک شود. شرّ مذهبی نام و دستورات خداوند را می‌آلاید. حتی اگر شرّ مذهبی به‌طور مستقیم به برنامه‌های الهی آسیب نرساند، خصیصه‌ی عبث و ناخوشایندی برای آفرینش است.

در پاسخ، طرف‌دار دفاعیه‌ی حاضر می‌تواند بگوید که با این حال اگر خداوند بخواهد این نکته را روشن سازد که ستایش او کم‌اهمیت‌تر از ساخت و برقراری نظم اخلاقی سکولار مستحکم است، ممکن است خداوند دلایل کافی داشته باشد تا جهانی مانند ج‌م را به جای ج‌خ واقعیت ببخشد. جهانی چون ج‌خ در برجسته کردن این اصل موفق نمی‌شود، زیرا تمام گناهکاران در ج‌خ خداناباور هستند و فرضیه اینکه فرد خوبی بودن همان فرد دین‌دار بودن است، به‌طور استقرایی تقویت می‌شود. در مقابل، در ج‌م تدین با اخلاقیات هم‌زیستی ندارد. بنابراین اگر در فهرست تکالیف بشری اخلاقیات سکولار بالاتر از تدین باشد، پیشینه‌ی ج‌خ، برخلاف پیشینه‌ی ج‌م، به‌طور استقرایی گمراه‌کننده است.

به‌طور خلاصه، راه‌حل ناقص پیشنهادی من برای مسئله‌ی شرّ مذهبی از سه مؤلفه تشکیل شده است: این قضیه که اخلاقیات سکولار بر تدین پیشی می‌جوید؛ دفاعیه‌ی مؤمنان دروغین؛ و اصل *sola virtute*.

ممکن است اعتراض شود که خداباور خردمند به دو دلیل نمی‌تواند این بسته را بپذیرد. اولاً، این ایده‌ها بر مبنای کتاب مقدس قابل اعتراض هستند. کتاب مقدس از ایمان به خدا به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین تکالیف کسانی که می‌خواهند به رستگاری برسند به‌وضوح دفاع می‌کند. دوم اینکه، پذیرش نظریه‌ی مورد بحث برای خداباوران همچون خودکشی ایدئولوژیک است. زیرا ممکن است به نظر برسد که این نظریه دلالت بر این دارد که عقاید دینی ربط بسیار کمی به رستگاری دارند، و دلایل افراد را برای دین‌دار بودن تضعیف می‌کند. بگذارید به این اعتراضات به ترتیب معکوس بپردازم.

راه‌حل ناقص پیشنهادی من در حقیقت متضمن این است که باور دینی، به واسطه‌ی اثراش بر اخلاقیات سکولار، نه مستقیماً بلکه صرفاً به صورت باواسطه به رستگاری مربوط می‌شود. اما این امر دلایل خداباوران را برای دین‌دار بودن تضعیف نمی‌کند، زیرا نتیجه‌اش این نیست که خداباوران برای اخلاقی بودن به دین نیاز ندارند. همچنین نتیجه نمی‌گیرد که دین برای پرورش اخلاقیات سکولار به طور عام ضروری نیست. خداباوران صرفاً در این صورت می‌توانند به راه‌حل پیشنهادی من اعتراض کنند که فکر کنند خداانا باوران نمی‌توانند نجات یابند و/یا این که اخلاقیات سکولار از یک دیدگاه حقیقتاً دینی اهمیتی ثانویه دارد یا بی‌اهمیت است. من معتقدم نامعقول است که خداباوران به چنین چیزهایی اعتقاد داشته باشند.

عطف به این ادعا که براساس متون مقدس ایمان برای رستگاری ضروری است، من در جواب می‌گویم که این اصل باید به کسانی منحصر باشد که برای درست‌کار بودن به دین نیازمندند. مدافع راه‌حل ناقص حاضر خواهد گفت که چنین دستوراتی صرفاً در جوامعی معتبرند که در آن کتاب مقدس متنی آسمانی تلقی می‌شود. این ایده را می‌توان بدون پذیرفتن نسبی‌گرایی تأیید کرد، زیرا می‌توان همواره تأکید کرد که ایمان به خدا برای همه وظیفه‌ی عینی نیست ولی تکلیفی عینی برای برخی است، یعنی برای آنهایی که برای درست‌کار بودن به دین نیاز دارند. علاوه بر این، خداباوری که راه‌حل پیشنهادی مرا می‌پذیرد می‌تواند اضافه کند که اگرچه ایمان به خدا برای برخی افراد مستحب است، با این حال فضیلت بزرگی است که به همه توصیه می‌شود. ممکن است کسی استدلال کند که خدا باور خردمند با این روش نمی‌تواند عقایدش را به صورت نسبی درآورد. و شاید راه‌حل پیشنهادی من به دلایل دیگری نیز قابل اعتراض باشد. اگر ایرادها قاطع باشند، آنگاه راه‌حل ناقص پیشنهادی ناموفق است و خدا باور باید به دنبال دفاعیات دیگری بگردد یا شکست را بپذیرد.

خلاصه

من استدلال کرده‌ام که شرارت‌هایی که به نام خداوند انجام می‌شوند («شر مذهبی») نوع

خاصی از مسئله‌ی شر است. برای روشن ساختن مفهوم شرّ مذهبی نمونه‌هایی تاریخی را بررسی کردم، سپس استدلال کردم که شرّ مذهبی خداواری را از نظر معرفتی و/یا هنجاری زیرسؤال می‌برد. تلاش کردم نشان دهم مسئله‌ی شرّ مذهبی با هیچ‌یک از دفاعیات و تئودیسه‌هایی که درحال حاضر موجودند نمی‌تواند حل شود، و درنهایت راه‌حلی ناقص بنا کردم. راه‌حل ناقص من ترکیبی از سه ایده است: (الف) اخلاقیات سکولار بر تدین پیشی می‌جوید؛ (ب) عاملان شرّ مذهبی حقیقتاً دین‌دار نیستند؛ و (پ) رستگاری عمدتاً به اخلاقیات (سکولار) وابسته است، نه به تدین.

اگرچه من در کل مقاله زمینه‌ی مسیحیت را فرض گرفتم، اما ادعاهای من قرار نیست به مسیحیت یا یکتاپرستی محدود شوند. هر نظام دینی‌ای که خدایان حاکم یا اصولش را به عنوان مدافع خشونت و ستمگری توصیف نمی‌کند، اگر نظام مورد بحث در توجیه اعمال شیرانه به کار گرفته شده باشد، با مسئله‌ی شرّ مذهبی مواجه است. و احتمالاً دفاعیات ناقص مشابه، با تغییراتی، برای چنین نظام‌هایی نیز قابل طرح‌ریزی هستند.^{۱۴}

منابع

- Adams, Robert (1977) 'Middle knowledge and the problem of evil', *American Philosophical Quarterly*, 14, 109-117.
- Allen, Diogenes (1980) 'Natural evil and the love of god', *Religious Studies*, 16, 439-456
- Allen, S. J. & Amt, Emilie (eds) (2003) *The Crusades: A Reader* (Peterborough, Ontario: Broadview Press).
- Alston, William P. (1991) 'The inductive argument from evil and the human cognitive condition', *Philosophical Perspectives*, 5, 29-67

۱۴. می‌خواهم از هاوارد رابینسون، مایک گریفین، زلتن دمندی، و سندر سیگه‌تی تشکر کنم. کار روی این مقاله با کمک‌هزینه‌ی تحقیقاتی از سوی دانشگاه اروپای مرکزی حمایت شد.

- Bergmann, Michael (2001) 'Skeptical theism and Rowe's new evidential argument from evil', *Noûs*, 35, 278-296
- Hick, John (1966) *Evil and the God of Love* (London: Macmillan).
- Howard-Snyder, Daniel & Howard-Snyder, Frances (1999) 'Is theism compatible with gratuitous evil?', *American Philosophical Quarterly*, 36, 115-130.
- Kors, Alan C. & Peters, Edward (eds) (1972) *Witchcraft in Europe, 1100–1700: A Documentary History* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Levack, Brian P. (2006) *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 3rd edn (London: Routledge).
- Levack, Brian P. (ed.) (2013) *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (Oxford: Oxford University Press).
- Mackie, J. L. (1955) 'Evil and omnipotence', *Mind*, 64, 200-212
- McCord Adams, Marilyn (1990) 'Horrendous evils and the goodness of God', in Robert Adams & Marilyn McCord Adams (eds) *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press), 209-221
- (1999) *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca NY: Cornell University Press).
- Peterson, Michael (2003) 'The problem of evil: the case against God's existence', in Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, & David Basinger (eds) *Reason and Religious Belief*, 3rd edn (Oxford: Oxford University Press), 128-153
- Plantinga, Alvin (1974) *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press).
- Rowe, William L. (1979) 'The problem of evil and some varieties of atheism', *American Philosophical Quarterly*, 16, 335-341
- Stump, Eleonore (1985) 'The problem of evil', *Faith and Philosophy*, 2, 392-

423

- (1997) 'Saadia Gaon on the problem of evil', *Faith and Philosophy*, 14, 523-549
- (2001) 'Second-person accounts and the problem of evil', *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57, 745-771
- Swinburne, Richard (1998) *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press).
- Van Inwagen, Peter (1988) 'The magnitude, duration, and distribution of evil: a theodicy', *Philosophical Topics*, 14, 161-187
- (2006) *The Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press).
- Wykstra, Stephen J. (1984) 'The Humean obstacle to evidential arguments from suffering', *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, 73-93

مشخصات مقاله:

Kodaj, Daniel. (2014) *The Problem of Religious Evil*. *Religious Studies*, pp 1-19.

DOI: 10.1017/S0034412514000122.

شرّ الهی^۱

دیوید لوئیس

برگردان: زهیر باقری نوع پرست

برهانی نادیده گرفته شده

روایت‌های معمول از برهان شر با شرهایی سروکار دارد که خداوند از جلوگیری از آنها ناتوان است: درد و رنج انسان‌ها و دیگر حیوانات و گناهی که افراد مرتکب می‌شوند. بلندپروازانه‌ترین روایت‌های این برهان ادعا می‌کند که وجود شر به‌لحاظ منطقی با وجود خداوندی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و کاملاً خیرخواه جمع‌ناشدنی است. رویکردهای محتاطانه‌تر بر آن‌اند که وجود درد و گناه باید موجب شک در مورد وجود چنین خدایی شوند. یا این که میزان رنج طی میلیون‌ها سال از حیات هوشمند روی کره‌ی زمین دلیلی قوی محسوب می‌شود برای این که فکر کنیم

۱. این ترجمه پیشتر در کتاب «تأملی در مفهوم خداوند» منتشر شده بود.

چنین خدایی وجود ندارد. یا این که برخی موارد خاص از محنت شدید و ظلم بشری باعث می‌شوند باور به چنین خدایی غیرعقلانی باشد و....

به نظر من حتی بلندپروازانه‌ترین روایت هم به‌طور قطعی موفق است؛ مگر آن که استانداردها بیش از حد بالا در نظر گرفته شده باشند. نمی‌توان موفقیت آنها را نادیده گرفت. آنها که می‌خواهند از نتیجه‌ی این برهان اجتناب کنند، باید اصرار ورزند که از مقدمات بحث برانگیز، فارغ از این که آن مقدمات پیش‌تر چقدر معتبر باشند، نمی‌توان بهره‌ای برد.^۲ اما فیلسوفان می‌توانند در هر چیزی تردید کنند و این کار را هم می‌کنند. به‌طور مثال برخی آمادگی دارند به بحث درباره‌ی قانون عدم تناقض بپردازند. مؤمنانی که ادعا می‌کنند موفقیت روایت قوی از برهان شر احتمال بسیار کمی دارد - از آن نوع امکان‌هایی که تنها یک فیلسوف می‌تواند آن را ارج نهد - بلکه فقط اسماً پیروز می‌شوند.

اما در اینجا آنچه برای من مهم است، استدلالی ساده‌تر است؛ استدلالی که به‌طرز عجیبی نادیده گرفته شده است. همان‌طور که گفتم روایت‌های معمول، بر شریایی تمرکز می‌کنند که خداوند نمی‌تواند جلوی آنها را بگیرد. اما می‌توانیم در عوض از شریایی شروع کنیم که خدا خود آنها را مرتکب می‌شود. این شرها بسیارند و هر نوع رنج و گناهی که روایت‌های معمول به آنها اشاره می‌کند، در مقابل درازا و شدت آنها رنگ می‌بازند.

زیرا اگر داستان سنتی هماهنگ با اصول مذهبی را بپذیریم، خداوند برای نافرمانی مجازات ابدی مقرر کرده است. البته اختلاف‌هایی درباره‌ی چیستی نافرمانی وجود دارد. برخی می‌گویند صرف باور نداشتن به خداوند برای مجازات ابدی فرد کافی است. برخی دیگر گمان می‌کنند که باید از یکی از فرامین خداوند سرپیچی کنی تا محکوم به عذاب ابدی شوی. این آزمون هرطور که برنامه‌ریزی شود، روشن است مجموعه‌ای از حالات روان‌شناختی و اعمال افراد برای عذاب دوزخ کفایت می‌کنند.

داستان سنتی دینی، گستره‌ی زمانی مجازات را آشکارا مقرر می‌کند: مجازات تا ابد ادامه خواهد داشت. بسیاری از افرادی که این داستان را نقل می‌کنند، برایشان مهم است که بر چگونگی

۲. به‌عنوان مثال به این اثر مراجعه کنید:

Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977).

مجازات‌ها هم تأکید کنند. عذاب‌های دوزخیان به گونه‌های تصورناپذیری شدیدتر از رنج‌هایی هستند که ما در زندگی‌های این جهانی‌مان تحمل می‌کنیم. بنابراین در هر دو بعد، زمان و شدت، عذاب دوزخ به‌طور نامحدودی از تمام رنج‌ها و گناهانی که در طول تاریخ حیات روی زمین رخ خواهند داد، بدتر خواهد بود. از این رو کاری که خدا انجام می‌دهد بی‌نهایت از کارهای بدترین مستبدان و خودکامگان بدتر است. هرچقدر هم این مستبدان در طولانی‌تر کردن رنج و عذاب قربانیان‌شان هوشمند بودند، شکنجه‌های آنان، به‌نسبت سریع، منجر به مرگ می‌شد. خداوند قرار است دوزخیان را تا ابد شکنجه کند و این شکنجه‌ها قرار است با فاصله‌ای زیاد از تمام انواع شکنجه و عذاب که می‌شناسیم، پیشی بگیرد.

گرچه افرادی که به شرح روایت سنتی می‌پردازند، گاه به تناسب میان جنایت و مکافات توجه می‌کنند، هیچ امکانی وجود ندارد که تعادلی واقعی میان این دو برقرار شود؛^۳ زیرا مجازات دوزخیان بی‌نهایت غیرمتناسب با جرایم آنهاست. حتی بدترین مجرمان این جهان تنها می‌توانند میزان محدودی رنج و عذاب بر دیگران وارد کنند. فرد خطاکار هر چند بار هم که دقیقاً همان عذابی را که در دنیا بر کسی وارد کرده تحمل کند، تکرار این مجازات بی‌نهایت بار دیگر در انتظار اوست. علاوه‌براین هر بار که مجازات تکرار می‌شود، عذاب تشدید شده و تمام انواع ممکن آن اجرا می‌شود.

البته چنین مجازاتی بر فرض این است که دوزخیان جرمی مرتکب شده‌اند. اگر این داستان سنتی بر این فرض باشد که دوزخیان از ایمان به خداوند عاجز بوده‌اند، در این صورت بی‌عدالتی مجازات‌ها ملموس‌تر هم خواهد بود. فردی به نام آلیس که ندانم‌انگار است ممکن است تمام زندگی‌اش را با کارهای خوب و خیرخواهی سپری کرده باشد و برای صداقت و انصاف و مواظبت دوستدارانه از اطرافیانش شناخته شده باشد. اگر بی‌ایمانی به خداوند برای لعنت دوزخ کافی باشد، در این صورت پاداش الهی برای آلیس ابدیتی از شدیدترین زجر و رنج ممکن خواهد بود.

۳. دانته در «دوزخ» سعی دارد تناسب مجازات‌ها و گناهان و جنایات را نشان دهد. مجازات بیش از اندازه از شر ایجاد شده توسط گناهکار بیشتر است. با این حال این وضعیت به‌شکلی طراحی شده تا آنچه عدالت الهی یا حتی عشق الهی نامیده می‌شود، تداعی شود.

انواع خداباوری

بنابراین من فکر می‌کنم که بحث‌های معمول فلسفی درباره‌ی مسئله‌ی شر در واقع کم‌اهمیت هستند. به نظر می‌رسد پشه را صافی کرده اما شتر را فرو می‌بلعیم.^۴ چرا چنین است؟ بسیاری می‌گویند چیزی که من به‌عنوان «داستان سنتی» شرح دادم، نوعی کاریکاتورِ خداباوری است. خداباوران واقعی بزرگسال به چیزی پیچیده‌تر باور دارند. روایت‌های استاندارد برهان شر برای ناباوران فلسفی جذاب است؛ زیرا آنها عادت دارند تنها از مبانی غیرقابل بحث استفاده کنند؛ مبانی‌ای که می‌توان از خداباوران بزرگسال انتظار پذیرش آنها را داشت.

پاسخ من این است که چنین سخنی دو نکته‌ی مهم را نادیده می‌گیرد. اول، برهان نادیده گرفته شده علیه تمام روایت‌های اصلی از خداباوری، که همه‌جا تبلیغ می‌شوند، کاربرد دارد. به قوت می‌توان ادعا کرد که اکثریتِ قریب به اتفاق مسیحیان و مسلمانان، هم در آمریکای شمالی و هم در باقی جهان، «داستان سنتی» را باور دارند و به آن متعهدند. در عهد جدید (و در قرآن) بخش‌های زیادی وجود دارد که اگر آنها را براساس ظاهرشان بخوانیم، این داستان را نقل می‌کنند و آن را پیش فرض می‌گیرند.^۵

دوم، گوینده‌ی این سخن از درک این عاجز است که پرهیز از «داستان سنتی» هم‌زمان با حفظ دکترین‌های متمایز مسیحیت بسیار دشوار است. برای اجتناب از برهان نادیده گرفته شده، باید پذیرفت که بخش‌های مهمی از متون مذهبی را نباید تحت‌اللفظی خواند. شاید راه‌های جایگزینی برای خواندن ایده‌ی مجازات الهی یا درک عذاب وجود داشته باشد؛ اما نه تنها لازم است بشنویم که چنین راه‌هایی وجود دارند، بلکه نیاز به این هم داریم که بدانیم این راه‌ها چه هستند.

۴. این عبارت برگرفته از انجیل متی است: «ای راهنمایان کور! شما پشه را صافی می‌کنید، اما شتر را فرو می‌بلعید!» اشاره به بزرگ کردن امر بی‌اهمیت و بی‌توجهی به امر مهم دارد. (یادداشت مترجم).

۵. به‌عنوان مثال به انجیل متی بخش ۱۱ آیه‌های ۲۰ تا ۲۴ و بخش ۱۳ آیه‌های ۴۷ تا ۵۰ و بخش ۲۵ آیه‌های ۳۱ تا ۴۶؛ و انجیل مرقس بخش ۹ آیه‌های ۴۲ تا ۴۹، و انجیل لوقا بخش ۱۰ آیه‌های ۱۳ تا ۱۵ و بخش ۱۶ آیه‌های ۱۹ تا ۳۱ و بخش ۱۷ آیه‌های ۲۰ تا ۳۷؛ و نامه به رومیان بخش ۱۲ آیه‌های ۱۴ تا ۲۲ و نامه‌ی اول به تسالونیکیان بخش ۱ آیه‌های ۵ تا ۱۰؛ نامه به عبرانیان بخش ۶ آیه‌های ۷ تا ۸، بخش ۱۰ آیه‌های ۲۶ تا ۳۱، بخش ۱۲ آیه‌های ۱۸ تا ۲۹؛ نامه یعقوب بخش ۵ آیه‌های ۱ تا ۳، و برخی سوره‌های قرآن مراجعه کنید.

من قبول دارم که برهان نادیده گرفته شده علیه دادارباوری^۶ کاربرد ندارد. اگر صرفاً باور داشته باشید که ربوبیتی همه چیزدان، همه کار توان و کاملاً خیرخواه وجود دارد که هیچ دیدگاهی در رابطه با برنامه هایش برای پاداش دادن یا مجازات مردم پس از مرگ ندارد، می توانید انرژی تان را صرف دفاع از مسائل آشنا تر شر کنید. اما باید بگویم که در این صورت باید اقرار کنید که دکترین شما مسحیت نیست.

چندین راه وجود دارد که می توانید تلاش کنید از طریق آنها خدا باوری استوارتر و مستدل تری بنا کنید. شاید گمان کنید که نباید سخنان راجع به داوری و مجازات را به طور تحت الفظی تفسیر کرد. شاید آنچه در این زندگی رخ می دهد این است که افراد انتخاب هایی می کنند. برخی رستگاری و برخی دیگر نفرین شدن را برمی گزینند. آنهایی که نفرین شده اند انتخاب خود را به دست می آورند. اما اگر نفرین ابدی شکنجه است یا اگر حالتی باشد که عذاب ابدی استعاره ای مناسب برای آن باشد، باز هم مشکل ایجاد می شود؛ زیرا اگر در نظر بگیریم که این انتخاب ادعا شده از سر نا آگاهی و بازگشت ناپذیر است، در این صورت خداوند کار پلید انجام می دهد. او افراد را در موقعیتی قرار می دهد که باید داوری ای انجام دهند که تا ابد در بند آن خواهند بود و می داند که برخی افراد چنان نا آگاه اند که تصمیمشان موجب عذاب ابدی می شود (یا برای حالتی که عذاب ابدی برای آن استعاره ای مناسب است). تمایز میان خداوند و پدر یا مادری که اتاق کودک را با اشیای نوک تیز، کبریت، فیوز و دینامیت پر می کند، دشوار است. علاوه بر این به سختی می توان موقعیتی را تصور کرد که در آن انتخاب های ما نا آگاهانه نباشند؛ زیرا جهانی که ما در آن زندگی می کنیم، جهانی است که در آن شواهد کافی راجع به آخرت یا عذاب احتمالی وجود ندارد. جهانی است که در آن افرادی که درباره ی قضاوت الهی و مجازات های اخروی صحبت می کنند، پیشنهادهای متناقضی راجع به کارهایی که برای اجتناب از این عذاب می توان انجام داد، ارائه می کنند. البته در بسیاری از روایت های مسیحیت، نبود شواهد بخشی اساسی از نقشه ی الهی است؛ زیرا فرض بر این است که عظمت ایمان شامل توانایی اعتماد کردن در نبود شواهد یا حتی علی رغم وجود شواهد مخالف است.^۷

۶. برای مطالعه ی بیشتر درباره ی دادارباوری به مقدمه ی شماره ی ششم مجله ی ۴۲ با موضوع خدا باوری جدید مراجعه کنید. (یادداشت مترجم)

۷. کیر کگارد در کتاب «ترس و لرز».

اگر نفرین‌شدگان لجبازی کرده و پس از داشتن اطلاعات کامل بر انتخابشان اصرار کنند، اوضاع طور دیگری خواهد بود. این افراد چگونه خواهند بود؟ آنها باید عذاب (چه واقعی، چه استعاری) را به جایگزینش یعنی رستگاری ترجیح دهند. چرا آنها اطاعت از خداوند را بدتر تلقی می‌کنند؟ شاید چون ارزش زیادی برای استقلال خود قائل هستند. اما اگر خداوند به‌راستی ارزش پرستش داشته باشد، در آن صورت اطلاعات کامل داشتن به‌معنای شناسایی تمام ویژگی‌هایی است که خداوند را شایسته‌ی پرستش می‌کنند. به‌سختی می‌توان تصور کرد که چگونه ممکن است تا ابد در برابر اثبات‌های جبروت خداوند مقاومت کرد.

حتی اگر ما شک و تردیدهاییمان را درباره‌ی امکان لجبازی به‌رغم اطلاع کامل داشتن به حالت تعلیق در بیاوریم، باز هم می‌توانیم بپرسیم که چرا خداوند از مجازات دوزخ جلوگیری نمی‌کند. این امر ما را به نسخه‌های آشنای برهان شر برمی‌گرداند. یک توضیح استاندارد چنین است: آزادی ناسازگارگرایانه^۸ ارزش بی‌کرانی دارد. گفته می‌شود حتی ربوبیتی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و کاملاً خیرخواه که آرزوی خلق جهانی را دارد که در آن آزادی ناسازگارگرایانه موجود است، ممکن است مجبور شود اجازه دهد موجوداتی لجباز که تصمیم می‌گیرند برای همیشه عذاب بکشند، در آن وجود داشته باشند.

پاسخ من دو بخش دارد. نخست، ارزش والای آزادی ناسازگارگرایانه را به پرسش می‌کشم. دو جهان را در نظر بگیرید. در یکی از آنها اعمال با حالاتی روانی تولید می‌شوند که خود این حالات روانی با شرایط روان‌شناختی قبلی و فشار محیط تولید شده‌اند. این شرایط روان‌شناختی و محیط‌ها، به‌نوبه‌ی خود حاصل موقعیت‌های پیشینی‌تری‌اند که همه با شرایطی که فیلسوفان برای مجاز شمردن آزادی ناسازگارگرایانه ارائه می‌کنند، مطابق‌اند. در جهان دوم، همان اعمال در حال اجرا شدن هستند؛ ولی با روایت موردعلاقه‌ی ناسازگارگرایانه‌ی شما هم‌خوانی دارد. چرا باید فکر کنیم که جهان دوم نسبت به جهان اول پیشرفتی سترگ دارد؟ برتری آن به‌طور دقیق در چه چیزی نهفته است؟

اگر شما هم مانند من فکر می‌کنید که هیچ برتری نمی‌توان یافت، این ایده که ممکن است خداوند مجبور شود به برخی افراد اجازه دهد مجازات ابدی را انتخاب کنند، شما را راضی نخواهد

۸. Incompatibilist

کرد. فکر می‌کنید که خداوند می‌توانست جهان را با آزادی سازگار گرایانه بنا کند و می‌توانست به‌ترتیبی امور را بنا کند که آفریده‌هایش از دردسر در امان بمانند. پس خدا باوران برای در امان ماندن از این مسئله باید توضیح دهند چرا ارزش آزادی ناسازگار گرایانه چنان زیاد است که بر بدی عذاب فوق‌العاده برای افرادی که تا ابد مقاومت می‌کنند، می‌چربد.

با این حال اگر آزادی ناسازگار گرایانه را بسیار ارزشمند به‌شمار آوریم، باز هم می‌توانیم پرسیم چرا خداوند امور را چنین که اکنون هستند، ترتیب داده است. او می‌توانست آزادی ناسازگار گرایانه را دست‌نخورده باقی بگذارد و در همان حال بر جذابیت و اشتیاق لازم برای هدایت شدن بیافزاید. بر فرض که باید انتخاب کنیم، چرا باید تصویر پیش روی ما محو باشد؟^۹ باز هم به‌نظر می‌رسد خداوند در بهترین حالت کوتاهی کرده است.

به‌جای جایگزین کردن انتخابِ آزادِ ما انسان‌ها با داوری و مکافات الهی، ممکن است خدا باور بگوید باید ایده‌ی عذاب را از نو تفسیر کنیم. روایت‌های اغراق‌آمیز از آتش خاموش‌نشده‌ی و گوگرد^{۱۰} را نباید تحت‌اللفظی در نظر گرفت. مجازات ابدی صرفاً حالت نافرمانی از خداوند است. این پیشنهاد وابسته به این است که فرض کنیم عذاب استعاره‌ای مناسب برای نافرمانی است. من قبول ندارم فهم استعاری از عذاب مناسب است. به‌عنوان شخصی که موضع خدا باوری دارد، بیگانه شدن من از خداوند، وضعیتی نیست که عذاب برای آن استعاره‌ای مناسب باشد. مسیحیان شاید پاسخ دهند که این داوری سطحی است: از چشم‌انداز این جهانی، شاید با وجود انکار خداوند، در داوری وضعیتیم، خود را به‌قدر کافی سعادتمند و شاد توصیف کنیم. اما وقتی آگاهی کامل پیدا کردم، متوجه زشتی خوک‌کیفی^{۱۱} خود می‌شوم و آن‌وقت عذاب توصیف مناسبی برای وضعیت نافرمان بردارانه‌ی من خواهد بود.

در این موقعیت مشکلاتی آشنا بروز پیدا می‌کنند. ابتدا تصور کنید که حالت نافرمان برداری من تغییرناپذیر است: روی زمین نافرمانی کرده و تا ابد نافرمانی خواهم کرد. البته در آن حالت،

۹. اشاره به سخن پولس دارد در نامه اول به قرنتیان: «آنچه اکنون می‌بینیم، چون تصویری محو است در آینه؛ اما زمانی خواهد رسید که روبه‌رو خواهیم دید. اکنون شناخت من جزئی است؛ اما زمانی فرا خواهد رسید که به‌کمال خواهیم شناخت، چنان‌که به‌کمال نیز شناخته شده‌ام.» (یادداشت مترجم).

۱۰. اشاره به استفاده از اصطلاح «fire and brimstone» در عهدین در توصیف عذاب جهنم برای بدکاران دارد. به‌عنوان مثال در سفر پیدایش «آنگاه خداوند بر سدوم و عموره، گوگرد و آتش، از حضور خداوند از آسمان بارانید.» (یادداشت مترجم)

۱۱. بر سیاق خرکیف

می‌توانم جدایی جاودان خود از خداوند را به‌عنوان امری بسیار تشویش‌آور تصور کنم؛ زیرا شادکامی شکوه‌مندی را که برای همیشه دور از دسترس من است، درک کرده‌ام. اما مانند قبل من را در موقعیت خطرناکی قرار داده‌اند، موقعیتی که در آن آینده‌ی ابدی من با انتخابی تعیین می‌شود که مجبورم کردند در نادانی داشته باشم. در این صورت باز هم با من ناعادلانه رفتار شده است.

امکان دیگر این است که بتوانم در جهان آخرت خود را بهبود بخشم. وقتی با عظمت الهی و نقشه‌ی او مواجه شدم، به آن تن در داده و از خداوند فرمان‌برداری می‌کنم. در این حالت گویا استعاره از میانه برخاسته است. حالت نافرمان‌برداری من مداوا شده و من دیگر در عذاب نیستم. شاید پاسخ داده شود به‌خاطر خاطراتم از نافرمانی‌هایم در گذشته عذاب من دوام خواهد داشت. اما اگر من، به‌درستی، نافرمانی خود را از سر نادانی بدانم و پس از اطلاع از واقعیات خود را اصلاح کنم، چرا باید چنین خاطراتی موجب عذابی بیش از دردی گذرا شوند؟ ممکن است افرادی را تحسین کنم که با چشم‌انداز زمینی‌شان دست به انتخاب درستی زدند. اما یافتن توجیهی برای سرزنش خود با چنان شدتی که به چیزی شبیه به عذاب منجر شود، دشوار است. علاوه‌براین اگر داشتن حافظه و خاطرات منبع عذاب‌اند، در این صورت از آنجا که خداوند به من اجازه داده سعادتِ جاودانه‌ام را در دوره‌ای از ناآگاهی شدید به خطر بیندازم، باز هم در جلوگیری از شر ناکام بوده است.

اتهام این بود که برهان نادیده‌گرفته‌شده مبتنی بر نسخه‌ی کاریکاتوری جهان آخرت است. پاسخ من این بود که استراتژیِ خوانش غیرتحت‌اللفظی متون دینی یا در نظر گرفتن عذاب به‌عنوان استعاره‌ای مناسب برای حالت مجازات ابدی شکست می‌خورد یا در غیر آن صورت موجب می‌شود مسئله به حالت قبلی بازگردد. اگر متون (و دکترین‌های برگرفته از آنها) به شکل ریشه‌ای گمراه‌کننده نباشند، آنگاه خداوند منبع شرّ الهی باقی می‌ماند.

اما این استراتژی امکان دیگری را نمایان کرده است: اگر همه توبه کنند و رستگار شوند چه؟

رستگاری^{۱۲} همگانی

پرهیز از ارتکاب شر برای خداوند به راحتی میسر است. می‌تواند هیچ‌کس را مجازات نکند. یا ممکن است مجازات‌های معمولی مدت‌دار اعمال کند. مجازات‌هایی که به‌شکلی طراحی شده‌اند که شرایط روحی و روانی افرادی را که در برابر خداوند مقاومت کرده‌اند، تغییر دهد.

گزینه‌ی مجازات محدود از نظر من مرموز است. فرض بر این است که خداوند هدف بزرگی از آفرینش داشته است و توبه‌ی افرادی که در آزمون زمینی مردود شده‌اند، به پیش‌بردن این هدف کمک می‌کنند. پاسخی آشکار از سوی گروهی از ما که ارزش چندانی برای آزادی ناسازگارگرایانه قائل نیستند، می‌تواند این باشد که خداوند می‌توانست از ابتدا شرایط علت‌ومعلولی را به‌شکلی برقرار کند که از گمراهی مقاومت‌کنندگان جلوگیری کند و خود را از دردسر مجازات محدود برهاند. حتی اگر ما به ارزش والای آزادی ناسازگارگرایانه تن در دهیم، باز هم تحمیل عذاب غیرضروری به‌نظر می‌رسد. می‌توان از خداوندی همه‌کارتوان انتظار داشت، مقاومت‌کنندگان را از راه‌های دیگر هدایت کند: به‌طور مثال با نمایش جبروت خود. اگر گفته شود که تضمینی نیست چنین نمایشی منجر به نتیجه نشود و ممکن است پس از آن مقاومت ادامه پیدا کند، آنگاه باید به این امر هم توجه نمود که با برقراری آزادی ناسازگارگرایانه، مجازات‌ضمانتی برای توبه و پشیمانی به همراه ندارد. چرا باید چماق کارتر از هویج باشد؟

ایده‌ی مجازات محدود بر این فرض استوار است که خداوند تمایل دارد آفریده‌هایش را تا زمانی که نافرمان باقی بمانند، مجازات کند. اگر یکی از ما تا ابد مقاومت کند، آنگاه تا ابد مجازات خواهد شد. اما شاید این اتفاق هرگز روی ندهد. شاید همه‌ی ما در نهایت سر تسلیم فرود آوریم. در نهایت «برادر بزرگ» را دوست بداریم. مقاومت در برابر وزارت عشق^{۱۳} را ناممکن بیابیم. اما این امر صرفاً از قوت برهان نادیده‌گرفته‌شده می‌کاهد. خداوند همچنان این امکان را دارد که

۱۲. Salvatitton: حالتی از سعادت ابدی در سایه‌ی رحمت ایزدی.

۱۳. «برادر بزرگ» و «وزارت عشق»: اشاره به رمان ۱۹۸۴ نوشته‌ی جورج اورول دارد. در این رمان که تصویری از جوامع کمونیستی ارائه می‌شود، برادر بزرگ حاکمی خودکامه است و چهار وزارتخانه وجود دارد، وزارت حقیقت، وزارت صلح، وزارت عشق و وزارت فراوانی. وزارت عشق مسئول برقراری قانون و نظم است. توصیف این وزارت در این رمان چنین است: «ترسناک‌ترین وزارتخانه وزارت عشق بود. هیچ پنجره‌ای در آن نبود. وینستون تابه‌حال به آنجا نرفته بود و حتی از پانصدمتری‌اش هم رد نشده بود. ورود به آنجا فقط برای انجام کارهای اداری و آن هم پس از عبور از موانع پیچ‌درپیچ، سیم‌های خاردار، درهای فولادی و مسلسل‌های مخفی ممکن بود. حتی در خیابان‌هایی که به آنجا ختم می‌شد، دائماً نگهبان‌هایی با چهره‌های خشن که به یونیفرم سیاه ملبس بودند و باتون‌های تاشو داشتند، مشغول گشت‌زنی بودند.» (صص ۲۰-۲۱، برگردان صالح حسینی) (یادداشت مترجم).

افراد مقاومت‌کننده را مجازات کرده و در صورتی که تا ابد مقاومت کنند، آنها را جاودانه مجازات کند. به عبارت دیگر حتی اگر هرگز مجازات‌های نامحدود و ابدی را اعمال نکند، آمادگی اعمال آنها را دارد. او آماده‌ی ارتکاب شری است که از جمع تمامی درد و رنج‌ها و سنگ‌دلی‌های روی داده در جهان آفرینش فزونی دارد. شرّ الهی در قالب اراده‌ی الهی به حیات خود ادامه می‌دهد.

برخی مسیحیان^{۱۴} به رستگاری همگانی^{۱۴} باور دارند. آنها عقیده دارند که خداوند همه‌ی ما را نجات خواهد داد؛ نه به این دلیل که همه‌ی ما سرانجام فرمان‌برداری خواهیم کرد، بلکه به این دلیل که خداوند تمایل ندارد هیچ‌یک از آفریده‌هایش را مجازات کند. در این صورت خداوند واقعاً از شرّ الهی مبری است. او نه عذاب جاودانی را اعمال می‌کند و نه تمایل به انجام آن دارد. آیا رستگاری همگانی واقعاً گزینه‌ای مسیحی محسوب می‌شود؟ آیا مسیحیان از پس انکار شرّ الهی برمی‌آیند؟ مسیحیت، چنان که از نامش پیداست،^{۱۵} نیازمند فدیة^{۱۶} است. در بطن این مفهوم این ادعا نهفته که عیسی مسیح برای این زاده شده که ما را از چیزی نجات دهد. شرایطی که ما باید از آن آمرزیده شویم، باید واقعاً دهشتناک باشد. چه چیزی غیر از عذاب جاودان می‌تواند به اندازه‌ی کافی وحشتناک باشد؟

شاید عذاب محدود چنین باشد. اما برای فداکاری مسیح، خداوند باید هر یک از ما را تک‌تک پالوده کند و پالوده شدن همه‌ی ما از گناهان نیازمند عذابی درخور توجه در جهان آخرت است. خداوند دو سناریو را متصور شده است. در اولی، مسیح به صلیب کشیده نشده است و انسان‌های گناه‌کار آمرزیده نشده‌اند و همه‌ی ما باید پیش از رسیدن به یگانگی با خدا مجازات شویم. در سناریوی دوم، به صلیب کشیده شدن مسیح موجب پالایش ما از گناه شده و دیگر نیازی به مجازات پس از مرگ نیست. از آنجایی که خداوند علاقه‌ای به مجازات ما نداشته است، دومی را انتخاب کرده است.

اما این توجیه ناکارآمد است. اگر بر اساس سناریوی دوم، هر یک از ما این امکان را دارد که

۱۴. Universalism

۱۵. مسیح به معنای نجات‌دهنده و بخشاینده است.

۱۶. Redemption: عیسی مسیح با به صلیب کشیده شدنش موجب رهایی بشر شد. چنان که در افسسیان ۷:۱ آمده است: «او بهای رهایی ما را از روی لطف بی‌کران خود، با خون پسرش پرداخت؛ یعنی گناهان ما را بخشید.» (یادداشت مترجم)

بدون مجازات نجات یابد، آنگاه هیچ تفاوتی میان آنهایی که فداکاری مسیح را پذیرفته و آنهایی که آن را به سخره گرفته‌اند، وجود نخواهد داشت، فرقی میان باایمان‌ترین قدیسان و بزرگ‌ترین گناه‌کاران نخواهد بود. همه‌ی ما این امکان را داریم که در یک چشم به هم زدن بخشیده شده و از سعادت رستگاری برخوردار شویم. اگر چنین باشد، دیگر نیازی به مجازات در سناریوی اول نخواهد بود. انتخاب میان پذیرش همگانی همراه با فداکاری مسیح و بدون آن است. فدیهای وجود ندارد، تمایزی میان مؤمنان و نافرمانان وجود ندارد. از سوی دیگر اگر رستگاری با مرگ مسیح برای همه ممکن شده باشد، برخی که از درک قدر واقعی این فدیہ عاجز مانده‌اند نیاز به پالایش بیشتر برای نجات یافتن دارند. در این صورت به ایده‌ی مجازات محدود باز خواهیم گشت. نمی‌توان باور به رستگاری همگانی را حفظ کرد.

مسیحیان سنتی فکر می‌کنند که مصائب مسیح به همه‌ی ما فرصتی دوباره می‌دهد؛ اما برخی از ما از آن فرصت بهره‌برداری نمی‌کنیم. فدیہ از طریق پاک کردن لکه‌ی ننگ گناه (که بخشی از شرایط انسانی است) برای همه‌ی ما کارگر است؛ اما به‌طور آبی برای همه رستگاری فراهم نمی‌کند. به همین دلیل است که یزدان‌شناسان مسیحی و مبلغان مسیحی در همه جا بر اهمیت ایمان و پیروی از آموزه‌های مسیح و... تأکید می‌کنند. اگر همه بدون توجه به عملکردشان پیروز باشند، نه تنها همه‌ی این دکترین‌ها بی‌اهمیت می‌شوند، بلکه اساس زندگی دنیوی نیز زیر سؤال می‌رود. اگر حتی پلیدترین افراد بدون مجازات قابل بخشش باشند، در این صورت نیازی به هفت‌خوان زندگی در این سرای اندوه نخواهد بود.

بنابراین اگر فدیہ وجود داشته باشد، باید تمایزی میان افرادی که از آن بهره‌برداری می‌کنند و افرادی که نمی‌کنند هم وجود داشته باشد. چه پایانی در انتظار افرادی که از آن بهره‌برداری نمی‌کنند، خواهد بود؟ طبق باور «رستگاری همگانی»، نباید مجازات شوند. خداوند بدون آن که مرتکب شرّ الهی شود، آنان را در شرایطی قرار خواهد داد.

یک نوع از شرایط ممکن، عدم وجود است. آنانی که از فداکاری مسیح بهره بردند، یعنی افراد باایمان، به‌سوی رستگار شدن هدایت می‌شوند. باقی ما صرفاً می‌میریم. شاید نگران باشید که چنین کاری اسراف و هدر دادن است. آیا خداوند نمی‌توانست بهتر عمل کند و درصد افرادی

را که از فرصت استفاده کرده‌اند، افزایش دهد؟ در این حالت نیز احتمال دارد خدا باور دوباره در رثای آزادی ناسازگارگرایانه بسراید. جهانی که در آن تعداد کمی نجات می‌یابد و تعداد زیادی به خواب ابدی فرو می‌روند بهتر از جهانی است که در آن نسبت «به خواب ابدی فروروندگان» به «نجات‌یافتگان» کاهش یابد (حتی به صفر برسد)، اگر این کاهش با تبادل آزادی ناسازگارگرایانه با آزادی سازگارگرایانه به دست آید. حتی با قبول این امر، نگرانی برای برقراری عدالت برای افراد بجاست. خدا باور شادی را تصور کنید که زندگی دنیوی خوبی دارد. از چشم‌انداز ازلی و ابدی، شاید زندگی بشر را کوتاه به حساب بیاوریم (چنان که خداوند از قرار معلوم چنین می‌کند). این خدا باور به مسیح ایمان نیاورده و در نتیجه مرگ جسمانی برای وی به معنای پایان است. اما، به طور کلی، می‌توانیم زندگی او را به طور مثبتی در نظر بگیریم؛ زیرا مرحله‌ی زمینی آن (در واقع تنها مرحله‌ی آن) موفقیت‌آمیز بوده است. مشکل این است که دیگر خدا باوران (همراه با ندانم‌انگاران و بت‌پرستان) زندگی‌های زمینی‌ای دارند که چندان عالی نیستند. در واقع برخی از آنها رنج‌هایی را تحمل می‌کنند که با استانداردهای دنیوی وحشتناک حساب می‌شوند (البته، درد آنها در مقایسه با درد لعنت‌شدگان دوزخ در داستان سنتی که پیش‌تر ذکر شد، جزئی به نظر می‌رسد). از دیدگاهی ازلی و ابدی چنین زندگی‌ای چونان اشتباهی کامل خواهد بود؛ زیرا تنها مرحله‌ی آن وحشتناک بوده است. با آفرینش چنین فردی، خداوند مرتکب شرّ الهی شده است. مسیحی باورمند به رستگاری همگانی ممکن است پاسخ دهد که ارزیابی من نادرست است. خداوند فردی را می‌آفریند و بعداً چنین می‌شود که متحمل عذاب شدید می‌شود. مرگ جسمانی برای او به معنای پایان است؛ زیرا خدا باور علی‌رغم داشتن فرصت ایمان به مسیح از آن سر باز زده است؛ مقاومت او در برابر ایمان آزاد بوده است (در معنای آزادی ناسازگارگرایانه‌ی عمل). برهان‌هایی که پیش‌تر راجع به آنها بحث کردیم، در اینجا هم کاربرد دارند. چرا این نوع از آزادی چنین ارزشمند است؟ چرا این نوع آزادی رنج دهشتناکی را که این فرد کشیده، جبران می‌کند؟ چرا عوامل مشوق به ایمان اندکی قوی‌تر نشده‌اند؟

من فکر می‌کنم افرادی که به رستگاری همگانی اعتقاد دارند، پاسخ بهتری دارند. زندگی پس از مرگ از آنچه مردم گمان می‌کرده‌اند متنوع‌تر است. هدف زندگی دنیوی ما این نیست که

مردم به دو دسته تقسیم شوند: دسته‌ای تا ابد در خوش‌بختی باورنکردنی زندگی کنند و دسته‌ی دیگر عذاب‌های تصورناپذیری متحمل شوند. به‌جای آنکه آزموده شویم، در می‌یابیم که هستیم. برخی، شاید خوش‌بخت‌ترین انسان‌ها، درمی‌یابند که برای آنها پرستش ربوبیت والاترین نوع شفع و خلسه است. آنها قدر فداکاری مسیح را درک می‌کنند و به درگاه خداوند دعوت می‌شوند. برخی دیگر در برابر پیام مسیحیت مقاومت می‌کنند و ایدئال‌های دیگری برای زندگی خود می‌پروراندند. آنها در زندگی پس از مرگ به مکان‌هایی فرستاده می‌شوند که ایدئال‌هایشان آنجا تحقق خواهد یافت. شاید فیلسوفان خداناباور خود را در سمیناری ابدی سرشار از نبوغ بیابند. هر یک از ما گوشه‌ی مناسب خود را خواهیم یافت.

این خیال‌پردازی این امکان را فراهم می‌کند که درد و رنج زندگی دنیوی ما جبران شوند. سرنوشت همه‌ی ما رستگاری مسیحی و شبات^{۱۷} جاودان خدا نیست؛ اما همه پاداشی درخور دریافت خواهند کرد. خداوند با همه‌ی ما رفتار یکسانی نخواهد داشت. اما هیچ شرّ الهی‌ای نیز وجود ندارد.

فرض بر این است که فدیة بالاترین نوع خوش‌بختی را برای افرادی که آزادانه به مسیح روی آورده‌اند، فراهم خواهد کرد. ما از گناه رها می‌شویم، نه برای این که خود را از وحشت نفرین ابدی در دوزخ در امان بداریم، بلکه برای این که بتوانیم فرصت کسب بهترین پاداش را پیدا کنیم. ما به همان اندازه که «آزادی از» داریم، از «آزادی برای» هم برخورداریم.^{۱۸} اما آن‌طور که من متون مقدس را می‌خوانم، این خیال‌پردازی مستلزم نادیده انگاشتن (یا انکار) بخش‌های مهمی از متون مقدس است و اهمیت گناه را کم‌رنگ جلوه می‌دهد. و البته به ارجاعات به عذاب‌های نفرین‌شدگان دوزخ بی‌توجهی می‌کند.

اغلب مسیحیان نسخه‌ای از دین را دنبال می‌کنند که به نوعی شرّ الهی -شرّی که خداوند مرتکب می‌شود- سرسپرده است؛ بنابراین اغلب آنها با برهان نادیده‌گرفته‌شده در تعارض هستند. شاید برخی این طور نباشند. شاید برخی تمایل داشته باشند خیال‌پردازی رستگاری همگانی را

۱۷. شبات یا سبت در لغت به معنی شنبه است، و به روز استراحت قوم خداوند ارجاع دارد. (یادداشت مترجم).

۱۸. «آزادی از» به آزادی منفی ارجاع دارد؛ یعنی آزاد بودن از دخالت و دیگران. «آزادی برای» به آزادی مثبت ارجاع دارد؛ یعنی داشتن امکان و توانایی انجام کارهایی که می‌خواهیم. برای مطالعه‌ی بیشتر به مقاله‌ی «دو مفهوم آزادی» نوشته‌ی آیزایا برلین مراجعه کنید. (یادداشت مترجم).

که بالاتر مطرح شد، بپذیرند. آیا می‌توان این خیال‌ورزی را گونه‌ای از مسیحیت واقعی برشمرد؟
تصمیم‌گیری در این مورد را بر عهده‌ی یزدان‌شناسان می‌گذارم.

آیا می‌توانیم باورمندان را تحسین کنیم؟

بسیاری از مسیحیان به‌نظر انسان‌های خوبی هستند. انسان‌هایی هستند شایسته‌ی تحسین شدن از سوی آن دسته از ما که غیرمسیحی هستیم. از این‌جا به‌بعد، بیایید فرض کنیم -صرفاً محض خاطر راحتی- که این مسیحیان خدایی را قبول دارند که مرتکب شرّ الهی می‌شود؛ خدایی که عذاب بی‌پایان بر آنانی که وی را قبول نکرده‌اند، وارد می‌کند. گذشته از ظواهر، آیا پرستندگان خدایی که مرتکب شرّ الهی می‌شود، خود نیز شرور هستند؟
فریتز را در نظر بگیرید. فریتز نئونازی است. او هیتلر را تحسین می‌کند. ممکن است گمان کنیم تحسین هیتلر برای شر درنظرگرفتن فریتز کافی است.

اما شاید این قضاوت خیلی عجولانه باشد. شاید بگوییم شر بودن شخصیت فریتز به‌خاطر تحسین هیتلر نیست؛ بلکه به این خاطر است که تمایل دارد مانند هیتلر رفتار کند. صرف تحسین هیتلر کافی نیست. فرد باید تمایل به تقلید از کارهای هیتلر داشته باشد و در صورتی که این تمایل وجود داشته باشد -چه تحسینی وجود داشته یا نداشته باشد- آن فرد شر محسوب می‌شود.

فریتز فروتن چنین تمایلی ندارد و خود را در این وادی نالایق می‌پندارد. او می‌گوید: «کارهای بزرگ مخصوص مردان بزرگ است.» (با این مقایسه کنید: خداوند گفت: «انتقام از آن من است.») فریتز، حتی اگر ده دوازده نفر از دوستانش هم همراهش باشند، فرد ضعیف و بی‌دفاع را هم کتک نمی‌زند. او حتی ممکن است تا جایی پیش برود که جلوی آنها را بگیرد. او ممکن است استدلال کند: «این کار، کار پیشواست؛ نه ما.» او آشکارا می‌داند چه کارهایی برای هیتلر مهم است. با وجود آنکه هیتلر را تحسین می‌کند، این کارها را انجام نمی‌دهد.

فریتز آدم شرّی است؛ زیرا تحسین فردی شرور برای انسان پلیدی شدن کافی است. یا به بیان

دقیق‌تر، تحسین فرد پلید با آگاهی از ویژگی‌ها و اعمالی که نشان‌دهنده‌ی آن پلیدی است، شر است. شر مُسری است و تحسین آگاهانه‌ی آن موجب سرایت آن می‌شود.

برخی از پرستندگان خداوندی که مرتکب شر می‌شود، آشکارا پلید هستند. آنها از اندیشیدن راجع به عذاب نفرین‌شدگان لذت فراوانی می‌برند. برخی از آنان حتی فکر می‌کنند که شعف از رنج جاودانِ گناهکاران این دنیا بخشی از سعادت نجات‌یافتگان خواهد بود. برخی از آنان ممکن است مانند فریتز، فکر کنند که وارد آوردن چنان رنج و عذابی ورای جایگاه پست آنان است. آنان از تقسیم کار خداوند خوشحال‌اند. کار آنها این است افرادی را که به آنها توهین کرده‌اند ببخشند و گونه‌ی دیگر خود را نیز به‌سوی سیلی‌زننده بگردانند.^{۱۹} آنان با این فکر شاد هستند که با انجام این کار، ذغال آتشین بر سر دشمنان خود خرمن می‌کنند.^{۲۰}

بسیاری از دیگر مسیحیان اصلاً این طور نیستند. آنان از صمیم قلبِ مهربان‌اند و واقعاً دشمنانشان را می‌بخشند. با این حال آگاهانه خداوندی را می‌پرستند که مرتکب شر می‌شود. شاید دوست ندارند راجع به آن فکر کنند؛ اما با قطعیت باور دارند که در جهان پس از مرگ خداوند برخی افرادی را که آنان می‌شناسند و بعضی از آن‌آشنایانی که دوست دارند، به ابدیتی از عذابی تصورناپذیر محکوم خواهد کرد. چنین باوری موجب می‌شود که آنان هر کاری از دستشان برمی‌آید، انجام دهند تا دیگران به آیین آنان بپیوندند. هم‌دردی عمیق آنان با افراد غیرمؤمن در تلاش آنها برای متقاعد کردن دیگران برای بازی براساس قواعدی که مرتکب‌شونده‌ی شر طراحی کرده، متبلور می‌شود. اما با پرستش خدای مرتکب‌شونده‌ی شر، به آن قواعد تن می‌دهند. آنان به‌خوبی از این آگاه هستند که بسیاری از این قوانین پیروی نخواهند کرد. آنها فکر می‌کنند که اگر چنین اتفاقی بیفتد، خداوند مرتکب‌شونده‌ی شر حق خواهد داشت عذاب جاودان آنان را شروع کند. آنان از شرّ الهی پشتیبانی می‌کنند و این به‌اندازه‌ی کافی بد است. از میان ما که خداوند مرتکب‌شونده‌ی شر را نمی‌پرستیم، عده‌ای هستند که پرستندگان آن

۱۹. این سخن به این بخش از انجیل متی در باب انتقام ارجاع دارد: «نیز شنیده‌اید که گفته شده، "چشم به‌عوض چشم و دندان به‌عوض دندان." اما من به شما می‌گویم، در برابر شخص شرور نایستید. اگر کسی به گونه‌ی راست تو سیلی زند، گونه‌ی دیگر را نیز به‌سوی او بگردان. و هرگاه کسی بخواند تو را به محکمه کشیده، قیامت را از تو بگیرد، عیایت را نیز به او واگذار. اگر کسی مجبورت کند یک میل با او بروی، دو میل همراهش برو. اگر کسی از تو چیزی بخواند، به او بده و از کسی که از تو قرض خواهد، روی مگردان.» (یادداشت مترجم)

۲۰. نامه به رومیان بخش ۱۲ آیه ۱۹.

خداوند را تحسین می‌کنند. ما بعضی از همسایگانمان را تحسین می‌کنیم و صداقت، انصاف، مهربانی، شجاعت و... را در آنها قدر می‌نهیم. ما افرادی مذهبی را که برای از خودگذشتگی، شجاعت یا توانایی علمی‌شان معروف هستند -مادر ترزا، پدر مورفی،^{۲۱} ژان بوریدان^{۲۲} - تحسین می‌کنیم. با این حال می‌دانیم که آنان خداوند مرتکب‌شونده‌ی شر را می‌پرستند. علاوه‌براین چون آنها او را می‌پرستیدند و از قضاوت وی برای درست بودن عذاب جاودان برای عده‌ای (از جمله ما) پشتیبانی می‌نمودند، شرّ خداوند به آنها هم سرایت می‌کند. با تحسین این افراد، ما هم به تحسین شر می‌پردازیم. آیا شر به ما هم سرایت می‌کند؟

افرادی که به تحسین افرادی می‌پردازند که پرستندگان خداوند را تحسین می‌کنند، چه؟ آیا شر به آنها هم سرایت کرده است؟ اگر تحسین موجب سرایت شر شود، در این صورت تمام زنجیره‌ی تحسین‌کنندگان به هر اندازه که باشند، ناقل هستند و در نهایت تقریباً هر فرد زنده‌ای آلوده خواهد شد. وارد نشدن به زنجیره‌ای که احتمالاً در دوردست‌ها به فردی ختم شود که خداوند را تحسین می‌کند، تقریباً غیرممکن است. نهضتِ وحدتِ کلیساها^{۲۳} تنها باعث بدتر شدن اوضاع می‌شود. هر چقدر برای تساهل در امور مذهبی آماده‌تر باشیم، در نادیده‌انگاشتن جزئیات عقاید مذهبی دیگران آماده‌تر خواهیم بود؛ بیشتر بر رفتارهای بسیار خوب آنها با اطرافیان‌شان توجه می‌کنیم. هر چه به میزان افرادی که تحسین‌کنندگان خداوند را تحسین می‌کنند، افزوده می‌شود، افراد بیشتری برای تحسین شدن دیگران وجود خواهند داشت و این بیماری مسری همین‌طور بیشتر شیوع پیدا خواهد نمود.

این بیماری شیوع خواهد یافت، حتی اگر دیگر کسی خداوند را پرستش نکند، حتی اگر هیچ‌کس او را به یاد نیاورد، حتی اگر هیچ‌کس افرادی که او را پرستش می‌کردند به یاد نیاورند، حتی اگر هیچ‌کس افرادی که پرستندگان خداوند را به یاد داشتند، به یاد نیاورد. تنها کسانی که از این زنجیره خلاص می‌شوند، انسان‌گریزهای متعهدند. به‌جز افرادی که هیچ‌چیز را در بشر درخور تحسین نمی‌یابند، همه آلوده‌ی شرّ الهی خواهند بود.

۲۱. جان مورفی کشیش کاتولیک بود که رهبری شورشیان ایرلندی علیه ارتش انگلستان در سال ۱۷۸۹ را بر عهده داشت. (یادداشت مترجم)

۲۲. فیلسوف فرانسوی سده‌ی چهاردهم که در منطق و فلسفه‌ی طبیعی نوآوری‌هایی داشته است. پارادوکس «خر بوریدان» الهام گرفته از نام اوست. (یادداشت مترجم)

۲۳. Ecumenicism

این نتیجه‌گیری پوچ است. افسرده‌کننده هم هست. چگونه ممکن است از نظر اخلاقی مدارا کردن با دیگران مجاز باشد و ارزش آنها را پذیرفت؟ چه چیزی ما را از این زنجیره‌ی سرایت خارج می‌کند؟

شاید آنچه ما را نجات می‌دهد، این باشد که گاه تحسین‌کنندگان چندان بااطلاع نیستند. اگر فریتز درباره‌ی اعمال پلید هیتلر اطلاعی نداشته و پیشوا برایش فقط رهبری میهن‌پرست و قدرتمند بوده که روحیه‌ی ملت را احیا کرده، در آن صورت این تحسین ناآگاهانه فریتز را فرد بدی نمی‌کند. به‌طور مشابه اگر من یکی از پرستندگان خداوند را تحسین کنم و آگاه باشم که آن فرد پرستنده تعهد الهی به شکنجه‌ی ابدی را تحسین می‌کند و شما من را تحسین کنید، ولی ندانید که من آن پرستنده را تحسین می‌کنم و تنها از اعمال (هرازچندگاه) خوب من تقدیر کنید، آنگاه لکّه‌ی شرّ الهی از من به شما سرایت نخواهد کرد. شما اطلاعی از منبع شر در من ندارید. شما، مانند فریتز، بی‌گناه هستید. و شاید جهل شما بسیار کمتر از جهل او سرزنش‌سزا باشد.

ممکن است تصور کنیم تحسین گزینشی‌تر از آن است که در مثال‌های فوق ذکر شده است. ما همین‌طوری کسی را نه تحسین می‌کنیم و نه از تحسین او سر باز می‌زنیم. ما افراد را به‌خاطر برخی ویژگی‌هایشان و گاه علی‌رغم برخی نقایص تحسین می‌کنیم. ممکن است پرستنده‌ای را به‌خاطر کارهای خیر زیادی که برای فقرا و افراد بیمار انجام می‌دهد، تحسین کنیم. اگر چنین فردی را علی‌رغم پشتیبانی او از شرّ الهی تحسین کنیم، به این معناست که برای ویژگی‌های او که واقعاً خوب هستند، ارزش بیشتری قائل هستیم. شما شاید من را تحسین کنید؛ زیرا بر این باورید که تحسین من متوجه آن اعمال خوب است. شما از آگاهی من از پذیرش قواعد خداوند توسط خداپرست و تصمیم من مبتنی بر این که ارزش به نسبت کمی برای این امر در ارزیابی کلی‌ام قائل باشم، بی‌خبرید. اگر از این امر اطلاع داشتید، شاید راجع به من تجدیدنظر می‌کردید. شاید دیگر اصلاً من را تحسین نمی‌کردید. در این صورت زنجیره‌ی سرایت منقطع می‌شد.

بنابراین محدود کردن گسترش شرّ الهی ممکن است. می‌توان زنجیره‌ی سرایت را قطع کرد؛ زیرا تحسین‌گران اغلب از رویکرد افرادی که تحسین می‌کنند، اطلاع کافی ندارند؛ چون تحسین می‌تواند کاری گزینشی و در واکنش به یک سری ویژگی‌های خاص باشد. در عالم واقع، احتمالاً

امور بدین شکل هستند. همه‌ی ما آلوده به شر نیستیم.

یک دشواری باقی می‌ماند. خود خداپرستان چه؟ رویکرد ما بی‌باوران به دوستان مسیحی‌مان چه باید باشد؟ آیا آنها می‌توانند از این بیماری مسری اجتناب کنند؟ آیا ما می‌توانیم آنها را تحسین کنیم و آلوده نشویم؟

اگر دوستان ما به خیال رستگاری همگانی باور داشته باشند، مشکلی وجود نخواهد داشت. آنها خدایی را که مرتکب شر می‌شود نمی‌پرستند و ما می‌توانیم آنان را تحسین کنیم. اما گمان می‌کنم اغلب مسیحیان سنتی‌تر هستند. آنان واقعاً فکر می‌کنند که خدایشان افرادی را که وی را نپذیرفته‌اند، محکوم به عذاب ابدی دوزخ خواهد نمود. ممکن است ترجیح بدهند که به این نکته چندان توجهی نکنند؛ اما وقتی درباره‌ی آن تأمل کنند، قضاوتِ خداوندِ خود را می‌پذیرند. البته آنان این امر را شرّ الهی محسوب نمی‌کنند. در عوض آنان از عدالت الهی و لعنتی که شایسته‌ی گناهکاران است، سخن به میان می‌آورند. اگر فریترز هم راجع به اعمال واقعی هیتلر نظر مثبتی داشته باشد، او هم از بیانی مشابه استفاده خواهد نمود. او هم راجع به شر و نسل‌کشی صحبت نکرده، بلکه به تمجیدِ پالایشِ درستِ والاترینِ شکلِ فرهنگ و بیماری‌زداییِ موجّه خواهد پرداخت.

فریترز فروتن‌تمایلی به آزار و اذیت یهودیان محله‌اش ندارد. دوستانِ مسیحی ما هم تمایلی به زجر دادن یا تحقیر ما ندارند. اما اگر هیتلر یا یکی از نمایندگان وی کنار فریترز و دوستانش بود و قربانیِ یهودی بالقوه هم حضور داشته باشد، فریترز آزار و اذیت آن فرد یهودی توسط مقامات ذی‌صلاح را تأیید می‌کند. خداپرستان هم چنین هستند. اگر اکنون روز قیامت فرا برسد و قرار باشد که آنها ایستاده و تماشاگر تصمیمِ خداوند مبنی بر مجازات ما -دوستان غیرمؤمنشان- باشند، مجازات را تأیید خواهند کرد. شاید تأسف بخورند که چنین مجازاتی برای ما تجویز شده است. آنها افسوس می‌خورند که چرا ما به اخطارها و درخواست‌های آنان توجه نکردیم. شاید آنها خود را ملامت کنند که چرا بیشتر تلاش نکردند. اما آنان در نهایت خداوندِ مرتکب‌شونده‌ی شر را پرستش می‌کنند و شرّ الهی را عدالت الهی خواهند نامید.

آیا می‌توانیم مشارکت آنان را بری از شر بدانیم؟ ممکن است تلاش کنیم بسیاری از کارهای خوب آنان را به یاد بیاوریم؛ رنج‌هایی را که کاستند و آسودگی‌هایی که ایجاد کردند. می‌توانیم از چیزهای زیادی برای متعادل کردن وزنه به سود آنها استفاده کنیم. ما می‌توانیم هم‌دردی، سرسختی و از خودگذشتگی آنها را تحسین کنیم. اما آیا می‌توانیم آنها را علی‌رغم آمادگی‌شان برای پرستش خداوندی که مرتکب شر می‌شود، تحسین کنیم؟

به نظر می‌رسد تعادل بیشتر متمایل به سوی منفی باشد؛ زیرا همان‌طور که برهان نادیده گرفته شده‌ی اصلی روشن می‌کند، شَرّی که خداوند به وجود می‌آورد از جمعِ تمامی رنج و گناه‌های این جهانی بیشتر است. شرّ الهی بی‌نهایت شدید است و تا ابد ادامه می‌یابد. هرچقدر هم که دوستانِ باورمند ما در این دنیا از درد جلوگیری کنند یا آن را تسکین دهند، در مقایسه با عذاب شخصی که لعنت خداوند در دوزخ نصیبش می‌شود، ناچیز خواهد بود. باین حال آنان حاضرند به درستی قضاوت خداوند برای چنان حکم شدیدی گواهی بدهند. آنان حاضرند به پرستش‌شان ادامه دهند.

به‌طور کلی به نظر می‌رسد ارزیابی ما از آنان باید منفی باشد. آنها مانند حکمرانِ ظالمی هستند که کمک‌های اندکش به رفاه شهروندانش در مقایسه با ستم عظیمی که بر آنها می‌کند، رنگ می‌بازد. اگر آنان را افرادی بدانیم که با سلامت عقلی و آگاهی کامل از تعهدشان، به پرستش خداوند مرتکب‌شونده‌ی شر می‌پردازند، نمی‌توانیم برای آنها بهانه‌تراشی کنیم.

اما اغلب ما، حداقل بیشتر اوقات، چنین می‌کنیم. آیا ما به‌طور ضمنی با شرّ الهی موافقت می‌کنیم؟ احتمالاً چنین نیست؛ زیرا استدلالِ نادیده گرفته شده، نادیده گرفته شده است. بزرگی عذاب جدی گرفته نشده است. ما با مبهم کردن وضعیت به خودمان دل‌داری می‌دهیم که ایده‌ی آتش دوزخ و گوگرد صرفاً تخیلی هستند و یزدان‌شناسانِ رشدیافته دیگر به این سناریوهای کاریکاتوری باور ندارند. به احتمال، این رویکرد موردعلاقه‌ی پرستندگانِ خداوندِ مرتکب‌شونده‌ی شر است؛ آنها -با مبدأ اعتماد به خدا- فرض می‌کنند که باید نسخه‌ی بهتری از داستان وجود داشته باشد که در پایانِ آن داستان میلیاردها روح نفرین شده در عذاب جاودان زجر نخواهند کشید. آیا آنان می‌توانند نسخه‌ای بهتر را روایت کنند که ایده‌های متمایز مسیحیت را دربرگیرد؟ افرادِ غیرمؤمن با این بهانه که دوستانِ مذهبی‌شان به‌طور معقول درباره‌ی تعهداتِ مذهبی

خود نیندیشیده‌اند، برای آنها بهانه‌تراشی می‌کنند. می‌توانیم آنها را افراد خوبی در نظر بگیریم که روی تاریخ خداوندِ مرتکب‌شونده‌ی شر را ندیده‌اند. با جلب کردن توجه آنها به مسئله‌ی شرّ الهی، انتخابی را به آنها عرضه می‌کنم که پیش‌تر از آن اجتناب کرده‌اند. طعنه‌آمیز است که ممکن است با این کار تحسین افرادی که پیش‌تر به آنها علاقه داشتیم و به آنها احترام می‌گذاشتیم، برای من غیرممکن شود.^{۲۴}

مشخصات مقاله:

Lewis, D. (2007). Divine evil. In L. Antony (Ed.), *Philosophers without gods* (pp. 231–242). New York: Oxford University Press

۲۴. دیوید لوئیس نسخه‌ای ناتمام از مقاله‌ی «شرّ الهی» را نگاشته و با فیلیپ کیچر و مایکل تولی نیز در این باره مکاتباتی داشته است. این نسخه از مقاله‌ی «شرّ الهی» توسط فیلیپ کیچر با توجه به نسخه‌ی اولیه و مکاتبات و مکالماتی که داشته‌اند، بدین شکل نهایی درآمده است. (یادداشت مترجم)

اختفای الهی و مسئله‌ی شر

جیمز کلر

برگردان: حسین یعقوبی سربالا

بیشتر انسان‌ها -از جمله بیشتر خداباوران- می‌پذیرند که حتی اگر خدا وجود داشته باشد، به روشنی نمی‌توان نشان داد که وجود دارد، ماهیت خدا چیست و خواست خدا درباره‌ی اعمال و رفتارهای بشر چیست (در این مقاله، هرگاه درباره‌ی خواست خدا سخن می‌گوییم، منظور خواست خدا درباره‌ی اعمال و رفتارهای بشر است). بسیاری از انسان‌ها -از جمله انسان‌های ظاهراً اخلاقی و باهوش- به وجود خدا اعتقاد ندارند؛ حتی بسیاری از خداباوران نیز می‌گویند که اصل وجود، ماهیت و خواست خدا برای آنها روشن نیست و اعتقادشان به این مسائل، صرفاً جنبه‌ی ایمانی دارد. به‌طور قطع این موضوع به همین سادگی نیست؛ برخی از خداباوران معتقدند که علاوه‌بر

وجود خدا، جنبه‌های معینی از ماهیت خدا و جنبه‌های معینی از خواست خدا نیز برای برخی از انسان‌ها آشکار است. من مخالفی با این مطلب ندارم که این موضوعات برای برخی از انسان‌ها روشن و آشکار است؛ شاید واقعاً هم همین‌طور باشد.^۱ اما در این مقاله می‌خواهم درباره‌ی این مسئله بحث کنم که چرا این موضوعات برای همه‌ی انسان‌ها یا برای بیشتر انسان‌ها آشکار نیست. به عبارت دقیق‌تر استدلال‌های خداپاوران برای تبیین این ناآشکارگی را ارزیابی خواهم کرد. از این‌رو فقط تبیین‌هایی را بررسی می‌کنم که وجود خدا را فرض می‌گیرند. با بهره از عبارتی در سنت خداپاوری غربی، این واقعیت را که این مسائل برای دست‌کم بسیاری آشکار نیست «اختفای الهی» می‌نامم. بر این اساس هدف این مقاله بحث درباره‌ی استدلال‌هایی است که ممکن است خداپاوران برای تبیین اختفای الهی به کار برند.

مسئله‌ی اختفای الهی و مسئله‌ی شر شباهت‌های قابل‌توجهی دارند. در هردو، مسئله به این دلیل ایجاد شده است که خداپاوران غربی اوصافی را به خداوند نسبت داده‌اند و این اوصاف موجب شده تا انسان‌ها انتظار داشته باشند که این جهان باید ویژگی‌هایی را از خود نشان دهد که اکنون نشان نمی‌دهد یا حداقل به نظر می‌رسد که این ویژگی‌ها را نشان نمی‌دهد (یا این جهان ویژگی‌هایی را از خود نشان می‌دهد که نباید از خود نشان می‌داد یا حداقل به نظر می‌رسد که این ویژگی‌ها را نباید نشان می‌داد). ویژگی اصلی مسئله‌ی شر، رنج کشیدن انسان‌ها و شاید حیوانات باشد. اگر خدا دوستدار ماست و همه‌چیزدان و همه‌کارتوان است، آنگاه انتظار می‌رود که رنجی در کار نباشد، یا حداقل کمتر از میزان فعلی باشد. در مسئله‌ی اختفای الهی، ویژگی اصلی این جهان نبودن نشانه‌ای روشن از وجود، ماهیت و خواست خداست. اگر خدا دوستدار ماست و تمایل دارد که انسان‌ها با او در ارتباط باشند و خواسته‌های او را انجام دهند، آنگاه انتظار می‌رود خدا نشانه‌های روشنی از وجود، ماهیت و خواست خود را برای ما آشکار کند. خداپاوران بسیاری تلاش کرده‌اند درباره‌ی هر یک از این دو مسئله دلایلی بیان کنند که چرا ما نباید انتظار داشته باشیم که جهان چیزی غیر از همین جهان موجود باشد - یا حداقل نباید انتظار داشته باشیم که جهان، به شکلی غیر از شکل موجودش خود را به ما نشان دهد.

۱. میان خداپاورانی که معتقدند اموری درباره‌ی خدا آشکار است، اختلاف وجود دارد. برخی از آنها مصداق‌هایی را درباره‌ی ماهیت و خواست خدا بیان می‌کنند که برخی دیگر از خداپاوران قبول ندارند. بنابراین، حداقل یکی از این دو گروه در اشتباه است.

علاوه بر این مسئله‌ی اختفای الهی فقط در ساختار با مسئله‌ی شر شباهت ندارد؛ بلکه این دو مسئله آن قدر شباهت دارند که هر کدام می‌تواند به‌عنوان جزئی از توضیح دیگری قرار گیرد. از آنجایی که برخی از رنج‌های انسانی ناشی از کوتاهی در اعتقاد به خدا (حداقل بنا بر باور خداپاوران) و بی‌اطلاعی از خواستِ خداست، مسئله‌ی اختفای الهی جزئی از مسئله‌ی شر محسوب می‌شود. به عبارت دیگر: - اگر آن‌طور که بسیاری از خداپاوران ادعا کرده‌اند - خداوند وجود دارد، اختفای الهی برای ما غیر قابل توضیح است، چرا که این اختفا موجب رنج می‌شود. از سوی دیگر یک دلیل مهم برای این که چرا وجود خدا و صفات او برای ما آشکار نیست این است که جهان شرور بسیار زیادی را در خود جای داده است. از این رو شرور در این جهان به «اختفای الهی» یاری می‌رسانند. اما با صرف نظر از این ارتباط نزدیک، باید بین این دو مسئله تمایز موقتی ایجاد کنیم تا بتوانیم بر توضیحات مسئله‌ی اختفای الهی تمرکز کنیم؛ توضیحاتی که در پی این نیستند که بیان کنند چرا در عالم این قدر شرور وجود دارد.

۱. اختفای الهی و تعالی خداوند

رابرت مک‌کیم^۲ در مقاله‌ی اخیرش درباره‌ی اختفای وجود خدا و ماهیت او بحث کرده است (اما درباره‌ی خواست خدا بحثی به‌میان نیاورده است).^۳ او پیشنهاد می‌کند (صص ۱۴۵-۱۴۶) که توضیحات موجود درباره‌ی اختفای خداوند می‌تواند این‌گونه فهرست‌بندی شود: ۱- توضیح درباره‌ی تعالی خداوند؛ ۲- توضیح درباره‌ی نقص بشری؛ ۳- توضیح درباره‌ی تناسب اختفای الهی برای دست‌یابی به اهداف مشخص خداوند. او یادآوری می‌کند (صص ۱۴۵) که اگر خداپاوران باور دارند که درنهایت (مثلاً در وضعیتی در آینده) آشکارگی خدا بیشتر خواهد شد، باید در استفاده از توضیح اول (تعالی خداوند) محتاطانه عمل کنند. اگر ماهیت خدا علت اختفای اکنون او از انسان‌هاست، پس تازمانی که خدا همین ماهیت را دارد و انسان‌ها نیز همین انسان‌ها

۲. Robert McKim

۳. The hiddenness of God; Religious Studies, 26 (1990): 141-61.

مک‌کیم مسئله‌ی اختفای الهی را فقط در مورد وجود و ماهیت خدا مطرح کرده و صحبتی از خواست او به‌میان نیاورده است. من از ایده‌های او وام می‌گیرم و توضیحاتی درباره‌ی ناآشکارگی وجود و خواست خدا بیان می‌کنم. به احتمالاتی که او به آنها اشاره‌ای نکرده نیز اشاره خواهیم کرد.

باقی بمانند، خدا نیز مخفی خواهد ماند. بیشترِ خداپورانِ غربی تمایلی ندارند که این دلالت را بپذیرند. البته تعداد کمی از آنها این دلالت را پذیرفته‌اند؛ پس ما به‌طور خلاصه می‌توانیم به دیدگاه آنها اشاره کنیم.

کسانی که این دلالت را می‌پذیرند، عموماً پیرو سنت عرفانی مسیحیت و دیگر ادیان‌اند. اغلب مؤمنانِ متمایل به عرفانِ خدا را بسیار متعالی می‌دانند و شاید تلاش می‌کنند که اختفای خداوند را با استفاده از همین تعالی توضیح دهند و شاید تاحدی در این کار موفق نیز بوده‌اند. مثلاً تعالی خداوند می‌تواند آنها را قادر سازد تا توضیح دهند که چرا انسان‌ها آن‌گونه که دیگر انسان‌ها را درک می‌کنند، از درک خدا ناتوان‌اند. علاوه‌براین اگر خدا سه‌گانه است، در چیزی شبیه به مفهومی که در نیکیه^۴ شناخته شده، این موضوع می‌تواند آنها را قادر سازد تا توضیح دهند که چرا انسان‌ها در فهمِ چگونگی یا در درک ماهیتِ وجود سه‌گانه دچار مشکل شده‌اند. اما این موضوع به‌تنهایی موجب نمی‌شود که آنها بتوانند جنبه‌های دیگرِ اختفای الهی یعنی ناآشکارگی وجود خدا و خواست او را توضیح دهند. معجزاتی که گاه‌وبیگاه به‌طور عمومی رخ می‌دهد می‌تواند این عدم قطعیت درباره‌ی [اصل] وجود چنین وجودی را از بین ببرد؛ با این حال این معجزات نمی‌تواند عدم قطعیت درباره‌ی ماهیت این وجود را از بین ببرد. اما اگر معجزات صحت و سقم دیدگاه خاصی را برای عامه‌ی مردم معلوم کند، می‌تواند این عدم قطعیت را به‌شکل چشمگیری کاهش دهد؛ مثلاً عدم قطعیت درباره‌ی این که آیا خدا سه‌گانه هست (یا خیر)، خدا در مسیح تجسد یافته است (یا خیر)، محمد آخرین و بزرگ‌ترین پیامبر خدا هست (یا خیر). وقتی به ناآشکارگی خواست خدا توجه کنیم - نه ناآشکارگی وجود خدا و ماهیت او - توضیحاتی که تحت عنوان تعالی خداوند قرار می‌گیرد، بیش از پیش ناکافی جلوه می‌کند. حتی اگر ماهیت خدا تا ابد برای انسان‌ها مبهم باقی بماند، دلیلی ندارد که گمان کنیم خواستِ خدا درباره‌ی اعمال و رفتارهای بشر نیز باید به‌خودی‌خود مبهم باقی بماند.

اما شاید سنتِ عرفانی بتواند دلیلی برای ابهامِ خواست خدا دست‌وپا کند. مؤمنانِ متمایل به عرفان گاهی تمایل دارند همه‌خدایی یا عینِ وجودبودن را به خدا نسبت دهند. وقتی این‌گونه به خدا بنگریم، امکان سخن گفتن از خواست خدا برای انسان‌ها مورد تردید واقع می‌شود. مؤمنانی

۴. Nicaea

که این گونه درباره‌ی خدا می‌اندیشند می‌توانند توضیح دهند که چرا خواست خدا مبهم است: خدا درباره‌ی رفتارِ انسان‌ها (یا هر چیز دیگری) خواسته‌ای ندارد. علاوه‌براین خدا «شخص» نیست تا بتواند کُنشی انجام دهد؛ بنابراین حتی اگر خدا خواسته‌ای از رفتار انسان‌ها داشته باشد، نمی‌تواند خواسته‌اش را برای ما آشکار کند. طبق این دیدگاه، همه‌ی جنبه‌های اختفای الهی قابل‌تبیین است. اما لازمه‌ی این دیدگاه این است: انسان‌ها نمی‌توانند با خدا ارتباط شخصی برقرار کنند. سنتِ عرفانی تمایل دارد که هدفِ رشدِ معنویِ انسان‌ها را مواجهه و شاید متحد شدن با خود وجود - که وجود ما انسان‌ها بر آن استوار است - برشمارد. اما در سنت مسیحی بسیاری این [فهم از خدا] را ناقص می‌دانند. آنها به دنبال ارتباط شخصی با خدا هستند؛ در پی خدایی‌اند که او را پرستش کنند و خود را با خواسته‌های او تطبیق دهند. از نظر کسانی که چنین احساسات مذهبی‌ای دارند و تمایلی به سنت عرفانی ندارند، توجیه سنت عرفانی برای اختفای خداوند هیچ‌گاه پذیرفتنی نیست. البته من اینجا در مقام این نیستم که بررسی کنم آیا خداوند در سنت عرفانی بهتر فهم شده است یا در نظر کسانی که بر شخص‌وارگی خداوند تأکید دارند. من معتقدم شخص‌وارگی خداوند فهمی است که بر دیگری برتری دارد. بنابراین در ادامه‌ی این مقاله فقط دیدگاهِ خداپاورانه‌ای را مورد توجه قرار می‌دهم که خدا را (شبیبه) یک شخص می‌انگارد و درباره‌ی توضیحات آنها راجع به اختفای الهی سخن خواهم گفت.

۲. اختفای الهی و نقص بشری

مک‌کیم اشاره می‌کند (ص ۱۴۵) که تبیین مبتنی بر نقص بشری بستر را برای این ادعا فراهم می‌کند که نقص بشری موجب اختفای خداوند شده (زیرا مانع می‌شود که انسان نشانه‌های آشکارِ خداوند را ببیند) یا شرایط را برای اختفای خداوند فراهم کرده است (زیرا دلیلی برای خداوند فراهم می‌کند تا الوهیتش را از ما پنهان کند). بسیار دشوار است که منصفانه و بی‌طرفانه این ادعا را ارزیابی کنیم که نقص بشری موجب اختفای خداوند است یا نه؛ زیرا اگر انسان‌ها نقص داشته باشند، همین نقص مانع از درک آن می‌شود و ادراک این نقص را واقعاً غیرممکن

می‌کند. بنابراین انکار ساده‌ی آنچه بنا به گفته‌ی بعضی «نقص» نامیده می‌شود، مطمئناً مصادره به مطلوب کردن است.

اما شاید دلایل غیرمستقیم‌تری برای تردید در این که نقص بشری علت اختفای خداوند است وجود داشته باشد. اگر چنین دلایلی وجود داشته باشد، می‌توان انتظار داشت که همراه با رشد معنوی، از اختفای خداوند کاسته شود. آیا چنین اتفاقی رخ می‌دهد؟ اغلب چنین است که در هر سنت دینی مشخص، رشد معنوی مورد تأیید آن سنت با این ادعا همراه می‌شود که امور مشخصی درباره‌ی خدا برای مؤمن آشکارتر شده است. اما مؤمن همیشه چنین ادعایی نمی‌کند. و حتی وقتی چنین ادعایی می‌کند پیروان دیگر سنت‌های دینی لزوماً (یا حتی عموماً) این ادعای او را نمی‌پذیرند که اموری درباره‌ی خدا به‌طور فزاینده در حال آشکار شدن است. بنابراین پیروان همه‌ی سنت‌های دینی - جز یکی - در ادعای خود مبنی بر این که امور مختلفی درباره‌ی خدا آشکارتر شده است بر خطا هستند.^۵ البته امکان دارد که پیروان سنت‌های دینی متنوع جام زهر نوشیده و مدعی شوند که در سنت دینی آنها امور مربوط به خدا واقعاً آشکارتر شده است؛ پیروان هر سنت دینی می‌توانند با این ادعا که فقط خودشان برحق‌اند، به آسانی دیگر ادیان را از میدان رقابت خارج کنند. چنین ادعاهایی متکبرانه به نظر می‌رسد، اما به آسانی نمی‌توان آنها را رد کرد. هر چند تأیید سخنان آنها با چیزی غیر از ادعای خودشان نیز بسیار دشوار است.

فکر می‌کنم حتی اگر نتوان به‌طور قطع تبیین «نقص بشری» را رد کرد، آنچه بیان شد نشان می‌دهد که استفاده از نقص بشری به‌عنوان علت اختفای الهی نیز دچار مشکلاتی است. علاوه بر این ویژگی دیگری نیز در توضیحات این چینی وجود دارد که باید مورد توجه قرار بگیرد. در تلقی سنتی از قدرت خدا این امکان برای خدا وجود دارد که بر بی‌بصیرتی ناشی از نقص بشری غلبه کند؛ چه از طریق برطرف کردن این نقص و چه از طریق آشکارتر کردن امور مرتبط با خدا و چه هر دو. این که برخی امور [برای همیشه] درباره‌ی خدا ناآشکار باقی می‌ماند، نشان

۵. ممکن است این نتیجه‌گیری با صورت‌بندی‌های استدلال جان هیک به چالش کشیده شود. او مدعی است که سنت‌های مختلف دینی تدابیر متفاوتی اندیشیده‌اند تا حقیقت غایی را به‌شکلی جامع و انسانی تجربه کنند و به لفظ درآورند. این بخش از استدلال اوست که دستش را باز می‌گذارد تا مدعی شود که راه‌های ناسازگار - بلکه متناقض - به‌لطف درآوردن ماهیت خدا در سنت‌های مختلف دینی امر صحیحی است. به‌رحال دشوار بتوان این راهکار را درباره‌ی خواست خدا نیز پذیرفت (مثلاً اصرار بر تک‌همسری با تجویز چندهمسری قابل جمع نیست). هیک چندین مطلب درباره‌ی این موضوع نگاشته است؛ اما کامل‌ترین نوشته‌ی او را ببینید در:

An interpretation of Religion (New Haven: Yale University Press, 1989).

می‌دهد که در نهایت تکیه‌کنندگان بر این نوع توضیحات باید از استدلال‌هایی استفاده کنند که اثبات می‌کند خدا مُجاز است که انسان‌ها را ناقص و در نتیجه بی‌بصیرت نگه دارد - و حتی وقتی نظر خودش و بسیاری دیگر مبنی بر این که باید صادقانه و با تلاش معنوی منظم از خدا پیروی کنند را می‌پذیرند، باز هم بی‌بصیرت باقی مانده‌اند. همچنین باید یادآور شوم کسانی که نقص بشری را مقتضی ناآشکارگی خدا می‌دانند (نه علّت آن) نیز بر این ادعای ضمنی تکیه کرده‌اند: خدا مُجاز است به علّت نقص انسان‌ها، الوهیت خود را مخفی کند.

۳. درخور بودنِ اختفای الهی

بگذارید به استدلال‌هایی بازگردم که بر مناسب بودنِ ناآشکارگی خدا مبتنی‌اند و پیش‌از این به آنها اشاره شد. می‌توانیم این استدلال‌ها را به دو دسته تقسیم کنیم: ۱- استدلالی که مدعی است اختفای خدا به علّت برخی نقایص در انسان‌ها امر مناسبی است؛ ۲- استدلالی که مدعی است اختفای الهی به علّت برخی خیرها که هدف خداست امر مناسبی است. (من نمی‌خواهم بگویم که هیچ توضیحی نمی‌تواند از هر دو دلیل بهره‌بردار؛ مثلاً خیری که قرار است رخ دهد می‌تواند رفع همه یا بخشی از نقصان بشری باشد؛ اما همچنان بر این عقیده‌ام که اگر بین این دو دسته تمایز قائل شویم، سودمندتر است). باید ابتدا به توضیحاتی پردازیم که درباره‌ی مناسب بودن آنچه به قول معروف «نقص بشری» نامیده می‌شود، بیان شده است.

فرض کنید کسی این ادعا را مطرح کند: «گناه‌کار بودن انسان‌ها موجب بی‌بصیرتی آنها نسبت به خدا می‌شود و به خدا اجازه می‌دهد که انسان‌ها را در بی‌بصیرتی‌شان رها کند تا به مجازات گناه‌کاری‌شان برسند». چنین توضیحی فقط وقتی نتیجه‌بخش خواهد بود که هدف انحصاری این بی‌بصیرتی از طرف خدا مجازات انسان‌ها باشد؛ زیرا مجازاتی که انسان‌ها را در وضعیتی دشوارتر برای انجام کار درست قرار می‌دهد، به اصلاح آنها کمکی نمی‌کند. علاوه بر این چون این پیامد برای انسان‌ها از پیش به‌طور شفاف توضیح داده نشده، به بازداشتن آنها [از گناه] هیچ کمکی نمی‌کند. اما این ادعا که «مجازات الهی فقط جنبه‌ی کیفری دارد» با دیگر ادعاهای

ع شاید پولس (St. Paul) هم در نامه‌اش به رومیان به چیزی شبیه به این اشاره کرده باشد: ۱: ۱۸-۲۵.

خداباوران درباره‌ی خدا ناسازگار است؛ مشخصاً این ادعا: «خداوند به انسان‌ها عشق می‌ورزد». اگر خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد، باید خواهانِ رشد و کمالِ آنها در مسیر مثبت باشد؛ اما این که او اجازه دهد انسان‌ها نسبت به نشانه‌های بی‌بصیرت باشند و این را کیفر آنها قرار دهد، بیشتر مانع رشد و کمال آنهاست.

پس بیایید راه دیگری را امتحان کنیم. فرض کنید کسی این ادعا را مطرح کند: «آنچه به خداوند اجازه می‌دهد که انسان‌ها را در بی‌بصیرتی نسبت به نشانه‌هایش قرار دهد این است که اگر انسان‌ها این قبیل چیزها را بدانند این خطر وجود دارد که قادر خواهند بود از خداوند سوءاستفاده کنند». به عبارت دیگر اگر انسان‌ها خدا را بهتر بشناسند و بدانند که خدا در قبال رفتارهای مختلف آنها [دقیقاً] چه کاری انجام می‌دهد، می‌توانند همان رفتارها را انجام دهند و خدا را مجبور کنند تا همانی را انجام دهد که آنها می‌خواهند.^۷ به‌هرحال من این موضوع را خطر تلقی نمی‌کنم. اگر خدا آن‌گونه باشد که بیشتر خدایاوران می‌گویند، پاسخ‌های او باید مطابق با انگیزه‌های انسان‌ها باشد نه رفتارهای آنها. (خداوند در ادبیات کتاب مقدس به قلب انسان‌ها می‌نگرد). بنابراین هیچ انسانی نمی‌تواند تنها با انجام کارهای ظاهری (کارهایی همچون دعا کردن یا انجام برخی مناسک مذهبی) به راحتی از خدا سوءاستفاده کند؛ زیرا کارهای این‌چنینی از جمله کارهایی نیستند که واکنش خاصی از طرف خدا در پی داشته باشند. آیا انسان می‌تواند چنین انگیزه‌هایی را به وجود آورد و از آن طریق از خدا سوءاستفاده کند؟ بسیار بعید است که چنین اتفاقی رخ دهد؛ زیرا انسان‌ها نمی‌توانند آن‌گونه که کارهای خود را انجام می‌دهند برای انگیزه‌داشتن اراده کنند. اما حتی اگر کسی توانست انگیزه‌های مطابق میلش به وجود آورد، انگیزه‌ای که مدنظر خداست باعث می‌شود تا سوءاستفاده از خدا غیرممکن شود. به‌طورقطع انگیزه‌ی موردنظر خدا یا تماماً عشق خالصانه به خداست یا بخشی از آن است. اگر کسی مخلصانه و بی‌ریا چنین انگیزه‌ای داشته باشد، چه خطری برای سوءاستفاده می‌تواند وجود داشته باشد؟ البته ما انسان‌ها شاید نتوانیم به یقین تشخیص دهیم که انگیزه‌هایمان خالص است یا نه، اما قطعاً خدا می‌تواند تشخیص دهد. مایلم یادآور شوم که این توضیح هیچ دلیل موجهی برای

۷. مک‌کیم به این تبیین پرداخته است (ص ۱۴۶). او مدعی است که مقاله‌ی مرلین آدامز (Marilyn McCord Adams) الهام‌بخش او بوده است. او به دلیل نخستین دلیلی که بیان کردم، این توجیه را نمی‌پذیرد.

خدا ارائه نمی‌کند که انسان‌ها را نسبت به خواست خود بی‌بصیرت نگه دارد. صرف این که بدانیم خدا از ما می‌خواهد چه کار کنیم (و چه احساسی داشته باشیم و...)، چگونه امکان سوءاستفاده از خدا را برای ما فراهم می‌کند؟ سوءاستفاده مستلزم این است که بدانیم خدا چگونه به افعال مختلف بشری (و نگرش‌هایش و...) واکنش نشان می‌دهد، نه فقط این که بدانیم خدا از انسان‌ها چه می‌خواهد.

این دو دلیل رایج‌ترین دلایل برای این است که نقص بشری خدا را مجاز می‌کند تا انسان‌ها را نسبت به برخی امور درباره‌ی خودش بی‌بصیرت بگذارد و هردوی این دلایل ناکافی به نظر می‌رسد. بنابراین باید به این توضیح بازگردیم که آنچه اختفای الهی را موجه می‌کند این است که خدا با این اختفا به اهداف الهی مشخصی می‌رسد؛ اهدافی که با انسان‌ها مرتبط است. اهداف موردبحث را می‌توان از یکدیگر متمایز کرد و نام بُرد. این اهداف می‌توانند عبارت باشند از: جا باز کردن برای ایمان آوردن، ممکن ساختن انتخابی اختیاری برای خدا و یا اجازه به انسان‌ها برای این که آزادانه انتخاب کنند که خدا وجود دارد یا نه. همچنین ادعا شده (یا فرض شده) است که اگر وجود خدا و شاید دیگر امور مرتبط با خدا آشکار و روشن می‌بود، آن هدف مشخصی که در پس این ناآشکارگی وجود دارد، یا حاصل نمی‌شد یا به‌سختی حاصل می‌شد. استدلال‌های این‌چنینی رایج‌ترین استدلال‌هایی‌اند که خداپاوران معاصر برای توضیح اختفای الهی به آن متوسل می‌شوند؛ اما از نظر من هیچ‌کدام از این استدلال‌ها کافی نیست. بگذارید علت ناکافی بودن این استدلال‌ها را توضیح دهم.

به‌عنوان پیش‌زمینه‌ی بحث می‌خواهم پیش‌فرضی را روشن کنم که خداپاوران صراحتاً آن را می‌پذیرند و من هم آن را قبول دارم؛ این پیش‌فرض چنین است: هدف خدا نسبت به انسان‌ها فقط این نیست که انسان‌ها باور کنند خدا وجود دارد یا حتی این که باورهایی درباره‌ی خدا داشته باشند، بلکه به‌طور کلی هدف خدا این است که انسان‌ها به خدا اعتماد کنند، به او متعهد باشند، او را دوست داشته باشند، همان چیزی را بخواهند که او می‌خواهد یا احتمالاً همه‌ی اینها. من این هدف را ایمان به خدا می‌نامم. تقریباً همه‌ی خداپاوران ادعا کرده‌اند (یا پذیرفته‌اند) که این ایمان - که فقط باور به وجود خدا و صفات او نیست - هدفی است که خدا برای انسان‌ها در نظر

گرفته است. فهمی که خدا باوران از هدف خدا برای انسان‌ها دارند دلالت‌های مهمی برای تبیین اختفای الهی دارد.

اولاً این فهم دلالت بر این دارد که آشکارگی وجود خدا، ماهیت و خواست او به خودی خود کسی را مجبور نمی‌کند تا به خدا ایمان بیاورد؛ زیرا باور داشتن به همه‌ی این مسائل مساوی با ایمان آوردن نیست و از لحاظ روان‌شناختی نیز تضمینی برای ایمان آوردن انسان‌ها نیست (یعنی انسان‌ها خدا را دوست داشته باشند و به او اعتماد کنند و تمایل به پیروی از او داشته باشند).^۸ در متون مقدّس مسیحیان به این نکته اشاره شده است که احتمال دارد کسی باورهای صادق درباره‌ی خدا داشته باشد، اما به خدا ایمان نداشته باشد و این نکته موجب شکل‌گیری دغدغه‌ی معنوی شایان توجهی شده است.^۹ علاوه بر این همان‌طور که مک‌کیم اشاره کرده است (ص ۱۵۳)، کسی که تمامی باورهای درست درباره‌ی خدا را می‌داند باز هم مختار است که انتخاب کند آیا این باورها در زندگی‌اش مهم‌اند یا نه. بیشتر الهی‌دانان این اختیار را مهم تلقی می‌کنند؛ زیرا آنها معتقدند که باورهای انسان‌ها درباره‌ی خدا باید در زندگی انسان مهم باشد.

طرفدار این توضیح چگونه می‌تواند پاسخ دهد؟ من گمان می‌کنم محتمل‌ترین پاسخ این‌گونه باشد: اگر کسی چنین باورهایی درباره‌ی خدا داشته باشد، از لحاظ روان‌شناختی بسیار دشوار است که آنها را نادیده بگیرد یا به آنها ایمان نداشته باشد. به تفصیل بیشتر، شاید این‌گونه واکنش نشان دهد: این اعتقادات درباره‌ی خدا منجر به این می‌شود که باور داشته باشیم خدایی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و دوستدار انسان‌ها وجود دارد که قدرتش در حدی است که می‌تواند زندگی یک نفر را سرشار از خوشبختی یا بدبختی کند. فرض کنید صحت این باور آن قدر روشن و واضح باشد که نپذیرفتنش، همانند انکار وجود اشیاء مادی غیرعقلانی باشد. در این صورت فرد چگونه می‌تواند این باور را مهم تلقی نکند؟ این موجودِ قدرت‌این را دارد که بیش از هر چیز دیگری بر زندگی ما تأثیر بگذارد. و اگر کسی متقاعد شد که این موجود دوستدار ماست، چگونه

۸. مک‌کیم (ص ۱۵۱) دلیل دیگری ارائه کرده است که آشکارگی برخی حقایق درباره‌ی خدا به ایمان آوردن منجر نمی‌شود؛ انسان‌ها همچنان این امکان را دارند تا به شکل غیرمعقولی امور بدیهی را نپذیرند.

۹. نویسنده‌ی نامه‌ی یعقوب اشاره می‌کند که شیاطین نیز باورهای درست درباره‌ی خدا دارند و «هی‌لرزند» (۲:۱۹). چنین نکته‌ای شاید متضمن همین جمله‌ای است که به عیسی نسبت داده‌اند: «نه هر که به من بگوید «خداوند، خداوند» به ملکوت آسمان وارد شود، بلکه او کسی است که خواست پدرم را که در بهشت است، انجام داده است (متی، ۷:۲۱)». پیوریتن‌ها (Puritan) گروهی از مسیحیان بودند که به فکر این مشکل بودند که برخی از انسان‌ها اصول مسیحیت را قبول دارند و می‌خواهند به خدا عشق بورزند، اما نمی‌توانند.

می‌تواند او را دوست نداشته باشد و به او اعتماد نکند؟

من بر این باورم که این پاسخ تاحدی ارزشمند است؛ خصوصاً در مورد ارزیابی انسان‌ها از اهمیت این‌گونه باورها. اما ملاحظاتی وجود دارد که طبق آن، این پاسخ درارتباط با ایمان اختیاری زیرسؤال می‌رود. اولاً در متون شخصیت‌هایی داریم که باورهای مختلفی درباره‌ی خدا داشتند و عمداً و دانسته خدا را نپذیرفتند و خود را در مقابل او قرار دادند؛ شیطانِ جان‌میلتون^{۱۰} و فرعونِ مقابلِ موسی تنها دو نمونه از این افرادند. من ندیده‌ام کسی این شخصیت‌ها را از لحاظ روانی غیرقابلِ باور بداند. اما دلیل دومی وجود دارد که به‌نظرم متقاعدکننده‌تر است. پاسخی که بررسی می‌کنیم این است که اگر امورِ مشخصی درباره‌ی خدا کاملاً آشکار باشد، ایمان نداشتن از لحاظ روان‌شناختی بسیار دشوار خواهد بود. فرض کنید همه‌چیز درباره‌ی خدا آشکار باشد؛ چرا این فرض به مذاق ما خوش نمی‌آید؟ احتمالاً به این دلیل که ایمانِ حاصل‌شده در این شرایط، خالص نیست یا ارزشی ندارد. اما چرا باید چنین باشد؟ به‌نظر می‌رسد پیش‌فرضِ این پاسخ این است که اگر کسی به‌شکل معقولی باور داشت که خدایی همه‌کاره‌ی او و همه‌چیزدان کسی را دوست دارد و ایمانش بر این اساس باشد، انگیزه‌ی بی‌ارزشی داشته است. اما چرا حتماً باید این‌طور باشد؟ البته برخی انسان‌ها که به خدا باور دارند، شاید به‌خاطر تمایلات شخصی خود از خدا پیروی کنند. این افراد مانند چارلوسانی‌اند که خود را به صاحبانِ ثروت و قدرت می‌چسبانند تا چیزی به‌دست آورند؛ اما این‌گونه چسباندنِ خود به خدا قطعاً بی‌ارزش است. ایمان این افراد ایمان حقیقی و خالص نیست. اما چرا باور عقلانی به این‌که خدا انسان‌ها را دوست دارد، نتواند انگیزه‌ای ارزشمند باشد برای این‌که شخص - به‌خاطر سپاسگزاری یا هر انگیزه‌ی مشابه و ارزشمند دیگری - به خدا ایمان داشته باشد؟ برخی از طرفداران سیاستمداران از آنها حمایت می‌کنند، چون باور دارند (حتی شاید به‌شکل معقولی باور دارند) که برنامه‌های این سیاستمدار آینده‌ی بهتری را برای آنها رقم خواهد زد؛ افراد دیگری که به جنبشی احساس تعلق دارند نیز چنین‌اند. در هر دو گروه افراد زیادی هستند که هیچ‌چیز برای خود نمی‌خواهند. بنابراین حتی آشکار شدنِ امور مختلف درباره‌ی خدا برای همگان نیز لزوماً مانع دستیابیِ خداوند به اهداف احتمالی‌اش برای وقوعِ عشقِ غیرخودخواهانه‌ی انسان‌ها نمی‌شود. دستیابی به این هدف در

۱۰. John Milton

برخی افراد شاید دشوارتر شود؛ اما برای دیگران آسان تر خواهد شد.

از نظر من عجیب است که خداپاوران به این مزیت بالقوه توجه چندانی نکرده‌اند. براساس یکی از تفسیرهای سنتی متداول عهد جدید، مشاهده‌ی مسیح بازگشته [از مرگ] الهام‌بخش حواریون او شد تا خود را به او تسلیم کنند (یا دوباره تسلیم کنند). آیا باید در انگیزه‌ی آنها برای تعهد به مسیح پس از عید پاک تردید کنیم؟ زیرا آنها ظاهراً مسیح بازگشته‌ازمرگ را دیده‌اند و پایه‌هایی قوی برای باورهای خود داشته‌اند. مسیحی‌ای را سراغ ندارم که این چنین نتیجه‌گیری کند. بنابراین بر فرض که هدف خدا ایمان آوردن انسان‌ها باشد، دلایلی وجود دارد که ما می‌توانیم انتظار داشته باشیم که خدا برخی امور را درباره‌ی خودش آشکار کند. البته شاید کسی پاسخ دهد که خدا می‌داند اگر امور مربوط به او آشکارتر شود، یافتن انگیزه‌ای مناسب برای ایمان آوردن برای انسان‌ها آسان تر نخواهد شد که سخت‌تر هم خواهد شد. اگر فرض کنیم واقعاً چنین باشد، خدا از قبل از این موضوع آگاه بوده است؛ اما این که چنین باشد فقط یک فرض موردی است.

علاوه‌براین جدای از این که چه نتیجه‌ای حاصل خواهد شد، انصاف اقتضا می‌کند که بپذیریم خدا باید آشکارگی بیشتری درباره‌ی وجود، ماهیت و خواست خودش ایجاد می‌کرد. بیشتر خداپاوران مدعی‌اند که وظیفه‌ی انسان‌هاست که تصمیم‌های مهمی که بر سرنوشت آنها تأثیر بسزایی دارد درباره‌ی زندگی خود بگیرند؛ اما اگر اطلاعات مشخصی از خدا برای انسان‌ها نامشخص باشد، آنگاه باید در نبود اطلاعات مهم درباره‌ی زمینه‌ی این تصمیم‌گیری و معیارهایی که باید از آنها پیروی کنند، دست به انتخاب بزنند. چگونه این شرایط می‌تواند منصفانه باشد؟ این شرایط مانند شرایط کسی است که به کشور دیگری منتقل شده است، ولی آداب و قوانین آن کشور را به او نگفته‌اند و پس از مدتی به دلیل نقض قوانین او را مجازات کنند. علاوه‌براین حتی اگر همه یا بخشی از - جهل ما تقصیر خودمان باشد، خدایی که ما را دوست دارد و می‌خواهد به او ایمان داشته باشیم، دلیلی کافی است که اوضاع و شرایط را برای ما آشکارتر کند.

خلاصه‌ی آنچه تاکنون بیان کردم این است که دلایل خداپاوران برای ناآشکارگی خدا کافی و قانع‌کننده نیست. حتی آنچه به نظر نامحتمل‌ترین دلیل برای ناآشکارگی خداست - که موجب می‌شود بتوان ایمانی مختارانه داشت - برای این هدف لازم نیست و ممکن است مانعی برای

رسیدن به این هدف باشد و حتی به نظر می‌آید دلالت بر این دارد که خدا با انسان‌ها منصفانه رفتار نمی‌کند. علاوه بر این، این استدلال و هر استدلال دیگری مخصوصاً برای توجیه نآشکارگیِ خواستِ خدا نیز ناکافی به نظر می‌رسند. خدا می‌توانست کارهایی انجام دهد که انسان‌ها آشکارا خواست او در مسائل متفاوت را متوجه شوند؛ مثلاً می‌توانست دستورات و فرمان‌های خود را در آسمان بنویسد یا می‌توانست در گوش همه‌ی انسان‌ها نجوا کند و آنچه را که از هر شخص در هر موقعیتی می‌طلبد به او گوشزد کند. برخلاف استدلالِ قبلی‌ام، اگر بهترین راه برای این که انسان‌ها بتوانند با انگیزه‌ی مناسب از دستورات خداوند تبعیت کنند این باشد که پیامدهای تبعیت یا عدم تبعیت که خداوند مقرر کرده است نآشکار باقی بمانند، خدا می‌تواند از مجازاتِ فوریِ قانون‌شکنان و پاداش دادن به تبعیت‌کنندگان سر باز زند. اگر خداوند کاری شبیه به این انجام دهد برخی از انسان‌ها تبعیت می‌کنند و برخی دیگر نیز تبعیت نمی‌کنند. اما فایده‌ی بزرگ آن این است که عدم قطعیتِ بیشترِ انسان‌ها درباره‌ی درست و غلط از بین می‌رود. امروزه این عدم قطعیت یکی از عواملِ مهمِ اختلاف و سردرگمی است. البته عدم قطعیت علتِ انحصاری نیست؛ برخی از انسان‌ها از روی ترس و یا خودخواهی کارهایی را انجام می‌دهند که اطمینان دارند یا قویاً احتمال می‌دهند که اشتباه است. از سوی دیگر موارد بسیاری وجود دارد که انسان‌ها درست و غلط را نمی‌دانند و اگر درست و غلط را بدانند، حتماً کار درست را انجام می‌دهند. اگر خدا امور مربوط به خواست خودش را آشکار می‌کرد، کمکِ بزرگی به این گروه از انسان‌ها کرده بود.

ممکن است این سؤال پیش بیاید که چرا انسان‌ها باید بپذیرند که نوشته‌های آسمان یا نجوای درگوشی کارِ خداست. شاید خدا بتواند بگوید که این کارِ خودش است؛ اما چرا باید همین ادعا را هم پذیرفت؟ گمان می‌کنم این ایراد بیشتر از جنبه‌ی نظری محتمل به نظر می‌رسد تا این که از جنبه‌ی عملی معقول باشد. اگر این پدیده (نوشته‌های آسمانی یا نجوای درگوشی) توضیح دیگری نداشته باشد و همگان پیامی مشابه را در شرایط بخصوصی ببینند و بشنوند، آن‌گاه بیشتر مردم این پدیده را به خدا نسبت خواهند داد. این نکته را هم اضافه کنم که فرض بر این است که پیروی از این دستورات همیشه نتایج خوبی داشته باشد و به‌طور کلی این دستورات «خیر» تلقی

می‌شوند. این دلیل مضاعفی است برای این که آن دستورات را به خداوند منتسب کنیم. حتی اگر این دستورات از جانب خداوند تلقی نشوند نتایج خوب تبعیت از این دستورات دلیل مضاعفی برای پیروی از آنهاست. البته به یاد داشته باشید که خیربودن این دستورات کلی است و ضرورتاً برای شخصی که باید در شرایطی بخصوص تصمیم شخصی بگیرد نیست. همسایه را مانند خود دوست داشتن گاهی مستلزم ایثار و از خودگذشتگی است. بنابراین بعید است که انگیزه‌های خودخواهانه - حتی اگر دارای نتایج مثبت تلقی شود - همیشه انسان را به تبعیت از این دستورات بکشاند. همچنین اگر برخی افراد به دلیل نتایج خوب تبعیت از این دستورات، آنها را رعایت کردند [نه چون خدا چنین دستوراتی داده است] دلیلی ندارد که الهی‌دانان زبان به شکایت بکشایند.^{۱۱}

۴. تبیین‌هایی دیگر برای اختفای الهی

تا اینجا هر دلیلی که فکر می‌کردم کافی است تا به واسطه‌ی آن در تبیین‌های مسئله‌ی اختفای الهی تردید کنیم، بیان کردم. البته فکر نمی‌کنم ناکافی بودن این تبیین‌ها را اثبات کرده‌ام. همچنین فکر می‌کنم تمام تبیین‌های ممکن را هم بیان نکردم و فقط به آنهایی اکتفا کردم که در دیدگاه‌های سنتی درباره‌ی خدا مورد توجه بیشتری قرار می‌گیرد. فرض کنید من در این ادعا بر حق هستم که هیچ کدام از این تبیین‌ها کافی نیستند. کجا باید به دنبال تبیین بیشتر بگردیم؟ یک راه این است که پیش فرض رایج خدا باوران را کنار بگذاریم و بگوییم خدا اهمیتی نمی‌دهد که انسان‌ها به او ایمان داشته باشند یا نه. اگر خدا اهمیتی نمی‌دهد پس دلایل خیلی کمتری وجود دارد برای این که امور مرتبط با خدا آشکار شوند. اما اگر خدا اهمیت ندهد، در این صورت یا خدا انسان‌ها را دوست ندارد یا ایمان داشتن برای تکامل انسان‌ها ضروری نیست. به گمان من اغلب خدا باوران نمی‌پذیرند که خدا انسان‌ها را دوست ندارد؛ من هم نمی‌پذیرم. درباره‌ی این احتمال که ایمان داشتن برای تکامل انسان‌ها ضروری نیست، چه بگوییم؟ این دیدگاه نباید بر

۱۱. باید اضافه کنم که اگر در استدلال قبلی‌ام علیه مناسب بودن اختفای وجود و ماهیت خدا اشتباه کرده باشم و بر همین اساس برای خدا بهتر بود که به انسان‌ها دستوراتی آشکارتر می‌داد، اما نه تاحدی که آشکار شود دستورات خدا هستند، این کار انجام شدنی است. مثلاً خدا می‌توانست هر انسانی را با حدی از وجدان خلق کند که خواست خدا را برای او در همه‌ی شرایط آشکار کند، نه این که وجدان دست‌کم تا حدود زیادی نتیجه‌ی درونی‌سازی شدن فرهنگ شخص باشد. من معتقدم برخلاف وجدانی که همه می‌شناسند و داریم، وجدانی که پیشنهاد می‌کنم راهنمای کاملاً قابل‌اتکایی است برای اینکه هر کس چه کار باید بکند.

این دلالت کند که ایمان در زندگی افرادِ معین اهمیتی ندارد؛ اما می‌تواند بر این نکته دلالت کند که زندگی انسان‌ها بدونِ ایمان نیز می‌تواند به‌سوی تکامل پیش رود. به‌نظرم برای اغلب خداپاوران دشوار است که بپذیرند ایمان برای تکامل همگان نیاز نیست؛ اما باین‌حال شاید پذیرفتنِ این موضوع راحت‌تر از این است که بپذیرند خدا انسان‌ها را دوست ندارد. علاوه‌براین حتی اگر بپذیریم که ایمان داشتن برای تک‌تک انسان‌ها لازم نیست، همچنان مایلیم بدانیم چرا خدا روش‌هایی را به‌کار نمی‌گیرد که از طریق آنها افراد از کار درست در شرایط درست مطلع شوند؛ حتی با این‌که مطمئن نباشند این اطلاعات از طرفِ خدا آمده است. خدا می‌تواند این کار را انجام دهد. همان‌طور که در پانوش شماره‌ی ۱۱ پیشنهاد کردم، کافی است خدا وجدانِ هر انسانی را نشانه‌ی مستقیمی بر خواسته‌های خود قرار دهد و به انسان‌ها بفهماند که در هر شرایطی چه می‌خواهد. ضرورتی ندارد که انسان‌ها این وجدان را به خداوند مرتبط بدانند. این می‌تواند یک واقعیت در مورد انسان‌ها باشد که حسی خطاناپذیر در مورد آنچه درست است داشته باشند. چنین ارتباطی به انسان‌ها کمک می‌کند؛ زیرا بسیاری از آنها کار درست را انجام نمی‌دهند، چون نمی‌دانند کدام کار درست است. بنابراین نتیجه‌گیری من این است که کنار گذاشتن یکی از این دو دیدگاهی که در این پاراگراف درباره‌ی آن بحث کردیم، تبیینی قانع‌کننده برای اختفای الهی در اختیار ما نمی‌گذارد.

آیا توضیح دیگری هم وجود دارد؟ من پیشنهاد می‌کنم این توضیح را هم بررسی کنیم: خدا نمی‌تواند اطلاعاتِ مربوط به خود را آشکارتر کند. منظور من این نیست که خدا آن‌قدر متعالی است که انسان‌ها نمی‌توانند هیچ چیز (یا اطلاعاتی بیش از این مقدار اندکی که اکنون در دست ماست) درباره‌ی او بدانند. بلکه منظورم این است که رابطه‌ی خدا با جهان به‌گونه‌ای است که خدا بیش از این نمی‌تواند جزئیاتی را در اختیار ما قرار دهد و امور را برای ما روشن‌تر کند. به‌عبارت‌دیگر هر تلاشی برای آشکارتر کردن امور مستلزمِ دخالتِ خدا در امور این جهان است؛ کارهایی همچون: نوشتن در آسمان، نجوا کردن در گوشه‌ی با انسان‌ها، انجامِ معجزاتِ جذب‌کننده یا ارتباطِ مستقیم با وجدان هر شخص. اگر رابطه‌ی خدا با جهان به‌گونه‌ای باشد که نمی‌تواند این دخالت‌ها را انجام دهد، اختفای الهی همان چیزی می‌شد که ما انتظارش را می‌کشیم.

احتمالاً با چنین بیان سراسری، تبیین طرح‌شده موردی به نظر می‌آید. علاوه بر این بسیاری از تصورات سنتی درباره‌ی قدرت خداوند را نقض می‌کند. اما هیچ‌کدام از این دلایل کافی نیست که طرح من را بدون بررسی بیشتر وانهمیم. این تبیین، موردی نیست؛ بلکه لازمه‌ی قدرت خداوند است که در خداباوری پویشی طرح شده است. این دیدگاه درباره‌ی قدرت خدا برای این به وجود نیامده که اختفای الهی را توضیح دهد، اما به خوبی این کار را انجام می‌دهد.

من خودم را در برابر اتهام دوم مقصر می‌دانم؛ طرح پیشنهادی من نیز بسیاری از تصورات سنتی درباره‌ی قدرت خدا را نقض می‌کند. اما چه استدلال‌هایی از این دیدگاه پشتیبانی می‌کند؟ آیا تا این حد قوی هستند که اشکال را حل کنند؟ یکی از این اشکالات، اختفای الهی است. در این مقاله استدلال آورده‌ام که تصورات سنتی از قدرت خدا همراه با این که خدا ما را دوست دارد و می‌خواهد که ایمان داشته باشیم، تبیین اختفای الهی را بسیار دشوار می‌کند. اگر حق با من باشد، یکی از این باورها درباره‌ی خدا باید اصلاح شود یا کنار گذاشته شود. همچنین به خوبی می‌دانیم که تصورات سنتی درباره‌ی قدرت خدا حل مسئله‌ی شر را نیز با مشکل فراوان مواجه می‌کند. برخی خداباوران وقتی با دشواری‌های حل این اشکالات مواجه شدند این اشکالات را حل‌ناشدنی دانستند؛ اما زمانی باید این گونه اظهار نظر کرد که همه‌ی راه‌ها به بن‌بست برسند. پیش از این که اشکالی را حل‌ناشدنی بدانیم، باید از صدق مقدمات آن اطمینان حاصل کنیم. در اطمینان از صحت فهم خود درباره‌ی قدرت خدا و دیگر مقدمات استفاده‌شده در استدلال چقدر برحقیم؟ باید این پرسش‌ها را طرح کنیم؛ زیرا یکی از نشانه‌های اصلی اشتباه بودن مقدمات و استدلال‌آوری این است که اشکال را حل‌ناشدنی ببینیم.

اما فرض کنید معقول است که بپذیریم این اشکال حل‌ناشدنی است. شاید کسی ادعا کند که خود خدا تصمیم گرفت مخفی باشد و یکی از جنبه‌های مخفی بودنش همین است که دلیل مخفی بودنش را نیز مخفی کند. اما آیا این ادعا با دیگر باورهای این ادعاکننده درباره‌ی خدا مطابقت دارد؟ بیشتر خداباوران می‌گویند که خدا امور معینی را از طریق وحی بیان کرده است؛ مثلاً این که خدا انسان‌ها را دوست دارد و می‌خواهد که آنها ایمان داشته باشند. پیش از این استدلال کردم که اگر این‌ها در مورد خدا صادق باشند، پس او نباید مخفی باشد. مطمئناً

ممکن است نظرم برخطا باشد. آنها با باورهایی که درباره‌ی خدا دارند، این اشکال را تبدیل به اشکالی حل‌ناشدنی کردند. بار دیگر می‌پرسم؛ دلایل ارائه‌شده برای پذیرش مقدماتی که مسائل حل‌ناشدنی به‌وجود می‌آورند، چقدر قوی است؟

البته بسیاری از خداپاوران سنتی این اشکال را حل‌شدنی می‌دانند و تلاش‌های زیادی انجام دادند تا تئودیسهی قانع‌کننده‌ای طرح کنند. کفایت تلاش آنها هنوز پذیرفته نشده است. تلاش‌های صورت‌گرفته برای توجیه اختفای الهی بسیار کمتر از این مقدار بوده است. اما این اشکالات در مقدمات مهمی با یکدیگر شریک‌اند؛ نه فقط بحث قدرت خداوند، بلکه پیش‌فرض‌ها درباره‌ی رفتارِ خدا در قبالِ انسان‌ها و هدفی که او برای انسان‌ها در نظر گرفته نیز مطرح است. با توجه به محدودیت‌هایی که این مقدمات دارند، خداپاوران همراه با تلاش برای حلّ این اشکال، پیش‌فرض‌های دیگری را نیز افزوده‌اند. اگر این اشکال‌ها به‌شیوه‌ای که من پیشنهاد کردم با یکدیگر مرتبط‌اند، پاسخ‌دهندگان باید مراقب باشند که راه‌حل‌هایشان سازگار باشد و از پیش‌فرض‌هایی استفاده نکنند که پذیرفتنش از تصور آنها از قدرت خدا و دیگر پیش‌فرض‌ها دشوارتر است. راه‌حل پیشنهادی من سازگار است؛ چرا که ما را بر آن می‌دارد تا فهم خود از قدرت خدا را به‌شکل یکسانی اصلاح کنیم تا هر دو مشکل [اختفای الهی و مسئله‌ی شر] برطرف شود. اما این که این راه قابل‌دفاع‌تر از فرضیات خداپاوران سنتی هست یا نه، موضوعی است که در مجالی دیگر به آن باید پرداخت.

مشخصات مقاله:

Keller, J. A. (1989). The problem of evil and the attributes of God. *International journal for philosophy of religion*, 26(3), 155-171.

آیا نظریه‌ی عدمی شر مرده است؟

تاد سی. کلدِر

برگردان: آرش نی‌زاده حقیقی

۱. مقدمه

علاقه به ماهیت شر نزد فیلسوفان پس از قرن‌ها بی‌توجهی جان‌دوباره‌ای گرفته است.^۱ این فیلسوفان در پی آن‌اند که مفهوم شر را آن‌گونه که در زمینه‌های سیاسی و اخلاقی امروزی

۱. برای مثال، نگاه کنید به:

Claudia Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Joel Feinberg, "Evil," in *Problems at the Roots of Law: Essays in Legal and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Ernesto V. Garcia, "A Kantian Theory of Evil," *The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*, vol. 85, no. 2 (2002), pp. 194-209; Eve Garrard, "The Nature of Evil," *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 1, no. 1 (1998), pp. 43-60; John Kekes, *The Roots of Evil* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005); Adam Moron, *On Evil* (New York: Routledge, 2004); and Laurence Thomas, *Vessels of Evil: American Slavery and the Holocaust* (Philadelphia: Temple University Press, 1993).

به کار می‌رود، تبیین کنند. نظریات مطرح‌شده غیردینی هستند و با نظریه‌ی عدمی‌ای که سنت آگوستین آن را بسط داده و به‌لحاظ تاریخی نظریه‌ی غالب بوده است ناسازگارند. شر، مطابق نظریه‌ی عدمی، وجود ایجابی ندارد؛ شر فقدان جوهر، هستی یا خیر است. مقاله‌ی پیش رو به این مطلب می‌پردازد که آیا باتوجه‌به علاقه‌ی اخیر فیلسوفان به ماهیت شر، به نظریه‌ی عدمی شر هم باید توجه کرد یا این که باید کنار گذاشته شود.

برای فیلسوفانِ امروزی دو دلیل ظاهری وجود دارد تا نظریه‌ی عدمی شر را احیا کنند: نخست آنکه برخی معتقدند فقط نظریه‌ی عدمی شر با خداباوری سازگار است و بنابراین اگر کسی بخواهد خدا باور باشد، هم‌چنان که هنوز افراد بسیاری چنین تمایلی دارند، باید نظریه‌ی عدمی شر را بپذیرند.^۲ نظریه‌ی عدمی شر از آن حیث تنها نظریه‌ی سازگار با خداباوری پنداشته می‌شود که آن را برای کمک به حل مسئله‌ی شر ضروری می‌دانند: مسئله‌ی هم‌زیستی ظاهراً ناسازگارانه‌ی شر با یک آفریننده‌ی همه‌کار توان، همه‌چیزدان و سراسر خیر. این که می‌پندارند نظریه‌ی عدمی به حل مسئله‌ی شر کمک می‌کند بدین سبب است که اگر شر بی‌بهرگی از جوهر، هستی یا خیر باشد، در این صورت خدا هیچ شری را نمی‌آفریند، بلکه او صرفاً به شر اجازه می‌دهد که همچون فقدان وجود آفریده شده وجود داشته باشد.

دلیل دومی که برای پذیرش نظریه‌ی عدمی می‌آورند، توانایی بیان اوصاف شر است. لفظ «شر» ابهام‌آمیز است: یک معنای گسترده برای لفظ «شر» وجود دارد که به هر چیز اشتباه یا بد اطلاق می‌شود. به این معنا دروغ‌های مصلحت‌آمیز یا دردهای خفیف شر به‌شمار می‌آیند. معنای محدودتری هم برای این لفظ وجود دارد که تنها به نکوهیده‌ترین انواع اعمال، خصلت‌ها و وقایع اشاره می‌کند. فیلسوفان امروزی که به ماهیت شر علاقمندند، عمدتاً به آن در این معنای محدودتر کلمه اهمیت می‌دهند. نظریه‌ی عدمی می‌کوشد تا هر دو معنای گسترده و محدود شر را تبیین کند، و بنابراین، اگر درست باشد، به کار فیلسوفان امروزی که در پی فهم ماهیت شر هستند مرتبط خواهد بود.

عدمی‌نگرها بر این باورند که می‌توانند برای شرهایی که در نگاه اول بیشتر ایجابی به نظر می‌رسد

۲. St. Augustine, "On the Morals of the Manichaeans," in Writings in Connection with the Manichaeon Heresy, trans. Rev. Richard Stothert, vol. 2, The Works of Aurelius Augustine: Bishop of Hippo, ed. Rev. Marcus Dods (Edinburgh: T & T Clark, 1872), chap. 7, sec. 10, p. 57.

تا عدمی، مثل درد، قتل و خباثت، تحلیل‌های قانع‌کننده‌ای عرضه کنند.^۳ اگر عدمی‌نگرها بتوانند تحلیل‌هایی پذیرفتنی در مورد همه‌ی انواع شرور عرضه کنند و نظریه‌ی عدمی بتواند بهتر از نظریه‌های غیرعدمی از پس مسئله‌ی شر برآید، در این صورت نظریه‌پردازان امروزی اخلاق تحت فشار عمده‌ای برای پذیرفتن یا بسط نظریه‌های عدمی شر قرار خواهند گرفت.

در مقاله‌ی پیش رو در این راستا که دلایل گفته‌شده برای قبول نظریه‌ی عدمی، پذیرفتن آن را توجیه نمی‌کند، استدلال‌هایی ارائه خواهد شد: نظریه‌ی عدمی مسئله‌ی شر را بهتر از برخی از نظریات غیرعدمی حل نمی‌کند و نظریه‌ی موجهی برای شر، چه در معنای گسترده‌ی کلمه و چه در معنای محدودتر آن، نیست. نظریه‌ی عدمی مسئله‌ی شر را بهتر از برخی از نظریات غیرعدمی حل نمی‌کند زیرا سازگاری خدا و شر به این وابسته است که بتوان شر را به لحاظ اخلاقی توجیه کرد، نه این که آیا وجود آن ایجابی است یا عدمی. دو دلیل هم برای رد رویکرد نظریه‌ی عدمی در بیان اوصاف شر وجود دارد: (۱) ناتوانی آن در توصیف بعضی از نمونه‌های پارادایمی شر، و (۲) وجود یک نظریه‌ی متضاد، نظریه‌ی عدمی خیر، که شواهد موجود به همان اندازه آن را تأیید می‌کنند.

۲. نظریه‌ی عدمی شر

مطابق نظریه‌ی عدمی‌ای که سنت آگوستین آن را بسط داد، تمام آفرینش خداوند خیر است. شر عبارت است از نبودن جوهر، هستی، یا خیر. برای مثال بیماری شر است، زیرا عبارت است از نبودن تندرستی که خیر است؛ بی‌عدالتی شر است، زیرا عبارت است از نبودن عدالت که آن هم خیر است.^۴ با وجود این آگوستین مراقب است که هر فقدانی در خیر را یک شر ننماید، چرا که او می‌نویسد «آیا حق دارید چیزی را که درست همانی است که شایسته‌ی بودن است نکوهش کنید؟ من چنین نمی‌پندارم، تنها باید چیزی را نکوهش کنید که آن‌گونه نیست که

۳. بخش ۳ را ببینید.

۴. Augustine, Confessions, book 7, chap. 12, secs. 18-19, pp. 124-125; and "Reply to Manichaeus' Fundamental Epistle," in Writings in Connection With the Manichaean Heresy, vol. 2, The Works of Aurelius Augustine: Bishop of Hippo, chap. 35, sec. 39, p. 136. See also Donald X. Burt, Augustine's World (London: University Press of America, 1984), pp. 17-18.

بایستی باشد.^۵ شر صرفاً مستلزم فقدان خیری است که ذاتاً، یعنی به مقتضای طبیعت آن چیز مورد بحث، می‌بایست وجود داشته باشد؛ تنها در این صورت است که با یک سلب واقعی، و نه صرفاً یک فقدان، روبه‌رو هستیم. بنابراین این که سنگ‌ها نمی‌بینند و انسان‌ها پرواز نمی‌کنند شر به‌شمار نمی‌آید، زیرا هر چند بینایی خیر است، اما خیری نیست که سنگ‌ها به مقتضای طبیعتشان داشته باشند، و هر چند پرواز کردن خیر است، اما خیری نیست که انسان‌ها به مقتضای طبیعتشان داشته باشند.^۶ از سوی دیگر انسان‌ها اصولاً باید بدن‌های سالم داشته باشند و بنابراین بیماری، که مستلزم نبودن تندرستی است، شری است که انسان‌ها مستعد آن‌اند. به همین قیاس، آگوستین معتقد است که فضیلت‌مندانه عمل کردن در طبیعت انسان است و لذا ردیالانه عمل کردن شری است که انسان مستعد آن است.^۷ نظریه‌ی عدمی از آن حیث به حل مسئله‌ی شر کمک می‌کند که اگر شر بی‌بهرگی از جوهر، هستی یا خیر باشد، در این صورت خدا هیچ شری نیافریده است. وقتی بنا را بر این بگذاریم، تنها کاری که یک تئودیسه باید انجام دهد این است که نشان دهد به لحاظ اخلاقی موجه است که خدا با نیافریدن خیر بیشتر به شرهای عدمی اجازه‌ی وجود بدهد.

پیش از آن که در مورد اشکالات اصلی رویکرد عدمی بحث کنیم لازم است یک سوءتعبیر رایج را که به بعضی نقدهای غیرمنصفانه می‌انجامد برطرف کنیم. اتهامی که این سوءتفاهم مطرح می‌کند این است که نظریه‌ی عدمی با برابر قراردادن شر با نبود هستی یا خیر، وجود شر را نفی می‌کند. منتقد سپس ادعا می‌کند که با در نظر گرفتن رنج و فساد آشکاری که در دنیا روی می‌دهد، نامعقول است که وجود شر را نفی کنیم.^۸ اما این نقد منظور اصلی نظریه را در نیافته

۵. Augustine, *On Free Choice of the Will*, trans. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993), book 3, chap. 15, p. 100.

۶. مثال‌ها از توماس آکوئینی هستند.

St. Thomas Aquinas, *On Evil*, trans. Jean Oesterle (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995), question 1, article 3, response, pp. 20-21.

v. Augustine, "Reply to Manichaeus' Fundamental Epistle," chap. 35, sec. 39, p. 136.

۸. برای مثال، نگاه کنید به:

H. J. McCloskey, "God and Evil," in *God and Evil*, ed. N. Pike (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964), p. 65.

استنلی کین در مورد این ایراد ناشی از سوءتعبیر در اثر زیر بحث می‌کند:

G. Stanley Kane "Evil and Privation," *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 11 (1980), pp. 44-45.

است. نظریه‌ی عدمی وجود شر را نفی نمی‌کند، بلکه شر را همچون بی‌بهرگی از هستی یا خیر توصیف می‌کند. برای مثال مطابق نظریه‌ی عدمی، شر سنگدلی همان نبودن همدلی است، نه این که یک ویژگی یا خصلت ایجابی باشد. توصیف سنگدلی به صورت نبودن همدلی به هیچ وجه وجود سنگدلی را نفی نمی‌کند. نظریه‌ی عدمی تأکید می‌کند که شرها، همانند سنگدلی، به مثابه بی‌بهرگی از هستی یا خیر وجود دارند.

۳. اشکال اول: ناتوانی نظریه‌ی عدمی در توصیف نمونه‌های پارادایمی شر

حال برویم سراغ اشکالات اصلی نظریه‌ی عدمی شر. اشکال اول بحث شناخته شده‌ای در پژوهش‌هاست، اما اغلب خیلی خلاصه و بدون توجه به پاسخ‌های احتمالی به آن مطرح می‌شود.^۹ همین این تصور اشتباه را به عدمی‌نگرها داده است که می‌توان اشکال را برطرف کرد.^{۱۰} اشکال از این قرار است که در برخی موارد، شر صرفاً نبودن خیر نیست، بلکه در عوض نوعی ویژگی یا کیفیت بد است که ایجاباً وجود دارد و از این رو تلقی عدمی از شر قادر به توصیف همه‌ی انواع شرور نخواهد بود. برای مثال شکنجه‌گر بدخواه فردی نیست که صرفاً بگوییم به آن اندازه‌ای که می‌تواند خوب باشد خوب نیست. چنین نیست که او فقط رفتارهای مهربانانه‌ای را که شخص اخلاقاً شریف ارزانی می‌دارد، مضایقه کند؛ بلکه اعمال او به طرز ایجابی بد هستند و مقوم این اعمال صفاتی‌اند که او واجد آن‌هاست، مثل میل او به درد کشیدن دیگران برای لذت، نه خصوصیتی که او فاقد آن‌هاست. به همین ترتیب درد هم صرفاً نبودن احساس یا لذت نیست،

۹. برای مثال، نگاه کنید به:

Kane, "Evil and Privation," pp. 48-52; H. J. McCloskey, *God and Evil* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), pp. 32-34; John F. Crosby, "Is All Evil Really Only Privation?" *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 75 (2001), pp. 197-209

۱۰. برای مثال، نگاه کنید به:

Bill Anglin and Stewart Goetz, "Evil Is Privation," *International Journal of Philosophy of Religion*, vol. 13 (1982), pp. 3-12; M. B. Ahern, "The Nature of Evil," *Sophia*, vol. 5 (1966), pp. 35-44; Donald A. Cress, "Augustine's Privation Account of Evil: A Defense," *Augustinian Studies*, vol. 20 (1989), pp. 109-128.

بلکه حالت یا احساسی است که ایجاباً بد است.^{۱۱} نبودن احساس یا لذت چیزی مثل کرحتی یا فلج موقت است؛ همانند وضعیتی که یک عضو بدن طی بیهوشی موضعی دچار می‌شود. اما در سوی دیگر درد یک کیفیت محسوس است که به‌طور معمول تلاش می‌کنیم از آن دوری کنیم.

ممکن است یک عدمی‌نگر استدلال کند که درد صرفاً فقدان لذت است، حتی اگر به‌نظر برسد که تجربه‌ی پدیدارشناسانه‌ی مجزایی باشد. برای مثال اگر بعضی مردم نوعاً از لذت بسیار بیشتری نسبت به آنچه اکثر ما در حال حاضر تجربه می‌کنیم بهره‌مند بوده باشند، در این صورت چیزی که به چشم ما لذت مختصری به حساب می‌آید از دید آنها همچون درد خواهد بود. پسر ثروتمندی را تصور کنید که در یک زندگی تجملاتی بزرگ می‌شود و هرچه می‌خواهد همواره برای او فراهم است، اما ناگهان در ده سالگی (در پی چرخشی در سرنوشت)، تنها آنچه برای زنده ماندن ضروری است در اختیارش قرار می‌گیرد. ممکن است از دست‌دادن آن تجمل برای این پسر در مقایسه با کودکی که همیشه با کمتر از آن سر کرده، بسیار ناخوشایند یا حتی دردناک باشد. اما این نمونه نشان نمی‌دهد که درد مستلزم نبود لذت است. دردی که ما به پسر از عرش به‌فرش آمده نسبت می‌دهیم همان نوع تجربه‌ی پدیدارشناسانه‌ای است که یک کودک معمولی، چنان‌چه محیطش طوری به ناگهان تغییر کند که از نظر او بدتر تلقی شود، تجربه خواهد کرد. دردی که می‌گوییم پسر از عرش به‌فرش آمده تجربه می‌کند، کاهش زیاد لذت نیست، بلکه همان درد ساده‌ی متداول ناشی از از دست‌دادن آسایش و رفاه مادی است. نبود لذت، به‌خودی‌خود، درد نیست، گرچه ممکن است علت درد باشد. نمونه‌ی دیگری را در نظر بگیرید: یک عشق قوی کاملاً نو. در عشق تازه هر لحظه‌ای که در کنار معشوق سپری شود سرمستی

۱۱. منظوم این نیست که بگوییم همه‌ی دردها مثل هم‌اند. دردها گروه نامتجانسی از کیفیت‌های محسوس‌اند، که بعضی از آنها تماماً فیزیکی هستند درحالی‌که بقیه آنها احساسی‌اند. پس ممکن است این دقیق‌تر باشد که از دردها به‌متابسه دسته‌ای از احساسات سخن بگوییم. برخی استدلال می‌کنند که درد یک حس یا احساس نیست، بلکه وضع یا حالتی نسبت به احساسات است. اما من فکر می‌کنم استدلال‌های خوبی علیه چنین نگاهی به درد وجود دارد و بنابراین «درد» را برای ارجاع به دسته‌ای از احساسات به‌کار خواهیم برد. نگاه کنید به:

David B. Seligman, "Masochism," *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 48, no. 1 (1970), pp. 67-75; Irwin Goldstein, "Pain and Masochism," *Journal of Value Inquiry*, vol. 17 (1983), pp. 219-223.

همچنین نگاه کنید به:

Roger Trigg, *Pain and Emotion* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

و مدهوشی است. بعد اگر معشوق ما را ترک کند دچار اندوه عاطفی می‌شویم که تاحدی ناشی از نبودن شادی و لذتی است که در حضور معشوق تجربه می‌کنیم. اما به این معنا نیست که نبودن لذت یا شادی به خودی خود درد است. نبودن لذت یا شادی ما را غمگین و تنها می‌کند که این به لحاظ پدیدارشناسانه دردناک است. درد مستلزم نبودن و غیاب نیست، معلول آن‌هاست. برخی استدلال کرده‌اند که بهترین وجهی که شر معطوف به درد را توصیف می‌کند، نبود تندرستی یا عملکرد عادی است، نه فقدان لذت. اما آن‌گونه که جی. استنلی کین^{۱۲} خاطرنشان می‌سازد، شر معطوف به درد صرفاً فقدان تندرستی یا عملکرد عادی نیست زیرا شری که متوجه یک انگشت دردناک است با شر یک انگشت فلج، که به همان میزان فاقد تندرستی یا عملکرد عادی است، بسیار متفاوت و از آن بسیار شدیدتر است.^{۱۳}

در پاسخ، بیل انگلین^{۱۴} و استوارت گوتز^{۱۵} استدلال کرده‌اند که شری که متوجه انگشت دردناک است از شر انگشت فلج بزرگ‌تر است زیرا بی‌بهرگی از عملکرد عادی در یک انگشت دردناک بیشتر از یک انگشت فلج است.^{۱۶} بی‌بهرگی از عملکرد عادی با یک انگشت دردناک به این دلیل بیشتر است که آن درد عملکرد ما را به‌طور فراگیرتری تحت تأثیر خود قرار می‌دهد به‌طوری‌که تمرکز روی بسیاری از وظایف دشوار می‌شود، درحالی‌که یک انگشت فلج تنها بر توانایی ما در استفاده از همان انگشت اثر می‌گذارد. افزون‌براین به‌گفته‌ی انگلین و گوتز ما باید بین درد به‌مثابه یک کیفیت تجربه‌شده، که ارزشی خنثی دارد، و درد به‌مثابه فقدان عملکرد عادی، که شر است، تمایز قائل شویم. آن‌ها ادعا می‌کنند که هیچ ارتباط منطقی‌ای بین درد به‌مثابه یک کیفیت تجربه‌شده و شر وجود ندارد چراکه درد به‌مثابه یک کیفیت تجربه‌شده بیشتر وقت‌ها، اگر نگوئیم همیشه، برای شخصی که آن را تجربه می‌کند خوب است. درد از آن حیث برای شخص تجربه‌کننده خوب است که مانند یک علامت هشداردهنده برای پیشگیری از آسیب بیشتر عمل می‌کند. برای مثال وقتی دست خود را روی آتش می‌گذاریم خوب است که احساس درد کنیم زیرا وادارمان می‌کند که دستمان را فوراً عقب بکشیم.^{۱۷}

۱۲. G. Stanley Kane.

۱۳. Kane, "Evil and Privation," pp. 49-51.

۱۴. Bill Anglin.

۱۵. Stewart Goetz.

۱۶. Anglin and Goetz, "Evil Is Privation," p. 7.

۱۷. همان، صص ۵-۷.

اشکالِ پاسخِ انگلین و گوتز این است که آن‌ها ارزش‌های ذاتی و ابزاری را خلط می‌کنند.^{۱۸} آن‌ها ادعا می‌کنند که کیفیتِ تجربه‌شده‌ی درد به‌خودی‌خود برای شخصی که تجربه‌اش می‌کند شر محسوب نمی‌شود، زیرا آن درد ابزاریِ پیشگیری از آسیبِ بیشتر است. اما نتیجه‌ای که می‌گیرند از مقدماتی که به کار برده‌اند نتیجه نمی‌شود، زیرا کیفیت تجربه‌شده‌ی درد می‌تواند یک شر ذاتی باشد، حتی اگر به لحاظ ابزاری خوب باشد؛ همان‌طور که پول، که به‌رغم این که به لحاظ ابزاری خوب است، ذاتاً خنثی است.

به‌همین نحو تنها از این که یک انگشتِ دردناک نسبت به یک انگشتِ فلج به محرومیت فراگیرتری از عملکرد می‌انجامد، نمی‌توان نتیجه گرفت که کیفیت تجربه‌شده‌ی درد به‌خودی‌خود شرّ مضاعفی نیست. در واقع دشوار است که دریابیم انگلین و گوتز چگونه می‌توانند جداً بر این باور باشند که کیفیت تجربه‌شده‌ی شر به‌خودی‌خود به‌جای آنکه ایجاباً شر باشد، خنثی است. تصور کنید که یک قربانی تصادف علاوه بر فلج یک انگشت دچاری بی‌حسی در بخش‌های دیگر بدنش هم بشود و چه بسا توانایی درک بخشی از احساسات را از دست دهد، به‌طوری که عملکرد عادی‌اش به همان اندازه‌ی دردناک بودن یک انگشت از بین برود. آیا در این صورت می‌توانیم بگوییم که شرّ مربوط به فلج شدن با شرّ انگشت دردناک یکسان است؟ خیر، نمی‌توانیم. شرّ انگشتِ دردناک با شرّ مربوط به فلجی هم متفاوت است و از آن هم شدیدتر است، حتی وقتی که لطمه‌ی یکسانی در عملکرد عادی انسان ایجاد شود. به‌نظر می‌رسد که این کیفیتِ تجربه‌شده‌ی درد است که به‌خودی‌خود شر است، نه لطمه‌ی وارده به عملکرد عادی انسان که همراهی‌اش می‌کند، و این شرّ مستلزم آن است که شخصی دارای یک کیفیتِ محسوسِ نامطلوب باشد که نتوان آن را به‌منزله‌ی عدم توصیف کرد.

انگلین و گوتز ادعا می‌کنند که شرهای اخلاقی نیز عدمی‌اند. آن‌ها در استدلالشان از ام‌بی. ایپرن^{۱۹} پیروی می‌کنند که شرهای اخلاقی را به‌مثابه به‌جانیاوردنِ وظایف توصیف می‌کند.^{۲۰} برای مثال شرّ معطوف به قتل و شرّ این که مردمِ گرسنه در کشورهای دور به حال خود گذاشته

۱۸. کراسبی (Crosby) نکته‌ی مشابهی بیان می‌کند،

"Is All Evil Really Only Privation?" p 201.

۱۹. M.B. Ahern

۲۰. Anglin and Goetz, "Evil Is Privation," pp. 4 -5, 7-8.

Ahern, "The Nature of Evil," pp. 40-42.

همچنین نگاه کنید به

شوند تا بمیرند شامل به‌جانیاوردنِ وظایفِ مربوط به احترام و پاسداشتِ زندگی است. به گفته‌ی انگلین و گوتز، قتل درمقایسه با این که مردمِ گرسنه در کشورهای دور به حال خود گذاشته شوند تا بمیرند، شرّ بزرگ‌تری محسوب می‌شود، زیرا در ادای وظیفه‌ی احترام و پاسداشتِ زندگی قصورِ بزرگ‌تری است.^{۲۱} اما قتل چگونه قصورِ بزرگ‌تری در ادای وظیفه‌ی احترام و پاسداشتِ زندگی محسوب می‌شود؟ متأسفانه انگلین و گوتز هیچ پاسخی برای این پرسش ارائه نمی‌کنند. به نظر می‌رسد که تنها راه توضیحِ این که چرا قتلِ قصورِ بزرگ‌تری در ادای وظیفه‌ی احترام و پاسداشتِ زندگی به‌شمار می‌آید، ارجاع به قبحِ ذاتی صفاتی است که جنایتکار دارد، مثل تمایل و علاقه‌اش به ستاندنِ جانِ یک فردِ دیگر بدون هیچ توجیهی. اما این‌ها عدم و بی‌بهرگی نیست، بلکه صفاتی هستند که او واجد آن‌هاست، و بنابراین به نظر می‌رسد که حتی اگر قتل را به‌مثابه به‌جانیاوردنِ وظیفه‌ی احترام و پاسداشتِ زندگی تبیین کنیم تا آن را از دیگر شکل‌های قصور در ادای این وظیفه، که شرّ کم‌تری است، متمایز کنیم، باز هم نمی‌توانیم آن را منحصرأً برحسب عدم ویژگی‌ها یا صفات خوب توصیف کنیم. اما اگر برخی از شرها، مانند قتل، را بتوان تنها به‌طور کامل با ارجاع به واجد ویژگی‌ها یا صفات معین بودن تبیین کرد، در این صورت دیگر نظریه‌ی عدمی شری در کار نخواهد بود.

ممکن است یک عدمی‌نگر برای حل این مشکل تحلیل‌هایی به‌میان آورد که اختصاص بیشتری به هر کدام از صورت‌های شر داشته باشد، اما همچنان شرها را به‌مثابه به‌جانیاوردنِ وظیفه‌ها توصیف کنند. برای مثال ممکن است ما قتل را همچون به‌جانیاوردنِ وظیفه‌ی خودداری از کشتارِ بی‌دلیل، نادیده گرفتنِ مرگِ مردمِ گرسنه در کشورهای دور را همچون به‌جانیاوردنِ وظیفه‌ی جلوگیری از مرگ‌ومیر در کشورهای دور، و بدخواهی را همچون به‌جانیاوردنِ وظیفه‌ی خودداری از طلبِ رنجِ دیگران به‌قصد لذت تحلیل کنیم. باوجوداین تنها یکی از این تحلیل‌ها شرّ مدنظر خود را به‌اندازه‌ی کافی تبیین می‌کند: تحلیلِ شری که معطوف به نادیده‌گرفتنِ مرگِ مردمِ گرسنه در کشورهای دور است. شر معطوف به نادیده‌گرفتنِ مرگِ مردمِ گرسنه در کشورهای دور چندان تفاوتی با به‌جانیاوردنِ وظیفه‌ی جلوگیری از مرگِ مردم در کشورهای دور ندارد. اشکالی که در مورد تحلیل‌های مشابه برای قتل و بدخواهی وجود دارد این است

^{۲۱}. Anglin and Goetz, «Evil Is Privation.» pp. 7-8.

که گرچه این تحلیل‌ها درباره‌ی شریایی که تبیین می‌کنند هیچ چیز اشتباهی نمی‌گویند، اما آن‌قدر هم نمی‌گویند که توصیف کاملی به‌شمار آید. برای مثال برای آن‌که قتل را تمام و کمال توصیف کنیم باید چیزی بیش از این‌که قتل به‌جانیاوردن و وظیفه‌ی خودداری از کشتار بی‌دلیل است بگوییم: باید معلوم کنیم ناکامی در خودداری از کشتار ناموجه یعنی چه. برای این کار هم باید معلوم کنیم قتل ناموجه یعنی چه، اما بدون ارجاع به صفاتی که قاتل واجد آن‌هاست، مانند باورها، امیال و نیت‌ها نمی‌توانیم بگوییم قتل ناموجه یعنی چه. اما اگر تحلیل‌مان به صفاتی که جنایتکار واجد آن‌هاست ارجاع دهد، در این صورت دیگر نظریه‌ی عدمی شری در کار نخواهد بود. به‌همین ترتیب برای این‌که تحلیل قانع‌کننده‌ای در مورد بدخواهی به‌دست دهیم، باید چیزی بیش از این‌که بدخواهی به‌جانیاوردن و وظیفه‌ی خودداری از طلبِ رنجِ دیگری به قصد لذت است بگوییم: باید تبیین کنیم ناکامی در خودداری از طلبِ رنجِ دیگری به قصد لذت یعنی چه. برای این کار هم، باید معلوم کنیم که میل به رنجِ دیگری به قصد لذت یعنی چه. اما بدون ارجاع دادن به صفاتی که شخصِ بدخواه واجد آن‌هاست، مانند باورها، امیال و نیت‌ها نمی‌توانیم بگوییم بدخواهی یعنی چه. اما اگر تحلیل ما به صفاتی که شخصِ بدخواه واجد آن‌هاست ارجاع دهد، در این صورت دیگر نظریه‌ی عدمی شری در کار نخواهد بود.

دانلد کرس^{۲۲} در پاسخ به چنین ایرادی استدلال می‌کند که نیازی نیست که عدم‌ها مستلزم فقدان ویژگی‌ها یا صفات باشند. داشتن ویژگی‌ها یا صفات معین هم می‌تواند عدم محسوب شود. کرس می‌نویسد:

عدم صرفاً به معنی فقدان این یا آن جزء ضروری نیست؛ داشتن اجزای بیش‌ازحد نیز می‌تواند نمونه‌ای از عدم باشد. ... آن‌چه فقدان (یا داشتن) یک جزء را به امری عدمی بدل می‌کند این است که آیا داشتن یا نداشتن آن جزء مانعی برای این‌که یک چیز در وضع و اندازه‌ی مناسب خود باشد محسوب می‌شود یا نه؛ یعنی مانعی در اجرای فعالیت‌های ضروری آن چیز برای دستیابی به سطحی از کمال که شایسته‌ی نوع موجودیت آن چیز است، به‌شمار می‌آید یا نه.^{۲۳}

بنابراین از نظر کرس حتی اگر درد، قتل و بدخواهی به‌جای فقدان ویژگی‌ها و صفات، واجد

۲۲. Donald Cress

۲۳. Cress, «Augustine's Privation Account of Evil,» p. 118.

چنین صفاتی بودن باشد، باز هم شرهای عدمی به‌شمار می‌آیند، زیرا یا نقصی در کمال یک انسان محسوب می‌شوند یا به آن منتهی خواهند شد. چنین دفاعی ممکن است نظریه را نجات دهد، اما آن را به بهای تہی ساختن یکسره‌ی نظریه از معنا انجام می‌دهد. مسلماً شر فقدانی در کمال است که هنجارمندی مستتر در معنا نیز بر آن دلالت می‌کند. اما اگر نظریه‌ی عدمی اصلاً حرفی برای گفتن داشته باشد، آن حرف این است که شر به‌مثابه فقدان کمال مستلزم فقدان یک صفت، ویژگی، یا جوهر است. تنها با انکار وجودِ ایجابی شر به‌صورت یک صفت، ویژگی یا جوهر است که نظریه‌ی عدمی می‌تواند با دلالت بر این که همه‌ی مخلوقات خیر هستند به حلّ مسئله‌ی شر کمک کند. بنابراین دفاعِ کرس از نظریه‌ی عدمی منجر به صدق آن می‌شود ولی صدقی بی‌اهمیت و بی‌نتیجه که آن را از معنا و منظور اصلی‌اش محروم می‌سازد.

۴. اشکال دوم: امکان‌پذیر بودن یک روایت عدمی در مورد خیر

اشکال دوم در روایت عدمی از شر این است که ما همان‌طور که می‌توانیم بگوییم شر عدم‌خیر است، به همان سادگی هم می‌توانیم بگوییم خیر عدم‌شر است. برای مثال تندرستی به‌همان‌اندازه عدم‌بیماری به‌شمار می‌آید که بیماری عدم‌تندرستی و عدالت همان‌قدر عدم‌بی‌عدالتی محسوب می‌شود که بی‌عدالتی عدم‌عدالت. پس چه‌بسا همه‌ی آفرینش شر باشند و خیر عدم‌شر باشد. توجه کنید که یک نظریه‌ی عدمی خیر، جای خیر و شر را در نظریه‌ی عدمی شر با هم عوض می‌کند، یعنی شر را با هستی متفق می‌سازد و خیر را با عدم‌ش. بنابراین منصفانه نیست نظریه‌ی عدمی خیر را به این شکل نقد کنیم که آن را متهم کنیم به این که می‌گوید آنچه وجود دارد عدم‌وجود (یعنی شر) است و خیر عبارت است از عدم‌عدم‌وجود - که نامعقول خواهد بود. لذا با تفسیر بیان عدمی خیر به این روش منظور اصلی آن درک نمی‌شود؛ منظور اصلی این بیان، که جایگزین رویکرد عدمی شر است، این است که همه‌ی آفرینش، شر است و خیر عبارت است از عدم وجود.

باوجوداین ممکن است اعتراض شود که ما نمی‌توانیم جهان را به شیوه‌ای که لازمه‌ی تلقی

عدمی از خیر است تصور کنیم، زیرا چطور ممکن است بسیاری از چیزهای خوب جهان را به صورت بی‌بهرگی‌هایی از شر به ذهن بیاوریم؟ برای مثال چطور می‌توانیم عشق یک پدر به فرزندانش، یا خورشید را که موجب گرمای زمین است به مثابه بی‌بهرگی‌هایی از شر تصور کنیم؟ موافقم که تصور آن دشوار است. اما همان‌گونه که در اشکال اول به تلقی عدمی مشخص شد، این تصور تنها به همان اندازه دشوار است که ما خیلی از چیزهای شیرانه، مانند بدخواهی یک شکنجه‌گر یا یک درد طاقت‌فرسا را به مثابه نبودن چیزهای خوب تصور کنیم. بنابراین تصور جهان به شیوه‌ای که لازمه‌ی نظریه‌ی عدمی شر است، به همان اندازه دشوار است که تصور جهان به شیوه‌ای که لازمه‌ی نظریه‌ی عدمی خیر است.

ممکن است ادعا شود که نمی‌توان خیر را به مثابه عدم شر توصیف کرد، چرا که خیر به لحاظ مفهومی مقدم بر شر است.^{۳۴} برای مثال به نظر می‌رسد که تندرستی به لحاظ مفهومی مقدم بر بیماری باشد، زیرا در حالی که ما نمی‌توانیم بیماری را بدون آن که نخست تصویری از تندرستی داشته باشیم به ذهن آوریم، می‌توانیم یک بدن سالم را بدون آنکه نخست تصویری از بیماری داشته باشیم به ذهن آوریم. با وجود این وقتی پای خیرها و شرهای دیگر به میان می‌آید، تقدم مفهومی خیر چندان روشن نخواهد بود. برای مثال به نظر می‌رسد که می‌توانیم بدخواهی را بدون آن که نخست تصویری از خیرخواهی یا هر فضیلت دیگری داشته باشیم، به ذهن آوریم. این را می‌توانیم با درک مفهوم بدخواهی - یعنی خواستن رنج شخص دیگر برای لذت - در تقابل با بی‌تفاوتی، و نه در تقابل با یک فضیلت، تصور کنیم. افزون بر این اگر تأمل کنیم درمی‌یابیم که واضح نیست که بتوانیم تندرستی را بدون آن که هم‌زمان بیماری را در ذهن داشته باشیم، تصور کنیم. تندرستی حاکی از فقدان نارسایی یا بیماری است، و گرنه تمایزی بین مفهوم یک بدن سالم و مفهوم یک بدن زنده وجود نخواهد داشت. بنابراین نمی‌توانیم یک نظریه‌ی عدمی خیر را، با نشان دادن تقدم مفهومی خیر نسبت به شر، به سادگی رد کنیم.

بیان عدمی خیر با بیان عدمی شر ناسازگار است، زیرا بیان عدمی خیر به موجودیت اجبابی شر بستگی دارد، که بیان عدمی شر آن را نفی می‌کند؛ درست همان‌طور که بیان عدمی شر به موجودیت اجبابی خیر بستگی دارد، که بیان عدمی خیر آن را نفی می‌کند. از آنجاکه هر دو

^{۳۴} Crosby, «Is All Evil really Only Privation?» p. 207.

نظریه به یک اندازه محتمل به نظر می‌رسند، احتمال این که اشتباه باشند هم برای هر دو یکسان است. با در نظر گرفتن اولین اشکال در نظریه‌ی عدمی شر، که به همان اندازه برای نظریه‌ی عدمی خیر هم صادق است، ما باید هر دو نظریه را به سود نظریه‌های غیرعدمی شر و خیر رد کنیم.^{۲۵}

۵. آیا ناکامی نظریه‌ی عدمی شر اهمیتی دارد؟

به این ترتیب به نظر می‌رسد که ما دلیل خوبی برای ردّ نظریه‌ی عدمی شر در اختیار داریم. اما پیامد آن چیست؟ اگر ما نظریه‌ی عدمی را رد کنیم، آیا باید تسلیم مسئله‌ی شر شویم و خدا باوری را نیز رد کنیم؟ جی. استنلی کین استدلال می‌کند که نظریه‌ی عدمی لازمه‌ی کمک به حل مسئله‌ی شر نیست.^{۲۶} شر اگر جهان را مجموعاً بهتر سازد، با خیر بودن خدا سازگار است و بنابراین به لحاظ اخلاقی توجیه می‌شود. اگر اخلاقاً موجه باشد که خدا، آن طور که عدمی‌نگرها می‌پندارند، به شرهای عدمی اجازه‌ی وقوع بدهد، در این صورت این نیز اخلاقاً موجه است که به شرهای غیرعدمی اجازه‌ی وقوع بدهد. به گفته‌ی کین «این که [برای شر] دلیل اخلاقی کافی وجود داشته باشد یا نه، موضوعی است که پرسش درباره‌ی ماهیت شر کاملاً با آن بی‌ارتباط است.»^{۲۷}

ممکن است یک عدمی‌نگر در پاسخ ادعا کند که تنها شرهای عدمی با یک آفریننده‌ی همه‌کار توان، همه‌چیزدان و سراسرخیر سازگارند، زیرا آفریدن بی‌واسطه‌ی شر به لحاظ اخلاقی بدتر از این است که صرفاً به شر اجازه داده شود که به صورت بی‌بهرگی از خیر وجود داشته باشد. اما همان طور که جیمز ریچلز^{۲۸} به نحو اقناع‌کننده‌ای استدلال می‌کند، واضح نیست که بین اجازه دادن به وقوع شر و پدید آوردن بی‌واسطه‌ی آن تفاوت اخلاقی وجود داشته باشد.^{۲۹} ریچلز برای

۲۵. اشکال اول در نظریه‌ی عدمی شر را می‌توان برای نظریه‌ی عدمی خیر هم به کار برد، زیرا خیرهایی وجود دارند که نمی‌توان آنها را به منزله‌ی بی‌بهرگی‌هایی از شر توصیف کرد. برای مثال لذت صرفاً نبودن درد نیست و خیرخواهی صرفاً نبودن میل به رنج دیگران نیست.

۲۶. Kane, «Evil and Privation» pp. 52-56.

۲۷. همان، ص ۵۶.

۲۸. James Rachels

۲۹. James Rachels, «Active and Passive Euthanasia,» *The New England Journal of Medicine*, vol. 292 (1975), pp. 78-80

بیان منظورش از ما می‌خواهد دو وضعیت را تصور کنیم. در وضعیت اول، اسمیت مخفیانه وارد حمامی می‌شود و پسرعموی شش‌ساله‌اش را در آب خفه می‌کند تا ارث هنگفتی به‌دست آورد. در وضعیت دیگر، جونز مخفیانه وارد حمامی می‌شود و قصد دارد که پسرعموی شش‌ساله‌اش را در آب خفه کند تا ارث هنگفتی به‌دست آورد، اما درست هنگامی که دیگر نزدیک است مرتکب قتل شود پسر سُر می‌خورد، سرش صدمه می‌بیند و خودش در آب خفه می‌شود. برخلاف اسمیت، جونز پسرعمویش را مستقیماً نمی‌کشد، بلکه صرفاً کناری می‌ایستد و می‌گذارد که او در آب خفه شود. اما آیا کار او کمتر نکوهیده است؟ ریچلز می‌نویسند:

فرض کنید جونز در دفاع از خود دعوی کند که «باین‌همه من هیچ‌کاری نکردم جز این‌که آنجا بایستم و بینم که بچه غرق می‌شود. من او را نکشتم؛ فقط اجازه دادم که بمیرد.»... اگر اجازه‌ی مرگ دادن [یا اجازه دادن به شر] به‌خودی‌خود کمتر از قتل [یا آفریدن بی‌واسطه‌ی شر] ناپسند می‌بود، این دفاع می‌بایست دست‌کم اعتباری داشته باشد؛ که ندارد. چنین دفاعی را تنها می‌توان انحراف خنده‌داری از اندیشه‌ی اخلاقی به‌شمار آورد. از منظر اخلاقی اصلاً دفاع محسوب نمی‌شود.^{۳۰}

اگر نظر ریچلز درست باشد که بین پدیدآوردن بی‌واسطه‌ی شر و اجازه دادن به وقوع آن تفاوت اخلاقی‌ای وجود ندارد، در این صورت آفریدن شرهای غیرعدمی برای خدا به‌لحاظ اخلاقی بدتر از اجازه دادن به وقوع شرهای عدمی نیست.

باین‌حساب نظریه‌ی عدمی کمکی به حل مسئله‌ی شر نمی‌کند. اما بدیل‌های نظریه‌ی عدمی کدام‌اند؟ عدمی‌نگرها بدیل‌ها را به‌کلی نامقبول می‌دانند. از نظر آگوستین تنها بدیل نظریه‌ی عدمی دوگانه‌انگاری مانوی است: این نظریه که جهان نتیجه‌ی نبردی مداوم بین دو جوهر جداگانه، خیر و شر، است که سرچشمه‌ی آن‌ها را می‌توان در دو مبدأ نخستین، که هم‌پایه و ازلی‌وابدی هستند، پیدا کرد: مبدأ خیر (به‌عبارت‌دیگر خدا یا نور)، و مبدأ شر (به‌عبارت‌دیگر اهریمن یا تاریکی).^{۳۱} دلیل این که آگوستین دوگانه‌انگاری مانوی را تنها بدیل نظریه‌ی عدمی می‌داند این است که او بر این باور است که اگر شر وجودِ ایجابی داشته باشد، می‌بایست ثمره‌ی جوهری باشد که از یک مبدأ نخستین، مثلاً خدا، سرچشمه گرفته باشد. اما از آنجا که

۳۰. همان، ص ۷۹.

۳۱. Augustine, Confessions, book 5, chap. 10, sec. 20, p. 85; and book 7, pp. 111-132.

خدا همه‌کار توان، همه‌چیز دان و سراسر خیر است، نمی‌تواند خاستگاه شر باشد. بنابراین اگر شر وجودِ ایجابی داشته باشد، می‌بایست ثمره‌ی جوهری باشد که از مبدأ نخستین دیگری سرچشمه گرفته باشد: اهریمن. با این همه، استدلالِ آگوستین تنها در صورتی کارگر می‌افتد که این پیش‌فرض مابعدالطبیعی را بپذیریم که زیربنای هر چیز از جوهری ارزش‌بار^{۳۲} تشکیل شده است. وگرنه انتخاب بین تصور شر به منزله‌ی بی‌بهرگی از خیر یا تصور آن به منزله‌ی ثمره‌ی یک جوهر اهریمنی، دوگانه‌ی کاذبی خواهد بود. در عوض می‌توانیم این ایده را که خیر و شر ثمره‌ی جوهرهای زیربنایی هستند کنار بگذاریم و به جای آن ادعا کنیم خیر و شر به ویژگی‌هایی مانند کیفیت‌های محسوس و گرایش‌های گزاره‌ای^{۳۳} بستگی دارند. برای مثال می‌توانیم این‌طور فکر کنیم که درد نه بی‌بهرگی از خیر است و نه ثمره‌ی جوهر شر، بلکه در عوض یک ویژگی تجربی است که در اثر تحریکِ عصب‌هایی معین ایجاد می‌شود. درد یک کیفیتِ محسوس است که موجب می‌شود زندگی خیلی خوب پیش نرود و بنابراین برای کسی که آن را تجربه می‌کند شر محسوب می‌شود. به همین ترتیب می‌توانیم ادعا کنیم که بدخواهی نه فقدان خیر است و نه ثمره‌ی جوهر شر، در عوض می‌توانیم مدعی شویم که بدخواهی صرفاً عبارت است از داشتن یک گرایش گزاره‌ای، به عبارت دیگر میل به آسیبِ شخصِ دیگر به قصد لذت بردن. می‌توانیم این گرایش گزاره‌ای را آن قدر نکوهیده بدانیم که برای آن که عنوانِ شر را برای آن تضمین کنیم کافی باشد، بدون آن که یک جوهر زیربنایی برای شر قائل باشیم.

عدمی‌نگرِ معاصر، مری میجلی^{۳۴}، نیز در کتابش «Wickedness» که در سال ۱۹۸۴ منتشر شد، در مورد بدیل‌هایِ روایتِ عدمی اظهار بدبینی می‌کند. او چنین استدلال می‌کند: اگر ما شر را (به معنای محدود کلمه) یک ویژگی ایجابی در انسان‌ها تلقی کنیم، به نظر می‌رسد که تنها مصداق آن خشونت باشد؛ او ادامه می‌دهد، اما نمی‌توانیم خشونت را با شر برابر قرار دهیم زیرا خشونت همیشه بد یا اشتباه نیست، و شر گاهی وقت‌ها منفعل است. از این رو شر بایستی مستلزم عدم یا انکار ظرفیت‌ها یا فضیلت‌های ایجابی باشد.^{۳۵} میجلی هم مانند آگوستین یک دوگانگی

۳۲. value-laden

۳۳. Proportional attitude

۳۴. Mary Midgley

۳۵. Mary Midgley, *Wickedness: A Philosophical Essay* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), pp. 3-15.

کاذب برمی‌سازد. دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم شر باید یا مستلزمِ خشونتِ محض باشد، یا مستلزمِ فقدانِ محضِ فضیلت. بلکه ممکن است شر مستلزمِ تنوعی از ویژگی‌ها یا صفات، در کنار فقدانِ دیگر ویژگی‌ها یا صفات باشد، به طوری که در مجموع آن قدر آن را نکوهیده بباییم که نام شر بر آن نهیم. برای مثال یک شکنجه‌گر بدخواه نه صرفاً خشن است و نه صرفاً فاقد فضیلت. شکنجه‌گر بدخواه درد کشیدنِ قربانی‌اش را به قصد لذت می‌خواهد. ممکن است بگوییم که این شکلی از خشونت است. اما برخلاف خشونت، به معنای نامحدود کلمه، که گاهی خیر است و گاهی شر، بدخواهی شکلی از خشونت است که همواره شر به شمار می‌آید. خشن بودن، به معنای نامحدود کلمه، در شرایطی که لازم است از خودمان یا دیگران در مقابلِ آسیبِ نابجا محافظت کنیم ممکن است خوب باشد. اما خواستنِ رنجِ دیگران به منظور لذتِ جستن از آن رنج، به عبارتِ دیگر خشونتِ بدخواهانه، هرگز خوب نیست. پس شکنجه‌گر بدخواه را نمی‌توان همچون فردی صرفاً خشن توصیف کرد. در بخش ۳ استدلال شد که شکنجه‌گر بدخواه را صرفاً همچون فردی فاقد فضیلت نیز نمی‌توان توصیف کرد. بخشی از شرِ معطوف به شکنجه‌ی بدخواهانه مستلزمِ فقدانِ میل به حمایت از قربانی در برابر رنج است. اما بخشِ عدمی شکنجه‌ی بدخواهانه آنچه را بیش از همه ضروری است تبیین نمی‌کند: خواستنِ درد فرد دیگر برای لذت‌جویی. و خواستنِ درد قربانی برای لذت‌جویی یک گرایشِ گزاره‌ایِ ایجاباً بد است که نمی‌توان آن را به طور کامل به مثابه غیابِ یک چیز خوب تبیین کرد.

غالباً یا به کلی، شکل‌های دیگر شر ماهیت عدمی دارند. برای مثال سنگدلی مستلزم بی‌تفاوت بودن نسبت به بهروزیِ شخصِ دیگر است. یک نظریه‌ی پذیرفتنی درباره‌ی شر باید هر دو صورت ایجابی و عدمی شر را لحاظ کند. با احترام به میجلی باید گفت هیچ چیز نظریه‌های غیرعدمی شر را از انجام این مهم باز نمی‌دارد.

۶. روایت‌های غیرعدمی از شر

در سال‌های اخیر چندین نظریه‌ی غیرعدمی پیرامون شر مطرح شده است.^{۳۶} این نظریه‌ها

۳۶. برای مثال، نگاه کنید به نظریه‌های فهرست‌شده در یادداشت ۱.

می‌کوشند آنچه مختص شر به معنای محدود کلمه است، یعنی صرفاً نکوهیده‌ترین انواع اعمال، خصلت‌ها و وقایع را تبیین کنند. بحث درباره‌ی محاسن و معایب نظریه‌های متنوع غیرعدمی خارج از چارچوب این مقاله است. در عوض یک نظریه‌ی غیرعدمی پذیرفتنی در باب شر اجمالاً توضیح داده خواهد شد: تبیین شر براساس تمایلات.^{۳۷}

تبیین شر براساس تمایلات با این فرض آغاز می‌شود که یک سری شرهای نااخلاقی - در معنای وسیع کلمه - وجود دارند، آنچه ممکن است به آنها بدهای ذاتی یا حالات بدون ارزش بگوییم. در بخش ۳ دریافتیم که بعضی از این شرهای نااخلاقی، مثل درد، به جای آنکه عدمی باشند، ایجابی‌اند زیرا مستلزم وجود ویژگی‌ها یا صفاتی‌اند که ایجاباً بد هستند. اما شرهای عدمی نااخلاقی نیز وجود دارند، مثل نبودن لذت یا عملکرد صحیح. لذت‌گرایی شناخته‌شده‌ترین نظریه‌ی غیرعدمی در مورد شرهای نااخلاقی است. مطابق نظریه‌ی لذت‌گرایی، تنها شر نااخلاقی ایجابی درد است؛ درحالی‌که تنها شر نااخلاقی عدمی فقدان لذت است. سایر نظریه‌های مربوط به ارزش دربردارنده‌ی شرهای ایجابی مانند باور غلط و ناکامی، و شرهای عدمی مانند عدم تحقق خواسته‌ها و فقدان عملکرد صحیح هستند.^{۳۸} تبیین شر براساس تمایلات با بیشتر نظریه‌های شر نااخلاقی، اگر نگوییم با همه، سازگار است. این مقاله به نفع هیچ نظریه‌ی بخصوصی پیرامون شر نااخلاقی بحث نخواهد کرد. با این وجود از آنجایی که نشان داده شد که درد یک شر نااخلاقی ذاتاً ایجابی است، فقط نظریه‌های غیرعدمی در خصوص شر نااخلاقی قابل دفاع به نظر می‌رسند. شرهای نااخلاقی‌ای که به افراد وارد می‌شوند آسیب به‌بار می‌آورند. مطابق تبیین شر براساس تمایلات، شر - در معنای محدود کلمه - عبارت است از فراهم کردن موجبات آسیب چشمگیر فردی دیگر در نتیجه‌ی نوع معینی از تمایل انگیزشی. این تمایل انگیزشی به بهترین وجه با

۳۷. برای مطالعه‌ی بیشتر راجع به تبیین شر براساس تمایلات نگاه کنید به:

«Evil, Ignorance and the 9/11 Terrorists» *Social Philosophy Today*, vol. 20 (2004), pp. 53-66; «The Apparent Banality of Evil,» *Journal of Social Philosophy*, vol. 34, no. 3 (Fall 2003), pp. 364-376; and «Towards a Theory of Evil Acts,» in *Earth's Abominations: Philosophical Studies of Evil*, ed. Daniel M. Haybron, Value Inquiry Book Series (Amsterdam: Rodopi, 2002), pp. 51-61.

۳۸. برای مطالعه‌ی بیشتر راجع به شرهای نااخلاقی نگاه کنید به:

James Griffin, *Weil-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 7-72; Thomas Hurka, *Virtue, Vice and Value* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 15; Shelly Kagan, *Normative Ethics* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998), pp. 29-41; Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 1-29; and Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 493-502.

مفهوم یک مجموعه‌ی میل دوگانه تبیین می‌شود. یک مجموعه‌ی میل دوگانه عبارت است از میل به آسیب چشمگیر یک قربانی (یا میل به چیزی که با حمایت از قربانی در برابر آن آسیب چشمگیر ناسازگار است) به‌اضافه‌ی فقدان یک میل قوی‌تر به حمایت از قربانی در برابر رنج، آن هم به‌خاطر یک هدف بی‌ارزش. مشخص کردن این که دقیقاً چه مقدار آسیب، چشمگیر محسوب می‌شود دشوار است، اما دستیابی به یک ایده‌ی کلی آسان است. یک نیشگون کوچک آسیب چشمگیری برای اکثر انسان‌ها به‌شمار نمی‌آید؛ درحالی که شکنجه یا کشته‌شدن آسیب چشمگیر به‌شمار می‌آید. این عمل فقط در صورتی شر است که گرایشی به آسیب وجود داشته باشد، یا وقوع آن برای هدفی بی‌ارزش روا داشته شود. زیرا شر سرزنش اخلاقی بسیار زیادی به‌بار می‌آورد که فقط وقتی سزاوارانه است که فرد مرتکب، به‌خاطر هدفی بی‌ارزش، آن آسیب را خواسته باشد یا به آن اجازه‌ی وقوع داده باشد. هدف وقتی ارزش آسیب را دارد که روی هم‌رفته وضع موجود را نسبت به حالتی که آسیب اتفاق نمی‌افتد باارزش‌تر سازد؛ وگرنه هدف ارزش آسیب را نخواهد داشت. برای مثال میل به آسیب چشمگیر یک فرد به منظور جلوگیری از آسیب بزرگ‌تر دیگران، هدفی است که ارزش آسیب آن فرد را دارد.^{۳۹} میل به آسیب فردی دیگر برای خوشایند خود یا برای جلوگیری از یک آسیب جزئی، هدفی نیست که ارزش آسیب فرد را داشته باشد.

مطابق تبیین شر براساس تمایلات، ماهیت بعضی از شرها عمدتاً عدمی است درحالی که شرهای دیگر عمدتاً ایجابی هستند. برای مثال سنگدلی شدیدی که به آسیب چشمگیر می‌انجامد، شری است که عمدتاً مستلزم فقدان میل به حمایت از فرد دیگر در برابر آسیب چشمگیر است. عمل شخص بسیار سنگدل وقتی شریرانه است که بی‌تفاوتی او نسبت به رنج قربانی‌اش همراه شود با میل به آسیب چشمگیر قربانی یا میل به چیزی که با حمایت از قربانی در برابر آسیب چشمگیر ناسازگار است، آن هم به‌خاطر هدفی که ارزشش را ندارد. برای مثال، اگر جان^{۴۰} آن قدر نسبت به بهروزی یک فرد پیاده بی‌تفاوت باشد که او را زیر بگیرد تا اندکی زودتر به خانه برسد، برای او شر محسوب می‌شود، صرفاً به این دلیل که ترجیح او این است که تا جای ممکن زودتر در

۳۹. صرفاً شر محسوب نمی‌شود، نه اینکه خود عمل درست باشد.

۴۰. John

خانه باشد.

ازسوی دیگر شکنجه‌ی بدخواهانه شری است که به‌جای آن که عدمی باشد عمدتاً ایجابی است. شکنجه‌ی بدخواهانه ناشی از میل به آسیب چشمگیر قربانی برای لذت است. وقتی چنین میلی با فقدان یک میل قوی‌تر برای حمایت از قربانی در برابر رنج همراه شود، اگر به‌طور موفقیت‌آمیزی به مرحله‌ی عمل درآمد حاصلش شر خواهد بود.

تیبین شر براساس تمایلات می‌تواند برای شرهایی که ساختارهای انگیزشی متفاوتی دارند، همچون سنگدلی و بدخواهی، توصیف‌های پذیرفتنی عرضه کند، زیرا این تیبین نمی‌کوشد که همه‌ی شرها را به‌مثابه بی‌بهرگی از خیر یا واجد ویژگی، جوهر، یا صفت منفردی مانند خشونت بودن توصیف کند. بنابراین به‌نظر می‌رسد که شر، به‌معنای محدود کلمه، به بهترین وجه با روایت‌های غیرعدمی که هر دو صورت ایجابی و عدمی شر را وارد می‌دانند، تیبین می‌شود. برای شر به‌معنای گسترده‌ی کلمه نیز همین امر صادق است، زیرا فقط نظریه‌هایی که هر دو صورت ایجابی و عدمی شر را شناسایی می‌کنند می‌توانند شرهای معطوف به درد و فلجی را با هم توضیح دهند.

بنابراین نظریه‌های عدمی شر در تیبین مفهوم شر به هر دو معنای محدود یا گسترده‌ی کلمه ناکام می‌مانند. از آنجاکه نظریه‌های غیرعدمی ماهیت شر را بهتر از نظریه‌های عدمی تیبین می‌کنند و چون نظریه‌های عدمی در حل مسئله‌ی شر بهتر از نظریه‌های غیرعدمی نیستند، دلیلی وجود ندارد تا فیلسوفان امروزی نظریه‌ی عدمی شر را احیا کنند. نظریه‌ی عدمی شر باید کنار گذاشته شود.

مشخصات مقاله:

Calder, T. C. (2007). Is the privation theory of evil dead? *American Philosophical Quarterly*, 44(4), 371-381.

درآمدی بر چالش خداوند شرور

استفان لو

برگردان: سارا هامون

برهان قرینه‌گرای شر را می‌توان بدین ترتیب صورت‌بندی کرد:

(۱) شرهای بی‌هدف وجود دارند.

(۲) اگر شرهای بی‌هدف وجود داشته باشند، پس خداوند وجود ندارد.

(۳) بنابراین، خداوند وجود ندارد.

در اینجا شر یا طبیعی و یا اخلاقی است. شرهای اخلاقی کارهای نادرست اخلاقی‌اند که ما به‌عنوان موجودات مختار اخلاقی انجام می‌دهیم (جنگ، دزدی، کشتار یکدیگر و مواردی از این قبیل). شرهای طبیعی عبارت‌اند از بیماری‌ها و بلایای طبیعی که موجب رنج و آزار می‌شوند.

منظور از شرّ بی‌هدف در این بحث، شرّی است که خداوند دلیل کافی برای مجاز دانستن آن ندارد.

توجه کنید که این نسخه از برهان قرینه‌گرایانه‌ی شرّ، برهان قیاسی معتبری است: اگر مقدمات صادق باشند، به‌ضرورت نتیجه صادق خواهد بود. مقدمه‌ی دوم قابل قبول به‌نظر می‌رسد. شاید خداوند - که منظور ما وجودی است همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و سراسرخیر- بعضی شرور را که وجودشان برای به‌وجود آمدن برخی خیرهای بزرگ‌تر ضروری است، مجاز بشمارد. اما آیا خداوند شرهای بی‌هدف، شرهایی که خداوند هیچ دلیل کافی بر وجود آن‌ها ندارد، را مجاز برمی‌شمارد؟ خیر. به‌عنوان مثال، پروردگاری قدرتمند و به‌غایت خیراندیش، رنج بیهوده و ناموجه را مجاز نمی‌داند. حال آن‌که نه تنها جهان آکنده از شر است، بلکه به‌نظر می‌رسد آکنده از شرّ بی‌جهت و بی‌هدف است. برای مثال، از منظر الهی، صدها میلیون سال رنج حیوانات ناموجه به‌نظر می‌رسد. آیا خداوند نمی‌توانست به‌راحتی جهانی بیافریند که درعین حال که ما در آن هستیم، چنین گذشته‌ی وحشتناکی نداشته باشد؟

آیا این برهان خوبی علیه وجود خداوند است؟ خداپرستان به روش‌های گوناگونی پاسخ داده‌اند. یکی از این روش‌ها طرح تئودیه است. در تئودیه سعی بر این است که برهانی توجیه‌کننده‌ی وجود خداوند علی‌رغم شر ارائه شود، تا بدین وسیله نشان داده شود که شر بیهوده نیست.

بنابراین، به‌طورمثال، برخی الهی‌دانان سعی در تبیین درد و رنج‌هایی که متحمل می‌شویم، دارند:

(۱) به‌عنوان محصول کارکردهای قوانین موجود در طبیعت که با درنظر گرفتن تمام جوانب، خوباند (این قوانین، خیر بزرگی را ممکن می‌سازند، مانند توانایی ما در داشتن تعامل علی با یکدیگر، اما جنبه‌ی منفی هم دارد مثل به‌وجود آوردن زمین لرزه)؛

(۲) به‌عنوان محصول اعمال اختیاری خودمان درنظر بگیریم. خداوند ما را آزاد گذاشته تا به میل خود و آزادانه کار خیر انجام دهیم، و بدین ترتیب خیر اخلاقی را تحقق ببخشیم. بهایی که خداوند باید برای تحقق امکان این خیر بسیار عظیم پردازد آن است که به ما اجازه‌ی چنین آزادی‌ای را در انجام شر نیز بدهد: جنگیدن، آسیب رساندن به یکدیگر و اموری از این قبیل.

(۳) برای شخصیت‌سازی و به‌دست آوردن فرصت‌هایی که از راه دیگری در دسترس ما

نخواهد بود (آن چه می توان تئودیهی «نابردنچ گنج میسر نمی شود» نامید).

علاوه بر این برخی خداپوران (به اصطلاح خداپوران شک‌گرا) می‌گویند حتی اگر نتوانیم برهانی برای توجیه خداوند بیاوریم و نشان دهیم چرا اجازه داده شریایی که در جهان مشاهده می‌شود اتفاق بیفتد، دلیل نمی‌شود بگوییم هیچ دلیلی وجود ندارد. آنها اینجا تأکید می‌کنند که ممکن است دلیلی خارج از دایره‌ی فهم ما وجود داشته باشد.

بنابراین بسیاری به این نتیجه می‌رسند که درست‌برشمردن مقدّمه‌ی دوم برهان - این که شریای بی‌هدف وجود دارند - موجه نیست. ولی در این حالت استدلال مورد نظر علیه وجود خداوند شکست می‌خورد.

آیا این پاسخ‌ها به برهان قرینه‌گرایانه‌ی شر کافی است؟ فکر نمی‌کنم این طور باشد. با فرضیه‌ی خدای دیگری مقایسه کنیم: فرض کنیم خدای واحدی وجود دارد، اما خدایی که از مفهوم سنتی از این جهت متمایز است که در عین حال که همه‌کارتوان و همه‌چیزدان است، سراسر شر نیز هست. چنین خدایی را «خداوند شرور» بنامیم. باور به خداوند شرور تا چه اندازه موجه و معقول است؟

در نظر داشته باشید که با بررسی دقیق‌تر درمی‌یابیم بسیاری از مشهورترین استدلال‌ها برای خدای خیرخواه را می‌توان برای خدای شرور نیز به کار گرفت و این استدلال‌ها برای خداوند شرور از همان قوت (یا ضعف) برخوردارند. زیرا این استدلال‌ها هیچ سرنخی در مورد ویژگی‌های اخلاقی آفریننده به ما نمی‌دهند. به عنوان مثال، به طور معمول برهان‌های نظم یا غایت‌شناسانه در اثبات وجود خدا سرنخی به ما نمی‌دهند که هوش کیهانی‌ای که تصور می‌شود جهان را خلق کرده، مهربان و رئوف است یا بدخواه و بدسرشت است و یا به لحاظ اخلاقی بی‌تفاوت است. برهان‌های کیهان‌شناختی برای نوعی علت اول، محرک اول یا وجود ضروری، در ارائه‌ی هرگونه سرنخی درباره‌ی ویژگی اخلاقی علت اول، محرک اول یا وجود ضروری با شکست مواجه می‌شوند.

و با وجود این می‌توان گفت برای همگان این فرض که جهان آفریده‌ی خداوندی شرور است نامعقول به نظر می‌رسد. چرا؟

یکی از واضح‌ترین استدلال‌هایی که ممکن است در ردّ فرضیه‌ی خدای شرور مطرح کنید این است که جهان بیش از آن سرشار از خیر است که بتوان آن را آفریده‌ی خداوندی بدخواه و بداندیش برشمرد. به‌طورمثال چرا خدای شرور باید عشق، خنده، بستنی و رنگین‌کمان را بیافریند؟ این امور قرینه‌های بسیار خوبی مبنی بر عدم‌وجود خدای شرور هستند. نه فقط خیر و خوبی وجود دارد، بلکه دست‌کم برخی از خیرهای موجود در جهان بی‌هدف‌اند. توجه کنید که در واقع آن‌چه در اینجا مطرح میشود استدلالی مشابه قرینه‌گرایی شر است:

(۱) خیر بی‌هدف وجود دارد.

(۲) اگر خیر بی‌هدف وجود دارد، پس خدای شرور وجود نخواهد داشت.

(۳) بنابراین، خدای شرور وجود ندارد.

خیر بی‌هدف خیری است که خدای شرور دلیل کافی برای تجویز آن ندارد. ممکن است خدای شرور به بعضی از خیرها در صورتی که وجودشان برای وجود شرهای بزرگ‌تر ضروری باشد اجازه‌ی تحقق بدهد. اما چنین خدایی به خیرهای بی‌هدف - خیرهایی که با وجود آنها نمی‌توان دلیلی برای توجیه وجود خداوند شرور ارائه کرد - اجازه‌ی تحقق یافتن نخواهد داد.

آیا این استدلال خوبی علیه خدای شرور است؟

به این نکته توجه کنید که ممکن است طرفدار باور به خدای شرور بسیاری از استدلال‌های مشابهی که علیه برهان قرینه‌گرایانه‌ی شر ارائه می‌شود به‌کار گیرد.

مثلاً ممکن است شخص معتقد به خدای شرور بگوید خدای شرور دلایلی برای تجویز چنین خیرهایی دارد. این امکان هست که آنها چیزی شبیه به تئودیه‌سمنتها برای خداوند شرور ارائه کنند.

به‌طورمثال ممکن است اصرار کنند بسیاری از خیرهای موجود از منظر خدای شرور موجه است. می‌توان بعضی از این شرها را به‌عنوان نتیجه‌ی اراده‌ی آزاد ما انسان‌ها تبیین کرد. خدای شرور می‌خواهد شرّ اخلاقی وجود داشته باشد - شری که آزادانه انجام می‌دهیم. هرچند خدای شرور با بریدن قید و بندها و آزاد گذاشتن به ما اجازه می‌دهد عمل خیر هم انجام دهیم - مثلاً به ما اجازه

می‌دهد رنج را بکاهیم. این خیری است که ممکن است خدای شرور از آن بیزار باشد، اما این بهایی است که می‌پردازد تا تحقق شری بسیار بزرگ، یعنی همان شر اخلاقی را امکان‌پذیر کند. خیرهای دیگر را می‌توان، نه با شخصیت‌سازی، که با ویران کردن شخصیت تبیین کرد. مثلاً خدای شرور کودکانی می‌آفریند که دوستشان می‌داریم، سپس در مقیاسی بسیار بزرگ آن کودکان را می‌کشد (همان‌طور که طی ۲۰۰۰۰۰ سال تاریخ انسانی این‌گونه آن‌ها را از بین برده است: به طور میانگین حدود یک‌سوم تا نیمی از هر نسل از کودکان بشر تا قبل از رسیدن به سن پنج‌سالگی تلف شده‌اند). از والدینی که کودکی را از دست داده‌اند بپرسید که بدترین چیزی که تجربه کرده‌اید چه بوده، احتمالاً آنها خواهند گفت مرگ فرزندشان. چنین رنج عمیقی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر این که خدای شرور «کودکان» و «عشق» هر دو را خلق کند.

ممکن است شخصی که خدای شرور را می‌پرستد -درست مانند یکتاپرست معمولی- به‌عنوان راهی دیگر به‌جای توجیه خیرها، باورمندی شکاکانه اتخاذ کند و به رمز و راز توسل جوید. ممکن است بگویند حتی اگر نتوانیم دلیل توجیه‌کننده‌ای برای خدای شرور تصور کنیم و بگوییم چرا او به خیرهایی که در جهان مشاهده می‌کنیم اجازه‌ی تحقق می‌دهد، دلیل نمی‌شود فرض کنیم چنین دلایلی وجود ندارد. ممکن است آنها تأکید کنند دلایلی برای تجویز خیر وجود داشته باشد که از حدّ فهم ما خارج است.

با این حال با وجود چنین اقدامات هوشمندانه‌ای برای توجیه قرینه علیه خدای شرور، آیا نمی‌توانیم چنین آفریدگاری را به‌طور معقول کنار بگذاریم، و این کار را بر مبنای مشاهداتمان از جهان پیرامون انجام دهیم؟

در واقع من یکتاپرستانی را که معتقدند باور به خدای مهربان به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند نامعقول باشد، درحالی‌که باور به خدای شرور را به‌راستی بسیار نامعقول برمی‌شمارند، به چالش می‌کشم. چالشی -که من آن را چالش خدای شرور نامیده‌ام- پاسخ به این پرسش‌ها است که:

چرا باور به خدای مهربان معقول‌تر است، با فرض این که باور به خدای شرور به‌وضوح بسیار نامعقول است؟

اگر براساس مشاهده‌ی خوبی‌های بسیار زیادی که در جهان می‌بینیم، معقول است وجود خدای

شرور را منتفی بدانیم، چرا نتوانیم بر همین مبنا -براساسِ وفورِ شرهایی که در جهان مشاهده می‌کنیم- وجود خدای خیرخواه را منتفی بدانیم؟

البته این امکان وجود دارد که برخی بخواهند نتیجه بگیرند رد کردن هر دو فرضیه‌ی خدای خیر و خدای شرور معقول است، و این کار را بر مبنای یکسانی انجام دهند: مشاهده‌ی تعادل خیر و شر در جهان -حتی زمانی که اذعان داریم پاسخ چنین پرسش‌هایی را نمی‌دانیم: «چرا جهان وجود دارد؟» و این که «چه توضیحی برای ویژگیِ تنظیمِ ظریفِ جهان می‌تواند وجود داشته باشد؟»، شاید طرح کیهانی هوشمندانه و/یا محرک اولیه‌ای پشت پرده‌ی جهان وجود داشته باشد، یا حتی شاید نوعی خدا یا گروهی از خدایان وجود داشته باشند. اما قدرِ مسلم می‌توانیم از این امر مطمئن باشیم که حتی اگر آفریدگاری وجود داشته باشد، هیچ‌یک از این دو خدا -خدای خیر و خدای شرور- نخواهد بود.

مشخصات مقاله

Law, S. (2019). Introduction to the evil God challenge. *Think*, 18(51), 5-9.

دکارت، خداوند و روح شرور

رابرت الیوت و مایکل اسمیت^۱

برگردان: زهیر باقری نوع‌پرست

دکارت در کتاب *تأملات در فلسفه‌ی اولی*^۲ دو برهان برای وجود خداوند ارائه می‌کند: برهانِ واقعیت‌بازنمایی‌شده و برهانِ هستی‌شناختی. موفقیت این برهان‌ها برای برنامه‌ی کلی *تأملات* ضروری است. دکارت در جستجوی چیزی که بتوان به قطعیت به آن اطمینان کامل داشت، فرض می‌گیرد:

قضیه این نیست که خدایی درحداعلی خیر وجود دارد... بلکه روحی شرور وجود دارد که درحداعلی قدرتمند و باهوش است و تمام تلاشش را برای فریب من به کار می‌گیرد. (ص. ۶۵)

۱. دانشگاه موناخ، ویکتوریا، استرالیا

۲. Descartes: Philosophical Writings, (translated and edited by E. Anscombe and P. Geach, Nelson, 1954).

اگر امکان روح شرور منتفی نشود، دیگر نمی‌توان در بازسازی یک تصویر مطمئن از واقعیت، وجود خداوندی خیرخواه را به کار گرفت. اما برهان‌هایی که دکارت ارائه می‌کند در اثبات وجود خداوند و عدم وجود روح شرور ناکام می‌ماند، زیرا دقیقاً می‌توان از برهان‌های مشابه برای پشتیبانی از این ایده که روح شرور وجود دارد استفاده کرد.

برهان مرتبط با واقعیت بازنمایی شده این‌گونه است:

یک

(۱) فرض کنید یکی از ایده‌های من چنان درجه‌ی بالایی از واقعیت بازنمایی شده دارد که مطمئن‌ام چنین بازنمایی‌ای از کمال به‌طور ذاتی در من -چه به‌شکل اصلی آن و چه به‌شکلی والا تر- وجود نخواهند داشت. و از این‌رو من نمی‌توانم علت آن ایده باشم. از این باید چنین نتیجه بگیرم -ضرورتاً از آن نتیجه‌گیری می‌شود- که من در جهان تنها نیستم؛ چیز دیگری وجود دارد: چیزی که علت آن ایده‌ی مورد نظر است (تأملات، ص. ۸۲).

(۲) ایده‌ی من از خداوند، خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیرخواه مطلق است و ایده‌ی موجودی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیرخواه مطلق از چنان درجه‌ی بالایی از واقعیت بازنمایی شده برخوردار است که نمی‌تواند از خودم نشأت گرفته باشد.

بنابراین،

(۳) موجودی وجود دارد که ویژگی‌های همه‌چیزدانی، همه‌کارتوانی و خیرخواهی مطلق در وی به‌طور ذاتی وجود دارد.

ساختار این برهان سراسر است، به این شرح:

$$1) p \rightarrow q$$

$$2) p$$

$$3) q$$

اما با حذف (۲) و جایگزین کردن (۲') میتوان برهانی به‌همان شکل ساخت:

(۲'). من ایده‌ای از روح شروری دارم که همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و بدخواه مطلق است و

ایده‌ی موجودی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و شر مطلق از چنان درجه‌ی بالایی از واقعیت بازنمایی‌شده برخوردار است که نمی‌تواند از من نشأت گرفته باشد.

(۱) و (۲) به این منتهی می‌شوند:

(۳) موجودی وجود دارد که ویژگی‌های همه‌کارتوانی، همه‌چیزدانی و بدخواهی مطلق را داراست.

کاری که دکارت باید انجام دهد این است که نشان دهد این برهان به‌ظاهر مشابه به‌طریقی با برهان اول تطابق ندارد. یکی از راه‌های انجام آن این است که استدلال کنیم ایده‌ی روح شروری که طرح کردم زیستی انگل‌گون در ایده‌ی خداوند دارد. این برهان باید به‌طور جزئی نشان دهد که ایده‌ی بدخواهی مطلق ضرورتاً ناشی از ایده‌ی خیرخواهی مطلق است و در این صورت، برهان دوم مرتبط با واقعیت بازنمایی‌شده نامعتبر خواهد بود. برهانی که دکارت برای این نتیجه‌گیری ارائه می‌کند در ادامه مورد بررسی قرار گرفته و رد خواهد شد.

دو

دکارت در تأمل پنجم، نسخه‌ای از این برهان هستی‌شناختی ارائه می‌نماید که به‌طور کلی چنین است:

(۱) من ایده‌ای درباره‌ی وجودی کامل مطلق دارم.

(۲) اگر وجود کامل مطلق وجود نداشته باشد، (به دلیل عدم وجود) از کمال او کاسته خواهد شد.

(۳) خداوند وجود دارد.

دکارت ادعا می‌کند

فکر کردن به این که خداوند (یعنی وجود کامل مطلق) وجود ندارد، همان قدر پوچ است که فکر کنیم تپه‌ای بدون دره وجود دارد. (ص ۱۰۳)

ادعای ما این است که ممکن است وجود کامل مطلق همان روح شرور تأمل اول باشد. روشن است که دکارت این را رد می‌کند. اما چرا؟ او می‌گوید:

منظور من از کلمه‌ی خداوند جوهری نامتناهی، مستقل، درحدِ اعلی هوشمند، درحدِ اعلی قدرتمند و آفریننده‌ی من و تمام چیزهایی که ممکن است وجود داشته باشند، است. (ص ۸۵)

تا اینجا هیچ چیز با این ایده در تعارض نیست که وجودی کامل مطلق، بدخواه مطلق است. دلیل دکارت را برای باور به این که وجود دارای کمال مطلق باید خیرخواه مطلق باشد می‌توان در شرح وی از بدخواهی یافت. او چنین اظهار نظر می‌کند:

اگر ایده‌ای درباره‌ی وجود کاملی نداشتیم که نقایصم را بر اساس آن معیار بسنجیم، چطور می‌توانستم شک و تمایلاتم را بفهمم، یعنی دریابم که نقصی دارم و کلاً کامل نیستم. (ص ۸۵)

9

(خدا) ... باید تمام کمالاتی که من می‌توانم راجع به آنها هر درکی داشته باشم، دارا باشد... و او نباید هیچ نقصی داشته باشد. از این رو به حدِ کافی مشخص است که او نمی‌تواند مکار باشد، زیرا مشخص است که هر نوع مکر یا فریبی طبیعتاً حاصل نقص است. (ص ۹۱)

چنین به نظر می‌رسد که دکارت باور دارد خیرخواهی یک نوع کمال است و بدخواهی نقصی در کمال یا عدم خیرخواهی است. و از این رو طبق نظر دکارت، ایده‌ی بدخواهی نشأت گرفته از ایده‌ی خیرخواهی است.

اما شرح دکارت از بدخواهی ناکافی است. زیرا گرچه ممکن است انسان بدخواه صرفاً فردی باشد که در انجام کارهای خیرخواهانه ناکام بماند، ممکن است شخص بدخواه کار ایجابی انجام دهد، چیزی بیش از ناکامی در انجام کار خیرخواهانه (یعنی به طور فعال بدخواهانه عمل کند). بنابراین، حداقل برخی از انواع بدخواهی و در نتیجه بدخواهی مطلق را نمی‌توان به معنای عدم وجود خیرخواهی تعبیر نمود.

شاید اگر فرض کنیم که خیرخواهی صرفاً عدم وجود بدخواهی است، نکته‌ی این پاسخ به دکارت را بهتر بتوان درک کرد. آیا چنین فرضی می‌تواند خیرخواهی را به اندازه‌ی کافی توصیف کند؟ به اطمینان چنین نیست، زیرا برخی از انواع خیرخواهی در بردارنده‌ی انجام عمل خیر است و صرفاً به معنای اجتناب از عمل بدخواهانه نیست. بنابراین باین که احتمال دارد که نبود دانش کافی

برای توصیفِ چهل و نبودِ قدرت برای توصیفِ ضعفِ کافی باشد، در مورد بدخواهی این‌طور نیست که نبودِ خیرخواهی توضیحِ کافی محسوب شود. دکارت در هر دو برهانِ هستی‌شناختی و واقعیتِ بازنمایی‌شده، بدون بررسی صحت ادعاهای خود بافرض این که وجود کامل مطلق به‌طور اخلاقی هم خیرخواه است، به نفع خداوند و علیه روح شرور تصمیم‌گیری می‌کند. اما شاید چنین باشد که وجودی کامل مطلق از منظر ضداخلاقی کمال داشته باشد و این که دکارت کمال ضداخلاقی را از جمله‌ی کمالات محسوب نمی‌کند، هیچ پشتوانه‌ای ندارد.

نتیجه‌گیری ما باید این باشد که دو برهان دکارت برای اثبات وجود خداوند شکست می‌خورد. تدبیر ما در بررسی امکان این که چطور با دست‌کاری معقول مقدماتِ چنان برهان‌هایی می‌توان به این نتیجه رسید که خداوندی ناشایسته‌ی پرستش وجود دارد، جدید نیست. استیون ام. کان آن را علیه برهان «بهترین جهان ممکن» به‌کار برده و برتراند راسل پیش از او برای اثبات همان نکته از این شیوه استفاده کرده است. ما ادعا نمی‌کنیم که می‌توان از این شیوه علیه هر نوع برهانی استفاده نمود، اما این ایده، ایده‌ی جالب‌توجهی است.

مشخصات مقاله:

Elliot, R., & Smith, M. (1978). Descartes, god and the evil spirit. *Sophia*, 17(3), 33-36.

کاکودموندیسه^۱

استیون کان

برگردان: شیدا راسخ

قرن‌های متمادی فیلسوفان با موضوعی به نام «مسئله‌ی شر» دست‌به‌گریبان بوده‌اند. به بیان دقیق مسئله این‌گونه است: آیا دنیایی که وجودی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و سراسرخیر خلق کرده باشد، می‌تواند دربرگیرنده‌ی شر باشد؟ با در نظر گرفتن نوشته‌های زیادی که به این موضوع اختصاص یافته، شاید مایه‌ی تعجب باشد که مباحث بسیار کمی به موضوع مشابه که می‌توان آن را «مسئله‌ی خیر» نامید اختصاص یافته است. به‌طور دقیق مسئله این است: آیا دنیایی که وجودی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و سراسر شر خلق کرده می‌تواند دربرگیرنده‌ی خیر باشد؟

۱. کاکودمون به معنای «روح‌پلید»، از موجودات اساطیری است. یادداشت مترجم.

این مقاله دو هدف دارد. اول این که راه‌حل‌های منطقی برای مسئله‌ی خیر ارائه کند. قطعاً خدایاوران سنتی فرضیاتی را که خلقت توسط خدایی سراسرخیر صورت گرفته محتمل‌تر می‌داند تا فرضیاتی که موجودی شیرین را خالق می‌داند و بنابراین احتمالاً خدایاور معتقد است که مسئله‌ی خیر به باورهای آنها مربوط نمی‌شود. هدف دوم من نشان دادن این است که این عقیده اشتباه است.

قبل از پیش‌رفتن شاید بهتر باشد که مسئله‌ی خیر را به‌شکلی صوری بازگو کنیم.

(۱) فرض کنید اهریمنی سراسرخیر، همه‌چیزدان و همه‌کار توان دنیا را ایجاد کرده است.

(۲) اگر این اهریمن وجود داشته باشد، پس هیچ خیری در دنیا نباید وجود داشته باشد.

(۳) ولی خیر در دنیا موجود است.

(۴) بنابراین اهریمن وجود ندارد.

از آنجا که نتیجه‌ی بحث از مقدمات پیروی می‌کند، اگر کسی بخواهد نتیجه را انکار کند باید بتواند که یکی از مقدمات را زیر سؤال ببرد. هیچ اهریمن‌باوری (متناظر با خدایاور) مقدمه‌ی (۱) را زیر سؤال نمی‌برد. پس برای اینکه به نتیجه‌ی ارائه‌شده نرسیم لازم است دلایلی علیه مقدمه‌ی (۲) یا (۳) اقامه شود.

اگر یک اهریمن‌باور بخواهد مقدمه‌ی (۳) را انکار کند چه می‌شود؟ تصور کنید ادعا شود که خیر یک توهم است و چنین چیزی در دنیا وجود ندارد. آیا این تغییر مسئله را حل می‌کند؟

من فکر نمی‌کنم زیرا چنین ادعایی یا کاملاً غلط است یا مستلزم تحریف معنای متداول کلمه‌ی «خیر» است. اگر این کلمه در معنای رایجش به کار برده شود بسیاری چیزها نظیر مهربانی، اظهار عشق و خلق زیبایی همه خیر هستند. ولی از آنجا که به شکل واضحی این اتفاقات رخ می‌دهند می‌توان نتیجه گرفت خیر در جهان موجود است.

اگر کسی اصرار کند که این چیزها خیر نیستند، به نظر می‌رسد که واژه‌ی خیر را به‌شکلی غیرعادی به کار می‌برد و بدین ترتیب ادعا اهمیت خود را ازدست می‌دهد. درست مثل این است که کسی از این دیدگاه که همه‌ی مردها خوک هستند بدین شکل دفاع کند که «مردها» را «پستانداران همه‌چیزخوار سم‌دار» تعریف کند. چنین «مردانی» اصلاً مرد نیستند و به‌شکل مشابهی اهریمن سراسرخیر که احساسات انسانی و کارهای بزرگ هنری را عزیز می‌دارد قطعاً

سراسر شر نیست و احتمالاً اصلاً اهریمن نیست.

بنابراین می‌توان از مقدمه‌ی (۳) به قدر کفایت دفاع کرد، و اگر اهریمن‌باور بخواهد برای مسئله‌ی خیر جوابی پیدا کند باید مقدمه‌ی (۲) را زیر سؤال ببرد. اما اگر خالق دنیا به تمامی شر باشد و قدرت و دانش لازم را برای عملی کردن نیات شرورانه‌اش داشته باشد، چگونه در دنیا خیر وجود خواهد داشت؟ با نقل به مضمون اپیکور، می‌توان گفت آیا اهریمن می‌خواهد مانع خیر شود ولی نمی‌تواند؟ پس او ناتوان است. آیا تواناست ولی نمی‌خواهد؟ اگر این‌گونه باشد پس خیر خواه است. آیا هم تواناست و هم خواهان آن است؟ پس منشأ این نیکی از کجاست؟

در اینجا به نظر می‌رسد توجیه شر بودن اهریمن به‌رغم واقعی بودن خیر فعلیتی است که می‌توان آن را کاکودموندیسه (متناظر با تئودیسه) نامید. اما یک اهریمن‌باور خیره تشخیص می‌دهد که همچنان جای کار زیادی برای او وجود دارد. او این ادعا را نمی‌پذیرد که فقط به این دلیل که خیر در جهان وجود دارد، پس این جهان را موجودی سراسر شر خلق نکرده است. بالاخره آیا این امکان وجود ندارد که هر خیری که موجود است از لحاظ منطقی برای این لازم است که این دنیا شریرتین چیزی باشد که اهریمن قادر به خلق آن باشد؟ حتی یک وجود همه‌کارتوان نیز قادر نیست از قوانین منطق تخطی کند، چنین کاری بی‌معناست، بنابراین اگر وجود هر خیری در جهان را لازمه‌ی بیشترین میزان شر بدانیم، اهریمن سراسر شر برای به‌وجود آوردن بیشترین شر ممکن مجبور است وجود برخی از این خیرها را روا بدارد.

بدین ترتیب اهریمن‌باور مقدمه‌ی (۲) را رد می‌کند و به‌جای آن مقدمه‌ی (۲') را مطرح می‌کند: (۲') اگر اهریمن وجود داشته باشد، آن‌گاه وجود هر خیری در جهان منطقیاً برای رسیدن به

بدترین شریهایی که اهریمن قادر به خلق آن در جهان است لازم است.

حالا اگر ما مقدمه‌ی (۲') را با مقدمه‌ی (۲) در استدلال منطقی بالا جایگزین کنیم، استدلال از هم می‌پاشد، زیرا نتیجه از مقدمات حاصل نمی‌شود. بدون هیچ تناقضی می‌توان تأیید کرد که هم اهریمنی همه‌چیزدان همه‌کارتوان و سراسر شر دنیا را خلق کرده است و هم خیر در دنیا وجود دارد، مادامی که تأیید شود همه‌ی خیرهای موجود منطقیاً برای این که اهریمن شریرتین دنیای ممکن را خلق کند، ضروری است. به این ترتیب به نظر می‌رسد که اهریمن‌باور از فشار مسئله‌ی خیر رهایی یافته است.

اما مسائل به این سادگی نیستند، حالا اهریمن باور با بحث دیگری مواجه است که اعتقادش را به چالش می‌کشد.

- (۱) فرض کنید یک اهریمن همه‌چیزدان و همه‌کارتوان و سراسرشر دنیا را آفریده است.
- (۲) اگر این اهریمن وجود داشته باشد، وجود هر خیری در جهان منطقیاً برای رسیدن به شرتترین جهانی که اهریمن می‌توانست خلق کند ضروری است.
- (۳) اما دلایل محکمی وجود دارد که نپذیریم همه‌ی خیرهای موجود در جهان منطقیاً برای این که اهریمن، شرتترین دنیای ممکن را خلق کند، الزامی است.
- (۴) بنابراین دلایل محکمی وجود دارد که بپذیریم اهریمن وجود ندارد.

استدلال دوم بر خلاف استدلال اول ادعا نمی‌کند که پذیرفتن وجود اهریمن غیرمنطقی است. بلکه ادعا می‌کند که چنین اعتقادی نامعقول است. به‌نظر نمی‌رسد که رشته‌کوه‌های زیبا، غروب تماشایی، نمایشنامه‌های شکسپیر و قطعات موسیقی بتهوون به هیچ شکل باعث افزایش شر در جهان شود. انسان دوستی، بخشندگی و مهربانی مطمئناً جنبه‌های پلید دنیا را افزایش نمی‌دهند. به‌بیان‌دیگر این استدلال اهریمن باور را به چالش می‌کشد. اهریمن باور باید دلایلی قابل‌پذیرش برای این دیدگاه ارائه دهد که هر خوبی در جهان، دنیایی را با بیشترین حد از شرارت ممکن می‌سازد که اگر این خوبی‌ها وجود نمی‌داشتند آن میزان از شر هم ممکن نمی‌شد.

خوانندگان مطمئناً متوجه شده‌اند که تاکنون بحث مسئله‌ی خیر دقیقاً مشابه بحث‌های سنتی پیرامون مسئله‌ی شر است، تمام استدلال‌های ارائه‌شده له و علیه مسئله‌ی شر، با ایجاد تغییرات لازم، در اینجا نیز کارایی دارد. چیزی که می‌تواند تاحدی غافلگیرکننده باشد این است که بحث‌های کلاسیک در دفاع از این عقیده که هر شری در دنیا این امکان را فراهم می‌کند که دنیا تبدیل به جهانی با خیرهای بیشتری باشد دقیقاً مشابه همین استدلال است که هر خیر در دنیا این امکان را فراهم می‌کند که دنیا تبدیل به جهانی با شرارت‌های بدتری باشد. برای نشان دادن این نکته مایلم با طرح یک کاکودمون‌دیده‌ی مشابه تئودیده‌ی مشهور جان هیک^۲ بحث را پیش ببرم.

با تقسیم همه‌ی خیرها به دو بخش شروع می‌کنیم: خیرهای اخلاقی و خیرهای طبیعی.

۲. کتاب «فلسفه‌ی دین» جان هیک، ویرایش دوم (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1973)، صص ۳۶-۴۳ را ببینید.

خیرهای اخلاقی آن دسته از اعمالی‌اند که انسان‌ها در قبال هم انجام می‌دهند، خیرهای طبیعی آنهایی است که در محیط‌های انسانی وجود دارد.

توجیه خیر اخلاقی با گره زدن منطقی وجود چنین خیرهایی با اراده‌ی آزاد انسان است. مطمئناً انجام اعمال بد به صورت آزادانه‌تر از انجام آن اعمال به شکل غیرارادی است. اهریمن می‌توانست اطمینان حاصل کند که بشر همیشه اعمال زشت انجام دهد اما چنین اعمالی به اختیار انسان نبودند، زیرا اهریمن وقوع آنها را حتمی کرده است.^۳ از آنجاکه این اعمال آزادانه نبودند عمل به آنها بزرگ‌ترین شرّ ممکن را به وجود نمی‌آورد. چرا که شر بزرگ‌تر از سوی افراد آزاد، و نه افراد نآزاد، به وجود می‌آید. بنابراین اهریمن باید انسان‌ها را با اراده‌ی آزاد خلق می‌کرد تا آنها با اراده‌ی خود، مرتکب اعمال شریرانه شوند و شر را بیشینه کنند.

برای توجیه خیر طبیعی نباید تصور کنیم که هدف اهریمن از آفرینش دنیا به وجود آوردن شکنجه‌گاهی است تا ساکنان آن را با سلسله‌ای از دردهای غیرقابل تسلی عذاب دهد. به جای آن می‌توان دنیا را به عنوان مکانی برای «نابودی روح» دید که در آن انسان‌های آزاد با سروکله‌زدن با وظایف خسته‌کننده و چالش‌های وجودی خود در محیطی مشترک می‌توانند نابودی روح خود را تجربه کنند و آرزوهایشان برای زیستن نابود شود.

این ایده از دنیا را می‌توان با آنچه به پیروی از جان هیک «روش تنزیهی کاکو دمو ندیسه» می‌نامیم، تقویت کرد. تصور کنید، برخلاف واقعیت، که این دنیا به نحوی سازمان یافته است که هیچ چیز نمی‌تواند هیچ‌وقت خوب پیش برود. هیچ‌کس نمی‌تواند به کس دیگر کمک کند، کسی نمی‌تواند عملی شجاعانه انجام دهد، هیچ‌کس نمی‌تواند کاری ارزشمند را به پایان برساند. احتمالاً اهریمن از طریق چنین دنیایی ایجاد کند. برای این منظور اهریمن به‌طور مداوم قوانین طبیعت را چنان که ضرورت یابد تغییر می‌دهد.

واضح است که مفاهیم فعلی اخلاقی ما در چنان دنیایی بی‌فایده خواهد بود. زیرا «باید» دلالت بر «توانایی» دارد و اگر نتوان هیچ عمل خیری را انجام داد به این معناست که لزومی هم بر انجام آنها نیست. بدین ترتیب کل مفهوم شر از بین می‌رود چراکه برای فهمیدن شر و تشخیص

^۳ اینجا بدون دلیل ناسازگاری اراده‌ی آزاد و تعین را فرض می‌گیرم. آنهایی که این دکتربین را سازگار می‌دانند با دشواری بیشتری برای توجیه مسئله‌ی خیر (و مسئله‌ی شر) مواجه‌اند.

آن لازم است تصویری از خوبی‌ها داشته باشیم. در نتیجه در چنین دنیایی هرچند درد به بهترین شکل ترویج شود، اما برای رشدِ بدترین خصوصیات انسانی مناسب نخواهد بود.

در این مرحله این کاکو دموندیسه همانند تئودیسسه‌ی جان هیک، از دو طریق به زندگی بعد از مرگ اشاره می‌کنیم: اول، اگرچه موارد بسیار قابل‌توجهی وجود دارد که در آنها شر و اکنشی است که فرد نسبت به یک چیز خوب از خود نشان می‌دهد (مثلاً آلوده شدن منظره‌ی یک دریاچه‌ی زیبا یا پاره کردن یک نقاشی عالی را در نظر بگیرید)، اما موارد بسیاری نیز وجود دارد که برعکس آن رخ داده است. بنابراین به نظر می‌رسد اگر هدف پلید نابودی روح که در جهان مادی وجود دارد بخواید مؤثر باشد باید فراتر از زندگی در این دنیا ادامه یابد تا به موفقیتی بیش از یک موفقیت کوچک و جزئی دست یابد.

دوم، اگر بپرسیم که آیا عمل نابودی روح آن قدر شر است که به بی‌اثر کردن تمام خوبی‌هایی که در زندگی بشر وجود دارد منجر شود، پاسخ اهریمن‌باور باید ناظر به شری در آینده و چنان بزرگ باشد که تمام خیرهایی که در مسیر آن رخ داده‌اند را توجیه کند.

آیا ما کاکو دموندیسه‌ای مکفی ارائه کرده‌ایم؟ من فکر می‌کنم به محکمی تئودیسسه‌ی جان هیک است، اما به نظر من هیچ‌یک موفقیت‌آمیز نیستند. همچنین هیچ راه ممکن برای تقویت این دو نمی‌بینم. چه شاهدهی وجود دارد که به زندگی پس از مرگ به هریک از این دو شکل باور داشته باشیم؟ چه شاهدهی وجود دارد که جهان، بدون زیبایی غروب خورشید، دنیای بهتری خواهد بود و یا بدون دهشت‌های طاعون دنیای بدتری خواهد بود؟ چه شاهدهی موجود است که اراده‌ی آزاد سقراط‌ها در مقایسه با حالتی که شر با اعمال اشتباه غیرارادی آنها رخ می‌داد، به شر بیشتری انجامید؟ یا چه شاهدهی وجود دارد که اراده‌ی آزاد هیتلرها در مقایسه با حالتی که اعمال خیری را غیرارادی انجام می‌دادند، به خیر بزرگ‌تری انجامیده؟

این فرضیه که همه‌ی خوبی‌ها در جهان بخشی ضروری از بدترین جهان ممکن است، تناقض نیست. باین حال بسیار بعید است. به طریق مشابه این فرضیه که همه‌ی شرور بخشی ضروری از بهترین جهان ممکن است، متناقض نیست، اما این هم خیلی بعید است؛ اما اگر این جهان نه بدترین گزینه در بین جهان‌های ممکن و نه بهترین در بین جهان‌های ممکن است، پس نه

توسط اهریمنی سراسر شر و همه‌کارتوان و نه توسط خداوندی سراسرخیر و همه‌کارتوان خلق نشده است. بنابراین اگرچه مسئله‌ی خیر و مسئله‌ی شر، هیچ‌یک اهریمن‌باوری و خداباوری را دیدگاه‌های غیرممکنی نمی‌سازند، اما بسیار نامحتمل بودن هر دو را نشان می‌دهد. اگر اهریمن‌باوران و خداباوران بتوانند شواهد دیگری برای برتری جایگاه خود ارائه دهند ممکن است بتوانند احتمال درستی نظر خود را افزایش دهند. اما اگر نتوانند، نتیجه‌ی منطقی این است که نه اهریمن و نه خدا هیچ‌کدام وجود ندارند.

مشخصات مقاله:

Cahn, S. M. (1977). *Cacodaemony. Analysis*, 37(2), 69-73.

خدا، اهریمن و وضعیت تئودیه^۱

ادوارد اشتاین

برگردان: اصلان شیعی

مسئله‌ی شر مسئله‌ای کهن برای خداپاوران است. چگونه ممکن است یک موجود همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و سراسرخیر در جهانی آشکارا دربرگیرنده‌ی شر وجود داشته باشد؟ تئودیه رکن اساسی هر فلسفه‌ی خداپاورانه است؛ تلاشی برای آشتی بین این تناقض ظاهری. استیون کان^۲، ادوارد مدن^۳ و پیتر هر^۴ مجموعه‌ای از مفاهیم یک‌ریخت^۵ با تلقی‌های سنتی خداپاورانه از خداوند، مسئله‌ی شر و تئودیه‌ها^۶ را با نگاهی به طرح مشکلات نوپدید برای خداپاوری

۱. Theodicy

۲. Steven Cahn

۳. Edward Maiden

۴. Peter Hare

۵. Isomorphic

۶. Demon

مورد بررسی قرار داده‌اند. این مفاهیم با یک موجود نه خیرخواه، بلکه شرور و نه یک خدا، بلکه با یک اهریمن مرتبط هستند. در این مقاله استدلال می‌کنم که مفهوم اهریمن بسیار قدرتمندتر از چیزی است که این سه فیلسوف پیشنهاد کرده‌اند. در واقع استدلال‌های اهریمن‌محور، مشکلات جدی‌ای را برای کل پروژه‌ی ارائه‌ی دفاع عقلانی از خدا باوری ایجاد می‌کنند.

خداناباوران به کرات مسئله‌ی شر را به‌عنوان چالشی علیه اثبات‌های وجود یک موجود فراطبیعی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و سراسرنیکی مطرح می‌کنند. استدلال براساس شر مدعی است که وجود یک خداوند همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و سراسرخوبی در یک جهان به‌همراه شر ناسازگار است: اگر خداوند واقعاً همه‌کارتوان است پس می‌تواند از شر جلوگیری کند، اگر خداوند واقعاً سراسرنیکی است پس باید از شر جلوگیری کند. خداناباوران در پاسخ به این استدلال تئودیسسه‌هایی طرح کرده‌اند که تلاش‌هایی برای رفع این تناقض ظاهری است. خداناباوران تلاش می‌کنند که خطاهایی در بسیاری از این تئودیسسه‌ها پیدا کنند و بنابراین مجادله بر سر مسئله‌ی شر بدون هیچ برنده‌ی مشخصی همچنان باقی است.

کان، مدن و هر راهبردی برای بسط این مناظره دارند. آنها از ما می‌خواهند که امکان یک موجود فراطبیعی سراسرشر را در نظر بگیریم که من او را اهریمن^۷ خواهم خواند. من کسی را که به این اهریمن باور دارد اهریمن‌باور^۸ می‌نامم. چگونه ممکن است کسی که وجود اهریمن را باور ندارد (اهریمن‌ناباور) استدلال کند که اهریمن وجود ندارد؟ اهریمن‌ناباور می‌تواند با ارائه‌ی مثال‌های عینی از خوبی‌هایی که جهان را دربر گرفته است استدلالی بر اساس خیر بسازد و بدین شکل اهریمن‌باور را در توضیح سازگاری وجود اهریمن با چنین خیری به چالش بکشد. اهریمن‌باور می‌تواند پاسخ‌های مختلفی به مسئله‌ی خیر دهد که من آنها را «دموندیسسه» می‌خوانم و به دلایل زیباشناسانه و قرینگی از اصطلاح «کاکودموندیسسه»^۹، که کان آن را به‌کار گرفته، استفاده نمی‌کنم. ممکن است اهریمن‌باور بگوید که خیر تضاد لازم را در مقابل شر ایجاد می‌کند. یا ممکن است با این استدلال که اهریمن در جهت پیشینه کردن شر در جهان به مردم اراده‌ی

۷. Demonist، در نظر داشته باشید که این اصطلاح ارتباطی با فرقه‌های شیطان‌پرستانه ندارد.

۸. Demonodicy

۹. Cacodaemonodicies، کاکودمون به معنای «روح پلید»، از موجودات اساطیری است. یادداشت مترجم.

آزاد داده است دفاع اراده‌ی آزاد از اهریمن‌باوری را مطرح کند، باوجودی که می‌داند ممکن است آنها گاهی اعمال نیک را انتخاب کنند، اعمال شری که مرتکب می‌شوند از حالتی که اعمال شر صرفاً مقدر شده باشند بدتر خواهد بود. درنهایت اهریمن‌باور همیشه می‌تواند به آخرین دفاع دست یازد، که نوع بشر در چهارچوب محدود دانش خود ممکن است فکر کند که نیکی درجهان وجود دارد، ولی اهریمن که می‌تواند تصویر کلی را ببیند می‌داند که در طولانی‌مدت همه‌ی چیزهای به‌ظاهر نیک درواقع شر هستند.

کان، مدن و هر استدلال کرده‌اند که اهریمن‌باور می‌تواند دموندیسه‌ای بسازد که با هر تئودیسه‌ای یک‌ریخت است. من درکل موافقم - این کار به‌آسانی با جایگزینی واژه‌ی خیر به جای شر و اهریمن به جای خداوند دست‌یافتنی است. این فرآیند وارونگی به‌ازای هر تئودیسه یک دموندیسه ایجاد می‌کند. از آن‌رو که اهریمن‌باور می‌تواند وارونگی را برای طراح دموندیسه‌هایی که شبیه به تئودیسه‌ها هستند به‌کار بگیرد، مسائل خیر و شر یک‌ریخت هستند، یعنی یا هر دو باهم قابل‌حل‌اند یا هر دو باهم غیرقابل‌حل. این نکته‌ی جالبی است که کان، مدن و هر ابراز داشتند، درحالی‌که من می‌خواهم مفهوم اهریمن را گرفته و آن را برای ساختن استدلالی عمیق‌تر و قوی‌تر از استدلالی که فقط اثبات می‌کند که هر تئودیسه سرنوشت مشابهی با دموندیسه یک‌ریختش دارد، به‌کار ببرم. راهبرد من عبور از تئودیسه است، یعنی استدلالی برای سازگاری خداوند با میزان شر موجود در جهان و معطوف کردن تلاش خود به استدلالی برای وجود حقیقی یک موجود فراطبیعی با ویژگی‌های معین. می‌خواهم استدلال کنم که هر خداباوری که استدلالی را برای وجود یک خداوند همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و سراسرنیکی پیش‌رو می‌نهد، سه وظیفه در مقابل خود دارد: برای امکان وجود خداوند استدلال کند، برای سازگاری خداوند با میزان شر موجود در جهان استدلال کند، و نشان دهد که این استدلال‌ها را نمی‌توان به استدلال‌هایی یک‌ریخت برای وجود و سازگاری یک اهریمن وارونه‌سازی کرد (امر مهمی که به‌نظر من هیچ خداباور کنونی به آن دست نیافته است). به‌بیان‌دیگر من تأکید می‌کنم که استدلال‌های مبتنی بر انسجام و وجود خداوند باید شامل استدلال‌هایی علیه وجود و سازگاری اهریمن باشد.

برای شروع من استدلال‌های وجود خداوند را به دو دسته تقسیم خواهیم کرد: استدلال‌های اخلاقی و استدلال‌های هستی‌شناسانه. استدلال‌های اخلاقی آنهایی هستند که تلاش می‌کنند ذات اخلاقی (نیکی یا بدی) یک موجود همه‌چیزدان و همه‌کارتوان را اثبات کنند. برای این که استدلال‌های اخلاقی (که نباید با استدلال‌هایی در اخلاق اشتباه گرفته شوند) موفق باشند باید هرگونه تناقض ظاهری میان ذات اخلاقی یک موجود مرتبط فراطبیعی و مقدار خوبی مشاهده‌شده (در صورتی که اهریمن وجود داشته باشد) یا میزان شر مشاهده‌شده (در صورتی که خداوند وجود داشته باشد) در جهان را توضیح دهند. برخلاف آن، استدلال‌های هستی‌شناسانه استدلال‌هایی هستند که در تلاش‌اند اثبات کنند یک موجود همه‌چیزدان همه‌کارتوان وجود دارد. خداپاور و اهریمن‌پاور ممکن است بر استدلال‌های هستی‌شناسانه توافق داشته باشند، چراکه هر دو به وجود یک موجود همه‌چیزدان همه‌کارتوان باور دارند. درحالی‌که استدلال‌های اخلاقی آنها باهم در تعارض است. این جایی است که یک‌ریختی وارد صحنه می‌شود: هر استدلال اخلاقی خداپاور می‌تواند به استدلالی اخلاقی برای اهریمن‌پاور وارونه‌سازی شود. به‌خاطر این یک‌ریختی هیچ استدلال اخلاقی‌ای برای وجود یک موجود فراطبیعی خیرخواه دلیل موجهی ارائه نمی‌کند که فکر کنیم چنین موجودی وجود دارد و نه یک موجود شرور. جایی که یک‌ریختی وجود دارد هیچ استدلال اخلاقی‌ای وجود ندارد که به‌طور موفق نیکی خداوند یا بدی اهریمن را اثبات کند. خداپاور می‌خواهد برای نشان دادن وجود خدا استدلال کند اما این استدلال‌های اخلاقی با استدلال‌های اخلاقی وجود اهریمن یک‌ریخت هستند. این یک‌ریختی در عمل استدلال اخلاقی خداپاور و به‌همان شکل استدلال اخلاقی اهریمن‌پاور را خنثی می‌کند. خداپاور بدون استدلال‌های اخلاقی موفق استدلال موفق برای وجود خداوند ندارد. استدلال‌های خداپاور ناکام خواهند ماند، مگر اینکه نشان دهد که نه فقط خداوند با این جهان سازگار است، بلکه اهریمن نیز به‌همان شکل با جهان ناسازگار است.

یک پاسخ ممکن به این رویکرد انکار این است که استدلال درباره‌ی موجودات فراطبیعی می‌تواند به‌طور مشخصی به استدلال‌های اخلاقی و هستی‌شناسانه تقسیم شوند؛ ممکن است استدلال‌های ترکیبی وجود داشته باشد که هم اخلاقی و هم هستی‌شناسانه باشد. پاسخ من

فرق گذاشتن بین نتایج اخلاقی هر مقدمه‌ی یک استدلال و نتایج هستی‌شناسانه‌ی آن است. استدلال خداپور و اهریمن‌پور معطوف به نتایج مشابه هستی‌شناسانه است، ولی آنها برای نتایج اخلاقی متفاوتی (اگرچه یک‌ریخت) استدلال می‌کنند. این امر نتیجه‌ای را که بالاتر به آن اشاره کردیم حفظ می‌کند، یعنی استدلال‌های خداپور (حتی اگر استدلال‌های ترکیبی باشند) در دستیابی به سومین وظیفه‌ی پیش‌روی یک خداپور شکست می‌خورند، یعنی نشان دادن این که استدلال‌های خداپورانه را نمی‌توان به استدلال‌های اهریمن‌پورانه یک‌ریخت وارونه‌سازی کرد. درحالی‌که کان، مدن و هر فقط نتیجه می‌گیرند که استدلال‌های خیر و شر وضعیت مشابهی دارند، نتیجه‌گیری من به رد تمامی نسخه‌های کنونی خداپوری منجر می‌شود، براین‌اساس که آنها نشان نمی‌دهند که اهریمن هم با میزان شر موجود در جهان سازگار نیست. دریانی‌دیگر هیچ‌یک از نسخه‌های کنونی خداپوری استدلال موقفی برای ذات اخلاقی موجودی فراطبیعی که خداپور ادعا می‌کند وجود دارد ارائه نمی‌کند. برای این که خداپوری قابل‌دفاع باشد، باید استدلالی وجود داشته باشد که حاکی از سازگاری خداوند و ناسازگاری اهریمن با میزان خیر و شر در جهان باشد. به عبارت دیگر خداپوری نیازمند استدلال وارونه‌ناپذیر اخلاقی و تئودیهی مرتبط با آن است، چیزی که هیچ‌کدام از نسخه‌های کنونی آن ارائه نمی‌کند. مقصود این نیست که یک نسخه‌ی کامل و محکم از خداپوری ناممکن است، بلکه مدعا این است که چنین نسخه‌ای از خداپوری تاکنون ارائه نشده است و چالش پیش‌روی خداپوران ارائه‌ی چنین نسخه‌ای است.

نقد وارده به این راهبرد، مشابه آنچه جان کینگ فارلو^{۱۰} ارائه کرده، این است که پاسخ خداپورانه به مسئله‌ی شر در تلاش برای تثبیت سازگاری خداوند با میزان شر موجود در جهان است، نه نشان دادن احتمال زیاد وجود خداوند. این نقد مدعی است که کان، مدن و هر هیچ تهدیدی متوجه تئودیهی‌ها نمی‌کنند، زیرا آنها فقط نشان داده‌اند که اگر تئودیهی‌ها موفق باشند دمودیهی‌ها هم موفق‌اند، نه این که تئودیهی‌ها ناموفق‌اند. تئودیهی‌ها طراحی شده‌اند تا نشان دهند وجود خداوند و شر همراه با هم در یک جهان سازگار هستند؛ نشان دادن این که اهریمن و خیر هم می‌توانند در یک جهان به‌شکل سازگار وجود داشته باشند خدشه‌ای به قدرت تئودیهی‌ها وارد نمی‌کند. این

۱۰. John King-Farlow

نقد در مورد این که استدلال یکریختی به خودی خود وجود خداوند را رد نمی‌کند درست است و تاجایی که به نتیجه‌گیری به دست آمده توسط کان، مدن و هر مرتبط است، خدا باور مصون است. این درست است که استدلال‌های آنها نشان می‌دهد که اگر وجود خداوند با مقدار خیر و شر موجود در جهان سازگار است، با وجود اهریمن هم سازگار است. هر چند این نقد نشان نمی‌دهد که نمی‌توان چیزی بیشتر از استدلال یکریختی به دست آورد. در واقع من بیشتر استدلال کردم که یکریختی، هم‌زمان خدا باور و اهریمن باور را از ارائه‌ی استدلال موفق اخلاقی باز می‌دارد. ولی این نقد به خوبی تفاوت نتیجه‌گیری کان، مدن و هر، که خدا باوری و اهریمن باوری به طور برابر پذیرفتنی هستند، را با نتیجه‌گیری من، که هیچ نسخه‌ی کنونی خدا باوری از آن رو که نمی‌تواند استدلال‌های موفق اخلاقی ارائه کند مناسب نیست، نشان می‌دهد.

نقد مشخص تر با وارونه‌پذیری تئودیهی اراده‌ی آزاد سروکار دارد. کان شمایی از دموندیهی اراده‌ی آزاد ارائه می‌دهد که یکی از پاسخ‌های ممکن اهریمن باور به مسئله‌ی خیر است. بر اساس این وارونگی اهریمن برای دستیابی به بیشینه‌مقدار شر به نوع بشر اراده‌ی آزاد داده تا بتواند رفتار شرورانه را انتخاب کند. جهانی که فقط مشتمل بر مردمی است که آزادانه اعمال شریرانه را انتخاب می‌کنند از جهانی که در آن مُقَدَّر است که مردم شرارت کنند بدتر است. بنابراین جهان تحت نظر اهریمن «مکانی شکننده‌ی روح است که در آن انسان‌های آزاد با دست‌وپنجه‌نرم کردن با وظایف و چالش‌های نفس‌گیر وجودی خود، شکسته‌روح می‌شوند» (کان، ص ۷۲). در پاسخ به چالش اهریمن ناباور که شرّ جهان همه‌ی خوبی‌ها را ملغی نمی‌کند، اهریمن باور با به کارگیری دموندیهی اراده‌ی آزاد، می‌تواند این‌گونه پاسخ دهد که شرّ آینده آنچنان بزرگ است که تمام خیرهای پیشین که زمینه را برای بروز آن آماده کرده‌اند، هیچ می‌شوند. در نهایت اگر پرسیده شود چرا اهریمن خود را به جهان نمی‌نماید، اهریمن باور می‌تواند توضیح دهد که اهریمن نیاز به فاصله‌ی معرفت‌شناختی دارد تا ما را با باور امید به روزگاران بهتر بفریبد.

با وجود این تبیین در معرض این نقد است که تئودیهی اراده‌ی آزاد نمی‌تواند به طور موفق وارونه‌سازی شود. ساختار دموندیهی اراده‌ی آزاد را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

(۱) این که مردم اعمال شرورانه را انتخاب کنند از این که مقدر باشد شرارت کنند بدتر است.

(۲) بنابراین اگر اهریمن بخواهد شر را بیشینه کند، باید به مردم اراده‌ی آزاد اعطا کند.

اما این دموندیسسه فرض ضمنی زیر را شامل می‌شود:

(۳) اگر هرگونه خیر غیردلخواه به سبب دادن اراده‌ی آزاد به مردم از سوی اهریمن ایجاد شود، با شرّ به وجود آمده از کردارِ شرورانه‌ی مردم بی‌اثر خواهد شد.

درحالی‌که (۲) از (۱) و (۳) نتیجه می‌شود، نمی‌توان آن‌را به‌تنهایی از (۱) نتیجه گرفت، زیرا اگر (۳) نادرست باشد دموندیسسه‌ی اراده‌ی آزاد موفق نخواهد بود، چراکه اگر اراده‌ی آزاد جهان را جای بهتری بسازد، اهریمن به مردمان اراده‌ی آزاد نخواهد داد. بنابراین اگر (۳) نادرست باشد آن‌گاه تناقض ظاهری وجود اهریمن و خیر همراه باهم در یک جهان توضیح داده نشده است. تحت چه شرایطی ممکن است (۳) نادرست باشد؟ (۳) ممکن است نادرست باشد اگر:

(۴الف) اراده‌ی آزاد ذاتاً خیر باشد.

اگر (۴الف) درست باشد، آن‌گاه دموندیسسه‌ی اراده‌ی آزاد در یک‌ریخت‌بودن با تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد ناکام خواهد ماند، زیرا تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد به در نظر گرفتن امکان این‌که خیر ذاتی اراده‌ی آزاد ممکن است شر منتج از اعمال مردمی که آزادانه کارهای شرورانه انجام می‌دهند را خنثی کند، نیازی ندارد. دو وضعیت ممکن دیگر وجود دارد که ممکن است در مورد اراده‌ی آزاد درست باشد:

(۴ب) اراده‌ی آزاد ذاتاً شر است.

(۴پ) اراده‌ی آزاد ذاتاً نه خیر است و نه شر، بلکه خنثی است.

اغلب مردم به طور شهودی (۴الف) را ترجیح می‌دهند؛ بدین صورت که بیشتر مردم باور دارند که اراده‌ی آزاد خیر است. سنجش همه‌ی ارزش‌های مرتبط با (۴) و رای حیطة‌ی این مقاله است. بنابراین تلاش خواهیم کرد تنها نتایج مرتبط با (۴الف)، (۴ب) و (۴پ) را بررسی کنیم و در قبال اینکه کدام‌یک درست است ندانم‌گرا باقی بمانم.

اگر (۴پ) درست باشد، آن‌گاه یک‌ریختی میان تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد و دموندیسسه‌ی اراده‌ی آزاد برقرار خواهد ماند. ولی اگر (۴الف) درست باشد آن‌گاه ممکن است یک‌ریختی تهدید شود، زیرا اگر اراده‌ی آزاد ذاتاً خیر باشد، آن‌گاه باورمندان به دموندیسسه‌ی اراده‌ی آزاد باید نشان دهند که شری که با انتخاب شر از سوی مردم ایجاد می‌شود بزرگ‌تر از خیر ذاتی داشتن اراده‌ی آزاد است. این بدان معنا نیست که دموندیسسه‌پرداز اراده‌ی آزاد قادر به انجام این کار نیست؛ بلکه نکته‌ی

حیاتی این است که تئودیه‌پرداز اراده‌ی آزاد این مشکل مشابه را نخواهد داشت، زیرا خیر درونی اراده‌ی آزاد (اگر (۴الف) درست باشد) خیر ایجادشده به واسطه‌ی انتخاب خیرخواهانه‌ی مردم را از بین نبرده و نخواهد برد، بلکه در واقع کاملاً برعکس است.

اگر (۴ب) درست باشد یک مشکل یکریختی پیش می‌آید. اگر اراده‌ی آزاد ذاتاً شر باشد، به دلایل تقریباً مشابهی که در صورت درستی (۴الف) ارائه شد، آن‌گاه دموندیسه‌ی اراده‌ی آزاد و تئودیه‌ی اراده‌ی آزاد نمی‌تواند یکریخت باشد. مشخصاً تئودیه‌ی اراده‌ی آزاد این مشکل را خواهد داشت که خیری که مردم آزادانه انجام می‌دهند ممکن است با شر ذاتی اراده‌ی آزاد از بین برود، مشکلی که دموندیسه‌ی اراده‌ی آزاد نخواهد داشت. با استدلال به نفع (۴الف) یا (۴ب) می‌توان ادعا کرد که یکریختی میان تئودیه‌ی اراده‌ی آزاد و دموندیسه‌ی اراده‌ی آزاد از بین خواهد رفت.

به نظر من باوجود این نقد دو راه وجود دارد که بتوان یکریختی میان تئودیه‌ی اراده‌ی آزاد و دموندیسه‌ی اراده‌ی آزاد را حفظ کرد. اول، اگر هر دو راهبرد به دلایل مشابهی در توضیح تناقضات ظاهری‌ای که در استدلال‌های مبنی بر خیر و شر به‌آن اشاره شد ناکام بمانند، یکریختی حفظ می‌شود. تئودیه‌ی اراده‌ی آزاد ممکن است ناکام شود، چراکه خداوند می‌توانست جهانی را محقق کند (آن را W_1 می‌نامیم) که در آن مردم اراده‌ی آزاد دارند و همواره انجام کارهای نیک را انتخاب می‌کنند. از آنجا که خداوند همه‌چیزدان است توانایی در نظر داشتن تمام جهان‌های ممکن را دارد، این توانایی را دارد تا هر جهانی را از میان بی‌شمار جهان ممکن انتخاب کند. چرا باید او جهان واقع موجود را، یعنی جهانی که مردم در آن آزادانه رفتار شرورانه را برمی‌گزینند، انتخاب کرده باشد، در حالی که می‌توانست جهانی را محقق کند که مردم همیشه در آن کار نیک را انتخاب کنند؟ اگر خداوند واقعاً سراسرخیر است، آنگاه انتخاب او تحقق بخشیدن به W_1 بود. اما آشکار است که او این کار را نکرده (زیرا به‌واقع مردم در این جهان شریرانه رفتار کردن را برمی‌گزینند)، بنابراین مسئله‌ی شر باقی می‌ماند. به‌طور مشابه ممکن است دموندیسه‌ی اراده‌ی آزاد شکست بخورد، زیرا اهریمن می‌توانست جهانی را محقق کند که مردم در آن اراده‌ی آزاد دارند و همواره کردار شریرانه را انتخاب می‌کنند (آن را W_2 می‌نامیم).

همچنین اهریمن می‌توانست از میان بی‌شمار جهان ممکن انتخاب کند. اگر او واقعاً سراسر شر است، باید W_p را برای تحقق انتخاب می‌کرد. اما آشکار است که او این کار را نکرده (زیرا مردم کارهای نیک می‌کنند)، بنابراین مسئله‌ی خیر باقی می‌ماند. اگر هر دو راهبرد به دلایل بالا ناکام بمانند، آن‌گاه تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد وارونه‌پذیر است و یکریختی - به‌رغم این نقد که تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد وارونه‌پذیر نیست - برقرار باقی می‌ماند. باوجود این استدلال‌هایی علیه این رویکرد به تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد وجود دارد و حل‌وفصل این معضل مشخص درباره‌ی اراده‌ی آزاد و موجودات فراطبیعی و رای ظرفیت این مقاله است.

خوشبختانه من فکر می‌کنم راه بهتری برای حفظ یکریختی وجود دارد. برای مرور وضعیت فعلی این استدلال بررسی می‌کنم که آیا دموندیسسه‌ی اراده‌ی آزاد واقعاً با تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد یکریخت است. مسئله‌ی مشخص تحت‌بررسی این است که آیا اراده‌ی آزاد ذاتاً خیر است. اگر اراده‌ی آزاد ذاتاً خیر باشد، آن‌گاه یکریختی میان تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد و دموندیسسه‌ی اراده‌ی آزاد شکست می‌خورد، زیرا دموندیسسه‌ی اراده‌ی آزاد باید به امکان این که خیر اراده‌ی آزاد ممکن است شر ناشی از انتخاب اعمال شریرانه‌ی مردم را خنثی کند بپردازد. این شکست تهدیدی برای درهم‌شکستن یکریختی کلی میان تئودیسسه‌ها و دموندیسسه‌هاست.

این استدلال علیه وارونه‌پذیری تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد تحت‌لوی این فرض است که اراده‌ی آزاد یا همه یا هیچ است. اما من فکر می‌کنم این نادرست است. ما مطمئناً می‌توانیم درجات متفاوتی از اراده‌ی آزاد را درک کنیم. برای نمونه اگرچه ما از بعضی جهات موجودات مختاری هستیم، آشکار است که نمی‌توانیم والدین بیولوژیکی خود را انتخاب کنیم و نمی‌توانیم ناخودآگاه خود را کنترل کنیم، اما خدا یا اهریمن می‌توانستند به ما چنین قدرت‌هایی بدهند. می‌توانیم جهانی را تصور کنیم که اعضای آن اراده‌ی آزاد بیشتری دارند و می‌توانند برای نمونه ناخودآگاه خود را کنترل کنند (مثال‌ها به‌طور مشخص اهمیت ندارند، آنچه اهمیت دارد این است که درجات مختلفی از اراده‌ی آزاد وجود دارد). از آن‌رو که درجات مختلفی از اراده‌ی آزاد وجود دارد، من فکر می‌کنم که یکریختی حفظ می‌شود، زیرا درحالی که اهریمن باور باید توضیح دهد که چرا اهریمن به مردم مقداری اراده‌ی آزاد اعطا کرده است، خدا باور مشکل متضادی خواهد

داشت: چرا خداوند به مردم اراده‌ی آزاد کامل عطا نکرده است یا دست‌کم آنها را از آنچه در واقع هستند، آزادتر خلق نکرده است؟ اگر اراده‌ی آزاد فردی بیش از اراده‌ی آزاد فعلی ما در جهان واقع بود و عمل به کار نیک را برمی‌گزید، خیر این عمل بیش از حالتی بود که او با اراده‌ی آزاد محدودتر انجام همان عمل را برمی‌گزید. نکته‌ی کلی این است که اگر تئودیسه‌پرداز اراده‌ی آزاد و دموندیسه‌پرداز اراده‌ی آزاد اذعان کنند که در جهان خیر و شر وجود دارد و اگر اراده‌ی آزاد را برای توضیح چگونگی وجود خیر و شر در جهانی یکسان با خداوند (یا اهریمن) به کار ببرند، هر دو باید توضیح دهند چرا آفریننده این مقدار مشخص از اراده‌ی آزاد را به مردم داده است. به این دلیل یک‌ریختی برقرار باقی می‌ماند.

نتیجه این که، من به همراه کان، مدن و هر استدلال کردم برای هر تئودیسه یک دموندیسه‌ی یک‌ریخت وجود دارد و مسئله‌های خیر و شر یا هردو قابل حل و یا هردو غیرقابل حل‌اند. به علاوه من استدلال کردم که این یک‌ریختی تهدیدی علیه همه‌ی نسخه‌های کنونی خداباوری (و اهریمن‌باوری) است، زیرا جلوی تمامی استدلال‌های شناخته‌شده برای خیرخواهی یک موجود فراطبیعی را می‌گیرد.

مشخصات مقاله:

Stein, E. (1990). God, the demon, and the status of theodicies. *American Philosophical Quarterly*, 27(2), 163-167.

تأملاتی درباره‌ی ضدّ خدا باوری

کریستوفر نیو^۱

برگردان: زهیر باقری نوع پرست

چرا هیچ سنت استدلالی دنباله‌داری درباره‌ی وجودی متعالی (همه‌چیزدان و همه‌کارتوان) که شر مطلق باشد، مشابه با سنت موجود درباره‌ی وجود متعالی خیر مطلق، وجود ندارد؟ استدلال‌های هستی‌شناختی، کیهان‌شناختی و غایت‌شناختی و استدلال‌های مبتنی بر تجربه‌ی شخصی یا رویداد ضدّمعجزه (اتفاقات آسیب‌زا که نمی‌توان آنها را با علم توضیح داد)، درست همانند استدلال‌های مشابه برای خدا باوری می‌توانند زمینه‌ی خوبی برای باور به چنان وجودی (یعنی برای ضدّ خدا باوری) فراهم کنند. برای شرح این نکته می‌توان از یک مدخل خیالی در دانش‌نامه‌ای که در آن استدلال‌های ضدّ خدا باورانه و متفکران تخیلی پیرو آن معرفی شده باشد،

^۱. Christopher New

استفاده کرد. در نتیجه به نظر می‌رسد که عدم وجود یک سنت ضدّ خداباوری صرفاً از نظر عاطفی -و نه عقلانی- جاذبه‌ی کمتری از خداباوری داشته است.

یک

جهان می‌توانست متفاوت باشد، ایده‌های ما می‌توانست متفاوت باشد. همان‌طور که خداباورانی وجود دارند، می‌توانست ضدّ خداباورانی هم باشند که همان قدر در اعتقاد خود به وجود شیطان جدی بوده‌اند: نه شیطانی که برخی از ادیان به آن باور دارند، یعنی شیطانی که رقیب خداوند و پست‌تر از وی است، بلکه شیطانی که دارای همان ویژگی‌های متعالی است که خداباوران به خدا نسبت می‌دهند. ضدّ خداباوران مانند خداباوران به آفریننده‌ای همه‌کارتوان و همه‌چیزدان که آفریننده‌ای جاودان است باور می‌داشتند؛ اما درحالی‌که خداباوران به این واقعیت باور دارند که این وجود متعالی خیر مطلق است، ضدّ خداباوران به این باور خواهند داشت که وی شر مطلق است.

فرض کنید چنانچه در واقع سنت خداباوری وجود دارد، یک سنت ضدّ خداباوری هم وجود داشت. فرض کنید همان‌طور که اکنون الهیات‌دان داریم ضدّ الهیات‌دان هم داشتیم. آنها چه استدلال‌هایی می‌توانستند برای باورهایشان ارائه کنند؟ استدلال‌هایی دقیقاً مشابه با استدلال‌های خداباورانه‌ی کنونی ولی معکوس. به عبارت دیگر، مانند تصاویر در آینه، عکس استدلال‌های خداباورانه‌ی کنونی. برای این‌که درک کنیم این وضعیت چگونه می‌تواند باشد، کافی است تصور کنیم که اگر شرایط متفاوت بود یک فیلسوف امروزی مدخل «ضدّ خداباوری» را برای یک دانش‌نامه چطور می‌نوشت. پس بیایید تصور کنیم که سنتی ضدّ خداباورانه که عکس سنت خداباورانه‌ی امروزی است وجود دارد و در این سنت متفکرانی وجود دارند که دیدگاه‌های آنها (و نامشان) برعکس متفکران خداباور کنونی است. این مدخل می‌تواند به ترتیب زیر باشد.

دو

«شاید مشهورترین استدلال، استدلال هستی‌شناختی باشد که ملسنا^۲ ابتدا در سده‌ی یازدهم آن را پرورش داد و بعدها در سده‌ی هفدهم تراکد^۳ ضدّ خدا باور آن را اقتباس نمود. ملسنا در واقع استدلال می‌کند که انکار وجود شیطان خودمتناقض^۴ است، چرا که وجود شیطان ضروری است. براساس توضیحات ملسنا، طبق تعریف شیطان موجودی است که بدتر از او را نمی‌توان تصور کرد.

در این صورت هر فردی که ایده‌ی چنان موجودی را در ذهن دارد و در عین حال انکار می‌کند که آن موجود در واقعیت وجود دارد، در واقع می‌گوید که ایده‌ی ذهنی‌اش در مورد موجودی که بدتر از آن ممکن نیست، در نهایت همان ایده نیست؛ زیرا با انکار امکان وجود آن موجود در واقعیت، به‌طور تلویحی می‌پذیرد که می‌تواند موجودی بدتر را تصور نماید؛ موجودی که در واقعیت وجود دارد. پس وجود شیطان را نمی‌توان به‌طور قابل‌درکی انکار نمود.^۵

برهان عمده‌ی دوم، استدلال کیهان‌شناختی است. در واقع این استدلال برهانی ضدّ خدا باورانه است که متفکر سده‌ی سیزدهمی، سانیئوکا^۶ از یک استدلال ارائه‌شده توسط فیلسوف باستانی و طسرا^۷ اقتباس کرده است. سانیئوکا استدلال می‌کند که هر آنچه وجودش ضروری نیست برای وجود نیازمند علتی است. برای جلوگیری از تسلسل و برای آنکه امور غیر ضروری بتوانند اصلاً وجود داشته باشند، باید وجودی ضروری وجود داشته باشد که وجودش علتی نداشته باشد و خود علت تمام چیزها در جهان است. و این واجب‌الوجود (وجود او غیرمشروط است) شیطان همه چیزدان، همه کار توان و شر مطلق است.^۸

برهان سوم، استدلال غایت‌شناختی است که با نام برهان نظم یا اتقان صنع نیز شناخته می‌شود.

۲. نام آنسلم برعکس نوشته شده است. نویسنده تصمیم گرفته برای این مدخل خیالی نام فیلسوفان در دنیای واقع را برعکس بنویسد و استدلال‌های آنها برای اثبات وجود خداوند را به‌عنوان استدلال برای اثبات شیطان طرح کند.

۳. نام دکارت برعکس نوشته شده است.

۴. Self-contradictory

۵. مقایسه کنید با:

St. Anselm, 'Proslogion', Medieval Logic and Metaphysics, 1). F. Hrnrv (cd.) (London).

۶. آکوئیناس (نام او برعکس نام آکوئیناس است).

۷. نام او برعکس نام ارسطو است.

۸. مقایسه کنید با:

St. Thomas Aquinas, Summa Theologica (Iondon: Burns, Oatcs and Washburn, I.td., 1920), Question 2, Article 3

برخلاف دو برهان مطرح شده در بالا، این برهان سودای اثبات وجود شیطان را ندارد. برعکس، این برهان ادعا می کند که وجود شیطان عقلانی ترین تبیین برای ویژگی های قابل مشاهده در جهان است. از این رو این برهان قدرت متقاعدکننده ی بالایی دارد و فیلسوف سده ی هجدهم، لئوناما تناک^۹ در واقع بر این باور بود که این یکی از متقاعدکننده ترین استدلال هایی است که برای وجود شیطان ارائه شده است. فیلسوف معاصر ترامسا^{۱۰} اعلام کرده است که «این برهان جاذبه ای برای ما دارد که عقل نمی تواند به راحتی آن را کنار نهد.»^{۱۱} مقدمات این برهان شامل این است که جهان از یک سو نظمی فوق العاده از خود نشان می دهد و از سوی دیگر ارگانیسم ها به طور خارق العاده ای با شرایط زیستی شان تطابق پیدا می کنند. این برهان به این نتیجه می رسد که عقلانی ترین توضیح برای این ویژگی ها این است که آنها به طور تصادفی پیش نیامده اند، بلکه حاصل کار طراحی فوق العاده هوشمند یعنی شیطان هستند. به ویژه از زمان مویه^{۱۲}، شک گرای سده ی هجدهمی، مکرر به این امر اشاره شده است که این نتیجه گیری که باید طراحی وجود داشته باشد به خودی خود به ما این اجازه را نمی دهد که استقرا کنیم طراح باید شرّ مطلق باشد، چه رسد به این که وی همه کار توان و جاودان باشد. ضد خدا باوران پاسخ می دهند که حداقل می توان شرارت مطلق را به عنوان بهترین تبیین برای آنچه وی طراحی نموده، ارائه کرد. وقتی می بینیم که جهان به چه خوبی امکان ارتکاب شر و جاودان نمودن آن را فراهم می کند، از نظر خدا ناباوران دشوار است که شرارت مطلق را به طراح آن نسبت ندهیم. آنها می خواهند بدانند که چه کسی، جز موجودی شرور، موجبات رنج و ملالی چنان عظیم را در جهان از طریق بلایای طبیعی و اعمال انسانی فراهم می کند؟ به درد و خرابی های حاصل از زلزله، سیل، تندباد، بیماری، خشک سالی و قحطی فکر کنید. آیا طراحی خیرخواه چنین چیزهایی را طراحی می نمود؟ به سلاخی قربانیان که به طور روزمره و عادی توسط حیوانات (از جمله انسان ها) انجام می شود بیندیشید. چه کسی جز موجودی شرور آرواره های عظیم کوسه ها و ببرها را می توانست طراحی

۹. امانوئل کانت

۱۰. اسمارت

۱۱. مقایسه کنید با:

J. J. C. Smart, 'The Existence of God', New Essays in Philosophical Theology, A. Flew and A. MacIntyre (eds.) (London: SCM Press, 1,td., 1955), p. 44.

۱۲. هیوم

کند تا به راحتی بچه‌ی خوک دریایی یا گاو بیچاره را بدرند و خرد نمایند؟ چه کس دیگری می‌توانست و بیروس سرطان‌زا را طراحی کند، که چنان به زیبایی تطبیق یافته تا بتازد و کودکان بی‌گناه را بکشد؟ واقعاً چه کسی می‌توانست مغز آدمی - با ظرفیت فوق‌العاده‌اش - را طراحی کند که پتانسیل اغلب بالفعل شده‌ی آن موجب قتل عام، شکنجه و معلول کردن هزاران یا حتی میلیون‌ها نفر می‌شود. همان‌طور که میلیو یلیپ^{۱۳} ضدّ خدا باور خاطرنشان کرده است اگر ما یک بمب زمان‌دار را در مهد کودکی بیابیم که برنامه‌ریزی و تنظیم شده تا زمانی که بیشترین مرگ و خرابی را به‌بار می‌آورد منفجر شود، می‌توانیم به‌طور منطقی به این نتیجه برسیم که فرد شروری آن را طراحی کرده و عمداً آن را آنجا گذاشته است. دیگر چقدر باید شواهد عقلانی وجود داشته باشد تا مشاهده‌گری بی‌طرف جهان را آن‌گونه که می‌شناسیم متناسب به طراحی شرور بداند؟^{۱۴} لحظه‌ای درنگ کنیم و به بررسی این استدلال‌ها بپردازیم. روشن است که می‌توان به این استدلال‌ها نقد وارد کرد. استدلال هستی‌شناختی از زمانی که مطرح شده هم انتقادات و هم دفاعیاتی به خود جلب کرده و موضوعی بحث‌برانگیز باقی مانده است. بسیاری با پیروی از اعتراضی مشابه آنچه نلینتاگ^{۱۵} (هم‌دوره‌ی ملسنا) ارائه کرده ادعا کرده‌اند که می‌توان از همان شکل استدلال برای اثبات وجود خداوند استفاده نمود؛ یعنی موجودی که بهتر از او را نمی‌توان تصور کرد یا می‌توان از آن برای اثبات بهترین یا بدترین نمونه‌ی هر مفهومی استفاده نمود. و ادعا شده است که چنین چیزی آن‌قدر پوچ است که باید نتیجه بگیریم که این نوع استدلال باطل است. ضدّ خدا باوران تلاش می‌کنند به این نقد پاسخ دهند، اما پاسخ‌های آنان مورد تأیید همگان نیست.

استدلال کیهان‌شناختی به این دلیل مورد انتقاد قرار گرفته است که نمی‌تواند توضیح دهد چرا نباید فرض کرد یک سری علّت‌های نامتناهی بدون آغاز وجود داشته باشد، که در آن صورت نیازی به این نخواهد بود که فرض بگیریم علت نخستینی وجود داشته که خود علتی ندارد. استدلال غایت‌شناختی، همان‌طور که دیدیم، این مشکل را دارد که نمی‌تواند ثابت کند طراح، جاودان یا همه‌کار توان است و حتی برخی ادعا می‌کنند که نشانه‌هایی وجود دارد که او شاید

۱۳. ویلیام ییلی

۱۴. St. Thomas Aquinas, op. cit., and R. C. Swinburnc, op. cit. 127-30.

۱۵. گائیلن (Gaulilon)

خوب باشد نه شر. علاوه بر این، بسیاری ادعا کرده‌اند که فرگشت می‌تواند تطبیق ارگانیسم‌ها با محیط‌زیستشان را بدون توسل به فرضیه‌ی طراحی هوشمند توضیح بدهد.

مدافعان این استدلال‌ها تلاش می‌کنند به این نقدها پاسخ دهند یا با جرح و تعدیل خود استدلال‌ها از پس این نقدها برآیند. شاید درست باشد بگوییم با این که هیچ‌یک از این استدلال‌ها اثبات نمی‌کنند که شیطان وجود دارد، نقدهای وارده به آنها در تمامی موارد قطعی نیستند. و ضدّ خدا باوران بر این عقیده‌اند که با در نظر گرفتن این استدلال و دو استدلال همراه با آن، حداقل، استدلال‌های خدا باورانه معقول می‌نماید. بنابراین بهتر است به استدلال ضدّ معجزه و استدلال تجربه‌ی ضدّ مذهبی بپردازیم. ابتدا استدلال ضدّ معجزه را بررسی کنیم. ضدّ معجزات رخداد‌های آسیب‌زا یا شری هستند که نمی‌توان وقوع آنها را به‌طور علمی توضیح داد. ضدّ خدا باوران وقوع این رخدادها را به عاملیت فراطبیعی شیطان نسبت می‌دهند. امروزه ضدّ معجزات به‌وفور گذشته گزارش نمی‌شود، اما بسیاری افراد درباره‌ی آنها شنیده‌اند و نمونه‌های مستند زیادی در مورد وقوع فرضی آنها وجود دارد. به‌طور مثال مرگ ناگهانی و آسیب‌های جسمی یا روانی که در افراد به‌ظاهر عادی و سالم رخ می‌دهد را اغلب نمی‌توان با علم توضیح داد و از این رو ضدّ خدا باوران آنها را به عاملیت فراطبیعی شیطان نسبت می‌دهند. آنها ادعا می‌کنند که دخالت‌های شیطان معقول‌ترین تبیین ممکن برای چنین پدیده‌هایی است. البته برخی شک‌گرایان پاسخ می‌دهند که هر چند در حال حاضر توضیح علمی برای این رخدادها در دسترس نیست، سرانجام توضیحی طبیعت‌گرایانه کشف خواهد شد. اما ضدّ خدا باوران استدلال می‌کنند که تاکنون چنین تبیینی یافت نشده است یا تبیینی برای تمام این موارد کشف نشده است، بنابراین حداقل این فرضیه به‌همان اندازه پذیرفتنی است که این رخدادها ضدّ معجزاتی‌اند که شیطان آنها را عملی کرده و گاه این فرضیه در واقع محتمل‌تر است. چنان که ضدّ خدا باور معاصر نرنیئوس^{۱۶} اشاره می‌کند: «اگر شواهد امروزی نشان دهد که رخدادی خلاف قوانین طبیعی رخ داده است، باید آن را باور نموده و برای یافتن بهترین تبیین برای آن تلاش کنیم.»^{۱۷}

استدلال دوم درباره‌ی تجربه‌ی ضدّ مذهبی است. تجربه‌ی بسیاری از افراد - که دلیل مستقلی

۱۷. R. G. Swinburne, op. cit. 131.

نداریم که آنها را متوهم در نظر بگیریم- در مراحل مختلف زندگی‌شان از این قرار بوده که از شیطان و تأثیر وی بر زندگی خود آگاهی پیدا کرده‌اند. (بازنمایی‌های ادبی این امر را می‌توان در داستان تسوفا^{۱۸} مشاهده نمود که به‌طور مؤثری توسط شاعرانی مانند ولرام^{۱۹} و هتوگ^{۲۰} به‌نمایش کشیده شده است. هرچند این بازنمایی‌ها وجود خداوند را هم فرض گرفته است.) ادعا می‌شود که نمی‌توان این گزارش‌ها را رد کرد. نربنیئوس خاطرنشان کرده است در غیر آن صورتی که دلایل خلافی وجود داشته باشد، اظهارات صادقانه‌ی یک فرد را باید با توجه به ظاهر امر پذیرفت: «تا زمانی که شواهدی مبنی بر این داریم که اشتباه کرده‌ایم، باید باور داشته باشیم چیزها چنان‌اند که به‌نظر می‌رسند.» وقتی من صادقانه اقرار می‌کنم که دیروز با فردی صحبت کردم، گفته‌ی من احتمال صدق دارد، مگر آن که شواهدی علیه آن وجود داشته باشد. او ادعا می‌کند که این امر در مورد اقرارهای صادقانه درباره‌ی ارتباط با شیطان هم صادق است.^{۲۱}

وقتی تمام این استدلال‌ها را برای ضد‌خداابوری در نظر می‌گیریم، قضیه چقدر به نظر متقاعدکننده است؟ البته نظرات فیلسوفان به این پرسش متفاوت است. نویسندگان مختلف برای استدلال‌های مختلف ارزش‌های مختلفی قائل‌اند. در حالی که اغلب ضد‌خداابوران قبول دارند که هیچ استدلالی قطعی نیست، همه‌ی آنها قبول دارند که دست‌کم نشان داده‌اند ضد‌خداابوری فرضیه‌ای منسجم است که ادله‌ی معقولی در تأیید آن وجود دارد. البته برخی از این هم فراتر رفته و ادعا می‌کنند که هیچ فرضیه‌ی دیگری به این قوت نیست.

اما یک نقد جدی به ضد‌خداابوری وجود دارد که اغلب خداابوران یا ندانم‌گرایان آن را قطعی به حساب می‌آورند و من در ادامه‌ی این مقاله‌ی کوتاه آن را مورد بررسی قرار خواهم داد. این نقد تحت‌عنوان «مسئله‌ی خیر» شناخته می‌شود. اگر شیطان همه‌کاردان، همه‌کارتوان و شر مطلق است، چرا اجازه‌ی وجود خیر را در جهان می‌دهد؟ یا او نمی‌تواند از آن جلوگیری کند که در این صورت همه‌کارتوان نیست و یا آگاهانه به آن اجازه‌ی وقوع می‌دهد که در آن صورت شر مطلق نیست. گرچه این استدلال به‌ویژه با استدلال غایت‌شناختی مرتبط است (چنان که در بالا

۱۸. فاوست

۱۹. مارلو

۲۰. گوته

۲۱. R. G. Swinburne, op. cit. 131-2.

به اختصار به آن اشاره شد)، اهمیت این نقد بسیار بیشتر از آن است. اگر این نقد درست باشد، موجودی با تمام ویژگی‌هایی که ضدّ خدا باوران به شیطان نسبت می‌دهند نمی‌تواند وجود داشته باشد. ضدّ خدا باوران چه پاسخی می‌توانند داشته باشند؟

ابتدا باید میان خیرِ طبیعی و اخلاقی تفاوت قائل شویم. خیرِ طبیعی مشتمل بر رخدادها و حالت‌هایی مانند سلامتی، محصول فراوان، آب‌وهوای خوب، عدم وقوع زلزله و تندباد و مانند آنهاست که نتیجه‌ی علت‌های طبیعی هستند. خیر اخلاقی حاصل اعمال آدمی است، اعمالی که باعث ایجاد شادی می‌شود نه درد و رنج. اجازه دهید ابتدا دیدگاه ضدّ خدا باوران درباره‌ی خیرِ طبیعی را بررسی کنیم. آنها استدلال می‌کنند که خیرِ طبیعی حاصل اجتناب‌ناپذیر قوانین طبیعت است که برای پیدایش شرّ ضروری است. اگر قرار باشد بتوانیم آسیب بزنیم باید بدانیم چگونه آسیب‌رساندن میسر است و این امر مستلزم مقرراتی است که با قوانین طبیعت توصیف می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم نوزادان دختر ناخواسته را غرق کنیم باید بدانیم که انسان‌ها نمی‌توانند زیر آب نفس بکشند. اگر نتوانیم به این واقعیت - و میلیون‌ها واقعیت مانند آن - اعتماد کنیم، که نمونه‌هایی از قوانین مختلف طبیعت هستند، تلاش‌های ما برای انجام کارهای بد نابسامان و بی‌تأثیر خواهد بود. اما همان‌طور که نربنیئوس خاطر نشان کرده است، یکی از نتایج فرعی حاصل از این واقعیت مثلاً در مورد آدمی و آب این است که انسان‌ها می‌توانند به راحتی و به‌طور سالم روی زمین نفس بکشند. بنابراین خیرِ تنفسِ آسان روی زمین پیامدی ضروری از عملکرد قوانین طبیعت است که بدون آنها شر و رنج به میزان قابل‌توجهی کاهش خواهد یافت. بنابراین این‌که شیطان با حذف خوبی مانع از پیدایش بیشترین شر در طولانی‌مدت نمی‌شود، خللی در همه‌کارخوانی، همه‌چیزدانی و شر مطلق بودن او ایجاد نمی‌کند. علاوه‌براین وجود خیر به دلیل دیگری هم برای تولید شر ضروری است. اگر هیچ‌کس سالم یا خوشبخت نباشد، چطور می‌توانیم اعمال شیرانه‌ای را که موجب معلول یا بیمار کردن یا موجب بدبختی آنها می‌شود انجام دهیم؟ اگر محیط از همان ابتدا کثیف باشد، دیگر فرصتی برای ما نخواهد ماند تا با بدجنسی و تبلی آن را بیالاییم. اگر هیچ‌کس دسترسی به غذا و سرپناه یا ثروت نداشت، آنگاه چگونه می‌توانستیم انگیزه‌های شر لازم برای غارت و دزدی را پروریم؟

گاه پذیرفته می‌شود که این استدلال‌ها نیرومندان، اما در پاسخ گفته می‌شود لازم نبود شیطان به این میزان از خیر اجازه‌ی وجود دهد تا این نتایج شر از آنها حاصل شود. برای مثال لازم نبود به چنان خیرهای طبیعی مانند سال‌ها برکت یا صلح و سلامتی - چیزهایی که در جهان غیرمعمول نیستند - اجازه‌ی وقوع دهد. روشن است که پاسخ به این نقد دشوار است، اما ضد‌خداپوران جوابی برای آن دارند. این پاسخ چنین است: هر چقدر شیطان خیرهای طبیعی کمتری فراهم کند، فرصت‌های کمتری هم برای انسان‌ها برای پذیرش مسئولیت اعمالشان وجود خواهد داشت. اگر خیرهای بزرگی وجود داشته باشد که بتوانیم تصمیم بگیریم از طریق دانش خود از طبیعت، آنها را تولید یا حفظ کنیم و در عوض انتخاب کنیم که از آنها جلوگیری کرده یا آنها را نابود کنیم، آنگاه از اراده‌ی آزاد خود به‌شکلی قابل‌توجه، و نه جزئی، استفاده نموده‌ایم و شری که انجام می‌دهیم دیگر شیطنت نیست، بلکه شری جدی است.^{۲۲}

چه آنچه در ظاهر خیر اضافی به‌نظر می‌رسد در واقعیت حداقل لازم برای تولید حداکثر شر باشد یا نه، باید به این نکته توجه نمود که پاسخ ضد‌خداپوران با توسل به موضوع مسئولیت، ما را به مشکل خیر اخلاقی و آنچه دفاع اراده‌ی آزاد خوانده می‌شود، رهنمون می‌کند. گاه ما تصمیم می‌گیریم کارهای خوب انجام دهیم و شیطان جهان را چنان ساخته که اگر بخواهیم می‌توانیم کارهای خیر زیادی انجام دهیم. چرا آفریننده‌ای شریر اجازه‌ی چنین چیزی را می‌دهد؟ دفاع اراده‌ی آزاد ادعا می‌کند که اراده‌ی آزاد شر است، چراکه گناه را ممکن کرده و به ما اجازه می‌دهد اندکی به جایگاه آفریننده‌ی شرورمان نزدیک‌تر شویم. از آنجایی که ارتکاب شر با اراده‌ی آزاد توسط ما از نظر اخلاقی بدتر از ارتکاب شری است که نتیجه‌ی جبر علی است، شیطان به ما اراده‌ی آزاد داده است. اما با آفرینش انسان‌های دارای اراده‌ی آزاد، شیطان باید بپذیرد که آنها گاه به‌جای ارتکاب شر به انجام کارهای خیر خواهند پرداخت. اما شر بزرگی که حاصل و مشتمل بر اراده‌ی آزاد است بسیار بیشتر از خیری است که گاه از وجود اراده‌ی آزاد حاصل می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، جهان باوجود اراده‌ی آزاد و کارهای خیر که افراد دارای اراده‌ی آزاد گاهی انجام می‌دهند، درمقایسه‌با حالتی که در آن اراده‌ی آزاد وجود نداشت جای بدتری است. البته این استدلال وابسته به این فرض تجربی است که درنهایت، در نتیجه‌ی اراده‌ی آزاد در جهان، شر

۲۲. K. C. Swinburne, R. (1979). The existence of God. Oxford University Press.

بیشتر از خیر وجود دارد. درحالی که ماهیت این قضیه مقرر می‌کند که تا پایان جهان نتیجه مشخص نباشد، ضدّ خداپاوران ادعا می‌کنند که شواهد موجود در تاریخ بشر تاکنون فرضیه‌ی آنها را تأیید کرده است. آنها اعلام می‌کنند که جنگ‌ها و قتل‌عام‌هایی که آزادانه انجام شده و بی‌تفاوتی از سرِ عادت به درد و رنج دیگران که در تاریخ بشر ثبت شده بسیار چشمگیرتر از لغزش‌های دوره‌ای به بخشایش‌گری، صلح و دوستی هستند. بیش‌و کم ما گناه و جرم را بیش از ایده‌های مقابلشان انتخاب می‌کنیم.

گاه این‌طور فکر می‌شود که از رنج کشیدن گناه‌کاران مشکل ویژه‌ای پیش می‌آید. شک‌گرایان می‌پرسند اگر شیطان وجود دارد، چرا گاهی اجازه می‌دهد گناه‌کاران که هرگز کار خوبی نکرده‌اند رنج بکشند؟ اما چنین نقدی نتیجه‌ی سردرگمی است. از آنجایی که شیطان تنها به ارتقای شر می‌پردازد، علاقه ندارد مانع از درد و رنج بدکاران شود. بنابراین نباید برای ما شگفت‌آور باشد که بدکاران هم مانند خوب‌کاران درد و رنج بکشند؛ زیرا در این صورت درد و رنج بیشتری حاصل می‌شود. البته به‌جاست به این نکته هم توجه کنیم که حلّ مشکل متقابل برای خداپاوران که بر این عقیده‌اند که خداوند، و نه شیطان، وجود دارد بسیار دشوارتر است؛ مشکلی که در واقع به نظر می‌رسد رویکرد آنها را غیرقابل دفاع می‌کند.^{۳۳} زیرا به‌نظر می‌رسد که وجود آفریننده‌ای خیر مطلق، عادل و همه‌کارتوان به‌طور کامل با این ناسازگار است که اجازه دهد افراد بی‌گناه رنج بکشند (آن هم رنجی بیهوده، که در جهان اتفاق می‌افتد). اما همان‌طور که کمی پیش‌تر دیدیم، اگر موجود شر مطلق وجود داشته باشد، انگیزه‌ی وی برای چنین کاری ارتقای ظلم و رنج خواهد بود. چه افراد خوب رنج بکشند، چه افراد بد، برای او فرقی نخواهد داشت. برای او کیفیت و کمیّت رنج اهمیت دارد، نه نحوه‌ی توزیع آن میان افراد. بنابراین او اجازه می‌دهد دردها به سراغ همه بیایند، چه افراد عادل چه افراد ناعادل.

از این‌رو ضدّ خداپاوران با میزانی از احتمال بودن به این نتیجه می‌رسند که مسئله‌ی خیر غیرقابل حل نیست و هیچ استدلال درخوری علیه وجود شیطان وجود ندارد.

۳۳. Goldstein, *The Philosopher's Habitat* (London and New York: Routledge, 1990). 199-201.

شاید اگر جهان متفاوت بود، باورهای ما هم متفاوت بودند. و این که چرا جهان و باورهای ما متفاوت نیستند، نکته‌ای عبرت‌آموز است. در مدخل دانش‌نامه‌ی خیالی‌ام برای ضدّخداابوری، سختم این بود که استدلال‌های خوبی برای حمایت از ضدّخداابوری مشابه خداابوری وجود دارد و در برخی موارد شاید این استدلال‌ها بهتر هم باشند. اما اگر چنین چیزی درست باشد چرا هرگز سنتی ضدّخداابوری وجود نداشته است؟ پاسخ به این سؤال در قلب‌های ما نهفته است نه در مغزهایمان. انسان‌ها تمایل دارند آنچه را که دوست دارند حقیقت داشته باشد حقیقی برشمارند و دوست دارند این حقیقت داشته باشد که انسان را خدا آفریده است نه شیطان؛ انسان آفریننده‌ای مهربان نه بی‌تفاوت یا بدخواه دارد و دوست دارند این حقیقت داشته باشد که انسان در نمایشنامه‌ی درحالِ تکاملِ جهان نقش اول را دارد و صرفاً نقشی کوتاه در آن ندارد. از این رو ما سنتی خداابور و نه ضدّخداابور داریم. نه به این دلیل که خداابوری، به‌طور معقول‌تری، محتمل‌تر از ضدّخداابوری است، بلکه به این دلیل که باور به آن آرامش‌دهنده‌تر است. این اندیشه‌ای هشیارکننده است. زیرا همان‌طور که نیچه در یکی از اظهارات کمتر لفاظانه و در نتیجه روشن‌کننده‌تر خود گفته است: چرا باید انتظار داشته باشیم حقیقت موجب آسایش ما شود؟

مشخصات مقاله:

New, C. (1993). Antitheism: a reflection. Ratio, 6(1), 36-43.

مسئله‌ی شر و صفات خداوند

جیمز کلر

برگردان: سارا هامون

اخیراً برخی از مدافعان دیدگاهِ خداباوری در مباحث مربوط به برهانِ احتمالاتی شرّ مدعی شده‌اند که شرّ، شاهدِ توانمندی علیه دیدگاهِ خداباوری محسوب نمی‌شود. اساس برهان آن‌ها بر این ادعاست که احتمالاً خداوند دلایل اخلاقاً کافی برای روا داشتنِ شرور در جهان دارد، اما درعین حال شواهدی دالّ بر این‌که ما انسان‌ها قادر به درک آن دلایل هستیم وجود ندارد. در این نوشته تلاش می‌کنم این برهان را با استفاده از عواملی که حاکی از توانایی انسان در درک دلایل خداوند است نقد کنم. در پایان پیشنهاد من این است که خدا باور از وزن شواهد موجود برای شر به‌عنوان دلیلی برای بازبینی و نقد ادراکاتش درباره‌ی صفات الهی استفاده کند.

مسئله‌ی شر از قدیمی‌ترین مسائل در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین است. همان‌طور که می‌دانیم این مسئله غالباً به‌صورت ناسازگاری میان این دو گزاره مطرح می‌شود:

(۱) خدایی سراسر نیکی و همه‌چیزدان و همه‌کارتوان وجود دارد.

(۲) شر (احتمالاً به صورت نوع خاصی یا مورد یا مقدار خاصی) وجود دارد.^۱

اما خداپاوران اغلب می‌گویند که (۱) و (۲) لزوماً ناسازگار نیستند. چرا که معتقدند می‌توان گزاره‌ی سازگار با گزاره‌ی (۱) ارائه کرد که در کنار گزاره‌ی (۱) دال بر گزاره‌ی (۲) باشد. برای مثال:

۳. خداوند دلایل اخلاقاً کافی برای روا داشتن شر موجود دارد.

اگر چنین گزاره‌ی صادق باشد، (۱) و (۲) منطقاً ناسازگار نخواهند بود. بنابراین برهان مذکور نمی‌تواند اثباتی قاطع برای ابطال گزاره‌ی (۱) به‌شمار آید.

اما مباحث اخیر درباره‌ی مسئله‌ی شر، بیش از گذشته به تفکیک آشکار میان صورت قیاسی و صورت احتمالاتی این مسئله می‌پردازد. قرار بر این بود که صورت قیاسی شر که پیش‌تر به آن اشاره شد قطعاً ثابت کند گزاره‌ی (۱) نادرست است؛ صورت احتمالاتی شر صرفاً ادعا می‌کند گزاره‌ی (۲) نشان‌دهنده‌ی آن است که گزاره‌ی (۱) نامحتمل است.^۲ بسیاری از مدافعان دیدگاه خداپاوری نه فقط این ادعا را رد می‌کنند، بلکه مدعی‌اند شر شاهد توانمندی علیه خداپاوری نیست. به نظر می‌تواند دو نکته علیه ادعای مدافعان خداپاوری مطرح کرد: (الف) خداپاوران می‌بایست اذعان کنند گزاره‌ی (۲) شاهد توانمندی علیه گزاره‌ی (۱) است و (ب) خداپاوران نمی‌بایست شواهد گزاره‌ی (۲) را به‌عنوان دلیلی برای تشکیک در وجود خداوند تلقی کنند، بلکه باید به آن به‌عنوان تلنگری عقلانی برای بازنگری در درک و تصورشان از صفات الهی بنگرند. این دو نکته به هم پیوند خورده‌اند. نوعاً مناظره درباره‌ی مسئله‌ی شر به‌عنوان مناظره‌ی میان

۱. در این نوشته تلاش می‌کنم مقدمات را به‌حدکافی کلی در نظر بگیرم تا بر تصویری که افراد از شرور خاص و یا انواع یا مقادیر مشخصی از شرور دارند، قابل‌اطلاق شود. با این حال فکر می‌کنم نسخه‌های قوی از مسئله‌ی شر به جای انواع شرور یا مقادیر محض بر نمونه‌های خاصی مانند هالوکاست، یا قحطی فراگیر تأکید دارند. چرا که وقتی یک اتفاق واقعی را بررسی می‌کنیم به‌طور ملموس خواهیم فهمید دفاع از این ادعا که خداوند قطعاً دلایل کافی برای روا داشتن چنین شروری دارد تا چه اندازه سخت است. بنابراین در اینجا نیز این نکته برای من دارای اهمیت بسیار است.

۲. اخیراً دیوید کانووی (David A. Conway) به این نکته اشاره کرده که تفاوت مهم میان تقریرهای مختلف از مسئله‌ی شر قیاسی یا استقرایی بودن آن نیست، بلکه بر سر این است که آیا مقدمات آن «کاملاً مشهود» است یا خیر («مسئله‌ی فلسفی شر»، مجله‌ی بین‌المللی فلسفه‌ی دین ۲۴، ۱-۲ (۱۹۸۸): ۴۲-۴۵) اگر اشاره‌ی کانووی درست باشد، آنگاه مقاله‌ی من را به‌عنوان بحثی که فرض می‌گیرد مقدمات مهم کاملاً مشهود نیستند باید در نظر گرفت.

خداباوران و خداناباوران برگزار شده است. پنداری که عموماً میان دو طرف شکل گرفته این است که اگر گزاره‌ی (۱) نفی شود، وجود خداوند نفی خواهد شد. بنابراین خداباوران به این فکر افتادند که می‌بایست توان گزاره‌ی (۲) را زیر سؤال ببرند. اما گزاره‌ی (۱)، اگر نه صریح اما به‌طور ضمنی، گزاره‌ای ترکیبی است که نه‌تنها می‌گوید خداوند وجود دارد، بلکه ادعا می‌کند خداوند صفات معینی دارد (صفاتی که می‌توان آن‌ها را به اشکال متفاوت در نظر گرفت ولی به‌شکل مشخصی در نظر گرفته می‌شوند). البته دلیل(های) خداباوران برای باور به وجود خداوند و صفاتی که برای او در نظر می‌گیرند خود نوعاً پیچیده‌اند؛ بافرض وجود، موارد اندکی از صفات هستند که نسبت آنها با هم از نوع دلالت منطقی است.^۳ بنابراین دست‌کم از لحاظ منطقی محتمل است که خداباور در باور به وجود خداوند برحق باشد، ولی در عین حال باور او مبنی بر این که صفات خداوند دقیقاً مطابق با تلقی او از این صفات است درست نباشد. همان‌طور که گفتم این احتمال چندان در پژوهش‌های معاصر مورد بحث قرار نگرفته است. با این حال خداباور می‌تواند از این طریق به‌شکل متفاوتی به مسئله‌ی شر پاسخ دهد؛ برخلاف روش متداول که در آن خداباوران سعی می‌کنند نشان دهند گزاره‌ی (۲) دلیلی برای تشکیک در مورد وجود خداوند نیست. در پژوهش‌های معاصر، در دفاع از این ادعا که گزاره‌ی (۲) دلیلی برای تشکیک در گزاره‌ی (۱) نیست، دفاعیه‌ای متداول مدعی‌ست علم و قدرت خداوند بزرگ‌تر از علم و قدرت ماست، چنان‌چه احتمالاً اهداف غایی خداوند به‌کل فراتر از بینش ماست.^۴ اگر چنین باشد نمی‌توان

۳. به دلیل نحوه‌ی تعریف خداوند، اجزاء مختلف گزاره‌ی ۱ با دلالت منطقی به‌یکدیگر مربوط شده‌اند؛ به‌طور مثال ممکن است «خداوند» طوری تعریف شود که به موجودی با این ویژگی‌ها که به‌نحوی معین ادراک شده است، ارجاع دهد (اگرچه به انحاء دیگر نیز می‌توان خدا را تعریف کرد و به همین نتیجه رسید). اما این امکان نیز وجود دارد که خداوند را به‌شکل دیگری تعریف کرد که به خدایی با آن ویژگی‌ها دلالت نکند. اگر خدا طوری تعریف شود که دلالت آن این باشد که خداوند این ویژگی‌ها را دارد، مسئله‌ای که می‌تواند برای شخص خداباور، که به یک سنت دینی خاص معتقد است، مطرح شود این است که کدام یک از این تعاریف برای خداوند جامع‌تر است و تمام وجوه مختلف تجربه‌ی دینی او را دربر می‌گیرد. اگر خداباور خداوند را به نحو خاصی تعریف کند، بنابراین خداوند مستلزم ویژگی‌هایی خواهد بود که منطقی از آن تعریف استنباط می‌شود؛ پیشنهاد من در این نوشته این است که بازنگری خداباور در ادراکاتش نسبت به صفات الهی او را به این نتیجه خواهد رساند که تعریفش از خداوند را مورد ملاحظه‌ی مجدد قرار دهد. ۴. تنی چند از خداباوران معاصر این ادعا را مطرح کرده‌اند. اما الوین پلنتیگا به نحو متفاوتی پاسخ داده است. او معتقد است هیچ یک از سه معنای متعارف «احتمال» مبنایی برای برهان احتمالاتی شر ارائه نمی‌کنند. من در این مقاله قصد ندارم چنین پاسخی را بررسی کنم. اما برهان من عملاً از خداباوران می‌خواهد احتمالات باورهای گوناگون خود را مورد مقایسه قرار دهند؛ بنابراین اگرچه ممکن است معنایی ذهنی از احتمالات به‌دست بیاید، با این حال برای خداباور مهم است.

George Mavrodes in *Belief in God* (New York: Random House, 1970), pp. 92-93; Keith Yandell in *Christianity and Philosophy* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984), p. 238; and Stephen Wykstm in «The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance.» *International Journal for Philosophy of Religion* 16.2 (1988): 88. Alvin Plantinga, «The Probabilistic Argument from Evil.» *Philosophical Studies* 35 (1979): 1-53.

مشخص کرد که آیا خداوند دلایل اخلاقاً کافی برای رواداشتن شر دارد یا خیر. و در این صورت گرچه نمی‌توانیم (۳) را ارزیابی کنیم، اما ابطال (۳) برای توانمند ساختن گزاره‌ی (۲) علیه گزاره‌ی (۱) ضروری است. بنابراین واضح است که این دفاعیه منوط به این است که آیا می‌توان گزاره‌ی (۳) را به نحوی نقض کرد یا خیر.

چرا بپذیریم خداوند دلیل اخلاقاً کافی ندارد

اگر از انکار گزاره‌ی (۳) چیزی دستگیرمان شود، منتج از همانندنگاری قضاوت ما درباره‌ی افرادی است که اجازه می‌دهند وقایع شر در جهان اتفاق بیفتند (یا حتی به وقوع آن کمک می‌کنند). اگر ببینیم انسانی مرتکب عمل شری می‌شود و نتوانیم هیچ دلیل اخلاقاً کافی برای عمل او ببینیم، او را فرد شروری تلقی خواهیم کرد. البته اگر شخص محتاطی باشیم ممکن است از دیگران درباره‌ی دلایل اخلاقاً کافی آن عمل پرسیم؛ و اگر خود آن شخص در دسترس باشد از خودش خواهیم پرسید. اما اگر وی در دسترس نبود و با دیگران نیز مشورت کردیم و دلیلی اخلاقاً کافی نیافتیم، به اعلام قضاوت خود مبنی بر این که چنین دلیلی وجود ندارد تمایل پیدا می‌کنیم. یک شرط دیگر نیز لازم است؛ اگر در گذشته بر این باور بودیم که شخص خاصی خوب و ناتوان از ارتکاب چنین شری است، می‌توانیم همچنان بر باور خود پابرجا باشیم و او را شخص خوبی در نظر بگیریم و نتیجه بگیریم که وی دلایلی دارد که ما به آن‌ها پی نبرده‌ایم. اما هرچه این شخص به تعداد و/یا شدت شرور بیشتری اجازه‌ی تحقق دهد، اعتماد ما به خوب بودن او (یا باور ما به این که او این شرها را به‌واقع روا داشته) کم می‌شود. از نظر من واکنش کاملاً درست و متناسبی است. چون هیچ‌یک از باورهای ما مصون از خطا نیست، از جمله این باور که آن شخص خوب است و خوب خواهد ماند. وقتی نمی‌توانیم دریابیم شخص به چه دلیل اخلاقاً کافی به شرور مختلف اجازه‌ی وقوع می‌دهد، همین امر دلیل مهم و مؤثری برای تردید در باورمان به خوب بودن آن شخص است.

بسیاری از مدافعان دیدگاه خداواری مدعی‌اند که این تحلیل وقتی به‌جای انسان بر خداوند

اعمال شود استدلال توانمندی نیست.^۵ آن‌ها معتقدند باید برهانی شبیه به عبارات زیر برای خداوند به کار برد:

(۴) اگر خداوند دلیل اخلاقاً کافی برای رواداشتن شر دارد، آنگاه افرادی که نسبت به شر شناخت دارند می‌بایست نسبت به چِستی این دلایل تصوراتی داشته باشند.

(۵) انسان‌ها درباره‌ی بسیاری از شرور شناخت دارند اما هیچ ایده‌ای از دلایل اخلاقاً کافی خداوند برای رواداشتن آن شرور ندارند.

باتوجه‌به این دو مقدمه، گزاره‌ی (۳) نقض می‌شود. و علی‌رغم مقبولیت گسترده‌ی گزاره‌ی ۵، بسیاری از خداباوران گزاره‌ی (۴) را نخواهند پذیرفت. به نظر می‌رسد گزاره‌ی (۴) حتی درباره‌ی انسان‌ها نیز بیش از حد افراطی است؛ زیرا گاهی شخص با بعضی دلایل اخلاقاً کافی که ممکن است به ذهن فرد دیگری خطور نکند، بعضی شرور را روا بدارد. اجازه دهید گزاره‌ی (۴) را به صورت متعادل‌تری بازنویسی کنیم:

(۴') اگر خداوند دلیل اخلاقاً کافی برای رواداشتن شری دارد، احتمالاً افرادی که نسبت به آن شر شناخت دارند، می‌بایست بتوانند ایده‌هایی درباره‌ی دلایل خداوند ارائه کنند.

مقصودم از عبارت (۴') این نیست که انسان‌ها باید بتوانند هدف را بی‌درنگ و مستقیم تشخیص دهند؛ بلکه قصدم از صورت متعادل‌تر این است که آن‌ها باید بتوانند با اندیشیدن و بررسی به هدف پی ببرند. اگر بتوان در برهان موردنظر (۴) را با (۴') جایگزین کرد، آن وقت این برهان به‌خاطر واژه‌ی «احتمالاً» استقرایی خواهد شد.

مدافعان خداباوری سنتی گزاره‌ی (۴') را همچنان افراطی می‌دانند. برای مثال، استفان ویکسترا^۶ در یکی از پیچیده‌ترین دفاعیه‌های اخیرش در دفاع از خداباوری سنتی و علیه این نوع تشکیک مدعی است:

اگر بگوییم ما باید به بیشتر جنبه‌های خیری که در مصائب وجود دارد پی ببریم مانند این است که انتظار داشته باشیم نوزادی یک‌ماهه بیشتر اهداف والدینش را برای دردهایی که اجازه می‌دهند بر او تحمیل شود بفهمد - این فرض به‌هیچ‌وجه ممکن نیست.^۷

۵. به‌عنوان مثال به سه اثری که در پانویس قبلی ذکر شد مراجعه کنید.

۶. Stephen Wykstra

۷. ویکسترا ص ۸۸

نتیجه‌ی ترکیب این ادعا با اصل کورنیای (CORNEA)^۸ ویکسترا این است که عموماً ناتوانی ما برای پی بردن به چرایی رواداشتن رنج ازسوی خداوند دلیلی برای تشکیک در خداباوری نیست. چون طبق ادعای او، حتی اگر دلیلی هم وجود داشته باشد بیشتر وقت‌ها نمی‌توانیم به آن پی ببریم؛ بنابراین، به خاطر ناتوانی در تشخیص دلیلی حق نداریم بگوییم «به نظر می‌رسد دلیلی وجود ندارد». ویلیام رو^۹ در پاسخ به ویکسترا، اصل کورنیا را می‌پذیرد اما این ادعا را که بی‌دلیل نیست اگر فکر کنیم اکثر دلایل خداوند فراتر از توانایی تشخیص ماست - یا به قول خودش فراتر از بینش ما - مورد مناقشه قرار می‌دهد. وی اذعان می‌کند فهم خداوند از خوبی‌ها و رای بینش ماست، اما معتقد است این امر اجازه نمی‌دهد نتیجه بگیریم «خیرهایی که او (یعنی خداوند) به خاطر آن‌ها بسیاری از رنج‌ها را روا می‌دارد فراتر از بینش ماست.» رو مدعی است که اگرچه ممکن است خوبی‌ها پیش از تحقق یافتن فراتر از بینش ما باشند، اما برتری دانش خداوند درمقایسه با انسان، برای این که تصور کنیم خوبی‌ها پس از تحقق نیز فراتر از بینش ما باقی می‌مانند، دلیل موجهی نیست.^{۱۰} باین حال وی تأکید می‌کند در صورتی که آن خوبی‌ها تا پایان دنیا رخ ندهند، یعنی ورای بینش فعلی ما هستند. بنابراین خداباوری که معتقد است خیرهای برتر تا پایان دنیا رخ نخواهند داد، راهی برای دفاع از گزاره‌ی ۳ دارد. من تبصره‌ای به نکته‌ی مورد قبول رو اضافه می‌کنم مبنی بر این که احتمالاً قوت این دفاعیه وابسته به قوت اثبات این ادعاست که خوبی‌های برتری هستند که در پایان زمانه رخ خواهند داد.

می‌خواهم این بحث را بر مبنای نظرات ویکسترا و رو ادامه دهم. اصل کورنیا را می‌پذیرم و معتقدم فهم خداوند از خیر فراتر از بینش ماست. اما همچنان با رو هم‌نظرم که این اصل، این ادعا که شرور به خیر برتری فراتر از بینش ما ختم می‌شوند، را توجیه نمی‌کند (محض خاطر ایجاز، از این پس این شرط مسلم را حذف می‌کنم، اما همواره آن را در نظر دارم.) نتیجه آن که

۸. ویکسترا، اصل کورنیا (CORNEA)، «شرایط معقول دسترسی معرفتی» را چنین تعریف می‌کند: در موقعیت پایه‌ای میم، انسان الف می‌تواند ادعا کند که «به نظر می‌رسد پ درست باشد»، تنها در صورتی که این پاور برای الف معقول باشد، با توجه به قوای شناختی الف و نحوه‌ی به‌کارگیری قوای شناختی خود، اگر پ درست نباشد، میم احتمالاً متفاوت خواهد بود، به نحوی که الف بتواند این تفاوت را تشخیص دهد.

۹. William Rowe, «Evil and the Theistic Hypothesis» *International Journal for Philosophy of Religion* 16.2 (1988): 95-100.

۱۰. همان، ص ۹۸. هرچند وی به صراحت اشاره نکرده، اما معتقدم ویلیام رو دامنه‌ی این نتیجه‌گیری را به رنج‌هایی که از آن‌ها خبر داریم محدود کرده و نه هر رنجی.

برای خداپاوران این مسئله مطرح است که آیا می‌بایست عقلاً به باورهای فعلی‌مان درباره‌ی خوبی علم، قدرت، خداوند و غایت‌مندی برای انسان‌ها اعتماد داشته باشیم یا بر توانایی‌مان (با کمک دیگران) در تشخیص و درک دلایل خداوند برای تجویز شر تکیه کنیم.^{۱۱} ممکن است داشتن این توانایی با این دو دلیل به چالش کشیده شود:

(۶) ما نسبت به اهدافی که خداوند برای انسان‌ها در نظر دارد هیچ تصور (جامعی) نداریم. و (۷) گرچه ممکن است نسبت به این اهداف تصوراتی داشته باشیم، اما علم والای خداوند او را قادر می‌سازد برای رسیدن به این هدف روش‌هایی برگزیند (یا روا بدارد) که ما به علت نداشتن آن علم از درک ارتباط آن روش‌ها با این هدف عاجزیم.

آیا انسان از اهداف خداوند خبر دارد؟

ممکن است پیروان یک سنت دینی یکتاپرستی خاص که معتقدند از هدف خداوند برای خلقت بشر تا حدی آگاه‌اند، ادعای نداشتن ایده‌ی قابل‌قبول از هدف الهی برای انسان را زیرسؤال ببرند. اگرچه ممکن است دین‌داران (ادعا کنند) تصویری جامع از چپستی غایات خداوند نداشته باشند، اما (معتقدند) بعضاً تصوراتی از اهداف خداوند درباره‌ی انسان‌ها و موجودات زنده‌ی روی زمین دارند؛ بنابراین (ادعا می‌کنند) از رخدادهایی که مغایر با این اهداف هستند نیز تصوراتی دارند.^{۱۲} بگذارید بحث را قدری متفاوت پی بگیریم. ممکن است بعضی خداپاوران بگویند علم و توانایی‌های خداوند چنان برتر از علم و توانایی‌های ماست که دور از انتظار نیست ما انسان‌ها از اهداف خداوند و روش‌های رسیدن به آن اهداف کاملاً ناآگاه باشیم. مادامی که پیرامون خدا انتزاعی

۱۱. گزاره ۱ صراحتاً به «اهداف برای بشر» اشاره نمی‌کند، اما به اقتضای مسئله‌ی شر به خیربودن خداوند می‌پردازد. باید اشاره کنم که علاوه بر تشکیک در باورهایی که به آنها اشاره شد، این امکان نیز وجود دارد که در باور به وجود خداوند نیز تردید کنیم. من این احتمال را مورد بحث قرار نمی‌دهم زیرا بحث من معطوف به پاسخ‌هایی است که خداپاوران در برابر ادعای ناسازگاری میان گزاره‌ی ۱ و ۲ مطرح می‌کنند.

۱۲. اینکه چنین اصولی دلیلی برای خداپاوران به دست می‌دهند تا نتیجه بگیرند شریایی وجود دارد که هیچ خیری توان جبران آنها را ندارد، حتی از سوی معدود خداپاورانی نیز مورد تأیید قرار گرفته است. این امر تلویحاً در پاسخ ویلیام هسکر به دفاعیه‌ی ویکسترا از گزاره‌ی ۳ آمده است. هسکر مدعی است به‌ازاء هر شرّ می‌بایست خیر برتری برای موجودی ذی‌شعور وجود داشته باشد. او در این باره مثال واقع‌بینانه‌ای را مطرح می‌کند - تصور کنید یک بچه آهو در جنگلی که به دلیل برخورد صاعقه آتش گرفته در آتش به دام می‌افتد؛ چه رنج طولانی و سختی را متحمل می‌شود و چه مرگ سختی خواهد داشت. او فرض می‌کند هیچ انسانی از رنج او باخبر نیست و معتقد است ما در اینجا دلیل خوبی داریم تا نتیجه بگیریم هیچ موجود ذی‌شعوری از این شر سود نخواهد برد.

سخن بگوییم، من با این نظر موافقم. اما اکثر خداپاوران درباره‌ی خداوند به‌طور انتزاعی سخن نمی‌گویند. بلکه انضمامی‌تر سخن می‌گویند و معتقدند خداوند خود و اراده‌اش را با وحی، بر انسان‌ها آشکار کرده است. به اعتقاد آن‌ها لزومی ندارد وحی را رخ‌نمایی تمام‌عیار خداوند و اراده‌ی او در نظر بگیریم، بلکه مؤمنان باید بدانند امری که درباره‌ی خداوند صادق باشد با وحی مغایرت ندارد و هدف واقعی خداوند برای بشر با اهدافی که برای انسان‌ها در وحی مطرح کرده نمی‌تواند تناقض داشته باشد. زیرا فهم انسان‌ها از خیریت خداوند در چارچوب فهم آن‌ها از خواست (برنامه‌ها و اوامر) خداوند برای بشر و در چارچوب آن‌چه خداوند تاکنون در رابطه با انسان‌ها انجام داده روشن می‌شود. اگر بگویند خیریت خداوند شامل عواملی است که با وحی مغایر است، به خداوند تناقض درونی نسبت داده‌اند و بنابراین اساس حیات دینی زیرسؤال می‌رود.

باور به آنچه خدا وحی کرده در زندگی دینی امر عارضی نیست؛ بلکه امری اساسی و محوری است. زیرا وحی اساس ادراک شخص مؤمن نسبت به خداوند است، ادراکی که وی به آن‌ها ایمان مخلصانه‌ای دارد. وحی اساس شکل‌گیری اعمالی است که شخص مؤمن برای نشان دادن اخلاصش مکلف به انجام آن‌هاست. مثلاً مسیحیان می‌گویند به انسان‌ها عشق می‌ورزند، زیرا اول‌بار خداوند به آن‌ها عشق ورزیده - و دست‌کم تا حدی این عشق را با تعریف روایاتی درباره‌ی آن‌چه خداوند به خاطر انسان‌ها و در رابطه با انسان‌ها انجام داده، معنا می‌کنند. بدین‌شکل ادراک خود را از چیستی نگرش خداوند نسبت به مؤمنان و اینکه نگرش آن‌ها نسبت به دیگر انسان‌ها چه باید باشد، ابراز می‌کنند. باور به نیت خداوند برای بشر چنان برای حیات دینی بنیادی است که اگر مؤمنی نیاتی مغایر با آن‌ها را به خداوند نسبت دهد، تمامیت بنیان حیات دینی او تضعیف خواهد شد. البته مؤمنان می‌توانند ادعان کنند خداوند از خلقت انسان اهدافی فراتر از آن‌چه تا به حال به ذهن آنان خطور کرده دارد، اما هدفی که به تناقض بیانجامد نمی‌تواند در میان باشد. به این ترتیب مؤمنان نمی‌توانند درباره‌ی خلقت انسان هر هدفی را به خداوند منتسب کنند و محدودیت‌های جدی در این باره وجود دارد.

چقدر از روش‌های خداوند آگاهیم؟

درباره‌ی روش‌های رسیدن به هدف چه می‌توان گفت؟ می‌دانیم انسانی که هدف خاصی دارد، برای دست یافتن به هدف مورد نظرش ممکن است روش‌هایی را برگزیند که بسیاری از مردم درک روشنی نسبت به آن‌ها ندارند. یعنی برای مردم روشن نیست چگونه آن‌چه شخص انجام می‌دهد وی را قادر می‌سازد تا به هدفش دست یابد. در واقع موفقیت در انواع بخصوصی از رقابت (مانند تاکتیک‌های میدان نبرد، بعضی ورزش‌ها و برخی فعالیت‌های اقتصادی خاص) مستلزم مهارت در طراحی راهبرد به‌شکلی است که دیگران نتوانند تشخیص دهند چگونه فعالیت‌های شخص به اهداف مورد نظر او در رقابت می‌انجامد. بعضاً ما نیز قادر به درک ارتباط میان فعالیت‌های انسانی و اهدافی که دنبال می‌کنند نیستیم، بنابراین با توجه به علم و قدرت برتر خداوند جای شگفتی نیست که نتوانیم این ارتباط را در افعال الهی تشخیص دهیم.

این نکته ما را به گزاره‌ی (۷) که پیش‌تر گفتیم می‌رساند - گزاره‌ی (۷) دلیل دوم برای این سؤال است که چرا ممکن است شخصی تردید کند که معمولاً می‌توان به دلایل خداوند برای رواداری شرعی بپریم. به نظر می‌رسد خداوند نسبت به تمام قوانین علی‌احاطه و علم داشته باشد و تصور مفهومی از خداوند که چنین علمی را از او سلب کند بسیار دشوار است.^{۱۳} اگر رشد بشر تحت قوانین علی‌روندی کاملاً جبری^{۱۴} داشته باشد، یا اگر خداوند دانش میانمی^{۱۵} از اعمال ممکن خاص^{۱۶} انسان داشته باشد، آنگاه احتمالاً خداوند برنامه‌ی جامعی دارد که در آن جواز تحقق شر در زمان حال، گام ضروری برای دستیابی به هدفی است که هزاران سال بعد رخ خواهد داد و بنابراین مردمان این عصر نمی‌توانند رابطه‌ی آن شر با هدف خداوند را کشف کنند. همچنین پس از دستیابی به هدف، اگر رویداد شر و هدف خداوند با چنین سلسله‌ی علی‌پیچیده و بلندی به هم وصل شده باشند، احتمالاً کسی نمی‌تواند ارتباط میان رخداد شر و هدف مورد نظر را دریابد. اما اگر قوانین رشد بشر تحت قوانین علی‌روندی جبری نداشته نباشد و خداوند

۱۳. فرض من در این مقاله این است که خداوند ویژگی‌های معینی دارد. هرچند از نظر من چنین فرض‌هایی را نیز می‌توان مورد سؤال قرار داد. در واقع نکته‌ی اصلی این مقاله این است که هیچ‌یک از باورهای خداپاوران درباره‌ی ویژگی‌های خداوند که در مسئله‌ی شر موضوعیت دارند، مصون از تشکیک نخواهند بود.

۱۴. Deterministic

۱۵. Middle knowledge

۱۶. Contingent

نیز دانش میانی نداشته باشد، ضرورتاً خداوند نمی‌تواند تحقق هدفی مرتبط به رشد بشر را با مُجاز برشمردن رویدادهای (شر) بخصوصی تضمین کند. به‌علاوه فاصله‌ی زمانی میان رخدادِ مُجاز و هدفِ موردنظر باعث می‌شود هرچه این فاصله بیشتر شود افعال انسانی بیشتری در این روند دخیل شوند و بنابراین به‌دست‌آوردن این هدف نامحتمل‌تر خواهد شد. از آنجایی که وقوع هر یک از این افعال انسانی امری غیرقطعی است، هر چه تعداد این افعال بیشتر باشد قطعیت در دستیابی به هدف کمتر می‌شود. اگر کسی بخواهد دستیابی به هدف خاصی را دلیل اخلاقاً کافی برای توجیه روا داشتن شر از سوی خداوند برشمارد، باید از ارزش هدف خداوند به‌واسطه‌ی غیرقطعی بودن آن بکاهد. به‌عبارت‌دیگر عدم قطعیت از فایده‌ی موردانتظار از هدف می‌کاهد.^{۱۷} این عدم قطعیت باید از میزان شری که خدا برای دستیابی به هدفش می‌تواند مجاز برشمارد بکاهد. علاوه‌براین هرچه هدف دورتر باشد، احتمال آن که وقوع این رویداد تنها راه رسیدن به آن هدف باشد یا روشی دربردارنده‌ی کمترین شرّ ممکن باشد کمتر می‌کند. دغدغه‌ی من در این نوشته این نیست که آیا قوانین علیّی پیشرفتِ بشر روندی جبری دارد یا خیر و آیا خداوند دانش میانی دارد یا نه؛ بلکه دغدغه‌ی من فقط بررسی ارتباط این موضوعات با این پرسش است که «چه دلایلی برای این تصور وجود دارد که مؤمنان نیز قادر به تشخیص و درک اهداف خداوند در روا داشتن شر نیستند».

دیدگاه دیگری نیز وجود دارد مبنی بر این که توجیه خیرها در آینده‌ی دور از این دو پیش‌فرض که یا قوانین مربوط به پیشرفت بشر دقیقاً جبری است یا این که خداوند دانش میانی دارد، مستقل است. پیروان این دیدگاه به‌جَد معتقدند خداوند می‌تواند از دست‌یافتن به خیرهایی که این روند را موجه می‌سازد یقین داشته باشد، چرا که خداوند حتی اگر دقیقاً از آن چه انسان انجام خواهد داد مطلع نباشد علم و قدرت کافی برای مواجهه و مقابله با اعمال بشر را دارد. خداوند از این منظر همچون قهرمان شطرنجی است که با فردی غیرحرفه‌ای بازی می‌کند؛ مهارت قهرمان شطرنج

۱۷. این دلیل فایده‌گرایانه است، اما به طریقی غیرفایده‌گرایانه نیز می‌توان از آن استفاده کرد. برای مثال، بیشتر غیرفایده‌گرایان استلزام ممانعت از تحقق شرور غیرضروری را می‌پذیرند. اگر روند رنج و درد به احتمال زیاد به هدف موردنظر منجر نشود، پس احتمالاً این رنج، شری غیرضروری قلمداد می‌شود. این ملاحظات حتی شخص غیرفایده‌گرا را از روا داشتن رنج، وقتی دستیابی به هدف موردنظر دارای عدم قطعیت بالایی است، به شک می‌اندازد. به‌علاوه اگر خدا باور ادعا می‌کند، چنان که برخی از مسیحیان مدعی‌اند، که خداوند هیچ تعهد اخلاقی‌ای در برابر انسان‌ها ندارد، پس این عشق خداوند به انسان‌هاست که منجر به آن می‌شود که خداوند رنج‌های غیرضروری را روا ندارد. یعنی مسیحیان به دلیل باور به عشق خداوند نسبت به انسان، انتظار دارند خداوند رنج بی‌فایده نسبت به انسان‌ها روا ندارد.

در برابر فرد غیرحرفه‌ای چنان بالاست که گرچه از هر حرکت جزئی او مطلع نیست اما یقین دارد که بازی را خواهد بُرد. اما در این نگرش هم رواداشتن شُرور گوناگون از سوی خداوند توجیه نمی‌شود، زیرا این دیدگاه بر آن است که خداوند به همه‌ی شُرور موجود برای رسیدن به هدف خود نیازی ندارد. این دیدگاه بر آن است که علم و قدرت خداوند چنان برتر از علم و قدرت انسان است که فارغ از این که انسان‌ها چه می‌کنند به اهدافش می‌رسد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد دانش و قدرت خداوند در حدی است که برای دستیابی به اهدافش دست‌کم می‌تواند از وقوع بعضی شُرور جلوگیری کند. درمقابل، دیدگاهی که در بند پیش به آن پرداخته شد مدعی است برای دستیابی به اهداف موردنظر وقوع شُرور ضروری است؛ اما دیدگاهی که پس از آن مطرح شد تلویحاً این ادعا را کنار می‌گذارد و روندی که منجر به دفاع از گزاره‌ی (۳) در برابر گزاره‌ی (۴) می‌شود را رها می‌کند.

فرض کنید شخصی این ادعا را رها کند که برای دستیابی به اهداف خیری که خداوند از تحقق آن‌ها مطمئن است، وجود شُرور ضروری‌اند. فرض کنید در عوض این شخص تلاش می‌کند ثابت کند روا داشتن شر حتی اگر عدم قطعیت زیاد باشد همچنان موجه است؛ زیرا شرط لازم برای امکان به وقوع پیوستن هدف، شر است. به عبارت دیگر فرض کنید کسی بگوید آن‌چه به روا داشتن شرهای بخصوصی از سوی خداوند مشروعیت می‌دهد، دستیابی قطعی خداوند به هدف نیست، بلکه فراهم کردن راهی برای امکان دستیابی خداوند به هدف است. برای مثال ممکن است دفاعیه‌ی مبتنی بر اراده‌ی آزاد مستلزم همین عقیده باشد. پیروان این دیدگاه معتقدند خداوند با روا داشتن شر امکان انتخاب آزادانه‌ی عشق به خداوند و هم‌نوع (و سایر خوبی‌های مشابه) را برای انسان‌ها به وجود آورده است. اگر واقعاً هدف اهمیت ویژه‌ی داشته باشد، عدم قطعیت نسبی وقوع آن موضوعیت نخواهد داشت. محل اختلاف می‌تواند بر سر دلایل ما مبنی بر ضرورت روا داشتن اتفاقی خاص (یا دسته‌ای از اتفاقات) باشد. آیا شر کمتر (یا دسته‌ای از شرور کمتر) کفایت نمی‌کرد؟ ممکن است بگویید نمی‌توان به این پرسش پاسخ داد، اما به عقیده‌ی من بعضی ملاحظات مرتبط با پاسخ را می‌توان مطرح کرد. به‌طور مثال فرض کنید گفته شود که اجازه‌ی وقوع هولوکاست برای ایجاد امکان تحقق یکی از اهداف خداوند ضروری بود.

شخصی که چنین ادعایی را مطرح می‌کند باید توضیح دهد چگونه خداوند در زندگی مردمانی که پیش از هولوکاست از دنیا رفته‌اند به همین اهداف دست یافته است، و یا چگونه خداوند اجازه داده مردمان پیش از هولوکاست بمیرند درحالی که امکان دستیابی به هدفی که آن قدر مهم بود که بابتش تمام سُروِر هولوکاست روا داشته شد، نداشتند. یا اگر برهان در چارچوب رواداشتنِ افعال آزادانه‌ی انسان از سوی خداوند و پیامدهای آن (شامل هولوکاست) ارائه می‌شود، آیا روا داشتن تمام پیامدهای افعال آزادانه‌ی انسان بهترین رویه‌ی ممکن است یا می‌توان با رویه‌ای محدودتر و البته کم‌هزینه‌تر به این اهداف دست یافت. این برهان را می‌توان برای تمام سُروِر ظاهراً گزاف به کار برد.

ملاحظات بالا به بحث اخیر ویلیام رو و ویلیام هسکر^{۱۸} پیرامون مفهومی با نام «شرهای بی‌دلیل» مرتبط است. هسکر در این بحث «شرهای بی‌دلیل» را چنین تعریف می‌کند: سُروِر خاصی که در تحقق خیرهای برتر تأثیری ندارند و بنابراین خداوند می‌توانست از وقوع آن‌ها جلوگیری کند، بدون این که مانع وقوع خیر بزرگ‌تر شود.^{۱۹} ادعای هسکر این است که اگر خداوند می‌خواهد به اهداف خوب و ارزشمندی دست یابد، روا داشتن وقوع پیشامدهایی همراه با شرهای بی‌دلیل ضروری است. بنابراین موضع هسکر این است که برای تحقق اهداف خداوند، امکان وقوع شرهای بی‌دلیل امری ضروری است. همچنین هسکر مدعی است اگر خداوند دائماً از وقوع چنین شرهایی جلوگیری کند، دستیابی به اهدافی که خداوند برای انسان در نظر گرفته ممکن نخواهد بود. هدف خداوند این است که بشر عشق بورزد و مسئولیت اخلاقی داشته باشد. اما اگر خداوند همیشه از وقوع شرهای بی‌دلیل جلوگیری کند، انسان‌ها انگیزه‌ای برای این امور نخواهند داشت؛ زیرا باخبرند که هر شری که رخ می‌دهد برای به‌دست آمدن خیری ضروری بوده است. پاسخ رو این است که خداوند باید تنها اعضای کوچک‌ترین زیرمجموعه از مجموعه شرهای بی‌دلیل را روا بدارد، و نه بیشتر، شرهایی که برای ایجاد مسئولیت اخلاقی در انسان‌ها کفایت می‌کند؛ و باقی را سُروِر بی‌دلیل اضافی می‌داند. در مقابل هسکر مفهوم کوچک‌ترین زیرمجموعه را خودویرانگر می‌داند. چرا که اگر خداوند این راهکار را برگزیند دیگر شر بی‌دلیلی

۱۸. William Hasker

۱۹. این بحث وقتی رخ داد که هسکر مقاله‌ای که در پانوش شماره ۱۲ به آن اشاره شد را ارائه کرد. از رو دعوت شد به آن مقاله پاسخ بدهد و هسکر نیز پاسخ داد.

وجود نخواهد داشت؛ زیرا اساساً خداوند مانع از تحقق هر شرّ بی دلیل اضافی می‌شود و هر شرّ بی‌دلیلی که رخ می‌دهد برای ایجاد امکان رشد بشر، که خیر بزرگی است، ضروری است؛ حاصل آن که راهکار رُو مقوله‌ی شرّ بی‌دلیل را بلا موضوع خواهد کرد.

یکی از نکاتی که در طول این گفتگوی جالب آشکار می‌شود این است که هر دو طرف تصور می‌کنند خداوند برای تحقق اهدافش کوچک‌ترین زیرمجموعه‌ی لازم را کاملاً دقیق معلوم می‌کند. اما این امر به‌ویژه با توجه به باورهای دو طرف بعید به‌نظر می‌رسد. زیرا هسکر معتقد است نه تنها انسان‌ها آزادند، بلکه خداوند پیش از وقوع از اعمال انسان‌ها آگاه نیست و خداوند دانش میانی ندارد. بنابراین نمی‌توان حداقل محدودده‌ی موردنیازی را که مطمئناً در انسان‌ها انگیزه‌ی مسئولیت اخلاقی ایجاد می‌کند مشخص کرد. به‌نظر می‌رسد با توجه به تفاوت‌های روان‌شناختی موجود میان انسان‌ها میزان موردنیاز برای هر انسان متفاوت خواهد بود؛ بدین ترتیب مقدار معین یکسان برای همه وجود ندارد بلکه هر فرد مقداری مخصوص به خود دارد و حتی برای هر فرد در زمان‌های مختلف نیز مقادیر متفاوت خواهد بود. اما حتی اگر نتوان کوچک‌ترین زیرمجموعه را مشخص کرد، خداوند می‌تواند بدون ایجاد هیچ نوع خللی در تحقق اهدافش، از بعضی شرور بی‌دلیل جلوگیری کند، به‌ویژه اگر این جلوگیری نامحسوس باشد. انکار این مطلب مستلزم این ادعاست که عدم وقوع هر یک از انواع شرور در تاریخ بشر باعث ایجاد خلل یا احتمال ایجاد خلل قابل ملاحظه‌ای در انگیزه برخی انسان‌ها برای رشد می‌شود. کسانی که چنین ادعایی دارند باید توضیح دهند مردمانی که پیش از وقوع بعضی شرور خاص زندگی می‌کرده‌اند چگونه انگیزه‌ی لازم برای رشد را پیدا کردند حال آن‌که از آن شرور هیچ اطلاعی نداشتند. بنابراین روشن است این دیدگاه، در محتمل‌ترین حالت، منجر به این ادعا می‌شود که خداوند می‌بایست همواره در بین انسان‌ها به آن قسم از شرور که برای ایجاد رشد اخلاقی در انسان لازم است اجازه‌ی تحقق دهد (برای مثال شاید اموری مانند رنج جسمی و روانی، مرگ، مشکلات ناشی از توانایی محدود و امکانات محدود و غیره). اما اگر شرایط موردنیاز برآورده شد، خداوند می‌تواند از بعضی شرور خاص جلوگیری کند. به‌نظر می‌رسد خیریت خداوند مستلزم آن است که از وقوع شری که می‌توان از آن جلوگیری کرد، بدون آن

که اهداف ارزشمند به مخاطره بیفتد، جلوگیری کند. اگرچه این انتقاد اشتراکاتی با نقد رو دارد، اما درعین حال، من قائل به ضرورت وجود کوچک‌ترین زیرمجموعه از شرور بی‌دلیل نیستم. برعکس اذعان می‌کنم که ممکن است خداوند با دست‌ودلبازی حاشیه‌ی خطایی قرار داده باشد، ولی همچنان معتقدم چنین امری امکان بازدارندگی بعضی شرور بی‌دلیل توسط خداوند را منتفی نمی‌کند.

اگر ادعا کنیم خداوند چنین بازدارندگی‌ای را اعمال کرده، چنین ادعایی چقدر محتمل است؟ اگر خداوند بر آن باشد که از تحقق شری جلوگیری کند، به‌نظر می‌رسد به جای شرور ناچیز، از بزرگ‌ترین شرها جلوگیری خواهد کرد و آن‌ها را بی‌اثر می‌کند. زیرا اگر فکر کنیم خداوند بعضاً از شرهای ناچیز جلوگیری می‌کند و نه شرور بزرگ، مستلزم آن است که ارزش‌های نامأنوسی را به خداوند نسبت دهیم. یک بار دیگر باید بگوییم این ادعا که بزرگ‌ترین شرور برای ترغیب انسان ضروری است معقول به‌نظر نمی‌رسد، اگر چنین بود انسان‌هایی که از چنین شروری آگاه نبودند چگونه انگیزه‌ی لازم را به‌دست می‌آوردند. نامحتمل نیست اگر بگوییم خداوند در واقع به‌شکل زیرکانه‌ای از چنین شرور عظیمی جلوگیری کرده است. با توجه به مواردی از شر که در طول تاریخ می‌شناسیم (به‌طور مثال هولوکاست، تروریسم استالین، و قحطی فراگیر) حتی بعید است تصور کنیم خداوند تا به امروز به‌طور نامحسوس از وقوع شرور عظیم‌تری جلوگیری کرده است. به‌علاوه برای مقدار شری که انسان‌ها و طبیعت می‌توانند بر دیگر آدمیان وارد کنند محدودیت‌های فیزیکی و بعضاً روانی وجود دارد.

منطقاً ضروری است که وقتی خداوند شری را روا می‌دارد، برخی از آنها بزرگ‌ترین شرهایی باشد که خداوند روا داشته است. اما با توجه به قوانین طبیعت، سطح تکنولوژی انسان در هر زمان و اصول روان‌شناسی انسانی منطقاً ضروری نیست بزرگ‌ترین شرهایی که در واقعیت اتفاق می‌افتند به‌اندازه‌ی ممکن بزرگ باشند. اگر بزرگ‌ترین شرور تا این حد بزرگ باشند پذیرفتنی است اگر بگوییم خداوند اقدامی برای ممانعت یا کم‌اثر کردن شرور انجام ندهد. همان‌طور که دیدیم دفاعیه‌ی هسکر مبنی بر روا داشتن شرور بی‌دلیل از سوی خداوند، مستلزم ناتوانی خداوند

در جلوگیری از وقوع شر یا کم‌اثر کردن آن نبود.^{۲۰}

بدین ترتیب برخلاف آنچه برخی تصور می‌کنند، عظمت و برتری قدرت و علم خداوند دست ما را آن قدر باز نمی‌گذارد تا در پناه آن بتوانیم چهل خود را درباره‌ی دلایل خداوند نسبت به روا داشتن شر تبیین کنیم. به‌علاوه روش‌هایی که به خداوند برای دستیابی به اهداف نسبت داده می‌شود حدود و ثغور اخلاقی‌ای دارد که دست‌کم دو مورد از آن عبارت‌است از: ۱. روش‌ها باید با خیریت خداوند سازگار باشند و ۲. روش‌هایی که برای رسیدن به هدف مستلزم حداقل شر ممکن باشند. محدودیت اول به ما یادآوری می‌کند روش‌هایی که توسط فاعل برای دستیابی قطعی به هدفی خاص اتخاذ می‌شود از جمله تأثیرات عملی است که شخص فاعل انجام می‌دهد. پس به‌طورمثال نمی‌توانیم روشی را به خداوند نسبت دهیم که مستلزم آن باشد که خداوند قومی را بیش از قوم دیگر دوست دارد و یا از مردمی بیش از مردم دیگر محافظت می‌کند (در اینجا باز پیش‌فرض‌های مهمی درباره‌ی ویژگی‌های خداوند پروانده‌ام). دومین محدودیت (که می‌توان آن را نتیجه‌ی فرعی مورد اول دانست) یادآوری می‌کند هر روشی که مقتضی شر است، دقیقاً به همین دلیل، می‌بایست بنا به دلایل اخلاقاً کافی روا داشته شود. در اینجا دلیل اخلاقاً کافی دستیابی به هدف مورد نظر است، اما اگر این هدف با روش‌های دیگری که مستلزم شر کمتری هستند قابل دستیابی باشد، دیگر آن دلیل، دلیل اخلاقاً کافی برای روا داشتن شر نخواهد بود. این ملاحظه تأثیر بسیاری از مثال‌هایی را که در شکل‌گیری مسئله‌ی شر به کار گرفته شدند بیشتر می‌کند. چون آن‌ها به صورتی هستند که نمی‌توان فکر کرد خیرشان به اندازه‌ی کافی برتر از شر است و یا دستیابی به آنها با شر کمتری ممکن نبوده است.

نکته‌ای که محدودیت اول به آن اشاره دارد را می‌توان با یک قیاس نشان داد. در تفسیر دفاعیه‌ی مبتنی بر اختیار، اغلب نقش خداوند شبیه به والد دلسوزی است که آرزو دارد فرزندانش به‌تدریج به آدم‌های بالغ دوست‌داشتنی و نوع‌دوست تبدیل شوند. او می‌داند برای این که فرزندانش به چنین انسان‌های بالغی تبدیل شوند باید به آن‌ها اجازه دهد تا خود تصمیم بگیرند، هر چند ممکن است اشتباه کنند. چراکه اگر خیریت آن‌ها به‌عنوان انسان بالغ قرار است حقیقی

۲۰. اعتراف می‌کنم طی نقد دیدگاه ویلیام هسکر یادداشت‌های مفیدی از وی به دستم رسید. یادداشت‌های او به ابطال نظرات انتقادی من منجر نشد و صرفاً موجب اصلاح آن شد. این بدان معنا نیست که نظر وی به نگاه منتقدانه‌ی من نزدیک است.

باشد، می‌بایست آن را از طریق اعمال آزادانه‌ی خود به‌دست آورند. اما حتماً آن فرد، به‌عنوان یک والد خوب، محدودیت‌هایی را در عرصه‌ی عمل برای فرزندانش در نظر می‌گیرد. به‌طورمثال اگر او والد خوبی باشد، چنان‌چه بتواند نباید اجازه دهد فرزندش مردم بی‌گناه بی‌شماری را بکشد. اگر فرزندش اعلام کند که می‌خواهد چنین کاری کند و یا حتی بدتر، عملاً شروع به انجام آن کند والدش باید او را از این کار منصرف کند. اما اگر نتواند او را متقاعد کند، آیا والدش به زور متوسل نمی‌شود؟ اگر فرزند او تصمیم بگیرد خواهر و برادران خود، نه غریبه‌ها، را که والد همه‌ی آنها را به یک اندازه دوست دارد به قتل برساند، آیا والد سریعاً وارد عمل نمی‌شود و اگر لازم باشد حتی متوسل به زور نمی‌شود؟ اگر او ادعا کند که از مداخله‌ی همراه با خشونت اجتناب کرده، زیرا می‌خواهد شخصیت فرزندش با اعمالی که آزادانه انتخاب می‌کند شکل بگیرد و پرورش یابد، آیا ما او را یک والد خوب خواهیم دانست؟ و اگر هیچ کاری نکرد آیا او را به تبعیض (یا بزدلی، یا کاهلی و یا حتی خطاهای بدتر) متهم نخواهیم کرد که البته خداوند را سزاوار این نقایص نمی‌دانیم؟

نتیجه‌گیری

بگذارید جمع‌بندی کنم. استدلال من در این نوشته در این راستا بود که در برهان احتمالاتی شر، موضوع اصلی این است که آیا دلایل شخص برای باور به این که خدایی با ویژگی‌ها و اهداف معین وجود دارد، عبارت (۱)، بر مبنای این تصور که این‌گونه نیست که خداوند دلایل اخلاقاً کافی برای روا داشتن بعضی شُرور داشته باشد، عبارت (۳)، برتری دارد یا خیر. همچنین گفتم دلیل آن که برخی گزاره‌ی (۳) را نادرست می‌دانند این ادعای مناقشه‌برانگیز است که اگر خداوند دلیل اخلاقاً کافی برای روا داشتن شر داشته باشد، بعضاً انسان‌های آگاهی هستند که باید نسبت به دلایل وقوع آن شر ایده‌ای داشته باشند - گزاره‌ی (۴') - در کنار این ادعای غیرمناقشه‌برانگیز که انسان‌ها نمی‌توانند برای بسیاری از شُروری که رخ می‌دهد دلیل اخلاقاً کافی برای تجویز آنها از سوی خداوند بیابند. بعضاً تلاش‌هایی را که با زیرسؤال بردن گزاره‌ی

(۴') سعی در دفاع از گزاره‌ی (۳) داشتند مورد بررسی قرار دادیم. در این بررسی نشان داده شد که خداپاوران چه محدودیت‌هایی در اهداف و روش‌ها را می‌توانند به خداوند نسبت دهند. این محدودیت‌ها چنان دلایل اخلاقاً کافی که یک خداپاور می‌تواند برای روا داشتن شر از سوی خداوند مطرح کند را محدود می‌کند که شخص مؤمن تصور می‌کند احتمالاً خواهد توانست به دلایل خداوند به‌طور کلی پی ببرد. هر چه این احتمال بالا رود احتمال گزاره‌ی (۴') بیشتر و احتمال گزاره‌ی (۳) کمتر می‌شود.

یکی از دلالت‌های مهم ویژگی احتمالاتی گزاره‌ی (۴') این است که توان گزاره‌ی (۴') در برابر گزاره‌ی (۳)، و به دنبال آن، در برابر گزاره‌ی (۱) با افزایش تعداد و شدت شُروری که نمی‌توانیم هیچ دلیل اخلاقاً کافی برای آن‌ها بیابیم، بیشتر می‌شود. این دلالت به خاطر قیاس‌پذیری با موارد انسانی قابل مشاهده است. مسلماً درباره‌ی یک انسان بسیار خوب فرض می‌کنیم که وی برای روا داشتن هر شری که روا می‌دارد دلیل اخلاقاً کافی دارد. اما فرض کنید ما برای بعضی شُرور قادر به یافتن هیچ دلیل اخلاقاً کافی نباشیم. اگر تنها تعداد کمی از این اتفاقات وجود داشته باشد، احتمالاً نتیجه می‌گیریم که نمی‌توانیم اهداف شخصی را که اجازه‌ی تحقق این اتفاقات را داده، تشخیص دهیم و ببینیم (یا ممکن است دریابیم که به خطا می‌پنداشتیم که او این شُرور را روا داشته، چراکه این اتفاقات و رای کنترل این شخص است). اما هر چه تعداد مجوزهای آشکاری که تبیین‌ناپذیرند بیشتر شود، این سؤال مطرح می‌شود که آیا مشکل به خاطر ناتوانی ما در تشخیص اهداف است، یا متوجه شخصی است که اصلاً هدفی برای تشخیص ندارد. هر چه شر جان‌فرساتر باشد، حیرانی ما نیز بیشتر خواهد بود. چراکه شر بسیار سخت مستلزم خیر آشکارتر و/یا برتری است، و چنین خیرهایی باید به راحتی قابل تشخیص باشند. بنابراین هرچه تعداد و شدت وقایع شری که روا داشتن آن‌ها تبیین‌ناپذیرست افزایش یابد، شک ما درباره‌ی درستی قضاوت پیرامون خیرخواهی (یا قدرت) آن شخص بیشتر خواهد شد. برآنم که چنین حیرتی به تناسب معقول است.

حال اگر این خداوند باشد که به شُروری این چنین اجازه‌ی تحقق می‌دهد، در اینجا نیز به لحاظ عقلی شک مجاز به نظر می‌رسد، هرچند در این جا شک ما گسترده‌ی بیشتری را دربر خواهد

گرفت. نه تنها این پرسش مطرح می‌شود که آیا آن شخص (خداوند) به همان اندازه که ما باور داشتیم خیر بود، بلکه این مسئله نیز مطرح است که آیا علم و قدرت او نیز به همان اندازه‌ای که پیش از این فکر می‌کردیم است.^{۲۱} بسیاری از مردم معتقدند خداوند همه چیزدان است و بنابراین می‌داند که شری در حال وقوع است. در عرصه‌ی انسانی برای این که بتوان ادعا کرد شخصی از وقوع شری آگاه است، نیاز به دلایل و نشانه‌هایی است؛ در صورت نیافتن دلیل نخواهیم گفت آن شخص اجازه داده تا آن شر اتفاق بیفتد. بسیاری از مردم فکر می‌کنند خداوند قدرت و توانایی‌هایی دارد که او را قادر می‌سازد از وقوع شر جلوگیری کند. درباره‌ی چگونگی توانایی‌ها و قدرت انسان‌ها (اعمال به صورت مستقیم و یا از طریق زیردستان) بعضاً حدس و تصوراتی داریم؛ وقتی دلیلی نداریم که باور کنیم شخص می‌توانست از وقوع شر جلوگیری کند، نتیجه نمی‌گیریم که او اجازه داد شر رخ دهد. اما بسیاری از مردم در مورد خداوند معتقدند شواهد خاصی لازم نیست تا نشان دهد خداوند می‌تواند از شر خاصی جلوگیری کند؛ فرض کلی آن‌ها براساس باورهای عمومی درباره‌ی قدرت خداوند این است که خداوند می‌تواند این کار را انجام دهد. اما دلیلی مبنی بر این که باورهای یک شخص درباره‌ی علم و قدرت خداوند نسبت به دیگر باورها قابل اعتمادتر و شاخص‌تر در نظر گرفته شود، وجود ندارد. به محض این که کسی پی‌ببرد این باورها و باورهای دیگرش درباره‌ی خداوند قطعی نیست و منطقاً مستقل از یکدیگرند، باید نتیجه بگیرد که ناتوانی در یافتن دلیل اخلاقاً کافی خداوند برای روا داشتن شرور متعدد و بسیار بزرگ، دلیل معقولی است - اگرچه در واقع ممکن است نادرست باشد - تا باورهای خود درباره‌ی خیریت، علم، قدرت و اهداف خداوند را زیر سؤال ببرد.^{۲۲} ترجیح من این است که تصوراتمان درباره‌ی قدرت خداوند اصلاح و تعدیل شود، به نحوی که انکار کنیم خداوند می‌توانست از وقوع برخی از شرور پیشگیری کند - که اغلب خداپاوران بر این باورند که می‌توانست جلوی آنها را بگیرد - ولی تصمیم گرفت چنین نکند. اما این تنها چیزی نیست که باید مورد بازبینی قرار

۲۱. اگر چه می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا موجودی با حداکثر ویژگی‌هایی که خداپاوران به خداوند نسبت می‌دهند هم وجود دارد یا خیر، اما بحث من مربوط به انتخاب‌هایی است که در دسترس خداپاوران است.

۲۲. همان‌طور که پیشتر اشاره کردم، اگر کسی خداوند را چنان تعریف کند که باورهایش درباره‌ی صفات خداوند، منطقاً مستقل از هم نباشد، با این مشکل به این صورت مواجه نخواهد شد. اما مشکل او در این زمینه این است که تعاریف جایگزینی از خداوند وجود دارد، طوری که دلالت‌های یکسانی برای باور به به صفات خداوند ندارند و هر شخصی می‌بایست براساس سنت دینی خود و تجربه‌اش یکی از این تعاریف را برگزیند.

بگیرد. برای مثال من در پرورش برهانم از ایده‌های نسبتاً آکید از خیریت خداوند استفاده کرده‌ام، اما این‌ها نیز واقعیات قطعی نیستند و می‌توان در آنها تردید کرد. خداپوران ادعاهای بسیاری درباره‌ی خداوند دارند و دلایلی که برای یکی از این ادعاها وجود دارد نمی‌تواند از بقیه نیز پشتیبانی کند. بنابراین فرد می‌تواند بدون دست کشیدن از خداپوری یا پیروی از مذهبی خاص، باورهای خود درباره‌ی خداوند را اصلاح کند. در این مقاله تلاش کردم بگویم خداپوران برای پاسخ به برهان احتمالاتی شر، به‌جای این که ادعا کنند اهداف خداوند ورای بینش ماست، فهم خود از صفات و اهداف خداوند را مورد تردید و اصلاح قرار دهند.

بسیاری از مؤمنان در برابر این‌گونه بازبینی‌ها مقاومت می‌کنند، زیرا آن‌را نوعی عهدشکنی نسبت به خداوند می‌دانند و از این‌رو از آن‌ها گریزان‌اند. در عوض از عظمت و برتری علم و قدرت خداوند سخن می‌گویند و به ناتوانی ما در پی بردن به اهداف خداوند به‌عنوان نتیجه‌ی این عظمت و برتری اشاره می‌کنند. اما رویکرد آن‌ها بیش از اندازه بر ابعاد بخصوصی از تصوراتشان از خداوند تکیه دارد، درحالی که ممکن است در این مورد بر خطا باشند. در مقابل رویکرد آن‌ها، من معتقدم دلایلی وجود دارد که براساس آنها باید این ادعا را که طرح (اهداف و روش‌ها) خداوند برای بشر ورای بینش ماست مورد تشکیک قرار داد. همچنین معتقدم وقوع انواع شرّ نشانه‌ای است مبنی بر این که شخص باید فهم خود درباره‌ی صفات خداوند را مورد بازبینی قرار دهد.^{۲۳}

مشخصات مقاله:

Keller, J. A. (1989). The problem of evil and the attributes of God. *International journal for philosophy of religion*, 26(3), 155-171.

۲۳. نسخه‌ی ابتدایی این نوشته در همایشی در سال ۱۹۸۸ ایراد شد.

مسئله‌ی شر و شک‌گرایی اخلاقی

برایس واخترهاوزر

برگردان: سارا هامون

در این نوشته به‌طور مستدل بیان خواهیم کرد که می‌توان با روش‌های سنتی تئودیه‌ی مبتنی بر اراده‌ی آزاد^۱ و همه‌چیزدانی الهی^۲ و کرانمندی انسانی^۳ از انسجام منطقی^۴ خداباوری کلاسیک دفاع کرد، ولی بهای آن را که شک‌گرایی اخلاقی^۵ است، باید پرداخت. دفاع دوجانبه‌ی بالا شک‌گرایی اخلاقی را دربردارد، زیرا در این روند باید موارد واضح و مسلم شرّ ناموجه اخلاقی را صرفاً به‌عنوان شرهای ظاهراً ناموجه که از منظری دیگر می‌توانند اخلاقاً موجه باشند، تعبیر

۱. Free-will
۲. Divine omniscience
۳. Human finitude
۴. Logical coherence
۵. Moral scepticism

کنیم. استدلال‌هایم در این مقاله تلاشی است برای نشان دادن این که چنین توجیهی غیرممکن است، زیرا چنین شرهای اساسی‌ای هرگز از هیچ منظر اخلاقی نمی‌توانند قابل‌توجیه باشند. شرایط لازم برای داشتن منظر اخلاقی مستلزم آن است که فرد، از هر منظر اخلاقی، شرهای خصوصی را توجیه‌ناپذیر بداند. این چنین است، چراکه اساساً نظریه‌های اخلاقی به منظور ایجاد بینش نسبت به چنین شُروری مطرح می‌شوند. علاوه‌براین خواهیم گفت حتی در صورت ردّ برهان فوق، شک‌گرایی اخلاقی همچنان برقرار است؛ چراکه هر تقریر قابل‌فهم از معرفت اخلاقی، اگر ارزشی در دنیای واقع داشته باشد و از اتهام‌های نامربوط‌بودن و شک‌گرایی اخلاقی به دور باشد، مستلزم آن است که دست‌کم پیروان آن بتوانند موارد معینی از شرهای ناموجه را تشخیص دهند. اما این دقیقاً همان چیزی است که خداباوری کلاسیک از عهده‌ی آن برنمی‌آید. اگر خداباوری کلاسیک شک‌گرایی اخلاقی را نپذیرد، نتیجه‌ی آن پذیرفتن موارد واقعی شرّ اخلاقاً ناموجه خواهد بود و تنها یکی از آن‌ها کافی است تا انسجام منطقی خداباوری کلاسیک را فرو بریزد.

«وای بر آنانی که بدی را نیکویی و نیکویی را بدی می‌نامند، ظلمت را به‌جای نور و نور را به‌جای ظلمت می‌گذارند، و تلخی را به‌جای شیرینی و شیرینی را به‌جای تلخی می‌نهند». کتاب اشعیا ۵:۲۰.

به‌حق در ادبیات معاصر فلسفی، توجه فراوانی به مسئله‌ی شر شده است. این پرسش که چگونه خدای سراسرنیکی^۶، همه‌کارتوان^۷ و همه‌چیزدان اخلاقاً می‌تواند به شرّ ناموجه اجازه‌ی تحقق دهد، با‌عنوان مسئله‌ی سازگاری منطقی^۸ احتمالاً دشوارترین چالش خداباوری کلاسیک است. همان‌طور که بسیاری از نویسندگان نیز به آن اشاره کرده‌اند، مسئله‌ی شرّ پرسشی تجربی درباره‌ی میزان شر موجود در جهان نیست. مثلاً سؤال این نیست که آیا سرانجام عدالت در جهان محقق می‌شود یا نه و آیا «درنهایت‌امر» نیکی عالم‌گیر می‌شود یا نه و در بحبوحه‌ی

۶. Omnibenevolent
۷. Omnipotent
۸. Logical consistency

آشوبِ ددمنشانه‌ی تاریخ بشر برخی انواع رشد اخلاقی دیده خواهد شد یا نه. مسئله‌ی شر مسئله‌ای منطقی است که ناسازگاری منطقی دو وضع غیرقابل جمع را نشان می‌دهد، یعنی ناسازگاری میان شر اخلاقاً ناموجه و وجود موجودی سراسر نیکی، همه‌چیزدان و همه‌کارتوان. به‌طور خلاصه استدلال این‌گونه مطرح می‌شود:

- (۱) اگر خداوند سراسر نیکی باشد، از هر شرّ اخلاقاً ناموجهی جلوگیری می‌کند.
 - (۲) اگر خداوند همه‌کارتوان باشد، در توان اوست که از چنین شری جلوگیری کند.
 - (۳) اگر او همه‌چیزدان است، تمام چنین شُروری را می‌شناسد.
 - (۴) اما شرّ اخلاقاً ناموجه وجود دارد.
 - (۵) بنابراین، خداوند یا سراسر نیکی نیست، یا همه‌کارتوان نیست، یا همه‌چیزدان نیست.
- اعتبار این استدلال به‌طور گسترده و با دلایلی قانع‌کننده پذیرفته شده است. به نظر می‌رسد اعتبار صورت‌بندی این برهان خدشه‌ناپذیر است و این نکته دالّ بر این است که اگر تنها یک مثال از شرّ اخلاقاً ناموجه در تاریخ جهان وجود داشته باشد، انسجام منطقی خداباوری کلاسیک از میان خواهد رفت. منظور از شرّ اخلاقاً ناموجه شری است که ضرورتی برای ایجاد مرتبه‌ی برتر خیر ندارد، مانند شفقت یا شجاعت، و اگر هم برای پروراندن چنین مراتب بالایی از خیر لازم باشد چنان به لحاظ اخلاقی فجیع است که روش غیرقابل قبولی برای ایجاد چنین خیرهایی به‌شمار می‌رود. ماهیت منطقی دقیق مسئله خداباوران کلاسیک را به این نتیجه می‌رساند که به‌رغم ظواهر امر، در کل تاریخ جهان هرگز شری اخلاقاً ناموجه اتفاق نیفتاده است. آشویتس، قحطی، بیماری، ستم و سرکوب اجتماعی، شکنجه و بیدادهای بی‌شمار تاریخی، بدون هیچ استثنایی اخلاقاً موجه هستند.

در پاسخ به این موضع می‌توان با دلایل قانع‌کننده گفت باور به این که هیچ‌گاه شرّ ناموجهی وجود نداشته آن قدر نامحتمل است که نمی‌توان به جد به خداباوری کلاسیک باور داشت. اما خداباوران نیز می‌توانند این‌گونه پاسخ دهند که مسئله‌ی شر فقط مسئله‌ای بر سر انسجام منطقی به ما ارائه می‌کند و نه مسئله‌ای با موضوعی بسیار پیچیده از باورپذیر بودن. مسلماً موضع‌گیری خداباوران کلاسیک نسبت به مسئله‌ی شر باید از نظر باورپذیری به نحوی مورد ارزیابی همه‌جانبه قرار بگیرد، اما سؤال بسیار ضروری‌تر انسجام منطقی خداباوری کلاسیک است. اگر دیدگاه

خداباوری کلاسیک از لحاظ منطقی منسجم نباشد تمام سؤال‌های مربوط به باورپذیری منتفی است. حتی نمی‌توان سرگرم باور غیرمنسجم شد، چه رسد به این که به‌عنوان امر «باورپذیر» از آن دفاع کرد.

خداباوران ناچارند با توجه به ماهیت منطقی دقیق مسئله و اعتبار منطقی غیرقابل‌انکار این برهان، با زیرسؤال بردن استواری^۹ منطقی استدلال از دیدگاه خود دفاع کنند. البته دفاع آنها در قوی‌ترین معنای اثبات، که نشان می‌دهد یکی از مقدمات استدلال نادرست است، انجام نمی‌شود، بلکه در ضعیف‌ترین معنای آن، که نشان می‌دهد ممکن است از لحاظ منطقی یکی از مقدمات نادرست باشد، انجام می‌شود. در این صورت خداباور کلاسیک به لحاظ منطقی مجال خواهد داشت تا نشان دهد ادعای عدم انسجام دیدگاه او چندان مسلم و بدیهی نیست. هرچند این موضع به خودی خود نسبتاً ضعیف است، اما برای این که دیدگاه خداباوری کلاسیک از اتهام عدم انسجام مطلق‌رهایی یابد، کافی به نظر می‌رسد. بارزترین راهبردی که خداباوران برمی‌گزینند تردید در این مقدمه است که شرّ اخلاقاً ناموجه وجود دارد. تدبیر کلی این است که نشان دهند شرّ ناموجه صرفاً ظاهری است. به عبارت دیگر اگرچه ممکن است همیشه برای ما روشن نباشد که چرا اساساً شرّ وجود دارد یا چرا یک نمونه‌ی خاص از شرّ وجود دارد، اما دلایل قانع‌کننده‌ای مبنی بر این که خداوند دلایل خوبی برای روا داشتن شرّ دارد در دست است.

بی‌شک یکی از راهکارهای شناخته‌شده در این زمینه، اصطلاحاً دفاعیه‌ی مبتنی بر اراده‌ی آزاد^{۱۰} نامیده می‌شود.^{۱۱} این استدلال را شرح و بسط نخواهم داد، اما به اختصار می‌توان گفت این استدلال به روابط منطقی میان آزادی انسان و همه‌کار توانی خدا می‌پردازد. بسیاری از خداباوران می‌گویند حتی برای موجودی با قدرت مطلق، منطقاً امکان ضمانت این که همواره و هم‌زمان تمام اعمال انسانی آزاد و اخلاقاً پذیرفتنی باشد، وجود نخواهد داشت. اگر ما واقعاً آزادیم، آزادیم که غیر اخلاقی باشیم و حتی خداوند نمی‌تواند ضمانت کند که تمام اعمال آزاد ما از لحاظ اخلاقی نیز مورد قبول خواهد بود. اگر آزادیم، اعمال ما به معنای قابل‌ملاحظه‌ای «بر عهده‌ی ما» است و هیچ شخص عامل دیگری، الهی یا انسانی، به هیچ طریقی نمی‌تواند بدون سلب همان آزادی ما

۹. Soundness

۱۰. Free-will defense

۱۱. دفاع کلاسیک از این تنودیه در اثر الوین پلانتینگا طرح شده است:

Alvin Plantinga's, *God and Other Minds* (Cornell University Press, Ithaca, 1967), pp. 131-155.

را وادار به کاری کند. به علاوه این آزادی به انتخابِ صرفً برای اختیار آگاهانه‌ی یک نوع روند رفتاری در برابر روندی دیگر محدود نمی‌شود؛ بلکه به نتایج انتخاب‌های ما نیز تسری می‌یابد. یعنی در جهانی که واقعاً آزادیم نه تنها نباید هیچ اجباری در عرصه‌ی انتخاب وجود داشته باشد، بلکه بر این نکته نیز دلالت می‌کند که نتایج انتخاب‌های ما می‌بایست امکان تحقق واقعی در جهان داشته باشند، هرچند ممکن است این نتایج تراژیک، به نظر بیهوده و خردستیزانه باشند. تنها وقتی اعمال ما بتوانند نتایج غالباً برگشت‌ناپذیر^{۱۲} و واقعی داشته باشند، آن زمان خواهیم آموخت که عامل اخلاقی^{۱۳} بودن به چه معناست.

البته خداپاور در طرح این برهان ارزش آزادی را به‌طور شهودی می‌پذیرد و به‌کار می‌برد؛ نکته‌ای که تعداد کمی از ما حاضریم آن را زیر سؤال ببریم. پیش‌فرض این است که همه‌ی ما می‌توانیم دریابیم جهانی با امکان رشد و شکست واقعی اخلاقی بر جهانی بدون آزادی و شُروری که ناشی از سوءاستفاده است، برتری دارد - حتی اگر آن شُرور مانند آشویتس و تربلینکا^{۱۴} باشد. شُروری که از آزادی انسان سرچشمه گرفته فقط به‌ظاهر توجیه‌ناپذیر است، چراکه آن شُرور امکان‌هایی هستند که ضرورتاً برای تحقق آزادی واقعی در جهان باید با آن‌ها کنار آمد. خلاصه آن که خداوند چنین شُروری را روا می‌دارد تا از آزادی، که ارزشی والاتر است، محافظت کند. گرچه دفاعیه‌ی مبتنی بر اراده‌ی آزاد به وجود شُرور غیراخلاقی مانند درد و رنج حیوانات اشاره نمی‌کند، خداپاوران راهبرد باورپذیری دارند که وقتی با دفاعیه‌ی مبتنی بر اراده‌ی آزاد ترکیب شود، پاسخ قدرتمندی برای مسئله‌ی شر فراهم می‌کند. خداپاوران همواره می‌توانند ادعا کنند، چنان‌چه مثلاً سوئین‌برن^{۱۵} چنین کرده است، انسان بری از خطا نیست و در نتیجه هرگز چنان جایگاهی ندارند تا به‌یقین بدانند چیزی به‌عنوان شرّ اخلاقاً توجیه‌ناپذیر وجود دارد^{۱۶}. اگرچه شاید به نظر بیاید که یک عمل خاص یا وضع مشخصی از امور، به‌وضوح توجیه‌ناپذیر است، اما همواره این امکان وجود دارد که خدایی همه‌چیزدان دلایل اخلاقاً قابل‌قبولی برای رواداشتن شر داشته باشد. می‌توان این استدلال را «استدلال براساس همه‌چیزدانی خداوند و کرانمندی

۱۲. Irreversible

۱۳. Moral agent

۱۴. اردوگاه مرگ یهودی‌ها در جنگ جهانی دوم که نازی‌ها در خاک لهستان احداث کرده بودند.

۱۵. Swinburne

۱۶. Richard Swinburne, «The Problem of Evil,» in S.C. Brown, ed., Reason and Religion (Cornell University Press, Ithaca, 1977).

وجود انسانی» نامید. روند استدلالی سوئین برن در طرح مسئله‌ی خود این است که اگر دو عامل اخلاقی نسبت به یک وضعیت دانش متفاوت داشته‌باشند، هر کدام مسئولیت اخلاقی متفاوتی در رابطه با آن وضعیت دارند. برای مثال من هیچ مسئولیت اخلاقی برای پادریانی در نزاع ظاهراً خشونت‌آمیزی که در خانه‌ی همسایه در جریان است، ندارم؛ زیرا از این واقعیت باخبرم که چنین مشاجراتی برای این خانواده «عادی» است و تابه‌حال کسی در این مشاجرات صدمه ندیده است. از طرفی اگر من خانه‌ام را بفروشم و فراموش کنم به صاحبان جدید درباره‌ی عادات و خلیات همسایه بگویم، آنها ممکن است احساس کنند واقعاً مسئولیت اخلاقی معقولی برای دخالت در «غوغای» بعدی در این خانواده‌ی معمولاً آرام دارند. خدا باور در مواجهه با مسئله‌ی شر می‌تواند پاسخ دهد خداوند همواره در جایگاهی است که معرفتی اعلی^{۱۷} دارد (بالاخره همه‌چیزدانی یعنی داشتن اعلی‌ترین حد ممکن از دانش) و بنابراین ممکن است وجود شرور را روا بدارد، به طوری که ما به‌عنوان کسانی که چنین معرفتی نداریم برای مخالفت با آن مسئولیت اخلاقی داریم. به نظر می‌رسد با توجه به پیش فرض همه‌چیزدانی خدا، خدا باور همیشه در جایگاهی است که ادعا کند هر شرّ اخلاقاً توجیه‌ناپذیر صرفاً به ظاهر توجیه‌ناپذیر است. چون خداوند همیشه دانش بیشتری دارد، بنابراین هرگز نمی‌توانیم اطمینان یابیم چیزی به‌عنوان شرّ اخلاقاً توجیه‌ناپذیر وجود دارد. همواره این امکان وجود دارد که خدایی همه‌چیزدان دلایل اخلاقاً پذیرفتنی برای رواداری وجود شرور بخصوصی داشته باشد، طوری که برای ما به‌عنوان موجودات کرانمند داشتن چنین دلایلی معقول باشد.

به‌واقع این یک راهبرد کلی است و احتمالاً می‌توان آن را حتی به اعمال عامل‌های آزاد نیز اطلاق کرد، اما وقتی با دفاعیه‌ی اراده‌ی آزاد ترکیب شود، دفاعیه‌ی حتی قوی‌تری برای انسجام خدا باوری کلاسیک ارائه می‌کند. هرچند معتقدم خدا باوری کلاسیک را نمی‌توان به همین راحتی به‌حال خود گذاشت. ادعای من این است که سرانجام پاسخ خدا باور به مسئله‌ی شر به شک‌گرایی اخلاقی منجر می‌شود، نوعی از شک‌گرایی اخلاقی که خدا باور نمی‌تواند بپذیرد. اگر شک‌گرایی اخلاقی را رد کند، آنگاه می‌بایست نمونه‌های واقعی شرّ اخلاقاً توجیه‌ناپذیر وجود داشته باشد. اگر چنین باشد، یک نمونه از این موارد کافی است تا انسجام منطقی خدا باوری

۱۷. Superior knowledge

کلاسیک فرو بریزد.

به‌منظور تدوین این استدلال پیش از همه باید تبیین کنم دفاعیه‌ی مبتنی بر اراده‌ی آزاد برای توجیه مقبولیت اخلاقی بعضی اعمال اختیاری شر کافی نیست. منظورم این است که اعمال اختیاری‌ای وجود دارند که چنان نکوهیده‌اند و چنان به لحاظ اخلاقی آزاردهنده‌اند که نه این واقعیت که انجام آنها اختیاری است (یا نتایج واقعی اعمال اختیاری است) و نه این واقعیت که آنها ممکن است موجب خیرهای بزرگ‌تری شوند، برای توجیه وجودشان به‌لحاظ اخلاقی کافی نیست. باوجود این که برخی اعمال از اختیار سرچشمه می‌گیرند و صرف‌نظر از هر خوبی‌ای که ممکن است به وجود آورند، چنان به‌طور واضح و غیرقابل‌انکاری شَرند که هر عامل اخلاقی، انسانی یا الهی با علم به آنها و توانایی بر جلوگیری از آنها می‌بایست در مقابل آنها ایستادگی کند.

توصیف فراموش‌ناشدنی داستایوفسکی از چنین شَرّی را ملاحظه کنید:

راستی اخیراً در مسکو با یک بلغاری مواجه شدم. او درباره‌ی جنایات ترک‌ها و چرکسی‌ها در سراسر بلغارستان برایم گفت. جنایاتی که از ترس شورش همگانی اسلاوها صورت می‌گرفت. آنها روستاها را به آتش می‌کشند، کشتار می‌کنند و به زنان و کودکان تجاوز می‌کنند. آنها زندانی‌هایشان را از گوش به دیوار می‌خکوب می‌کنند، تا صبح به همان حال رهایشان می‌کنند و صبح دارشان می‌زنند. آنها کارهایی می‌کنند که نمی‌توانی تصور کنی. مردم گهگاه از قساوت حیوانی دم می‌زنند اما این توهین و ظلمی بزرگ به حیوانات است. حیوانات هرگز نمی‌توانند به اندازه‌ی انسان قساوت به‌خرج دهند آن هم قساوتی هنرمندانه. یک ببر فقط می‌تواند بَدرد و به دندان بکشد. از او جز این بر نمی‌آید. هرگز به فکر میخ‌کوب کردن از گوش نمی‌افتد، حتی اگر بتواند. این ترک‌ها از شکنجه‌ی کودکان نیز لذت می‌برند، با شکافتن رحم مادران جنین را بیرون می‌کشند، به هوا پرتاب می‌کنند و جلوی چشم مادران با نوک نیزه می‌گیرند. مادری لرزان را مجسم کن با کودکی در بغل و دایره‌ای از ترکان مهاجم بر گردش. آنان می‌خواهند تفریح کنند. کودک را نوازش می‌کنند و می‌خندند تا به خنده‌اش وادارند. کودک می‌خندد. در همان لحظه یکی از ترک‌ها لوله‌ی تپانچه را به صورت کودک می‌گیرد. کودک از شادی می‌خندد، دست‌های کوچکش را به سوی تپانچه دراز می‌کند و آن ترک ماشه را می‌کشد و مغز کودک متلاشی می‌شود. هنرمندانه نیست!

آن‌ها به چیزهای بامزه علاقه دارند.^{۱۸}

داستایوفسکی روایت ادبی قدرتمندی از نوعی شر به ما ارائه می‌دهد که متأسفانه واقعیتی مستند در تاریخ بشری است.

در چنین مواردی نمی‌توان گفت آزادی عامل باید به هر قیمتی حفظ می‌شد. جهانی که در آن آزادی واقعی است و پیامدهای واقعی دارد، مستلزم آن نیست که هر عمل آزادی، هر قدر بی‌رحمانه و ظالمانه، مجاز باشد. دست‌کم می‌توان گفت شایستگی اخلاقی، متضمن توان داوری و تصمیم‌گیری برای مداخله در آزادی دیگران است. مطمئناً اگر بتوان از مواردی سخن گفت که مستلزم سلب آزادی از برخی به‌منظور محافظت از آزادی و زندگی دیگران باشد، این موارد از آن دست است. هر عامل اخلاقی، انسانی یا الهی که نتواند این نکته را دریابد، حق ندارد در جایگاه عامل اخلاقی شایسته قرار بگیرد. ندیدن شرّ افسارگسیخته‌ی چنین اعمالی، نه‌تنها نبود حساسیت اخلاقی را نشان می‌دهد بلکه به‌نظم چنان گویای نبود شایستگی و نگرش اخلاقی است که به‌حق می‌توانیم بگوییم این عامل^{۱۹} اخلاقی از نوعی مرگ اخلاقی رنج می‌برد. نمی‌توان چنین موضعی را به‌عنوان یک منظر اخلاقی ممکن در کنار دیگر منظرها برشمرد و از کنار آن گذشت، زیرا چنین موضعی به‌هیچ‌وجه موضع اخلاقی نیست، بلکه خارج از هر گفتمانی است که بتوان آن را «اخلاقی» دانست. به‌علاوه از نظر من هیچ عامل اخلاقی نمی‌تواند چنین اعمالی را برای ایجاد فرصت رشد اخلاقی در دیگران روا بدارد. این ادعا برداشتی هجوآمیز از اخلاق است. چنین اعمالی حدود اخلاق را تعریف می‌کنند. آیا اصلاً می‌توانیم چیز بدتری را هم تصور کنیم؟ عذاب روانی و خشونت چنین اعمالی فراتر از هر توجیه ممکن است. مشکل آزردهنده در اینجا این نیست که مردم با چنین اعمالی می‌میرند، بلکه شیوه‌ی خاص مرگ آن‌ها توهینی بسیار هولناک و شوکی جبران‌ناپذیر است. درواقع آن‌قدر آزردهنده است که برای بسیاری از مردم این سؤال پیش می‌آید که آیا این امور موضوعات «قابل‌قبول» یا «شایسته» برای بحث هستند - چنان عوامل و ویژگی‌های ناپسند و نفرت‌انگیزی در این اعمال وجود دارد

۱۸. برادران کارامازوف، ترجمه‌ی صالح حسینی ص ۳۳۵

۱۹. agent

که به مرز ابتدال می‌رسند. با وجود این تنها واکنش ممکن اخلاقاً مورد قبول نسبت به این اعمال مقاومت در برابر آن‌هاست. چنین عملی هرگز نمی‌تواند «وسیله»ی قابل‌قبولی برای رسیدن به هر «هدف» اخلاقی‌ای باشد، زیرا بسیاری از اهدافی که اجتماعات اخلاقی در تلاش برای رسیدن به آن‌اند، مستلزم غیاب چنین اعمالی هم به‌عنوان «وسیله» و هم پیشامدهای «صرف» است. کوششی که در آن برای هر هدف اخلاقاً مقبول چنین وسیله‌ای به کار گرفته شود، نوعی تناقض عملی^{۲۰} دربر خواهد داشت، زیرا هر آن‌چه که احتمالاً بتواند برای چنین هدف اخلاقی‌ای کاندید باشد حقیقتاً مقتضی آن است که هم در وسیله و هم در پیامدها از امور شر جلوگیری کند تا تلقی‌اش از هدف به هر معنا اخلاقی باشد. این تناقض دقیقاً آن چیزی است که ما را در مورد تلقی افلاطون، لنین یا مائو از آرمان‌شهر آزار می‌دهد. آن‌ها آمادگی دارند از وسیله‌ای غیر اخلاقی برای بنیان نهادن جامعه‌ای استفاده کنند که در آن هرگز وسیله‌ی غیر اخلاقی ضرورت نداشته باشد. به‌طور خلاصه چنین اقداماتی به‌عنوان وسیله «اخلاقاً قابل‌مذاکره» نیستند، اما هر عامل اخلاقی مسئولیت دارد که آن‌ها را به‌عنوان شر شناسایی و هر جا ممکن است در برابر آن‌ها مقاومت کند.

خداباوران کلاسیک در مواجهه با چنین شروری چه می‌توانند بگویند؟ اگر دفاعیه‌ی مبتنی بر اراده‌ی آزاد هیچ پاسخ رضایت‌بخشی ارائه نمی‌کند، به‌نظر می‌رسد خداباوران فقط می‌توانند به استدلال مبتنی بر همه‌چیزدانی خداوند و کرانمندی بشری بازگردند. نهایتاً خداباور کلاسیک می‌تواند ادعا کند خداوند باید دلایل قانع‌کننده‌ای برای مجاز شمردن چنین شروری داشته باشد. اما این همان جایی است که فکر می‌کنم شک‌گرایی اخلاقی سربرمی‌آورد. اگر اصلاً بتوان از تفاوت میان خیر و شر آگاهی یافت، باید در چنین مواردی این تفاوت مشهود باشد. شر در اینجا به معنای دقیق کلمه، شرّ مطلق است. بدیهی نیست که چنین شروری ناموجه‌اند، بدان معنا که حقایق منطقی بدیهی هستند، ولی اگر اصلاً بتوان از شرور ناموجه و غیرقابل‌انکار سخن گفت، این موارد از آن دست‌اند. به‌نظرم بسیاری از برداشت‌های ما از چیستی شرّ ناموجه همه از روی مواردی مانند آنچه داستایوفسکی به‌صورتی بسیار مؤثر توصیف کرده الگوبرداری شده است. این ادعا که چنین شروری صرفاً به‌ظاهر ناموجه هستند، به‌طوری که در بعضی نظام‌های

۲۰. Practical contradiction

اخلاقی^{۲۱} توجیه‌پذیرند، نه فقط مفهوم شر ناموجه را به‌سخره گرفته است، بلکه از نظر من چنین نظام اخلاقی‌ای که در پرتو آن چنین شُروری توجیه می‌شوند مورد تردید و شک است، هر چند مشروط باشد. هر نظریه‌ی اخلاقی‌ای که چنین مواردی را فقط به‌ظاهر ناموجه توصیف کند، ارزش توجه جدی ندارد. به‌نظم دقیقاً به‌این دلیل که این نظام چیزی درباره‌ی ماهیت شر ناموجه نمی‌گوید و در عوض آشکارترین نمونه‌های شر ناموجه را پیچ‌وتاب داده و خدشه‌دار می‌کند. هر نظریه‌ی پذیرفته‌شده‌ی اخلاقی باید با چنین نمونه‌هایی از شر، به‌عنوان شر مطلق^{۲۲} و بسیط^{۲۳} (و به معنای دقیق کلمه شری که تمام عامل‌های اخلاقی در برابر آن مقاومت می‌کنند) آغاز شود و یا به شک‌گرایی اخلاقی تن دهد. برای نظریه‌ی اخلاقی «موارد مرزی» وجود دارد، طوری که توانایی و قابلیت هر نظریه‌ی اخلاقی می‌تواند با ارائه‌ی شرحی متقاعدکننده از این که چرا چنین شُروری اخلاقاً توجیه‌ناپذیرند مورد امتحان و آزمون قرار گیرد. هر نظریه‌ی اخلاقی را که نتواند چنین شرحی ارائه کند می‌توان کنار گذاشت و هر نظریه‌ای که ادعا می‌کند چنین شُروری فقط ظاهراً توجیه‌ناپذیرند، فهم اخلاقی ما را بی‌معنا کرده است. اصلاً اگر بتوانیم چیزی درباره‌ی ماهیت شر ناموجه بدانیم باید بر مبنای چنین مواردی باشد در غیر این صورت بی‌تردید از خشت اول کج نهادن فهم اخلاقی است.

استدلال دیگری که می‌توان مطرح کرد به این امر اشاره می‌کند که اساساً هر تئودیه‌ای مستلزم پذیرش شک‌گرایی اخلاقی خواهد بود. درحالی که استدلال بالا این ادعای اخلاقی قوی را طرح کرده که هر دیدگاه اخلاقی، اگر قرار باشد به‌طور جدی به‌عنوان دیدگاه اخلاقی تلقی شود، باید این انواع خاص از شر را به‌عنوان شر اخلاقاً ناموجه بازشناسد. حال می‌توان استدلال دیگری را بر مبنای این ادعای خفیف‌تر اخلاقی بنا کرد که اگر قرار باشد تشخیص خیر واقعی از شر واقعی با دیدگاه اخلاقی میسر شود، دست کم آن دیدگاه باید برخی از مثال‌های شر اخلاقاً ناموجه را در این جهان، و نه صرفاً در بعضی جهان‌های ممکن، شناسایی کند. این دقیقاً همان چیزی است که خداپاور کلاسیک از پس آن بر نمی‌آید. نه تنها باید ناموجه بودن موارد روشن و غیرقابل انکار شر توجیه‌ناپذیر را انکار کنند، بلکه نمی‌توانند هیچ‌یک از موارد شر توجیه‌ناپذیر

۲۱. Moral system

۲۲. Pure

۲۳. Simple

جهان را برشمارند. همان‌طور که در ابتدای نوشته خاطر نشان کردم، خداپاور کلاسیک معتقد است شرّ ناموجه در تمام طول تاریخ بشر هرگز وجود نداشته است. به عبارت دیگر ادعای من در این نوشته این است که ارزش معرفتی و عملی نظریه‌ی اخلاقی به کارآیی آن در تجربیات اخلاقی ما بستگی دارد. این امر حاکی از آن است که ارزش معرفتی نظریه به توانایی آن بر تقسیم جهان اخلاقی به شرّ توجیه‌پذیر و توجیه‌ناپذیر بستگی دارد. خداپاوری کلاسیک نمی‌تواند چنین کند، زیرا از منظر اخلاقی آن هر چیزی که تابع حال رخ داده با نظریه‌ی اخلاقی سازگار است. از این رو ادعاهای او نسبت به دانش اخلاقی، اگر به لحاظ شناختی پوچ نباشد به لحاظ اخلاقی نامربوط است، زیرا هر آن‌چه رخ می‌دهد خداوند به دلیلی قانع‌کننده مجاز دانسته و از این‌رو از منظر ابدیت اخلاقاً توجیه‌پذیر است. نظریه‌ی اخلاقی خداپاوری کلاسیک در جهان واقعی هیچ تکیه‌گاهی ندارد و چنین چیزی شک‌گرایی اخلاقی را به دنبال خواهد داشت؛ هر شرّی که می‌توانیم به آن اشاره کنیم از منظر ابدیت اخلاقاً توجیه‌پذیر است، از این‌رو خداپاوران کلاسیک هیچ روش نظری‌ای در اختیار ندارند که تمایز واقعی میان خیر و شر را برای آن‌ها مشخص کند. همچنین فکر می‌کنم این نتایج منجر به نوع خاصی از شک‌گرایی الهیاتی درباره‌ی خیریت خداوند شود. اگرچه این موضوع دقیقاً مورد بحث ما نیست، با این‌وجود یادآوری این نکته مهم است که چون شناخت ما از خیر و شر ضرورتاً با شناخت موارد واضح خیر و شر آغاز می‌شود، پس خدایی که ظاهراً اخلاقی است اما در عین حال چنین شرور فجیعی را، حتی به‌عنوان وسیله، روا می‌دارد اخلاقاً برای ما غیرقابل فهم است. «خوب» نامیدن چنین خدایی از نظر شناختی چیزی به ما نمی‌گوید، زیرا چنین خدایی به شرور اجازه‌ی تحقق می‌دهد و حتی برای مقاصد که دارد از آن‌ها استفاده می‌کند، درحالی که خود شناخت اخلاقی ما این‌گونه اقتضا می‌کند شخصی را شایسته‌ی «خوب» نامیده‌شدن برشماریم که تازمانی که امکان داشته باشد تحت هر شرایطی با چنین شروری مقابله کند. به عبارت دیگر به لحاظ شناختی هرگز روشن نمی‌شود منظور از این که چنین خدایی «خوب» خوانده می‌شود چیست، زیرا دفاع مبتنی بر اراده‌ی آزاد یا استدلال مبتنی بر همه‌چیزدانی خداوند و کرانمندی بشری به صورت پیشینی هر برداشتی از امکان ناکامی اخلاق خداوند را منتفی می‌کند. از این‌رو ما هیچ ایده‌ای از این که به چه معنا به چنین خدایی

«خوب» گفته می‌شود نخواهیم داشت، زیرا هیچ ایده‌ای از این که چه چیزی احتمالاً می‌تواند چنین ادعایی را «باطل کند» نداریم. براین اساس این به اصطلاح «خوبی» خداوند با هر شرایط و اوضاعی سازگار است.

ممکن است خداپاوران سنتی همچنان بکوشند با بیان این که ما تمایز میان شناخت الهی و بشری را جدی نگرفته‌ایم، به این مسئله پاسخ دهند. اگر قائل به شکاف عمیق میان شناخت الهی و بشری باشیم، آنگاه خواهیم گفت از منظر محدود ما به معنای واقعی کلمه شرّ ناموجه وجود دارد و ضرورتاً مسئولیت داریم به هر قیمتی در برابر آن مقاومت کنیم، اما در عین حال در نظام امور از منظر نامحدود دانش الهی چنین شرّی موقعیت اخلاقاً موجهی خواهد داشت. هر چند در واکنش به تأکید بر اهمیت اخلاقی شکاف معرفتی میان دانش انسان و خداوند می‌توان گفت چنین تفاوت‌هایی فقط در صورتی اهمیت اخلاقی دارند که توافق مشخصی بر مهم‌ترین اصول اخلاقی حاکم بر مسئله وجود داشته باشد. به علاوه اگر قرار باشد این اصل پیامد معرفتی داشته باشد و از لحاظ اخلاقی به واقعیت مرتبط باشد، مانند برداشت‌های خاص از معیار کانتی برای جهانی‌سازی، نمی‌تواند با هیچ وضعی سازگار باشد. در مورد مسئولیت اخلاقی متفاوت همسایه نسبت به خانواده‌ی اهل مشاجره که پیش‌تر به آن اشاره شد، قابل قبول است که به شناخت متفاوت آن‌ها از موقعیت متوسل شویم تا واکنش‌های متفاوت آن‌ها را بفهمیم؛ صرفاً به این دلیل که در اصل ما موافقیم که تمام عامل‌های اخلاقی برای جلوگیری از صدمه‌ی جبران‌ناپذیر ناشی از احساسات نابخردانه مسئولیت دارند. در مورد سرباز ترک و کودک، ما نمی‌توانیم برای درک واکنش (یا عدم واکنش) خداوند به تفاوت میان دانش الهی و انسانی متوسل شویم زیرا هیچ اصلی وجود ندارد که احتمالاً بتواند وجود چنین شری را توجیه کند. در بهترین حالت توسل به تفاوت دانش انسان و خداوند بدون چنین اصلی اخلاقاً نامرتب و، در بدترین حالت، اخلاقاً مبهم و گیج‌کننده است.

اکنون به نظر می‌آید که خداپاوران با هر گرایشی نمی‌توانند شک‌گرایی اخلاقی‌ای که این استدلال‌ها در پی دارند را بپذیرند. به‌واقع تعهدات اخلاقی عمیق سنت یهودی-مسیحی از آن جلوگیری می‌کند. اما اگر این نوع شک‌گرایی اخلاقی برای خداپاور سنتی غیرقابل قبول

است، پس او باید اذعان کند که موارد واقعی از شر اخلاقاً غیرقابل توجیه در جهان وجود دارد. یک مورد از این موارد برای سست کردن انسجام منطقی خدا باوری کلاسیک کافی است. این نتیجه مستلزم آن نیست که هر باوری به خداوند نابخردانه است، آن طور که بعضی به اشتباه فکر می کنند، اما این که چطور یک نفر خواهد توانست تحقق وجود غیرقابل انکار شر و ناسازگاری آن با خداوند سراسرنیکی، همه چیزدان و همه کار توان را در یک دیدگاه الهیات عقلانی با هم جمع کند، اینجا مورد بحث ما نیست.

مشخصات مقاله:

Wachterhauser, B. R. (1985). The problem of evil and moral scepticism. *International journal for philosophy of religion*, 167-174.

خوبی الهی و مسئله‌ی شر

ترنس پنلام

برگردان: سارا هامون

هدف این مقاله ارائه‌ی راه‌حلی برای مسئله‌ی شر نیست یا آن را مسئله‌ای حل‌ناشدنی اعلام نمی‌کند، بلکه هدفی فروتنانه‌تر دارد، یعنی تشخیص سرشت مسئله‌ی شر. بسیاری از نویسندگان می‌پندارند مسئله‌ی شر برای خداپاوران چالشی منطقی ایجاد می‌کند تا چالشی اخلاقی یا علمی. اگر این پندار صحیح باشد، و نتوان به این چالش منطقی پاسخ داد، این امر نشان دهنده‌ی آن است که خداپاوری مسیحی ناسازگار و غیرقابل‌دفاع است. این به‌نوبه‌ی خود به این معناست که حتی اگر کاری که فیلسوفان می‌کنند به جزئی‌ترین معنای ممکن تحلیلی باشد، باز هم

خداباوری ابطال‌پذیر است. اخیراً بحثی مطرح شده مبنی بر این که چالش مسئله‌ی شر را می‌توان بر مبنای منطق پاسخ گفت و اگر وجود شر به خدایاوری خدشه وارد می‌کند، به‌این دلیل نیست که تأیید وجود شر با بعضی بخش‌های ضروری و اصلی خدایاوری ناسازگار است. من دو مثال از این دیدگاه را بازگو می‌کنم. اولی در مقاله‌ی «هیوم پیرامون شر»^۱ نوشته‌ی نلسون پایک^۲ آمده است؛ و دومین مثال را مدیون پروفیسور چیزولم^۳ هستیم.

بگذارید ابتدا مسئله‌ی شر را در شکل سنتی و منطقی آن مطرح کنیم. استدلال از این قرار است که هر شخصی به این دو قضیه باور داشته باشد ناسازگاری منطقی رخ می‌دهد:

(۱) جهان مخلوق خداوندی همه‌کارتوان^۴، همه‌چیزدان^۵ و سراسرنیکی^۶ است.

(۲) جهان دربردارنده‌ی شر است.

هر دو گزاره، خصوصاً اولی، گزاره‌هایی بسیار پیچیده‌اند و طبیعی است که اغلب این مسئله به‌عنوان مسئله‌ای مطرح شود که سه یا چهار گزاره را در آن واحد مفروض می‌گیرد، گزاره‌هایی که به‌ظاهر ناسازگارند. اگرچه پیچیدگی گزاره‌ی اول بسیار اساسی است، اما می‌توان مسئله را به‌خوبی در ساختاری سهل‌ممتنع بیان کرد. اجازه دهید بحث را با تأیید دو نکته درباره‌ی مسئله آن‌طور که مطرح شده آغاز کنیم. الف) گزاره‌ی (۲) به‌خودی‌خود چالشی برای خدایاوری نیست - مگر برای برخی الهیات‌دان‌های متبحر و ریاکار - بلکه بخشی از خدایاوری است. وجود شر چیزی نیست که واقعیت‌های زندگی خدایاور را مجبور به پذیرش آن کند، به‌همان روشی که واقعیت‌های مربوط به شواهد فسیلی بعضی خدایاوران سده‌ی نوزدهم را مجبور به پذیرش کهن بودن جهان کرد. خدایاور بر وجود شر تأکید می‌کند و به آن اهمیت می‌دهد. خدایاوران نیز همانند خدانا‌باوران^۷ شرور را در جهان می‌بینند؛ از قضا شرور بیشتری هم می‌بینند. و این حقیقتی ضروری است که خدایاور باید شرور بیشتری ببیند. به‌طورمثال از نظر خدایاوران زنا‌ی محصنه

۱. Hume on Evil

۲. Nelson Pike

۳. R. M. Chisholm

۴. Omnipotent

۵. Omniscient

۶. Wholly good

۷. Atheists

صرفاً تعرض به شخص یا اشخاص نیست، بلکه تعرض به شریعت و بنابراین تعرض علیه خداوند است؛ بنابراین این عمل برای خدا باور تعرض بدتری است، زیرا ترکیبی از چندین تعرض است. خدا باوران هرگز نمی‌توانند مخالف گناه باشند، زیرا برای خدا باوران نمی‌تواند گناهی وجود داشته باشد، چرا که «گناه» مفهومی الهیاتی است که فقط در صورتی که خدا وجود داشته باشد کاربرد دارد. تنها در صورت پذیرش این امر است که مسئله‌ی شر می‌تواند به عنوان مسئله‌ای منطقی مطرح شود. چرا که اگر خدا باور به هر دو گزاره‌ی به ظاهر ناسازگار باور داشته باشد، تنها در آن صورت اتهام ناسازگاری نسبت به او رواست. خدا باور سده‌ی نوزدهم را که سرانجام کهن بودن جهان را پذیرفت، نمی‌توان به ناسازگاری منطقی متهم کرد؛ مگر این که خداشناسی توحیدی او دربرگیرنده‌ی این باور بوده باشد که آغاز جهان ۴۰۰۴ سال قبل از میلاد است. ب) باتوجه به این موضوع به راحتی می‌توان فهمید که چرا چالش منطقی مطرح شده در مسئله‌ی شر بسیار جدی است. چرا که خدا باور هم با باور به خداوند معتقد است که خداوند جهان را آفریده و هم این که براساس معیارهایی که در خود خداوند تجسم یافته، بسیاری از آن چه که در جهان است به شدت ناقص است. به نظر می‌رسد این ناسازگاری نتیجه‌ی دو کارکرد مجزا از مفهوم خداوند است. خداوند مرجع نهایی برای تبیین این واقعیت است که چرا امور آن گونه که هستند، وجود دارند؛ همچنین خداوند تجسم معیارهایی است که براساس آنها بسیاری از امور موجود ناکافی به نظر می‌رسند.

اکنون اجازه دهید به استدلال پایک بازگردیم. استدلال او با اندکی تغییر، این گونه است. گزاره‌های (۱) و (۲) به خودی خود غیرقابل جمع نیستند. برای این که مجموعه باورهای ناسازگار به لحاظ منطقی داشته باشیم باید (۳) را نیز اضافه کنیم:

(۳) موجودی که همه چیزدان و همه کار توان است، اخلاقاً دلیل کافی برای رواداشتن

مصدق‌های شر نخواهد داشت.

منطقاً (۱)، (۲) و (۳) با هم ناسازگارند، زیرا هر دو گزاره‌ای که از میان آنها برگزینیم ابطال سومی را در پی خواهد داشت. پایک استدلال می‌کند برای اثبات ناسازگاری خدا باوری، گزاره‌ی (۳) باید حقیقتی ضروری باشد. و اگر ضروری بودن آن نشان داده نشود، همواره این امکان هست که خدا باور بگوید خداوند دلیل کافی برای روا داشتن شرور دارد. حتی اگر خدا باور عملاً هیچ

ایده‌ای برای چیستی این دلایل نداشته باشد. او می‌تواند بگوید که می‌داند (۱) و (۲) درست‌اند (به‌طورمثال (۱) به واسطه‌ی وحی و (۲) بر اساس مشاهده)، بنابراین (۳) نادرست است. هرچند خداوند همه‌کارتوان و همه‌چیزدان باشد، دلیل اخلاقی کافی (اسرارآمیز) برای شُروری که روا می‌دارد وجود دارد. چنین دلایلی می‌بایست وجود داشته باشد. استدلال پایک این است که این پاسخ کاملاً مناسبی به اتهام ناسازگاری است، مگر این‌که بتوانیم گزاره‌ی (۳) را اثبات کنیم: به‌عبارتِ دقیق‌تر مگر اینکه اثبات شود که موجودی همه‌کارتوان و همه‌چیزدان هیچ‌گونه دلیل اخلاقی کافی برای روادانستن شر، نمی‌تواند داشته باشد.

اما چگونه می‌توان درستی گزاره‌ی (۳) را نشان داد؟ درستی آن از گزاره‌های (۱) و (۲) به‌طور جداگانه استنباط نمی‌شود و در هر صورت هر تلاشی برای انجام آن مصادره‌به‌مطلوب است. واضح است که از عطف (۱) و (۲) نیز استنباط نمی‌شود، زیرا با عطف آن دو غیرقابل جمع است. تنها روشی که به‌نظر می‌رسد بتوان با آن درستی گزاره‌ی (۳) را نشان داد این است که موردبه‌مورد نشان دهیم دلایل ارائه‌شده برای اجازه‌ی وقوع شر ازسوی خداوند، به‌لحاظ اخلاقی کافی نیست. اما باز هم قطعی نیست، زیرا خداپور همواره می‌تواند تکمیل بودن فهرست دلایل پیشنهادی را انکار کند. این انکار می‌تواند مبتنی بر استنتاج ساده‌ای از درنظرگرفتن (۱) و (۲) باهم باشد، و با ندانم‌گرایی^۸ کامل درباره‌ی این‌که دلیل یا دلایل اخلاقی کافی خداوند چه می‌توانند باشند، قابل جمع است. به‌عبارت‌دیگر، خداپور به هیچ تئودیه‌ی بخصوصی متعهد نیست. بنابراین این مسئولیتِ شک‌گراست که نشان دهد گزاره‌ی سوم حقیقت ضروری‌ای است. خداپور برای گریز از اتهام ناسازگاری منطقی مجبور نیست تلاش کند وجود دلایل اخلاقی کافی برای وجود شر را محتمل به‌نظر برساند. بلکه شک‌گرا باید مسئولیت اتهام ناسازگاری منطقی را با اثبات این امر که هیچ دلیل اخلاقاً قانع‌کننده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد به‌عهده بگیرد.

به‌نظر من این استدلال جدی است. اکنون چیزولم را خلاصه و جمع بندی می‌کنم. چیزولم می‌گوید اگر بتوان خوبی و بدی وضع امور را نادیده گرفت، پس این ارزش‌ها (منطقاً) ابطال‌پذیر است. این امر وقتی رخ می‌دهد که وضع امور با وضع دیگری ترکیب شود و ارزش ترکیب به‌دست‌آمده یا خنثی است و یا در تضاد با دو وضع ابتدایی و نمی‌توان آن ترکیب را به

۸. Agnosticism

وضع امور ابتدایی فروکاست. به‌طورمثال ممکن است کسی استدلال کند که اگر در مواجهه با رنج شکیبایی پیشه کنیم، دستاورد این شکیبایی شرّ ناشی از تحمل رنج را از بین می‌برد؛ یا حس پشیمانی از گناه موجب می‌شود شرّ ناشی از رنج فشار روانی تعدیل شود. زیرا به‌نظر می‌رسد راهی بهتر از دست‌یافتن به شکیبایی به‌طریقی غیر از صبر بر مصیبت نیست، پس رنج همراه با شکیبایی و شکیبایی همراه با رنج بهتر از هر کدام بدون دیگری است. و چون پشیمانی فقط زمانی ممکن است که گناهی رخ داده باشد پس توبه‌ی شخص گناهکار می‌تواند کار نسبتاً خوبی باشد و حداقل می‌توان گفت از ناسپاسی شخص بی‌گناه بدتر نیست.

خدا‌باور در مواجهه با مسئله‌ی شرّ می‌تواند این‌گونه استدلال کند: هر شرّی در جهان تعادل یافته یا خواهد یافت. برای هر شرّی وضعیتی از امور وجود دارد که وقتی شرّ با آن امور درمی‌آمیزد منجر به وضعیتی یکپارچه می‌شود که یا

(۱) بد نیست و هم بهتر از وضعیت بدون آن است، یا

(۲) خوب است و هم بهتر از وضعیت بدون آن است، یا

(۳) خوب است و بهتر از هر وضعیت جایگزینی است.

خیریت الهی ایجاب می‌کند خداوند تنها وضعیت‌هایی را مجاز بداند که وقوع شرّ با یکی از راه‌های فوق‌الذکر تعدیل و یا خنثی شود.

براین‌اساس چیزولم معتقد است مسئله‌ی شرّ به‌عنوان چالشی منطقی حل‌شدنی است. او مسئله‌ی اخلاقی شرّ را دشوارتر می‌داند. مواردی که در بالا مطرح شد نشان می‌دادند چه وضعیتی از امور عملاً شریایی که در جهان درک می‌کنیم را تعدیل یا خنثی می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر مسئله، مسئله‌ی یافتن یک تئودیه‌ی خاص است. دراین‌مورد چیزولم نیز ندانم‌گرایی مورد‌اشاره‌ی پایک را پیشنهاد می‌کند. پیشنهاد پایک از این‌قرار است: مسئله را به‌نحوی طبقه‌بندی کنیم که مسئله‌ی منطقی شرّ به‌عنوان «معضلی غیرسرنوشت‌ساز با اهمیتی نسبتاً جزئی» درنظر گرفته شود.

این دفاعیه‌ی مبتنی‌بر خدا‌باوری موفق نخواهد بود، زیرا خدا‌باور نمی‌تواند به روشی که پایک و چیزولم پیشنهاد می‌کنند از طرح تئودیه‌ی خودداری کنند.

به بحث بعدی می‌پردازیم. ادعایی مطرح است مبنی بر این که بیماری‌ها نشانه‌ی آن‌اند که جهان مخلوقِ خدایی کاملاً قدرتمند و تماماً خیر نیست. شخص مؤمن برای ردّ این ادعا از برهان‌های بسیار بد زیر استفاده می‌کند.

(۱) بیماری‌ها راهی برای تعدیل جمعیت هستند و از فشار غیرضروری بر ذخایر غذایی جهان جلوگیری می‌کنند.

(۲) بعضی بیماری‌ها به لحاظ زیبایی‌شناسی^۹ جنبه‌های خوشایندی دارند: اغلب بیماران مبتلا به سل صورت گلگون فریبنده‌ای دارند و طبق نظر پوچینی^{۱۰} غالباً بهتر از افراد سالم می‌توانند آواز بخوانند.

هر دو برهان به دلایل متفاوت رد می‌شوند. برهان اول دالّ بر آن است که خداوند برای پیشگیری از ازدیاد جمعیت و کمبود مواد غذایی کاری جز مجاز دانستن بیماری‌های مسری نمی‌توانسته انجام دهد، و این آشکارا باطل است. برهان دوم نیز باطل است زیرا خوشایندی زیبایی‌شناختی که مزیتی جانبی به‌شمار می‌رود، نمی‌تواند به‌عنوان دلیل اخلاقاً کافی برای رواداشتن رنج ملازم با بیماری‌ها مطرح شود. اغلب شک‌گرایان در مقابل باورمندان جایگاه برتری دارند، چراکه نشان می‌دهند دفاعیه‌های قوی‌تر نیز به اشتباهاتی مشابه منجر می‌شود. تأکید بر این نکته مهم است که چالش منطقی عامل اصلی شکست این برهان‌ها و موارد مشابه به‌شمار می‌رود و نه چالش اخلاقی یا علمی. توجه به این نکته در مواجهه با برهانی از نوع دوم سخت‌تر نیز هست، زیرا کسانی که با این‌گونه دفاعیه‌ها مخالف‌اند، باید برای ارائه‌ی مدعای موردنظر خود به ملاحظات اخلاقی متوسل شوند. باوجود این مسئله‌ی موردبحث در اینجا سازگاری دیدگاه خداآوری است. در مورد اول دفاعیه با شکست مواجه می‌شود زیرا دفاعیه تنها در صورتی مدعا را اثبات می‌کند که خداوند همه‌کارتوان یا همه‌چیزدان نباشد؛ درحالی که این ویژگی‌ها بخش تفکیک‌ناپذیری از مفهوم خداوند است. شخص مؤمنی که معتقد است خداوند خالق جهان است، این دفاعیه را از ابتدا منتفی می‌داند. دفاعیه‌ی دوم نیز مردود است زیرا تنها در صورتی نتیجه‌بخش است که بپذیریم در ارزیابی شُروری مانند بیماری‌ها، مزیت‌های فرعی زیبایی‌شناسی مهم‌تر از مضرات اساسی اخلاقی و فیزیکی هستند. این ارزیابی را نمی‌پذیریم و بدین‌وسیله متعهد می‌شویم که

^۹. Aesthetically

^{۱۰}. Puccini

اگر شخصی چنین ملاحظاتِ زیبایی‌شناختی‌ای را در مرتبه‌ی بالاتری از ملاحظات فیزیکی قرار دهد، به لحاظ اخلاقی شخص خوبی نخواهد بود. درعین حال می‌دانیم یکی از صفات اساسی که مفهوم خداوند را شکل می‌دهد خیریت اخلاقی است. بنابراین دفاعیه‌ای که چنین اولویت‌بندی‌ای در انتخاب را به خداوند نسبت می‌دهد نامنسجم خواهد بود.

بنابراین موارد فوق‌الذکر نشان می‌دهد باوجود اهمیت اخلاقی مسئله‌ی شر و هیجانان حاصل از آن، رویکرد صحیح ایجاب می‌کند مسئله‌ی شر را مسئله‌ی منطقی برشماییم، هرچند مسائل منطقی غالباً هیجانی دربرندارد. همچنین این موارد حاکی از آن است که شکل مرسوم بسیاری از دفاعیه‌ها به نحوی است که صرفاً با مفهوم خداوند منتفی می‌شوند، چراکه این دفاعیه‌ها محدودیت‌ها و اولویت‌هایی را به خداوند نسبت می‌دهند که ناسازگار با صفات منتسب به خداوند هستند. پس اگرچه ممکن است ادعای خداپاور، به همراه پایک و چیزولم، مبنی بر عدم لزوم تعهد به تئودیه‌ای خاص پذیرفتنی به نظر برسد، اما دست‌کم دیدگاه خداپاورانه‌اش او را ملزم به پذیرفتن این نکته می‌کند که بسیاری از تئودیه‌های ممکن باطل‌اند؛ به عبارت دیگر همه‌ی تئودیه‌هایی که منجر به این نوع خطاها می‌شوند باطل است. پس هر دلیلی که احتمالاً خداوند برای روا داشتن شر دارد، دلیلی است که با همه‌کاروانی، همه‌چیزدانی، و نیکی اخلاقی او سازگار است. شرایط مربوط به همه‌کاروانی و همه‌چیزتوانی نسبتاً روشن است، گرچه اشکالات جالبی ایجاد می‌کند. اینک می‌خواهم ویژگی پیچیده‌تر خیریت اخلاقی را مورد بررسی قرار دهم.

ایده‌ی همه‌کاروانی و نیکی اخلاق که بخشی از مفهوم خداوند را شکل می‌دهد، به طرز غیرمنتظره‌ای اندیشه‌ی ما درباره‌ی موضوعات و مسائل دینی را تحت‌تأثیر قرار داده‌اند. هزارچندگاهی برخی متفکران اعلام می‌کنند که خداوند سراسرنیکی است اما تماماً قدرتمند نیست، یا دیگرانی می‌گویند خداوند تماماً قدرتمند است اما سراسرنیکی نیست. واضح است با چنین گزینه‌هایی شر مسئله نخواهد بود، اما برای ما صرفاً کسالت‌آورند. گزینه‌های جایگزین همواره به دو دسته محدود می‌شوند: خداوندی وجود دارد که هم همه‌کاروان و سراسرنیکی است، یا اصلاً خدایی وجود ندارد. اگرچه همه به مسیحیت نگروده‌اند، اما مطمئناً مسیحیت دقت ما را ارتقا داده است. چراکه (آن‌طور که فیندلی^{۱۱} به ما یادآور شده) تنها وجود خدایی که

۱۱. Findlay

شایسته‌ی پرستش باشد برای ما جالب است. در فرهنگ غرب پرستش به معنای خشنود ساختن خدایی خشمگین یا تشویق خدایی درمانده و ضعیف نیست. بلکه ضرورتاً شامل فرمان‌برداری و تکریم اخلاقی است.

این مشخصه‌ی مهمِ منطقِ خداباوری چنان ژرف است که ممکن است نادیده انگاشته شده و یا فهمیده نشود به‌ویژه از آنجاکه پیچیدگی‌های زیادِ ملزوماتِ مطرح‌شده برای مفهوم خدا از سوی بیشتر افراد باعث زیرسؤال رفتن ضمنی بسیاری از فرضیه‌های ممکن در طیف بین خداباوری و خدانابوری می‌شود، این واقعیت را فراموش می‌کنیم که دلایل متعددی وجود دارد که چرا مفهوم خداوند ممکن است هیچ کاربردی نداشته باشد. ممکن است فرد خداناباوری بر این باور باشد که هیچ موجودی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و سراسرنیکی نیست. یا ممکن است برآن باشد که حتی اگر موجودی وجود داشته باشد که از منظرِ مؤمنانی که می‌شناسد تمام ویژگی‌های مذکور را داشته باشد، خط‌مشی‌های منتسب به او به‌نحوی نیست که او را شایسته‌ی تکریم و احترام اخلاقی کند. اگر او چنین نگرشی داشته باشد، از منظر او ابژه‌ی موردپرستش دوستِ مؤمنش خداوند نیست؛ خداوند وجود ندارد. این ردّ اخلاقیِ خداباوری است. از طرفی ممکن است وی خداباوری را بر این مبنا رد کند که طبق استانداردهای دوستانش هیچ موجودی که همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و سراسرنیکی باشد شُروری را که او و دوستانش هر دو وجودش را درک می‌کنند روا نخواهد داشت. این یک استدلال منطقی برای ردّ دیدگاه خداباوری است، اگرچه در نقاط حساسی بر اطلاق خیریت اخلاقی به خداوند تأکید کند. اکنون بیاییم اطلاق صفت خیریت را با دقت بیشتری بررسی کنیم.

اگر بگوییم گرچه شخصی را به‌لحاظ اخلاقی خوب می‌دانیم اما هیچ تصویری مبنی بر این که وی در موقعیتهای مختلف چگونه عمل می‌کند نداریم، ادعای بسیار عجیبی طرح کرده‌ایم. درعین حال کاملاً محتمل است که از مدیریت او در مشکلِ پیچیده و غامض بخصوصی خبر نداشته باشیم. دلیل محتمل بودن موقعیت دوم این است که وضعیت‌های آشنا و شناخته‌شده، جایی که رفتار انسانِ خیرخواه کاملاً قابل پیش‌بینی است، به‌خودی‌خود مقدماتی را فراهم نمی‌آورد که پاسخ مشکلات پیچیده به‌دست آید. انگار در چنین مواردی انسان خوب همچون

مرجعی برای راهنمایی به کار می‌آید، و شایستگی او برای این جایگاه به‌خاطر حفظ شرافت در موقعیت‌هایی است که به آسانی قابل ارزیابی هستند. اگر این نظر صحیح باشد نشان می‌دهد که اگر شخصی به‌عنوان فرد اخلاقاً خوبی ارزیابی شود، این آمادگی به وجود می‌آید که تصمیم او در موارد پیچیده و سخت، صرفاً به‌این خاطر که او همان شخصی خوبی است که این تصمیم را می‌گیرد، معقول دانسته شود؛ اما این را نیز نشان می‌دهد که این قضیه نمی‌تواند شامل تمام موارد شود. مرجعیت او ناشی از آن است که او را براساس تصمیم‌هایش در موارد صریح و سرراست، به‌عنوان فرد خوب تأیید می‌کنیم. من این تصمیمات را براساس معیارهای اخلاقی خودم، تصمیم‌های خوبی برمی‌شمارم. اگر در موارد صریح و سرراست بینم شخصی به‌روشی عمل می‌کند که معیارهای اخلاقی آشکارا متفاوتی با معیارهای موردقبول من دارد، هرچند منسجم یا حساب‌شده، به‌عنوان راهنما تصمیم‌های او را نخواهم پذیرفت، و به‌عنوان تصمیم‌های اخلاقاً خوب ارزش‌گذاری نخواهم کرد. (اگر چنین فردی را خوب بنامم، می‌بایست به انگیزه‌های رجوع کنم و نه به انتخاب‌های خاصش و آنچه اینجا مهم است این است که من نباید دلایلی که او برای تصمیم‌هایش ارائه می‌کند به‌عنوان دلایل اخلاقاً درست یا کافی قلمداد کنم، هرچند نمی‌بایست او را برای پایبندی به این دلایل سرزنش کنم.) احتمالاً مورد خداوند متفاوت باشد؛ اما فعلاً باید این احتمال را کنار بگذارم. آنچه در این مرحله می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که وقتی مفهوم خیریت اخلاقی، هرچقدر هم که فراگیر و عام به‌نظر برسد، توسط افرادی خاص به شخصی خاص و اعمال او اطلاق می‌شود (به‌عبارت‌دیگر، وقتی به جای اشاره‌ی صرف، عملاً به‌کار گرفته می‌شوند) مستلزم آن است که مجموعه‌ای از الگوهای انتخابی نسبتاً معینی را به آن فرد منتسب کنند. علاوه‌براین، این الگوهای انتخابی، الگوهای انتخابی شخص قضاوت‌کننده است (و این حقیقتی ضروری و آشنا است). شخص قضاوت‌کننده برای آن که شخصی را به‌لحاظ اخلاقی خوب بنامد، باید مجموعه‌ای از استانداردهای اخلاقی را در ذهن داشته باشد؛ استانداردهایی که آن شخص خوب خوانده‌شده در رفتارش پیشه کرده است. به تعبیر هر^{۱۲} وی باید معیارهای خیریتی داشته باشد تا فردی که «خوب» می‌نامد آن معیارها را برآورده کند. و این‌ها باید معیارهایی باشند که خود شخص تصدیق می‌کند (گرچه لازم نیست

۱۲. Hare

طبق آنها عمل کند، می‌تواند با احساس گناه در مواقع سرپیچی، نشان دهد آنها را قبول دارد.) چون اگر قضاوت‌کننده بگوید تصمیم‌های فرد دیگری براساس معیارهای اخلاقی درست شکل گرفته، اما خود او این معیارها را برای خود نمی‌پذیرد، سخن او نامنسجم است. درست است که معیارهای خوبی افراد متفاوت است، اما ناگزیرم در خوب‌نامیدن افراد مجموعه‌ای از معیارها را به کار گیرم. و باز این معیارها، ناچاراً، متعلق به من است.

بهره بردن از این بحث برای بررسی مورد خداوند کار خطیری است. اما باین‌حال در ادامه‌ی بحث می‌خواهم خطر کنم. خوب‌نامیدن خداوند صرفاً به‌کاربردن القاب کلی برای ستایش، بدون هیچ الزام جانبی برای آن‌چه انتظار می‌رود خداوند انجام دهد، نیست. اگرچه کسی نمی‌تواند خداوند را ملزم به انجام کاری کند، خوب خواندن او ضرورتاً نشان‌دهنده‌ی این باور است که منشِ خداوند مجموعه‌ی مشخصی از استانداردهای اخلاقی را برآورده می‌کند؛ و در این مورد مانند دیگر موارد به‌کار بردن مفهوم خوبی بدون ایده‌ای نسبتاً مبسوط و مفصل از این‌که این استانداردهای خوبی چیست، کار بی‌معنایی است. این استانداردها به شکلی‌اند که شخص قضاوت‌کننده می‌بایست به آنها به‌چشم معیارهایی بنگرد که بر خودش اعمال می‌شود. اگر اعمالِ خداوند به این خاطر که خداوند آنها را انجام داده تأیید شود، به‌این دلیل است که او جلوه‌ی استانداردهایی است که باورمندان بر آنها صحه می‌گذارند. می‌خواهم از مجموعه‌ی این نظریه‌ها نتیجه بگیرم که خدا باور با خوب‌نامیدن خداوند، ملزم به اذعان این نکته است که دلایل خدا برای رواداشتن شُرور می‌بایست دلایلی باشد که طبق مجموعه استانداردهای اخلاقی خودِ شخصِ باورمند پذیرفته می‌شود. استدلالِ خواهم کرد در موارد قابل‌توجهی این استانداردها محدودیت‌هایی برای ترسیم تئودیه‌های مشخص ایجاد می‌کنند.

این ادعا درست است که استانداردهای اخلاقی افراد گوناگون است. در این‌صورت تصور آنها از خداوند نیز گوناگون است؛ و به‌نحو بارزی تصور فرد از خواست و اراده‌ی خداوند متأثر از قضاوت‌های اخلاقی مستقل او و تغییراتی است که در آنها رخ می‌دهد. اجازه دهید دو مثال را بررسی کنیم. ممکن است پزشکی که به خداوند باور دارد تصمیم‌گیری درباره‌ی این‌که آیا اصلاً به‌مرگی^{۱۳} به‌لحاظ اخلاقی مجاز است یا خیر را سخت بداند. اگر او تصمیم بگیرد که

۱۳. Euthanasia

به‌مرگی به‌هیچ‌وجه مجاز نیست، بی‌تردید خواهد گفت که به‌مرگی خلاف خواست و اراده‌ی خداوند است. اکنون بیایید فرض کنیم که او پس از تجارب ناراحت‌کننده و دردناکی به این باور برسد که به‌مرگی در برخی موارد اخلاقاً صحیح است. این پزشک حالت ذهنی خود را چگونه توصیف خواهد کرد؟ به‌نظرم روشن است که نخواهد گفت، «من پیشتر با خداوند هم‌رأی بودم که به‌مرگی کاری نادرست است؛ اما اکنون می‌بینم که او بر خطاست». اگر باورش به خدا را حفظ کند خواهد گفت دیدگاهش مبنی بر این که خواست و اراده‌ی خداوند چیست را تغییر داده است. اگر او ذهنیت خود درباره‌ی به‌مرگی را تغییر داده اما درباره‌ی اراده‌ی الهی این کار را نکرده باشد، باید خدا‌باوری خود را رها کند. برای مورد دوم بیایید پیرو راستین اسکار وایلد^{۱۴} را تصور کنیم، که معتقد است ارزش‌های زیبایی‌شناختی به معنای دقیق کلمه می‌تواند بر ارزش‌های اخلاقی اولویت داشته باشد. می‌توانیم انتظار داشته باشیم چنین شخصی اگر به خدا باور داشته باشد، چنین استانداردهایی را به خدا نسبت دهد، و بنابراین دفاعیه‌ی زیبایی‌شناختی از خدا‌باوری که پیش‌تر به آن اشاره کردم را انکار نمی‌کند. اغلب یادآوری می‌کنیم که «خوبی» اصطلاحی ارزش‌گذارانه است و ارزش‌گذاری‌ها فرق دارند؛ اما مفهوم موجودی که بالاترین رتبه‌بندی ارزشی ممکن را دارد با سنجه‌ی ارزش‌های کسانی که امتیاز می‌دهند متفاوت خواهد بود.

باید تأکید کنم کلمه‌ی «شر» نیز اصطلاحی ارزش‌گذارانه است. اغلب گفته می‌شود که مشاهده ثابت می‌کند جهان دربردارنده‌ی شر است. بی‌تردید این امر صحیح است، اما این حکم که فکت‌های مشاهده‌شده‌ی مسلمی در جهان هستند که باید به عنوان شُرور طبقه‌بندی شوند حکمی ارزش‌گذارانه است، هرچند وجود این فکت‌ها با مشاهده ثابت شده باشد. فقط در صورتی می‌توان خدا‌باور را به عدم‌انسجام متهم کرد که براساس سنجه‌ی ارزش‌های خود اذعان کند که خداوند بدون دلایل اخلاقاً کافی فکت‌هایی که از نظر او شر است را روا داشته است. و اگر خدا‌باور سنجه‌ی ارزشی شک‌گرا را رد کند و نپذیرد، و تأکید کند که برخی از شُرور ظاهری به‌هیچ‌وجه شر نیستند و برخی خوبی‌های ظاهری به‌هیچ‌وجه خیر نیستند، مسلماً هیچ خطای منطقی‌ای مرتکب نشده است. باید از طرح مسئله علیه خدا‌باور به‌خاطر پذیرش وجود فکت‌های بخصوص، که فقط منتقد خدا‌باوری آنها را شر برمی‌شمارد، و اطلاق دلایلی به خداوند، که فقط

۱۴. Oscar Wilde

منتقد خداناباوری به عنوان شر برمی‌شمارد، پرهیز کرد. این یک اختلاف نظر اخلاقی است، و نه اختلاف نظر منطقی. همچنین نمی‌توان تشخیص فکتهای شر را کاملاً تجربی دانست و بنابراین توجیه و تفسیر آنها نیز لازم است. اگر اساساً قرار است این فکتهای چالشی ایجاد کند، باورمندان باید به عنوان مثال‌های نقض بالقوه آنها را بپذیرند؛ و در چنین مواردی بی‌درنگ توافق اخلاقی مفروض گرفته می‌شود. این یکی از جاهایی است که مسیحیت برای موفقیت اجتماعی‌اش هزینه‌ی بالایی می‌پردازد.

تا اینجا می‌توان توافق کرد که خدا باور آفرینش جهان را به وجودی که سراسرنیکی می‌داند منتسب می‌کند و با این کار سنجهی ارزش‌های هم‌سنخ با سنجهی خود را به خداوند نسبت می‌دهد و همین امر طیف دلایل ممکن را که وی منطقی می‌تواند برای روا داشتن شر به خداوند منتسب کند محدود می‌کند. اما این بدین معنا نیست که می‌توانیم بگوییم خدا باور در بیشتر یا همه‌ی موارد باید یک یا چند دلیل این چنینی برگزیند یا خدا باور در نمونه‌های سخت و پیچیده، بر این مبنا که خداوند دانش بیشتری دارد و ما نمی‌فهمیم، نمی‌تواند به ندانم‌گرایی متوسل شود. بیایید ابتدا دومی را بررسی کنیم. بی‌شک منطقی است اگر بگوییم می‌توان از اعمال کسی که جایگاه و اعتبار اخلاقی والایی دارد، پند گرفت و حتی می‌توان تا بدان جا پیش رفت که گفت انتخاب‌های او، گهگاه به‌عنوان معیار درستی تصمیم به‌کار می‌آید. اگر این امر می‌تواند شامل حال انسان خردمند شود، چرا در مورد خداوند صدق نکند؟ مطمئناً سنت الهیاتی قوی‌ای وجود دارد که استدلال می‌کند برخی امور، برخلاف نظر افلاطون، درست‌اند زیرا خداوند آنها را انجام داده، و نه این که چون درست هستند خداوند آنها را انجام داده. فکر نمی‌کنم پاسخ به این مدعا در راستای هدف فعلی ما زیر سؤال بردن این امکان باشد، بلکه باید آن را مجاز بر شماریم و اقتضای آن را مورد تردید قرار دهیم. بی‌شک ممکن است بگوییم مرجعیت اخلاقی پاپ را پذیرفته‌ام و بنابراین باید آن‌چه درباره‌ی کنترل موالید می‌گوید بپذیرم، هر چند خلاف شهود من در این باب است. این مجاز است، اما یک نتیجه در بردارد. اگر معتقدم باید رأی مرجعیت پایدار بماند، نمی‌توانم اصول خود را دست‌نخورده باقی بگذارم. اگر موضع پاپ در زمینه‌ی کنترل موالید پذیرفته شد، فیها؛ ولی باید هر اصلی را که پیش از این با آن موافق بودم اما با ساختار

ارزشی این تصمیم ناسازگار است کنار بگذارم. یا باید نشان دهم که ناسازگاری‌ها صرفاً ظاهری است و نه واقعی. پس مسلماً آنهایی که با اظهارات پاپ مخالف‌اند صراحتاً با من اختلاف نظر اخلاقی دارند، و بی‌درنگ این نتیجه را در پی دارند که تصور آن‌ها از خداوند نمی‌تواند با تصور من یکی باشد، یا باید معتقد باشند که پاپ سخن‌گوی مصون از خطای روح‌القدس نیست. مشخص است که مرجعیت اخلاقی خداوند به مطابقت تصمیمات خداوند با شهودات اخلاقی ما بستگی دارد یا نه؛ اما لازم است تأکید کنیم اگر حکم اخلاقی‌ای را به عنوان حکمی از طرف خداوند بپذیریم و شهودات اخلاقی ما با این حکم تطابق نداشته باشند، باید شهودات خود را به‌عنوان امری گمراه‌کننده کنار بگذاریم. آنچه ضروری است این است که اصول اخلاقی‌ای که خدا باور به آنها متعهد است و اصولی که به خداوند نسبت می‌دهد یکسان باشد. در اینجا بار دیگر باید این واقعیت را در نظر گرفت که موقعیت‌هایی که موجود همه‌کارتوان و همه‌چیزدان در آنها قرار می‌گیرد با موقعیت‌هایی که ما خود را در آنها می‌یابیم دقیقاً یکسان نیست (درواقع خداوند هیچ‌گاه «در» موقعیتی نیست)؛ اما اصولی که او از آنها پیروی می‌کند باید یکسان باشد. بی‌تردید انسان ثروتمند و تنها و مردی فقیر با خانواده‌ای پرجمعیت واکنش متفاوتی به پول دارند؛ با این حال ممکن است اصول اخلاقی آنها یکسان باشد.

اگر احکام اخلاقی‌ای به خداوند نسبت داده شود که با اصول اخلاقی‌ای که خدا باور نمی‌تواند آنها را تغییر دهد یا رها کند ناسازگار باشد، مسئله‌ی سازگاری درونی سربرخواهد آورد؛ چرا که خدا باور پیشتر بر این باور بود که ضمانت اجرایی الهی دارند. و همچنین وقتی تنها دلایل ممکن منطقی برای وجود شر با این اصول اخلاقی ناسازگار باشد، بار دیگر مشکل ناسازگاری درونی سربرخواهد آورد. اگر چنین ناسازگاری‌ای رخ دهد، نشان می‌دهد که دلایل اخلاقاً کافی برای شر مورد نظر وجود ندارد و ندانم‌گرایی در رابطه با دلایلی که در واقع ممکن است خداوند داشته باشد، مَقَرّی برای خدا باور نیست.

چگونه می‌توانیم چنین موردی را تشخیص دهیم؟ پاسخ این است «هرگاه نظام ارزشی‌ای که باورمند به آن پایبند است و آن را به خدا نسبت می‌دهد، راهنمای دقیقی برای این باشد که چه خیرهایی شر را خنثی می‌کنند و چه خیرهایی چنین نمی‌کنند، یا چه دلایلی به لحاظ

اخلاقی برای روا داشتن شر کافی هستند و چه دلایلی نیستند؛ هنگامی که توافق داریم که شر بخصوصی وجود دارد و خیرهایی که ممکن است آن را خنثی کنند وجود ندارد». اگر این پاسخ کلی مورد توافق باشد، مشخص است که در موارد زیادی برخی از انواع خداواری ندانم‌گرایی در رابطه با تئودیه را ممکن می‌سازند و برخی دیگر در هیچ موردی چنین اجازه‌ای نخواهند داد. از اینجابه بعد فقط می‌توان با خداواران بخصوصی که ارزش‌های بخصوصی دارند بحث کرد. کاتولیک‌ها در مقایسه با یونیتارین‌ها^{۱۵} جای کمتری برای مانور دارند. پیشنهاد من این است که مورد قابل توجهی از پروتستان انجیلی را بررسی کنیم.

بی‌معنی است که بخواهیم در اینجا توصیف جامعی از اخلاق مسیحی ارائه کنیم. اما دو ویژگی آن به‌طور خاص قابل توجه و مهم است. اولین ویژگی این واقعیت است که اصول مسیحیت در بیشتر موارد قواعدی برای تعیین اولویت‌ها در انتخاب‌های پیش‌رو و برای وضعیت‌های نسبتاً پیچیده‌ی اخلاقی به‌عنوان راهنما دارد، ولی برای طبقه‌بندی‌های صرف‌امور معین به خوب یا بد کاربرد ندارند. برای روشن شدن مطلب تضادی را که بین اخلاق مسیحی و اخلاق لذت‌گرایی وجود دارد ملاحظه کنید. اخلاق لذت‌گرا مبتنی بر ادعای اساساً ساده‌ای است: لذت اصلی‌ترین یا تنها خوبی است و درد اصلی‌ترین و تنها شر است. اصول بنیادین اخلاق مسیحی، همچون ده فرمان، مستقیماً با وضعیت‌های پیچیده‌ی اخلاقی مانند دزدی، قتل یا زنا، محصنه سروکار دارد تا با جزئیات امور. خیلی به وضوح هم نمی‌گویند آیا لذت و درد خوب‌اند یا بد؛ بلکه توجه ما را مستقیماً معطوف به مواردی می‌کند که به‌عنوان عاملان اخلاقی مسئولیتی متوجه ماست و باید یکی از حالات ممکن را برگزینیم. اگر زنی که می‌خواهید با او همبستر شوید همسر کسی باشد، این لذت ممنوع است، هرچقدر هم که لذت خوب باشد. بدی خیانت به عهد زناشویی خوبی لذت‌را، در صورت وجود، از بین می‌برد؛ و خوبی حفظ حرمت پیوند ازدواج، بدی هم‌خواه نشدن را، در صورت وجود، از بین می‌برد. تصاحب چیزی، محروم کردن شخص دیگر از چیزی که تابه‌حال متعلق به او بوده، حتی اگر دستاورد تلقی شود و هر چقدر هم خوب باشد، آن قدر بد است که خوبی این دستاورد را از بین می‌برد. اخلاق مسیحی از مفاهیمی مانند وسوسه و خودداری به‌شکل اساسی استفاده می‌کند؛ مفاهیمی که خود نشان‌دهنده بفرنجی شرایط هستند. ویژگی دوم که

۱۵. Unitarian

باید بر آن تأکید داشته باشیم این واقعیت است که براساس عهد جدید، اخلاق مسیحی به‌طور ویژه‌ای برخی خصوصیات شخصی معین و روابط انسانی را بر عشق برتری می‌دهد. و ارزشی که به لذت و درد در وضعیت‌های بغرنج نسبت داده می‌شود، بستگی به ربط آنها به این خصوصیات (یا به متضادشان) دارد. در سنت مسیحی صراحتاً لذت نسبت به تحمیل رنج به دیگری شرّ بدتری قلمداد می‌شود، و نه بهتر. هرچند در اخلاق لذت‌گرایانه هم می‌توان به نتیجه‌ی یکسانی رسید، اما برای دستیابی به آن، نیاز به استدلال‌های پیچیده‌ی بسیاری است. مسیحیت دیدگاهی که لذت را فقط خوبی می‌داند به‌روشنی رد می‌کند، و حتی خوانشی متعادل از آن، یعنی خوب بودن بذات لذت را در غیاب ملازم‌های بد نیز نمی‌پذیرد. و حتی روشن‌تر از آن این اصل را که درد تنها یا حتی بزرگ‌ترین شر باشد را نادرست می‌داند؛ گرچه وقتی درد وسیله‌ای برای رسیدن به آن چه ارزشمند است نباشد، مانند استواری، بخشندگی یا فروتنی، صرفاً شر تلقی خواهد شد. اگر سختی میان این توصیف‌های مختصر اخلاقی با یکی از خوانش‌های مرسوم از خداباوری وجود داشته باشد، نتیجه این می‌شود که پیروان این نوع از خداباوری به اصول تئودیهی متداولی متعهد شده و از این رهگذر درگیر مسائل مرتبط با آن می‌شوند. چون در این صورت برای داوری درباره‌ی ارزش امور ملزم به داوری در پرتو آن رویکرد اخلاقی خواهند بود. در نتیجه داوری آنها درباره‌ی این که دلایل اخلاقاً کافی برای بعضی از اعمال و انفعال‌ها چه می‌تواند باشد و (به‌همان اندازه مهم) چه نمی‌تواند باشد مشخص خواهد شد. به‌عنوان خداباور باید همین طرح از اولویت‌های اخلاقی را به خداوند نسبت دهند، یعنی مجموعه‌ای از رویدادها را که تعیین می‌کند چه شُروری در خلقت می‌تواند روا داشته شود. به‌عبارت دقیق‌تر آن اصول اخلاقی تعیین می‌کند چه نوع مشخصی از دلایل را برای شُروری که واقعاً در خلقت وجود دارند، می‌توان به خداوند نسبت داد. این خداباوران باید اذعان کنند که جهان براساس اصول مسیحیت اداره می‌شود و پیش می‌رود، و وقتی با وضعیتی مواجه می‌شوند که براساس همان اصول خداباورانه شر به حساب می‌آید، باید به نحو منسجمی بگویند خداوند این شر را به دلایلی روا داشته که کاربست‌های همان اصول است. این نتیجه‌ی خوب‌خواندن خداوند و شردانستن وضع امور است. به‌طور خاص اگر اشکال خاصی از زندگی و روابط معنوی، بالاترین جایگاه را در کاربست اصول

مسیحی داشته باشند، خداوند نیز ارزش زیادی برای آن‌ها قائل است و شُروری که روا می‌دارد می‌بایست اتصاف این ارزش‌ها به او را صرفاً به‌طور ظاهری نقض کنند؛ و وقتی به‌درستی فهمیده شود می‌بایست به‌عنوان پیشبرد ارزش‌های خداوند در نظر گرفته شوند. بنابراین به نظر می‌رسد با فرض وجود خداوند ما درگیر فعالیت الهیاتی سنتی می‌شویم که براساس آن تمام شُرور موجه هستند چراکه شرط ضروری وقوع منفعت‌های معنوی است.

البته این به آن معنا نخواهد بود که تعهد به تئودیه‌ای کلی از این‌دست ما را ملزم می‌کند که توجیه بخصوصی از الهی‌دانی را درباره‌ی شرّ تاریخی خاصی، مانند زمین لرزه‌ی لیبسون، بپذیریم. هرچند ممکن است به‌مثابه پذیرفتن دامنه‌ی محدودی از تبیین‌های ممکن (تبیین‌هایی که ایجاب می‌کنند براساس معیارهای مسیحیت انتخاب‌های خوب به خداوند نسبت داده شود) و ردّ مابقی آنها باشد. حال اگر برای اموری که مسلماً شر هستند این دامنه‌ی موردقبول هیچ دلیلی ارائه نکند، بحران انسجام درونی پیش می‌آید. و مسئله‌ی شر نیز با بحران انسجام درونی مواجه خواهد شد؛ (تئودیه‌ای که بر هوده‌های روحی تأکید می‌کند شاید بتواند برای رنج انسان دلیلی ارائه کند، اما مثلاً نمی‌تواند درد و رنج حیوانات را تبیین کند. شاید چنین شُرّی در عمل بدترین نباشد، اما در الهیات حل‌ناشدنی‌ترین است.)

البته همین محدودیت نیز دامنه‌ای گسترده از تفسیرهای الهیاتی را مجاز می‌دارد. به دو زمینه که تفاوت‌های بالقوه‌ای را شامل می‌شوند اشاره می‌کنیم. قبل از هر چیز باید گفت در نسبت دادن سنجه‌ی ارزشی فرد مؤمن به خداوند ابهاماتی وجود دارد. اصول اخلاقی ما به ما می‌گویند در مجموعه‌ی شرایط و اوضاع معین چه کاری را انجام دهیم. خداوند شرایط را خلق می‌کند، ولی با آنها محدود نمی‌شود. برخی اصول به ما می‌گویند در شرایط بد چه کنیم، مثلاً قاعده‌ای که طبق آن ما باید بدی دیگران را ببخشیم. نسبت دادن چنین معیاری به خداوند قطعاً مستلزم این است که او گناهکاران را یعنی افرادی که در حق او بدی کرده‌اند، می‌بخشد. اما آیا این لازمه‌ی این ادعا است که او چنان ارزش زیادی برای آموزش ما قائل است که خیرش وی را مجبور به فراهم کردن (یا رواداشتن) موقعیت‌های ناخوشایند برای ایجاب به‌کارگیری آموزش می‌کند؟ اگر قرار باشد وقتی اسمیت به جونز آسیب رساند، جونز باید او را ببخشد؛ آیا شرّ ناشی از

آسیب رساندن اسمیت به جونز صرفاً با این واقعیت، یا چیزی مشابه، توجیه می‌شود که اسمیت با این کار فرصتی برای بخشایش در اختیار جونز قرار داده است؟ برای درستی این ادعا باید بگوییم تئودسیسه‌ای که شر را با ارجاع به قابلیت آن در پرورش انسان به‌خاطر واکنش‌های صحیح روحی توجیه می‌کند، ما را ملزم می‌کند جایگاه بسیار سفت‌وسخت و کرنش‌ناپذیری برای ارزش بخشش به خداوند نسبت دهیم؛ اما بدیهی است که لزومی ندارد چنین باشد. علاوه‌براین در سنت مسیحی فقط عامل دارای اختیار می‌تواند چنین حالات روحی باارزشی را به‌دست آورد؛ از این رو در تمام تئودسیسه‌ها بر آزادی انتخاب انسان تأکید زیادی می‌شود. این تأکید خداپاوران مسیحی را قادر می‌سازد تا میان شرهای طبیعی مانند درد و شرهای اخلاقی مانند کینه‌توزی که حالات بد ذهنی هستند، تمایز قائل شوند. شرهای اخلاقی تماماً تقصیر انسان‌هایی است که از انتخاب آزاد بد بهره‌برده‌اند، منطقی‌اً انتخاب آزاد شرط لازم برای حالات خوب ذهنی مانند عشق و گذشت یا شکیبایی است که می‌توانند شرهای طبیعی را به بخشی از شرایط خوب تبدیل کنند. نتیجه‌ی این سخن این است که می‌توان بد بودن بسیاری از حالات ذهنی بد را با توجه به این واقعیت که آنها شرط ضروری انتخاب آزاد هستند توجیه کرد، چرا که انتخاب آزاد منطقی‌اً برای امکان بروز حالات خوب ذهنی ضروری است. اینجا این مسئله مطرح می‌شود که آیا انتخاب آزاد که خداوند خود آن را پرورانده، خود پدیده‌ی خوبی است یا نه. چندان معلوم نیست که خداپاور چه باید بگوید. تنها چیزی که برای گفتن دارد این است که در سنت مسیحی والاترین خوبی‌ها حالات ذهنی و روابطی هستند که بدون انتخاب آزاد نمی‌توانند به‌وجود بیایند؛ در نتیجه انتخاب آزاد به‌واسطه‌ی به‌کارگیری نادرست قوه‌ی ذهنی می‌تواند منجر به وجود بعضی شرور شود (مانند انتقام به‌جای بخشش) اما در عین حال شخص برای به‌دست‌آوردن حالات مرجح ذهنی می‌بایست از انتخاب آزاد به‌رمند باشد. در نتیجه‌ی این نگاه ارزش ذاتی خود انتخاب آزاد مشخص نیست و شاید بی‌اهمیت هم باشد.

این دو مناقشه‌ی بالقوه کافی است تا نشان دهد حتی در رویکرد ارزشی نسبتاً خاص خداپاوری مسیحی، تاچه‌اندازه امکان مانور الهیاتی وجود دارد. با این حال درست است که پیروان مسیحیت به‌واسطه‌ی آن که خداوند را همه‌کارتوان و همه‌چیزدان و سراسرنیکی می‌دانند، ممکن است

معتقد باشند خداوند به دلایلی که با مسیحیت سازگار است چنین شُروری را روا می‌دارد؛ خدا شُرور را روا می‌دارد به این خاطر که روا داشتن انتخاب آزاد فرصتی برای انسان‌ها فراهم می‌کند تا به حالت معنوی خاصی برسند. بنابراین الهیات‌دان مسیحی، به یکی از اشکال «دفاعیه‌ی مبتنی بر اراده‌ی آزاد» سنتی متوسل می‌شود.

جمع‌بندی کنیم: استدلال کردم که هر خداباوری که مدعی است خدایش خوب است، اصول اخلاقی خود را به خداوند نسبت داده و دلالت این سخن این است که جهان در حدِ اعلیٰ با اصول اخلاقی مدنظر او خلق و مدیریت می‌شود. در مورد هر شری که خدا باور وجود آن را در جهان تأیید می‌کند، باید بگویید که آن شر از سوی خدا روا داشته شده، چرا که حضور این شُرور با پیشبرد آن اهداف همخوان است. اهدافی که خیر مطلق بودنشان براساس همان سنجه‌ای تعیین می‌شود که شُرور را به‌مثابه شُرور دسته‌بندی می‌کند. هر شری که وجودش تأیید شود و با این اصول سازگاری نداشته باشد خداباوری شخص مؤمن را نقض خواهد کرد؛ زیرا تأیید وجود چنین شری یعنی پذیرفتن ناسازگاری در موضع خداباوری. هنگامی که این امر تشخیص داده شود، روشن می‌شود که خدا باور حداقل به دو طریق به یک طرح تئودسیسه متعهد است. خدا باور درباره‌ی دامنه‌ی اهدافی که خداوند برای تحقق آنها اهداف شُرور را مجاز می‌شمرد، نمی‌تواند ندانم‌گرا باقی بماند. و هرچه کدهای اخلاقی او در رابطه با اولویت‌های اخلاقی مشخص‌تر باشد، باید در ارائه‌ی دلایل احتمالی خداوند برای وقوع شُرور بخصوص با دقت بیشتری عمل کند. گفتم که خدا باوری مسیحی در مورد اولویت‌های اخلاقی خیلی مشخص موضع‌گیری کرده و تأکید زیادی بر ارتباطات معین و حالات ذهنی دارد. بنابراین خدا باور مسیحی در مواجهه با شری که شر بودنش را می‌پذیرد، باید بگوید خداوند آن را روا داشته، زیرا وجود یا امکان آن شر یا چیزی به‌همان اندازه نامطلوب شرط ضروری برای بعضی ارتباطات و حالات ذهنی است. اقرار به وجود شری که آشکارا نمی‌تواند چنین کارکردی داشته باشد، پذیرش گزاره‌ی ناسازگار با الهیات مسیحی خواهد بود. زیرا چنین شری بیهوده خواهد بود. برای یک خدا باور اقرار به شر بیهوده منطقاً ناسازگار است.

پایک استدلال می‌کند برای اینکه مسئله‌ی شر چالشی منطقی برای خداپاور به همراه داشته باشد، باید بتوان نشان داد گزاره‌ی سوم او:

موجودی که همه‌کارتوان و همه‌چیزدان است اخلاقاً دلیل قانع‌کننده‌ای برای رواداشتن مصداق‌های شر نخواهد داشت.

ضرورتاً درست است؛ و غیرممکن است چنین چیزی را نشان داد. با چنین کلیتی ممکن نیست. من تلاش کردم نشان دهم در شکل معینی از خداپاوری، می‌توان مفهوم دلیل اخلاقاً کافی را به حد کافی محدود کرد تا برای موجودی همه‌کارتوان و همه‌چیزدان دلایل اخلاقاً کافی برای روا داشتن برخی شرور غیرممکن شود. اگر چنین شروری وجود داشته باشند، که به نظر می‌رسد چنین باشد، آنگاه مسئله‌ی شر خود را به‌عنوان مشکلی منطقی، که به طور سنتی نیز این‌گونه تصور می‌شد، به خداپاور عرضه می‌کند.

به‌همین ترتیب چیزولم معتقد است خداپاور می‌تواند بدون آن که مشخص کند چگونه، مدعی باشد هر شری با شکست مواجه خواهد شد. اما طرح او باید با این واقعیت روبرو شود که احتمالاً در شکل مشخصی از خداپاوری، دامنه‌ی ممکن عوامل شکست به نحو خاصی قابل‌درک و در الزامات اخلاقی آن مندرج باشد. وجود برخی شرور خاص که چندان قابل‌شکست به‌نظر نمی‌رسند، مشکلی منطقی برای خداپاوران ایجاد می‌کند؛ چنان‌چه به‌طور سنتی این‌گونه تصور شده است.

مشخصات مقاله:

Penelhum, T. (1966). Divine Goodness and the Problem of Evil. *Religious Studies*, 2(1), 95-107.

تئودیسسه: راه حل مسئله‌ی شر یا بخشی از مسئله؟

نیک تراکاکیس

برگردان: احمد فکری هل آباد

تئودیسسه، جستجوی خیرهای بزرگ‌تری است که ممکن است بتواند به نحو باورپذیری رواداری شر از سوی خداوند را توجیه کند؛ و اغلب به این دلیل که به شکل نظام‌مندی در کشف چنین خیرهایی شکست خورده، مورد انتقاد قرار گرفته است. اما تئودیسین‌ها با چالش عمیق‌تری هم مواجه‌اند، چالشی که ایده‌ی جستجو به دنبال دلایل اخلاقی کافی که ممکن است خداوند برای آفرینش جهانی دارای شر داشته باشد را زیر سؤال می‌برد. استدلال این دیدگاه ضد تئودیسسه‌ای این است که خدا باوران (و غیر خدا باوران)، اصولاً به دلایل اخلاقی، باید طرح توجیه نحوه‌ی رفتار خداوند با انسان‌ها را رد کنند. متأسفانه این دیدگاه به‌ویژه در فلسفه‌ی تحلیلی دین آن‌طور که

باید مورد توجه قرار نگرفته است. من با سرمشق قراردادن شخصیت‌های ضدِ تئودیسه، همچون کنت سورین^۱، دی. زد فیلیپس^۲ و ایوان کارامازوف^۳ داستایوفسکی^۴، می‌خواهم از دلایل این اعتقاد که شیوهی تفکر درباره‌ی خدا و شر در گفتمان تئودیسه فقط می‌تواند به‌جای رفع یا روشن کردن وضعیت شرور در جهان باعث افزایش آنها شود، دفاع کنم.

«هیچ حرف، الهیاتی یا غیر آن که در حضور کودکان در حال سوختن پذیرفته

نیست، نگوییم.» - خاخام گرینبرگ (۱۹۸۹: ۳۱۵)

امروزه در حوزه‌ی فلسفه تحلیلی دین سوای چند تک‌رأی در این برهوت - همچون آراء کنت سورین و د. زد. فیلیپس، بحث کمتری در مورد این پرسش فراتئودیسهای وجود دارد که آیا ارائه‌ی یک تئودیسه در پاسخ به مسئله‌ی شر (به شکل قابل توجهی) توجیه‌پذیر است. البته رواج تازه‌ی خداباوری شک‌گرایانه، دست‌کم در بیشتر موارد، تأکید دارد که نباید توقع داشته باشیم که بدانیم دلایل خدا برای روادانستن شر چیست و یا چه می‌تواند باشد. لذا گمان شده که ساخت تئودیسه‌ها تا حد زیادی جسارت ماست. اما پرسش فراتئودیسهای که می‌خواهم بپرسم ریشه‌ای‌تر از این است، زیرا پیش فرض تعیین‌کننده‌ای که در پس همه‌ی تئودیسه‌ها نهفته است را زیر سؤال می‌برد؛ یعنی ایده‌ای که می‌گوید خدا، گذشته از این که خارج از فهم ما باشد یا نه، دلایل اخلاقی کافی برای روادانستن شر دارد. به عبارت دیگر آیا معنا دارد - به‌ویژه از لحاظ اخلاقی - که بگوییم خدا به‌خاطر «خیر بزرگ‌تری»، همچون اراده‌ی آزاد یا پرورش روح، روا می‌دارد که مخلوقاتش از شر رنج ببرند یا رنج بر آنها تحمیل کند؟ من در اثر قبلی‌ام درباره‌ی مسئله‌ی شر^۵ با بی‌خیالی پذیرفته بودم که پاسخ پرسش فوق آن قدر واضح و بدیهی است که حتی لزومی به پرسیدنش نیست، اما اکنون جور دیگری فکر می‌کنم و این اثر تلاش من برای تبیین چرایی آن است.

۱. Kenneth Surin

۲. Dewi Zephaniah Phillips

۳. Ivan Karamazov

۴. Dostoyevsky

۵. مثلاً نگاه کنید به (تراکاکیس ۲۰۰۳: a, b, c, d; ۲۰۰۴، ۲۰۰۵، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷)

تئودیسه چیست؟

اول، تئودیسه دقیقاً چیست؟ ماهیتش چیست و درصدد دست یافتن به چیست؟^۶ خیلی مختصر، چنانچه جان میلتن به خوبی آن را بیان می‌کند^۷، تئودیسه می‌کوشد طرز رفتار خدا با انسان را توجیه کند. به عبارت دیگر هدف تئودیسه رفع شبهه‌ی شر و رنج موجود در جهان از عدل الهی یا خیریت الهی است. قرار است خود این رفع شبهه‌ی ادعایی به معقول بودن یا موجه بودن این تبیین که چرا خدا این همه شر در خلقتش روا داشته است، مشروط باشد. خدای مورد بحث -یا تحت محاکمه- همیشه خدای خدا باوری فلسفی است، موجودی مشخص، همه‌جا حاضر، همه کار توان، همه چیزدان، خیر کامل و خالق یکتا و حافظ عالم.

تئودیسه‌ها اشکال و گستره‌های مختلفی دارند، برخی جامع‌تر و بلندپروازانه‌تر از بقیه هستند، پاره‌ای انتزاعی‌تر و فنی‌ترند و پاره‌ای، بیشتر از بقیه، به سنت دینی خاصی گره خورده‌اند. به نظر من اگر به تئودیسه‌ها از سه منظر مشخص بنگریم قابل فهم‌تر خواهد بود.

اول، می‌توانیم تئودیسه‌ها را از حیث دامنه‌ی شُروری که می‌کوشند آن را تبیین کنند بفهمیم. براساس سنخ‌شناسی‌ای که ویلیام رو^۸ مطرح کرده، تئودیسه‌هایی داریم که با کمترین جاه‌طلبی ممکن به دنبال تبیین این هستند که چرا خداوند اصلاً اجازه تحقق شر را می‌دهد. ممکن است چنین تئودیسه‌هایی درصدد آن برآیند که تبیین کنند چرا به جای این که اصلاً شری نباشد، شر هست یا ممکن است تلاش کنند دست‌کم یک مورد بخصوص از شر را تبیین کنند. بعد، تئودیسه‌هایی هستند که مدعی‌اند می‌خواهند تبیین کنند چرا انواع گوناگون شر، دو گونه‌ی اصلی شر، شر اخلاقی (شری که ناشی از استفاده عمدی نادرست از اراده‌ی آزاد انسان است) و شر طبیعی (شری که نتیجه‌ی استفاده خطاکارانه از اراده‌ی آزاد انسان نیست)، در جهان وجود دارد.^۹

سوم، تئودیسه‌هایی هستند که می‌کوشند تبیین کنند چرا این میزان شر در جهان وجود دارد.

۶. بیشتر مطالب این بخش از فصل نهم کتاب خودم «خدا و رای باور: در دفاع از برهان قرینه‌ای مبتنی بر شر ویلیام رو» تلخیص شده است.

۷. نگاه کنید به میلتن (۲۰۰۰/۱۶۶۷)، کتاب اول، پنجم، ۲۶.

۸. William Leonard Rowe. نگاه کنید به رو (۱۹۸۸: ۱۳۱).

۹. یک تقسیم‌بندی کمتر مرسوم دیگر به لاینیتس برمی‌گردد: شر متافیزیکی (نقص‌ها یا محدودیت‌ها)، شر فیزیکی (یا درد)، شر اخلاقی (گناه یا فساد).

درنهایت و جاه‌طلبانه‌تر از همه، تئودیسسه‌هایی هستند که می‌کوشند همه‌ی مصداق‌های شر را تبیین کنند و به این نحو نشان دهند که چگونه رواداری همه انواع شر از سوی خدا موجه است.^{۱۰} راه دوم برای روشن کردن ماهیت تئودیسسه‌ها برحسب انواع خیرهایی است که تئودیسسه‌ها به آنها متوسل شده‌اند. همان‌طور که پیش‌ازاین اشاره شد تئودیسین می‌کوشد رواداری خدا به شرور گوناگون را تبیین کند، و با نسبت دادن دلایل به خدا برای رواداری وقوع شرور، به این تبیین دست می‌یابد. تصور بر این است که این دلایل تبرئه‌کننده «دلیل اخلاقی کافی» است، خیر بزرگ‌تری که خدا به‌خاطر آن شری را روا می‌دارد و این کار از نظر اخلاقی موجه است.

اولین نکته‌ای که در اینجا خاطر نشان می‌کنم این است که خیر بزرگ‌تری که تئودیسین شناسایی کرده لزوماً دلیل واقعی خدا برای رواداری شر نیست. برای نیل به اهداف تئودیسسه اگر بتوان نشان داد که هدف خداوند از رواداری برخی شرور به‌دست‌آوردن خیر مورد نظر است، کافی است، در این صورت (عمل) خداوند در رواداری شرور توجیه می‌شود. نکته‌ی دوم این است که خیرهایی که تئودیسین شناسایی می‌کند باید به یک معنا بزرگ‌تر از شروری باشد که روادانستن آنها را توجیه می‌کنند (این تفاوت معمولاً به‌لحاظ کمی مطرح است، طوری که ارزش مثبت وضع امور خیر باید بر ارزش منفی شر غالب باشد).^{۱۱} نکته‌ی سوم این است که، هرچند فرض شده که این خیرها نتیجه‌ی رواداری شرور از سوی خدا باشد، اغلب تصور بر این است که این خیرها دست‌کم در بیشتر موارد حاد مانند رنج‌های شدید غیرارادی و غیرعادلانه (مثل سوءاستفاده‌ی جنسی از کودکان) باید شامل خیرهای قربانی‌محور باشد، یعنی خیرهایی که مستقیم به فرد رنج‌دیده فایده برسانند. نکته‌ی چهارم این است که رابطه‌ی بین خیرهایی که تئودیسسه به آنها استناد می‌کند و شروری (یا به بیان دقیق‌تر، رواداری شرور از سوی خدا) که قرار است این خیرها آنها را توجیه کند، رابطه‌ای از نوع ضرورت منطقی است: تبیین رواداری شر از سوی خدا بر مبنای خیری بزرگ تا حدودی بدین معناست که به‌خاطر خیری که به‌دست می‌آید رواداری شر از سوی خدا ضرورت

۱۰. ریچارد سوئین‌برن در توصیف هدف کلی کتاب خود، «مشیت الهی و مسئله شر»، این هدف جاه‌طلبانه را می‌پذیرد: «بدون تردید من متعهد و به‌دنبال استدلال برای روایتی متنق از این نظریه قوی هستم: خدا برای رواداری هر مصداقی از شر توجیه دارد.» («پاسخ به گاله» ۲۰۰۰: ۲۲۱)

۱۱. هرچند انواع دیگر «خیرهای بزرگ‌تر» که رودریک چیزلم (Roderick Milton Chisholm) و مریلین مک‌کورد آدامز (Marilyn McCord Adams) قویاً از آن دفاع کرده‌اند، «خیرهای نقض‌کننده» ای هستند که از وحدت ذاتی عناصر خوب و بد ساخته شده‌اند، عناصر بد، به‌نحو متناقض‌نمایی، کل را از کل بدون عناصر بد بهتر می‌کنند. نگاه کنید به چیزلم (۱۹۹۰)، و آدامز (۱۹۹۹: فصل هشتم).

منطقی دارد (و نه صرفاً ضرورت علی).

راه سوم تفسیر طرح تئودیسسه، تفسیر آن براساس تبیین‌هایی است که تئودیسین درصدد ارائه‌ی آنها است. بنا نیست که تبیین‌های تئودیسین صرفاً امکان منطقی داشته باشند، چراکه در این صورت نمی‌توان تئودیسسه را از دفاعیه بازشناخت، آن‌گونه که اصطلاح دفاعیه به‌طور معمول در بستر مسئله‌ی موسوم به مسئله‌ی منطقی شر به کار می‌رود. (مثلاً دفاعیه‌ی مبتنی بر اراده‌ی آزاد پلنتینگا که فقط می‌کوشد نشان دهد که هم‌بودی خدا و شر امکان منطقی دارد.^{۱۲}) در عوض تئودیسین درصدد آن نوع تبیینی است که از دیدگاه خداپاورانه به تجربه‌ای که ما از شر داریم شفافیت و معنا ببخشد؛ بدین‌منظور تئودیسین باید روایتی (درباره‌ی چرایی رواداری شر از سوی خدا) به دست دهد که نه فقط انسجام ذاتی داشته باشد، بلکه به تعبیری مهم، معقول یا موجه نیز باشد. معنای دقیق موجه یا معقول بودن روایت تئودیسین، محل بحث‌های زیادی است، برخی تنها این شرط را کافی دانسته‌اند که تئودیسسه‌ها تا جایی که می‌دانیم درست باشند (بدین معنی که چیزهایی مثل دیدگاه‌های مبتنی بر عقل سلیم از جهان و باورهای علمی با مقبولیت گسترده، آشکارا زیرسؤال نروند.^{۱۳})، و دیگران خواستار این‌اند که تئودیسسه نه فقط امکان معرفتی داشته باشد، بلکه احتمال صدق آن از صادق نبودنش باید بیشتر باشد.^{۱۴}

طرح کلی یک تئودیسسه

در گام بعدی می‌خواهم این ساختار فرا-تئودیسسه‌ای را شرح و بسط دهم تا ایده‌ای راجع به نحوه‌ی کارکرد تئودیسسه‌ها، ارائه کنم. این زمین پاخورده برای بیشتر خوانندگان آشنا است، لذا دستم باز است که آن‌را تا حدودی خلاصه کنم.^{۱۵}

دو مورد از متداول‌ترین تئودیسسه‌ها عبارت‌اند از: تئودیسسه‌ی پرورش روح و تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد

۱۲. نگاه کنید به پلنتینگا (۱۹۹۵).

۱۳. ون اینواگن (Peter van Inwagen) (۲۰۰۰: ۶۶-۶۷) از این نوع نظر دفاع کرده است، هرچند او، به‌جای تئودیسسه‌ها، به ماجراهایی فکر می‌کند که شاید در مورد تمام آنچه که ما آنها را «دفاعیه» می‌شناسیم، صادق باشد و آنها را در بستر نگرش خداپاور شک‌گرایانه‌ای مطرح می‌کند.

۱۴. مثلاً نگاه کنید به، درپپر (Paul Draper) (۱۹۹۶: ۱۸۲-۸۷) با شرایط کفایت که جان هیک (John Hick) (۲۰۰۱: ۳۸) آن را مشخص کرده است، مقایسه کنید.

۱۵. برای شرح و گزارش مفصل‌تر به فصل دهم کتاب من، «خدا و رای باور» نگاه کنید.

که ارتباط تنگاتنگی باهم دارند و شاید بهتر است به مثابه تک‌تئودیسهای متشکل از دو مؤلفه‌ی مجزا به آنها بنگریم.

پرورش روح. جان هیک تئودیسهای پرورش روح را از اندیشه‌های یکی از پدران اولیه کلیسا، ایرنئوس (۱۳۰-۲۰۲ م)، الهام گرفته و در شماری از آثار خود آن را مطرح کرده است. اما مهم‌تر از همه در اثر کلاسیک خود «شر و خدای عشق» (۱۹۶۶)، به آن پرداخته است. این تئودیسهای به خیر پرورش روح متوسل می‌شود.^{۱۶} طبق نظر هیک، قصد الهی در رابطه با نوع بشر این است که موجودات مشخص متناهی را از طریق پرورش روح به کمال برساند و انسان‌ها با پرورش آزادانه‌ی مطلوب‌ترین ویژگی‌های اخلاقی می‌توانند از خودمحوری طبیعی خود فراتر رفته و با خالق خود ارتباط شخصی برقرار کنند. هرچند هر نوع جهانی که امکان چنین رشد شخصی را فراهم کند نمی‌تواند یک بهشت مملو از لذت باشد که ساکنان آن بیشترین لذت و کمترین درد را در آن تجربه می‌کنند. بلکه محیطی است که می‌تواند عالی‌ترین ویژگی‌های شخصیتی انسانی را تولید کند - مخصوصاً توانایی عشق ورزیدن. باید محیطی باشد که در آن موانعی باشد که باید بر آن فائق آمد، وظایف و تکالیفی که باید انجام شود، اهدافی که باید به آنها دست یافت، مشکلاتی که باید تحمل کرد، مسائلی که باید حل شود و خطراتی هست که باید با آنها مواجه شد.^{۱۷} به عبارت دیگر یک محیط روح‌پرور باید اشتراک خوبی با جهان ما داشته باشد. چرا که فقط یک جهان حاوی خطرات و احتمالاً خطرهای بزرگ و نیز امکان واقعی شکست و تراژدی می‌تواند فرصت‌هایی برای پرورش فضیلت و شخصیت ایجاد کند. هرچند شرط ضروری تحقق فرایند پرورش روح این است که بشر در فاصله‌ی معرفتی با خدا قرار بگیرد. از این نظر اگر ما از ابتدا در حضور مستقیم خدا خلق می‌شدیم، نمی‌توانستیم آزادانه به خدا عشق بورزیم و او را بپرستیم. برای این که آزادی و اختیار ما در رابطه با خدا حفظ شود، باید این جهان از نظر دینی

۱۶. هیک جدای از این اثر، در ویرایش‌ها و آثار دیگر به تئودیسهای «پرورش روح» پرداخته است. در بخش چهارم کتاب «شر و خدای عشق»، چاپ اول (لندن: مک‌میلان، ۱۹۶۶)، هیک (۱۹۶۸) بازویراسته‌ی «شر و خدای عشق» (نیویورک: هارپر کالینز، ۱۹۷۷) که شامل یک فصل اضافی است که هیک در آن به برخی از منتقدان خود پاسخ می‌دهد؛ «یک تئودیسهای ایرناتوسی» که ابتدا در دیویس (۱۹۸۱) منتشر شد و به همراه پاره‌ای اصلاحات جزئی در چاپ جدید مجموعه دیویس دوباره در سال ۲۰۰۱ منتشر شد (هر دو نسخه همچنین حاوی مباحث جالبی میان هیک و دیگر همکاران این مجموعه‌اند) و «فلسفه‌ی دین» ویرایش چهارم (انگلوود کلیفس: پرنیتس - هال، ۱۹۹۰) صص ۴۸-۴۴.

۱۷. هیک «شر و خدای عشق» چاپ اول، ص ۳۶۲.

مبهم خلق شده باشد یا حداقل چنان به نظر آید که گویی خدایی نیست^{۱۸} و مسلماً شر در ایجاد فاصله‌ی معرفتی مطلوب، نقش مهمی ایفا می‌کند.

اراده‌ی آزاد. توسل به آزادی انسان در اشکال مختلف، درون‌مایه‌ی ثابتی را در تاریخ تئودسیسه شکل می‌دهد. نوع آزادی‌ای که تئودیسین به آن استناد می‌کند از نوع اراده‌ی آزاد در دیدگاه آزادگرا است که براساس آن من نسبت به انجام یک کار خاص در زمان t آزادم، فقط در صورتی که آن کار به تمام افعالی که قبل از زمان t رخ داده متعین نباشد. و همه قوانین علی به‌گونه‌ای باشند که پیوستگی این دو (گذشته و قوانین) به‌لحاظ منطقی مستلزم این باشد که من عمل موردنظر را انجام دهم. مثلاً فعل چمن‌زنی من فقط در صورتی یک فعل آزادانه است که اگر وضع عالم (شامل باورها و امیال من) و قوانین طبیعت درست همان‌گونه باشند که بلافاصله پیش از تصمیم من به چمن‌زدن، این امکان را داشته‌ام که نسبت به آنچه که در واقع انجام داده‌ام جور دیگری انتخاب یا عمل کنم. بدین معنا، افعالی که آزادانه انجام می‌دهم، در اصل وابسته به من هستند - آنها، اعم از قوانین علی یا حتی خدا، به هیچ‌چیز خارج از اراده‌ی من متعین نیستند. از این رو خدا اختیار ندارد که باعث شود یا تعیین کند من چه افعالی را انجام بدهم، به این دلیل که در این صورت آن افعال آزاد و اختیاری نخواهند بود. اختیار و تعیین‌گرایی (جبرباوری) ناسازگارند.^{۱۹}

هرچند که تئودیسین بیش از آن که به اراده‌ی آزاد از دیدگاه آزادگرا علاقمند باشد به نوعی اراده‌ی آزاد علاقمند است که ربط اخلاقی دارد و این شامل آزادی انتخاب بین رفتارهای خوب و بد است. به‌علاوه آزادی موردنظر تئودیسین از نظر اخلاقی اهمیت دارد، نه فقط عامل‌هایی^{۲۰} با توان ایجاد عمل خوب و بد ایجاد می‌کند، بلکه همچنین انجام طیفی از افعال را ممکن می‌سازد که ارزش اخلاقی به‌غایت متفاوتی دارند، از افعال بزرگ و نجیبانه تا شرور هولناک.

تئودیسین اراده‌ی آزاد با چنین تلقی‌ای از آزادی، وجود شر اخلاقی را پیامد و نتیجه‌ی استفاده‌ی نادرست انسان از آزادی خود تبیین می‌کند (گرچه برخی، مشخصاً سوئین برن، کوشیده‌اند

۱۸. نگاه کنید به هیک «شر و خدای عشق» چاپ اول، صص ۳۱۷-۱۸.

۱۹. البته بسیاری از خداپاوران، اختیارباوری را نمی‌پذیرند، ولی تلقی سازگارانه‌ای از آزادی را اختیار می‌کنند. هرچند که عموماً تصور بر این است که تعیین‌گرایی، خواه از نوع سخت، خواه از نوع نرم مسئله‌ی شر را برای خداپاوری حل‌ناشدنی می‌کند. مثلاً نگاه کنید به فلو (۱۹۷۳)، رایشنباخ (۱۹۸۸)، و لی پویدوین (۱۹۹۶: ۹۱-۹۶). برای دیدن نظر مخالف نگاه کنید به تراکاکیس (۲۰۰۶).

۲۰. agents

تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد را به شرّ طبیعی نیز بسط دهند^{۲۱}). هرچند این بدین معناست که مسئولیت وجود شرّ اخلاقی متوجه ماست، نه خدا. البته خدا مسئول ایجاد شرایطی است که بروز شرّ اخلاقی تحت آن شرایط ممکن می‌شود. اما چنین نیست که اگر انسان‌ها در آن شرایط قرار می‌گرفتند ناگزیر خطا می‌کردند. به عبارت دیگر ضرورتاً انسان‌ها از اراده‌ی آزاد خود استفاده‌ی نادرست نمی‌کنند، اگرچه این امکان همیشه هست و از این رو خدا در خلق مخلوقات آزاد ریسک ذاتی کرده است.

هرچند تئودیسین اراده‌ی آزاد می‌افزاید که اراده‌ی آزاد آن قدر ارزش و اهمیت دارد که از ریسک انحاء مختلف سوءاستفاده برتر است. مثلاً ممکن است گفته شود اراده‌ی آزاد از نوعی که از نظر اخلاقی اهمیت دارد، به ما فرصت می‌دهد درگیر پرورش روح شویم، به این ترتیب مسئولیت‌های عمیقی برای ما فراهم می‌کند (مثلاً مسئولیت نوع شخصیتی که پیدا می‌کنیم و انتخاب‌هایی که می‌کنیم) و به ما توانایی برقراری ارتباط عاشقانه با دیگران، از جمله خدا را می‌دهد. با توجه به این که آزادی از چنین ارزش بزرگ و مهمی برخوردار است، لذا بهتر است که خدا جهانی با عامل‌های برخوردار از اراده‌ی آزاد بیافریند، حتی اگر ممکن باشد که آنها از اراده‌ی آزاد خود استفاده‌ی نادرست کنند، تا این که جهانی شامل ربات‌های محض خلق کند.

ایده‌ی زندگی آسمانی پس از مرگ، اگرچه خود به تنهایی تئودیسسه نیست، اما معمولاً به تئودیسسه‌های مبتنی بر اراده‌ی آزاد و پرورش روح ضمیمه شده است و رویکردی معادشناختی به دست می‌دهد که (اغلب گمان می‌شود) بدون آن رویکرد بنای این تئودیسسه‌ها به سادگی فروخواهد ریخت. بخصوص در نظریه‌ی پرورش روح هیک این امر مشخص است، چرا که نظریه‌ی او شامل معادشناسی کل‌گرایانه‌ای است که فرایند پرورش روح را به فراسوی گور گسترش می‌دهد. انگیزه‌ی پشت این بسط دادن در واکنش به این نوع نقد برمی‌گردد: اگرچه شخصیت برخی افراد از طریق مواجهه با چالش‌ها و خطرات تقویت و دگرگون می‌شود، اما به وضوح افراد زیادی هستند که یا به خاطر مرگ زود هنگام پیشرفت کمی می‌کنند یا این که پس از مواجهه با موقعیت به شدت نامطلوب، پس‌رفت می‌کنند. پس به نظر می‌رسد فرایند پرورش روح، اگر اصلاً چنین چیزی وجود داشته باشد، کاملاً بی‌تأثیر است. هیک فکر می‌کند که این

۲۱. برای تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد سوئین‌برن در مورد شرّ طبیعی، نگاه کنید به سوئین‌برن (۱۹۹۸: ۱۷۶-۹۲).

فرایند، به‌عنوان راهی برای برون‌رفت، با مرگ خاتمه نمی‌یابد تا افرادی که با پایان حیات دنیوی لایق ارتباط با خدا نشده‌اند همچنان مسیر رشد اخلاقی و معنوی خود را ادامه دهند تا زمانی که آنها نیز به غایت روحانی حیات ابدی و عشق و دوستی با خدا نائل شوند. هیک این وضع غایی را وضعیت «نامتناهی توصیف کرده است، زیرا خیر آتی ابدی‌ای است که تمام درد و رنج‌ها، گناهان و غم‌هایی که در راه رسیدن به آن پیش آمده توجیه و جبران می‌کند.»^{۲۲}

نقدِ ضدِ تئودیه‌ای

حالا این همه چه اشکالی دارد؟ آیا کوشش برای درک وضع ناگوار بشر که گرفتار انواع نزاع‌ها و فاجعه‌ها است، حتی اگر نهایتاً موفق نباشد، صرفاً کوشش معقول و شجاعانه‌ای نیست؟ در حیطه‌ی فلسفه‌ی انگلیسی-آمریکایی (یا تحلیلی) دین اجماع قاطع این است که اصولاً هیچ خطا یا اشتباهی در این ایده وجود ندارد که خدا برای روادانستن شر دلایل اخلاقی کافی دارد و ما دست‌کم می‌توانیم بکوشیم تشخیص دهیم که این دلایل چه می‌تواند باشد. مثلاً خود من بر این رأی صحه گذاشته بودم و کوشیده بودم در شماری از آثار قبلی‌ام نشان دهم تئودیه‌ای که خطوط کلی‌اش را در بالا ترسیم کردم، سرخ‌هایی به‌دست می‌دهد که چرا خدا انواع زیادی از شر اخلاقی را رومی‌دارد، هرچند (استدلال کرده بودم) چنین تئودیه‌ای رواداری شر طبیعی ازسوی خدا را روشن نمی‌سازد.^{۲۳} اما حالا می‌بینم که در این استدلال‌ها دقت و توجه کافی لحاظ نشده و به‌این ترتیب تقریباً به‌شیوه‌ای عجولانه و نسنجیده نتیجه‌گیری شده است. درواقع به خود جرئت می‌دهم و هم‌داستان با منتقدینی همچون کنت سورین و د.ز فیلیپس می‌گویم روند کار تئودیه‌سین نشان می‌دهد که درد و رنج را جدی نمی‌گیرد. اگر من موضوع را در سطح عمیق‌تری پیگیری می‌کردم، که در اینجا برایم مقدور نیست، باید می‌گفتم کُنه مسئله، نوع خدا یا تلقی خاصی از خدا است که پایه و مبنای بحث در فلسفه‌ی تحلیلی را شکل می‌دهد.

۲۲. هیک «شر و خدای عشق»، بازویراسته ص ۳۷۵. درباره‌ی معادشناسی هیک همچنین به بخش پنجم کتاب «مرگ و حیات ابدی» (گلاسگو: کالینز: ۱۹۷۶) نگاه کنید. هیک دوست دارد اهمیت حیات پس از مرگ برای تئودیه‌س را با این شعار به‌چنگ آورد: «هیچ تئودیه‌ای بدون معادشناسی شدنی نیست» (به‌عنوان نمونه نگاه کنید به هیک ۱۹۹۷: ۴۸).

۲۳. نگاه کنید به کارهایی که قبلاً در یادداشت ۱ فهرست شده است.

هرچند این به معنای تأیید ضدواقع‌گرایی (یا ناواقع‌گرایی) درباره‌ی خدا یا به‌طور کلی گفتار دینی نیست، همان‌طور که اغلب بیم آن می‌رود به معنای بازگشت به‌شکلی از ایمان‌گرایی مغرضانه یا ضدخردورزی هم نیست. بلکه جلب‌توجه به ماهیت امر الهی است که در سنت‌های دینی جهانی تجربه شده است. واقعیتی که نمی‌توان آن را با ابزارهای منطق صوری و علم تجربی به‌درستی فهمید، البته اگر اصلاً بتوان آن را فهمید. اما این موضوع مقاله‌ی دیگری است.^{۲۴} فعلاً می‌خواهم برخی از مسائل و مشکلاتی را ترسیم کنم که ارائه‌کنندگان تئودیه در پاسخ به مسئله‌ی شر با آنها مواجه شده‌اند و درحین کار نشان می‌دهم که این مسائل ذاتاً اخلاقی هستند.

عجیب است ببینیم که رواج تازه‌ی علاقمندی به پدیده‌ی شر و مسئله‌ی الهیاتی شر که اینجا مطرح می‌کنم انتقادهای ضد تئودیه‌ای انگشت‌شماری را برانگیخته است. در حلقه‌های الهیاتی و در جریان موسوم به فلسفه‌ی قاره‌ای نیز چنین نقدهایی بر تئودیه به‌ندرت دیده می‌شود. اما معمولاً به این خاطر است که ماهیت مسئله‌دار اخلاقی تئودیه‌ها بیش از حد بدیهی انگاشته شده یا گستردگی پذیرش آن چنان زیاد است که لزومی به ارائه‌ی استدلال و دفاع صریح از آن حس نمی‌شود.^{۲۵} اما درحالی‌که خیلی‌ها در حلقه‌های الهیاتی و فلسفه‌ی قاره‌ای پیش‌ازاین متقاعد شده‌اند، بخش اعظم اردوگاه آنگلو-آمریکایی خیلی کمتر به دورنمای دعوی علیه تئودیه دل‌گرم و حتی علاقمندند. از این‌رو دفاعیه‌های نظام‌مند بسیار کمی از نگرش ضدتئودیه‌ای وجود دارد، بخصوص دفاعیه‌هایی که به دغدغه‌های فیلسوفان تحلیلی دین می‌پردازد. مهم‌ترین دفاعیه‌های چاپ‌شده عبارت‌انداز: «الهیات و مسئله‌ی شر» از کنت سورین (۱۹۸۶)، «شروع تئودیه» از ترنس تیلی (۱۹۹۱) و جدیدترین آنها «مسئله‌ی شر و مسئله‌ی خدا» از دز فیلیپس

۲۴. نکته‌ای که در اینجا باید به آن اشاره کنم این است که به نظر می‌رسد خیلی از ددرسرها، چنان‌چه روان ویلیامز (Rowan Williams) توضیح می‌دهد، معلول تلقی زیاد انسان‌وارانگارانه‌ی تئودیه‌سین از فعل الهی است. ویلیامز (۱۹۹۶: ۱۴۳) می‌نویسد «خدای تئودیه‌سین (همانند ما) فاعل در محیطی است که باید درباره‌ی مقاصد و امیالی که در ارتباط با دیگر فاعل‌ها و اشخاص دارد، مذاکره کند. ولی خدا جزء هیچ محیطی نیست، و فعل خدا در اعتقادات مسیحیان ارتدوکس عین وجود خداست، یعنی آنچه که خدا انجام می‌دهد چیزی نیست مگر وجود واقعی خدا. نه می‌توان چیزی بر آن افزود و نه می‌شود از آن کاست، زیرا خدا به محیطی که در آنجا حیات الهی با چیزی غیر از خودش تغییر کند تعلق ندارد. این نشان‌دهنده‌ی این است که الهیات (مخصوصاً تلقی از خدا) باید با مسئله شر شروع شود و شکل گیرد (آن‌گونه که معمولاً اتفاق می‌افتد) نه با کوشش برای وفق دادن آراء در باب شر و رنج با الهیاتی از پیش اثبات‌شده. برای شرح مفصل این دیدگاه، ساترلند (فصل دوم: ۱۹۸۲) را ببینید. من می‌خواهم از این فرصت استفاده کنم و اضافه کنم که نقد دز فیلیپس به خدای فیلسوفان تحلیلی دین، دیگر برایم ناخوشایند به‌نظر نمی‌رسد، آن‌گونه که (متأسفانه) در اوپی (Oppy) و تراکاکیس (Trakakis) (۲۰۰۷) می‌نمود.

۲۵. هرچند نمی‌توان مشارکت مهم الهی‌دانان متأخر یهودی پس از شوآ (Shoa) را نادیده گرفت. مثلاً نگاه کنید به برایتون (۱۹۹۸) که در آنجا ایده‌ی «ضد تئودیه» اولین تحول نظام‌مند خود را تجربه می‌کند.

(۲۰۰۱). معروف است که فیلیپس چندین دهه به‌طور پیوسته علیه آنچه او «دوستان کلینتس» می‌نامد جنگی راه انداخته است، یعنی علیه کسانی که می‌کوشند باورهای دینی را با شواهد تجربی و برهان‌های فلسفی تقویت کنند و به‌این‌ترتیب بیشتر از خداناباوران و ندانم‌انگاران به دین آسیب می‌رسانند. اگرچه کتاب جدید فیلیپس درباره‌ی مسئله‌ی شر اولین حمله‌ی او به این موضوع نیست، اما جامع‌ترین نقد او بر طرح تئودسیسه را به‌دست می‌دهد. در دو بخش بعدی روی دو خط فکری که فیلیپس ارائه کرده، تمرکز می‌کنم. به گمانم این دو خط فکری خطرات اخلاقی تئودسیسه را به‌نحو بسیار روشنی نشان می‌دهد.

کسانی که با کتاب فیلیپس آشنایی دارند درخواست می‌کنند که فیلیپس سیلی از انتقادات را بر تئودسیسه‌های گوناگون ارائه‌شده‌ی کنونی وارد می‌کند.^{۲۶} هرچند بسیاری از انتقادهای فیلیپس معطوف به مخالفت با این ایده نیست که خدا برای روادانستن شر دلایل اخلاقی کافی دارد، اما بیشتر «نقدهای درون‌ماندگار»^{۲۷} تئودسیسه‌ای هستند، به‌عبارت‌دیگر در چارچوب مصادیق تئودسیسه‌ی مورد‌بحث انتقادهایی بر آن وارد می‌شود. مثلاً در پاسخ به دیدگاه تئودسیسه‌ای که شُروری که خودمان یا دیگران از آن رنج برده‌ایم، فرصتی برای ما فراهم می‌کند که در بهترین حالت به ما نشان می‌دهد به چه نحو به شُرور واکنش نشان دهیم، فیلیپس با مخالفت می‌گوید این دیدگاه از کلیت شومی رنج می‌برد؛ یعنی روی موارد آشکار آثار مصیبت‌بار رنج و عذابی که انسان‌ها کشیده‌اند سرپوش می‌گذارد یا آنها را نادیده می‌گیرد.^{۲۸} این قسم انتقادات می‌تواند در کاستن از تسلط تئودسیسه‌ها بر تفکر ما مهم باشد. هرچند بدیهی است که اگر بخواهیم بر بازی ساخت برهان‌های الهی برای شر نقطه‌ی پایانی بگذاریم، چیز بیشتری لازم است، به‌محض این‌که آنها را در شماره‌ی بعدی نشریه‌ی پژوهشی محبوب‌مان تمام کنیم، خود این هم ما را برآن می‌دارد که دوباره استدلال‌های اصلی را به‌شکل جدیدی طرح کنیم یا استدلال‌های جدیدی ارائه کنیم تا آنها نیز رد شوند و این روال ادامه پیدا کند. فیلیپس از این امر ناآگاه نیست و دست‌کم در دو جا از نقد درون‌ماندگار تئودسیسه‌ای فراتر می‌رود و چیزی ارائه می‌کند که شاید بتوان آن را «نقدی فراگیر» نامید که قصد آن تضعیف شالوده‌های طرح تئودسیسم است.

۲۶. نگاه کنید به فیلیپس «مسئله‌ی شر و مسئله‌ی خدا»، فصل سوم.

vii. Immanent critique

۲۸. همان، فصل سوم (§§۶-۷، ۶۳-۷۱).

رنج بردن از عواقب

نقد اول فیلیپس شکل استدلال خردمندان‌ای به خود می‌گیرد که می‌کوشد نشان دهد اگر بنا بر فرض تئودیسین‌ها، خدا باید شر را روا بدارد (یا تحمیل کند) تا موجب خیری غایی شود که آن شر را جبران کند، در این صورت نسبت‌دادن هر چیزی شبیه به خیریت مطلق به خدا ناممکن خواهد بود.^{۲۹}

فیلیپس با این نکته شروع می‌کند که محض خاطر استدلال این فرض تئودیسین را قبول می‌کند که خدا عامل اخلاقی‌ای است که در اجتماع اخلاقی مشترکی با ماست، لذا تابع همان معیارهای اخلاقی است که ما هستیم. اگر این فرض را پذیرفتیم آن‌گاه باید قضاوت‌های اخلاقی خود در رابطه با خدا را از آن‌چه اکنون در مورد مسائل اخلاقی می‌دانیم و باور داریم استخراج کنیم (به‌زودی اهمیت این فرض که خدا در یک اجتماع اخلاقی مشترک با ماست روشن می‌شود، اما فیلیپس آن را نمی‌پذیرد).^{۳۰}

پس تئودیسین به ما می‌گوید خدا باید وجود شر را روا می‌داشت تا غایت خیر کلی او تحقق یابد. بنابراین شُروری که وجود دارند پیامدهای ناگزیر اهداف الهی هستند. همان‌طور که فیلیپس اشاره می‌کند، این تنگنا که باید چیزی ناگوار روا داشته شود تا غایتی تحقق یابد چیزی نیست که نتوانیم درک کنیم، چراکه ما «پیش از این نیز با این وضعیت انس و آشنایی اخلاقی داریم».^{۳۱} خیلی خوب می‌دانیم که در چنین وضعیت‌هایی چه چیزی دخیل است، درباره‌ی افراد درگیر در این تنگنا چه گفته می‌شود و خود این افراد درباره‌ی خودشان چه می‌گویند یا احساس آنها چیست. این زمینه غریب و بیگانه نیست، بلکه همه‌ی ما با آن مأنوسیم و حتی ممکن است شخصاً آن را از سر گذرانده باشیم. اما اگر این‌گونه است، آنگاه -با یادآوری این فرض که خدا عضوی از اجتماع اخلاقی ما است- درباره‌ی خدایی که باید شری را روا بدارد (یا تحمیل کند)، چه باید گفت؟ و توقع داریم این خدا درباره‌ی خودش چه بگوید؟

۲۹. همان، فصل دوم (۳۸، صص ۳۳-۴۴).

۳۰. همان‌طور که هلاند (Holland، ۱۹۸۰) خاطر نشان کرده، بدون ایده‌ی خدا همچون عضوی از یک جامعه‌ی اخلاقی، نمی‌توان از خدایی سخن گفت که دلایل اخلاقاً کافی دارد یا ندارد. (صص ۲۳۸-۳۹). جالب این که هلاند حتی پیشتر می‌رود و استدلال می‌کند که حتی اگر خدا عضوی از یک جامعه اخلاقی نمی‌بود، باز هم نادرست است که خدا باید دلیلی برای کاری که انجام می‌دهد، داشته باشد (صص ۲۳۹-۴۰).

۳۱. فیلیپس، «مسئله‌ی شر و مسئله‌ی خدا» ص ۴۰، تأکید از خود فیلیپس است.

فیلیپس برای پاسخ به این پرسش، پرسش دیگری را پیش می‌کشد که این بار ساختار یک دوراهی دارد: آیا خدا کاری را که باید انجام دهد، با یا بدون بازاندیشی انجام می‌دهد؟

عملی کردن یا روا دانستن یک شر بدون حتی ذره‌ای بازاندیشی یعنی این که فرد هیچ تردید، عذاب وجدان، پشیمانی و افسوس نسبت به رفتار خود ندارد. معلوم است که درباره‌ی افرادی که به این نحو عمل می‌کنند، چه گفته می‌شود: آنها را سنگدل و بی‌عاطفه نامیده‌اند، حتی اگر انتخاب دیگری جز روا دانستن شر به‌خاطر غایتی ارزشمند نداشته باشند. پس اگر ما به معیارهای اجتماع اخلاق خودمان تمکین کنیم - که محض خاطر استدلال توافق کردیم چنین کنیم - در این صورت تصور ما از خدا، خدایی است که شری مثل هولوکاست را بدون بازاندیشی روا می‌دارد و عملاً خدا را به سنگدلی و بی‌احساسی محکوم و او را نکوهش می‌کنیم. مطابق این رأی، خدا از مخمسه‌ای که در آن گیر کرده اصلاً ناراحت یا نگران و آزرده نیست و نسبت به سرنوشت انسان‌هایی که در نتیجه‌ی عملی شدن طرح و برنامه‌ی خداوند خود رنج و عذاب می‌کشند، بی‌تفاوت است. در این صورت سخن گفتن از خیریت محض خدا بی‌معنی خواهد بود. پس شاید فکر کنیم که خدا فقط پس از کمی درنگ، شر را روا می‌دارد. اما این حرف اوضاع را بهبود نمی‌بخشد. چون اگر بگوییم خدا پس از درنگ شری را روا می‌دارد درست مثل این است که بگوییم او کاری کرده که باید می‌کرد. اما لازمه‌ی آن عمل، ارزش و اعتبار کامل را به شر داده است.^{۳۲} هرچند ارزش و اعتبار دادن به شری که در این قضیه دخیل است، حاکی از این است که او با اکراه و بدون رضایت قلبی عمل کرده، خود را به‌خاطر درپیش گرفتن این راه توجیه نمی‌کند یا بی‌گناه و مبرا نمی‌داند، برعکس خود را صاحب «دستان آلوده» می‌بیند و از این رو خود را مستوجب عقوبت و محتاج بخشش می‌داند. اما اگر خدا مستوجب عقوبت یا محتاج بخشش باشد، بازهم نسبت دادن خیریت کامل (محض) به او بی‌معنی خواهد بود.

از این رو فیلیپس نتیجه می‌گیرد که اگر خدا با یا بدون بازاندیشی، شر را روا داشته باشد، باید از عواقب عمل خود رنج ببرد؛ این عواقب یا بی‌احساسی اخلاقی است یا دستان آلوده. این یک استدلال مبتکرانه و تحریک‌آمیز است و یادآور سخن آلبر کامو در کتاب «طاغی» است: «وقتی

۳۲. همان.

که انسان خدا را به داوری اخلاقی می‌سپرد، او را در قلب خودش می‌کشد.^{۳۳} یک جواب ممکن به استدلال فیلیپس این است که با بهره‌گرفتن از قیاس با والدین انسان نشان دهیم که خدایی که تئودیسین معرفی می‌کند نباید ضرورتاً از عواقب رنج ببرد. بی‌گمان والدین به لحاظ اخلاقی حق دارند که فرزند خود را در معرض رنج و عذاب‌های قابل‌توجهی قرار دهند، مثلاً اگر انجام عمل جراحی به نفع سلامتی کودک باشد، او را به دستان جراح برای جراحی تومور بسپارند. اما به این ترتیب والدینی که بدون بازاندیشی فرزند خود را درمان می‌کنند، لزوماً سنگدل و بی‌احساس نیستند و والدینی که فرزند خود را با بازاندیشی درمان می‌کنند لزوماً «دستان آلوده» ندارند. پس آیا می‌شود تئودیسسه‌ای ساخت که از نظر مفهومی هم‌تراز این قیاس والدین باشد و بدین‌سان بتوان از اتهام‌ها و حمله‌های فیلیپس گریخت؟^{۳۴}

اما آیا والدین (خوب) کودکان خود را «بدون فکر ثانوی» (همان‌طور که پیشتر توضیح داده شد، وقتی شخصی کاری را بدون یک بازاندیشی انجام می‌دهد یعنی هیچ تردید، عذاب‌وجدان، پشیمانی و افسوسی نسبت به رفتار خود ندارد) به رژیم‌های دردناک پزشکی مثل عمل جراحی و شیمی‌درمانی می‌سپارند؟ خیلی تردید دارم: بیشتر والدین تقریباً تمایلی ندارند چنین عمل کنند (بلکه به‌عنوان مثال تمام راه‌های معالجه را جستجو می‌کنند، نظرات مختلف را جویا می‌شوند و قس‌علی‌هذا). اگر والدین اقدام به معالجه‌ی پزشکی دردناک فرزندشان کنند، مادامی که حساس و دلسوزند، در قبال چنین تصمیمی بی‌تفاوت نخواهند بود و به‌طور خاص نسبت به دردی که فرزندشان می‌کشد آشفته و نگران خواهند شد، اگر نگوییم احساس گناه می‌کنند. در نتیجه حتی اگر والدین «فقط پس از بازاندیشی» اجازه دهند که فرزندشان معالجه‌ی دردناک را تحمل کند، ممکن است خودشان را سرزنش نکنند اما دست‌کم از ضرورت پیدا کردن چنین معالجه‌ای احساس تأسف و پشیمانی می‌کنند و از منظر سوم‌شخص مستوجب شفقت و دلسوزی هستند (دیگران نیز والدین را در کنار کودک قربانی در این شرایط تراژیک گرفتار برمی‌شمارند). پس قیاس والدین تنها به کار تحکیم مدعای فیلیپس می‌آید.

فیلیپس برای روشن‌تر کردن قوت استدلال خود به بررسی این موضوع می‌پردازد که

۳۳. کامو (۱۹۷۱: ۵۷).

۳۴. من از داور ناشناسی که این ایراد را به من متذکر شد، تشکر می‌کنم.

شخصیت‌های ادبی و سینمایی در موقعیتِ ناگزیر از ارتکاب شر چگونه تصویر شده‌اند. در مورد آنها چه گفته شده و آنها درباره‌ی خود چه می‌گویند؟ یکی از شخصیت‌هایی که او مورد بحث قرار داده سوفیا زاویستوسکا در رمان «انتخاب سوفیا» اثر ویلیام استیرون^{۳۵} است. یک افسر اس.اس به محض ورود سوفیا به آشویتس او را مجبور می‌کند دست به انتخاب هولناکی بزند، او باید پسر یا دخترش را به اتاق گاز بفرستد. اگر او از این انتخاب سرباز می‌زد، هردو بچه کشته می‌شدند. او برحسب اتفاق پسرش را نگه داشت؛ سپس دخترش را بیرون کشیدند و برای کشتن به اتاق گاز بردند. اما ملاحظه کنیم که انتخاب سوفیا چه رنج و اضطرابی برایش به بار آورد:

فرایندهای فکری او به تدریج تحلیل رفت و متوقف شد. بعداً احساس کرد پاهایش درهم شکسته و مچاله شده‌اند. او شروع کرد به جیغ زدن، «نمی‌تونم انتخاب کنم! نمی‌تونم انتخاب کنم!». آه او چگونه فریاد و شیون‌هایش را به یاد می‌آورد! فرشتگان عذاب هرگز این قدر با صدای بلند بر فراز غوغای دوزخ فریاد نزدند. او فریاد کشید، من نمی‌تونم انتخاب کنم.^{۳۶}

عذاب و اضطراب چنان تأثیر شدیدی بر سوفیا گذاشته بود که دو سال پس از آزاد شدن از اردوگاه‌های مرگ به زندگی خود پایان داد. نتیجه‌ی اخلاقی این ماجرا این نیست که باید سوفیا را به خاطر این که اجازه داد یکی از فرزندانش را به اتاق‌های گاز ببرند محکوم کرد. بلکه همان‌طور که فیلیپس توضیح می‌دهد نکته این جاست که او هرگز فکر نمی‌کرد که دست کشیدن از دخترش با توجه به کلیت وضعیت توجیه می‌شود. اما اگر سوفیا از «عواقب عملش رنج می‌برد» قابل تصور نیست فکر کنیم که خدا از عواقب کارش رنج نمی‌برد، چنان‌چه فیلیپس اشاره می‌کند: اگر خدا با سوفیا و خود ما در اخلاقیات اشتراک دارد، در این مورد که او (خدا) اجازه می‌دهد هولوکاست اتفاق بیفتد، چه باید گفت؟ آیا خدا باید مورد شفقت و دلسوزی قرار گیرد؟ آیا خلق تراژدی‌ای که خدا در آن ضرورتاً در شکل‌گیری شر دخیل است، اخلاقی است؟ نظر خدا در مورد آنچه که انجام داده چیست؟ آیا او فکر می‌کند که هولوکاست در پرتو خیر بزرگ‌تری که آن را ناگزیر و ضروری ساخته قابل توجیه می‌تواند باشد، یا پاسخی برای آن دارد؟ معلوم خواهد شد که در این مختصات اخلاقی، مجالی منطقی برای حرف زدن از

۳۵. William Styron

۳۶. استیرون (۱۹۸۰: ۶۴۲).

غایت‌شناسی رنج

اشکال دوم طرح تئودیه در غایت‌شناسی رنج این طرح نهفته است. این نقل که رنج و عذاب غایت‌شناسی دارد به این معناست که رنج و عذاب هدف یا مقصودی (خدا داده) دارد و از نظر تئودیه‌سین‌ها هدف نهایی رنج باید سرشتی اخلاقی داشته باشد (گرچه بعضی از تئودیه‌سین‌ها اهدافی غیر از اخلاق - مثل زیبایی‌شناختی - را تصدیق می‌کنند) و به ویرانی‌ای که از خود برجا می‌گذارد، می‌ارزد.

فیلیپس ناظر به دو تئودیه‌ی خاص، درباره‌ی بعضی اشکال‌هایی که به ایده‌ی غایت‌شناسی رنج مرتبط است بحث می‌کند^{۳۸}، هرچند به گمانم دامنه‌ی انتقادهای او کلی‌تر است. اولین تئودیه‌ای که او درباره‌ی آن بحث می‌کند نظریه‌ی پرورش روح جان هیک است که شر را فرصتی برای پرورش شخصیت می‌داند. اما دومین تئودیه‌ای که فیلیپس بررسی می‌کند می‌گوید شر این امکان را می‌دهد که فرد با یاری رساندن به قربانیان شر مسئولیت اخلاقی پیدا کند. معمولاً نظریه‌ی دوم در بستر نظریه‌ی پرورش روح صورت‌بندی می‌شود و مدافع بارز آن ریچارد سوئین‌برن است، کسی که می‌گوید اگر ما در قبال یکدیگر مسئولیت‌های بزرگ داریم و فرد رنج‌دیده برای رشد و تحول شخصیتی ما مفید است، پس شر بهایی است که باید بپردازیم.^{۳۹} فیلیپس ماهیت اخلاقاً مسئله‌دار تمسک به پرورش روح را به‌خوبی خلاصه کرده است:

«به ما گفته‌اند که خدا با رواداشتن وجود شر، شرایط لازمی را فراهم می‌کند که به ما حق انتخاب می‌دهد تا شخصیت خود را در جهت‌ی شکل دهیم. ارائه‌ی دلیل اخلاقاً کافی برای اعمال خداوند با نقدی مهلک مواجه است. هدف‌قراردادن پرورش شخصیت، به‌طور یقین مانع‌شدن از پرورش آن است؛ زیرا جهد و کوششی چنین، متناقض است.»^{۴۰}

۳۷. فیلیپس «مسئله‌ی شر و مسئله‌ی خدا» ص ۴۳.

۳۸. همان، فصل سوم، (۳۵۵-۴، صص ۵۶-۶۰).

۳۹. نقل قولی است در فیلیپس «مسئله‌ی شر و مسئله‌ی خدا» صص ۵۸-۵۹.

۴۰. فیلیپس «مسئله‌ی شر و مسئله‌ی خدا» ص ۵۷.

در ادامه فیلیپس توضیح می‌دهد که اگر شر را فرصتی برای پرورش و شکوفایی شخصیت تلقی کنیم، آنگاه دست‌کم تاحدودی به‌منظور ساختن شخصیت خودمان برانگیخته می‌شویم تا به شر واکنش نشان دهیم. اما فیلیپس خاطر نشان می‌سازد که «به‌نظر می‌رسد این یک حقیقت منطقی و اخلاقی است که وقتی فرد درصدد پرورش و رشد شخصیت خود برمی‌آید، آن را از دست می‌دهد.^{۴۱} مثلاً اگر افرادی در شرایط دشوار شجاعانه عمل می‌کنند - مثلاً جان کودکی را که در یک ساختمان آتش‌گرفته گیر افتاده، نجات می‌دهند - اگر (تا حدودی یا صرفاً) بنا به دلایل خودبینانه چنین کاری بکنند (مثلاً برای این‌که به شخصیت‌شان وجهه‌ای ببخشند یا اسم و رسمی به‌هم زنند و غیره) در این صورت ارزش اخلاقی عمل خود را خوار و بی‌اعتبار یا حتی ملغی می‌کنند. به‌طور خلاصه تئودیهی پرورش روح به جای پرورش و شکوفاندن شخصیت فرد، خودمشغولی بیش‌از اندازه را ترویج می‌دهد.^{۴۲}

مسئله‌ی اصلی‌ای که فیلیپس بیان می‌کند یک ابزارانگاری خودمحور است که ضد روح اصیل اخلاقی بودن است. این مسئله مجدداً در تئودیهه‌هایی که شر را فرصتی برای پروراندن و ابراز مسئولیت اخلاقی می‌انگارند، همچون تئودیهی سوئین‌برن، قابل مشاهده است. فیلیپس، همانند قبل، این تئودیه را به‌خاطر ناسازگاری اخلاقی مورد انتقاد قرار می‌دهد. این قول که می‌توان شخص دیگر را فرصتی برای رشد اخلاقی یا پرورش مسئولیت اخلاقی انگاشت، حرف بی‌معنی و نامعقولی است. زیرا اخلاقی بودن با این نوع ابزارانگاری تسهیل یا تقویت نمی‌شود. همان‌طور که فیلیپس می‌گوید اخلاقی بودن مورد نظر سوئین‌برن این امکان را به فرد خیر و نوع‌دوست می‌دهد تا هنگام مواجهه با قربانی سارقان بگوید «خدا یا، به‌خاطر فرصت دیگری که برای مسئولیت‌پذیری به من دادی شکر».^{۴۳} همچنین، همان‌طور که باز هم فیلیپس اشاره

۴۱. همان، ص ۵۷.

۴۲. شاید ایراد وارد شود که مسئله‌ای که در این‌جا مشخص شده، مشکل مدافعان تئودیهه‌ها است، نه تئودیهه‌های واقعی. مثلاً تئودیهی پرورش روح این نظریه ساده است که شر به‌عنوان شرط ضروری پرورش روح موجه است، اما اگر در ادامه مدافع این تئودیهه ادعا کند که باید به‌خاطر دستاورد شخصی رنج ببریم، این عیب و نقص آن فرد است تا این‌که نظری باشد که خود تئودیهه تأیید کرده باشد. (من سپاسگزار داور ناشناسی هستم که این ایراد را مطرح کرد) اما اگر تئودیهی پرورش روح را چنان ببینیم که متضمن این نظر باشد که رنج‌های دیگران، فرصتی برای ما هستند تا خود را از نظر اخلاقی رشد دهیم، بدفهمی تئودیهه نیست، زیرا این دقیقاً همان چیزی است که این تئودیهه به آن اعتقاد دارد. همچنین سخت بتوان دید که چطور کسانی که تئودیهی پرورش روح را می‌پذیرند، به رنج‌های دیگران نگاه ابزارانگارانه و خودبینانه نخواهند داشت.

۴۳. فیلیپس «مسئله‌ی شر و مسئله‌ی خدا» ص ۵۹.

می‌کند، اخلاقی بودن مورد نظر سوئین برن به خدا امکان می‌دهد برای افزایشِ رحم و شفقت، رنج‌های ما را افزون کند و این یک نظر سست و معیوب است، اما تئودیسین مورد نظر ما به آن ملتزم شده است.^{۴۴}

اینها ملاحظات هوشمندانه‌ای است که باید برای فیلسوفان جریان اصلی فلسفه‌ی تحلیلی بیشتر درخور توجه باشد. همان‌طور که فیلیپس بعدها در کتاب خود می‌گوید متأسفانه اغلب اوقات فیلسوفان دین لختی درنگ نمی‌کنند که آیا باید منطق مدیریت اقتصادی، حساب سود و زیان، را وارد بحث رنج و عذاب بشری بکنیم یا نه.^{۴۵} در نتیجه بحث‌های فلسفی درباره‌ی مسئله‌ی شر همیشه «غایت‌شناسی رنج» را پیش فرض می‌گیرد و «غایت‌شناسی رنج» چارچوبی است که به جای این که شُروری که در معرض آنها قرار داریم شفاف سازد یا آنها را بهبود بخشد، فقط باعث تشدید (گرچه ناخواسته‌ی) آنها می‌شود. من بعداً به این موضوع برخواهم گشت، اما فعلاً می‌خواهم تأکید کنم که باید دقت کنیم که چگونه درباره‌ی رنج بشری (و حیوانی) می‌نویسیم و می‌اندیشیم، چراکه این بی‌دقتی که در این حوزه بروز زیادی یافته، خشم منتقدینی همچون فیلیپس را برانگیخته است.^{۴۶}

۴۴. همان، ص ۶۰. هر چند سوئین برن پاسخ می‌دهد: «من نمی‌گویم که یک جهان با انتخاب‌های بیشتر و فرصت‌های بیشتر مفید است، همراه با حالات بدی که لازمه آن باید باشد، بهتر از جهان ما خواهد بود. بدون تردید به نقطه‌ای می‌رسیم که حالت‌های بد اضافی باعث بدتر شدن کلی امور می‌شود، نقطه‌ای که کاملاً خطا است که خالق جهانی را با این همه بدی در آن خلق کند.» («مشیت الهی و مسئله‌ی شر» ص ۲۴۳. تأکید از خود کتاب است). ولی اگر رنج در جهان ما زیاده از حد نیست، بدین معنا که فرصت‌های بیش از حد مفید فراهم نمی‌کند، پس ما با چه اعتمادی می‌توانیم بگوییم که دوبرابر کردن سطح فعلی رنج، از منظر مرتبط زیاده از حد و مخرب نیست؟

به علاوه اگر خدا موافق با اصول اخلاقی «شری را انجام بده که ممکن است خیری از آن حاصل شود» است، چرا ما نباید همان کار را بکنیم؟ سوئین برن در جواب استدلال می‌کند که ممکن است خدا، به‌عنوان خالق و خیرخواه ما، حق داشته باشد به‌خاطر خیر بزرگ‌تر به ما اجازه دهد سوءاستفاده (تجاوز) و قتل را تحمل کنیم، درحالی‌که ما از آن نوع حق در قبال یکدیگر برخوردار نیستیم. («مشیت الهی و مسئله‌ی شر» ص ۱۲) اما نگاه کنید به مک ناگتون (۲۰۰۲)، آنجا از یک چارچوب فرضیه‌شناسی استدلال شده است که آنچه خدا حق دارد یا ما کند، باید با حقوق اساسی بشری ما تعدیل شود، نظیر حق قربانی سوءاستفاده‌ی جنسی نشدن، صرف نظر از هرگونه خیری که ممکن است حاصل شود.

۴۵. فیلیپس «مسئله‌ی شر و مسئله‌ی خدا» ص ۷۱. تأکید از خود کتاب است.

۴۶. منتقد دیگری که ارزش دارد نامش در این زمینه برده شود، مایکل لوین (Michael Levine) است که پاسخ‌های سوئین برن و (به‌ویژه) ون اینواگن به مسئله شر را «راه‌حل‌های هولناک برای مسئله‌ی وحشتناک» توصیف می‌کند. لوین با اندوه شدید می‌نویسد: «اگر ون اینواگن و سوئین برن چهره‌های سیاسی بودند، معترضین در خیابان حاضر بودند؛ منظوم این است که به معنای واقعی کلمه و نه جدلی. با این همه کاری که آنها کرده‌اند، در نظر اول نه فقط توجیه ظاهری بلکه توجیه غایی هولوکاست و دیگر وقایع وحشتناک است. باید توضیح داده شود که چگونه این مسئله در آثار مربوطه عملاً مورد توجه قرار نگرفته است.» (فلسفه‌ی تحلیلی دین مسیحی معاصر: بنیادگرایی کتاب مقدس، راه‌حل‌های هولناک برای مسئله‌ی وحشتناک، و خدای شنوا، مجله‌ی بین‌المللی فلسفه‌ی دین ۴۸ (۲۰۰۰): ۱۰۷). لوین در ادامه می‌گوید پیشنهاد‌های سوئین برن و ون اینواگن «نشان‌دهنده‌ی فقدان سرزندگی، ارتباط و جدیت در فلسفه‌ی تحلیلی دین مسیحی معاصر است.» (ص ۱۱۲)

پس می‌توان دریافت که چرا فیلیپس دائم و سرسختانه با الهیات فلسفی سوئین‌برن مخالفت کرده است، مخصوصاً از آن حیث که بر مسئله‌ی شر تأثیر می‌گذارد. در واقع نقد فیلیپس از ارائه‌ی آن برای اولین بار در گزارش‌های منتشره‌ی کنفرانس سال ۱۹۷۵ تاکنون تغییر عمده‌ای نکرده است. فیلیپس در آن گزارش‌ها به مقاله‌ی سوئین‌برن درباره‌ی موضوع تئودیه‌پاسخ داده است.^{۴۷} سوئین‌برن در بخش تلخ و تأسف‌انگیز ولی نه نامعمول مقاله‌ی خودش نوشته است: «از این رو شاید کسی که چیز زیادی درباره‌ی پیامدهای محتمل یک مناظره می‌داند وظیفه ندارد جای دیگری که دانش کمتری دارد، دخالت کند، و برعکس. از این رو خدایی که نتایج جر و بحث‌ها را روشن‌تر از ما می‌بیند، می‌تواند وظایف بسیار متفاوت‌تری از وظایف ما در قبال چنین جر و بحث‌های خاصی داشته باشد. ممکن است خدا بداند رنجی که «الف» بر «ب» تحمیل می‌کند به هیچ وجه آن قدرها هم سهمگین نیست که شاید فریاد و شیون‌های «ب» به ما القا می‌کند و این رنج فرصتی (نامعلوم برای ما) برای «ج» فراهم می‌کند تا به «ب» کمک کند بهبود یابد، در نتیجه مسئولیت سنگینی به «ج» می‌دهد که این مسئولیت طور دیگری برای او میسر نمی‌شد.»^{۴۸}

خطای فاحشی در اینجا رخ داده و در واقع براساس تشخیص فیلیپس، مشکل جدی و ریشه‌دار می‌شود:

«درست است که بعضی اوقات توجه بیشتر به یک قضیه نشانه‌ی عقلانیت و بلوغ و پختگی است، اما همیشه نمی‌توان این طور گفت، چون در سایر اوقات ذهن باز نسبت به امری نشانه‌ی ذهن فاسد است. اگر همچون دفاع سوئین‌برن بپرسیم که فریاد و شیون‌های آدم‌های معصوم و بی‌گناه چه فایده‌ای دارد، به طرح مسائلی روی خواهیم آورد که حتی نباید به آنها فکر کنیم. ما دلایل خود را داریم، دلایل نهایی انسانی برای این که در بسیاری از موارد از منظر اخلاق کاری را متوقف کنیم.»^{۴۹}

سوئین‌برن در پاسخ، در دفاع از روش‌شناسی خود می‌گوید که این روش‌شناسی کاملاً با پژوهش‌های نظری مطابقت دارد:

«وقتی فلسفه‌ورزی می‌کنیم و دلایل موجهی برای این کار داریم (امیدوارم اکنون هم

۴۷. نگاه کنید به مقاله‌های سوئین‌برن و فیلیپس در براون (Brown) (۱۹۷۷).

۴۸. سوئین‌برن «مسئله شر» در براون (ویراسته‌ی) عقل و دین، (ص ۹۲). تأکید از خود کتاب است.

۴۹. فیلیپس «مسئله‌ی شر» در براون (ویراسته‌ی) عقل و دین، ص ۱۱۵.

دلایل موجهی داشته باشیم)، ذهن باز نسبت به قضایا هرگز نشانه‌ی یک ذهن فاسد نیست. در تمام حوزه‌های زندگی آن چه که آشکارا درست به نظر می‌رسد، گاهی اوقات نادرست از آب درمی‌آید و این نشانه‌ی یک ذهن فاسد نیست، بلکه نشانه‌ی جوینده و طالب حقیقتی است که آرائی را که در ابتدا آشکارا صادق به نظر می‌رسید به دقت بررسی می‌کند. صاف بودن کره‌ی زمین برای بسیاری از انسان‌ها بدیهی به نظر می‌رسید؛ هرچند ممکن است ما ممنون کسانی باشیم که با وجود این، آماده‌ی شنیدن استدلال‌های مخالف بودند. همچنین گاهی اوقات برپایه‌ی پژوهش مشخص می‌شود احکام اخلاقی‌ای که آشکارا صادق به نظر می‌رسید، اصلاً این‌گونه نیستند - و این هم به دلایل اخلاقی هم به دلایل مبتنی بر واقعیت است.^{۵۰}

منصفانه است اگر بگوییم که بیشتر همتایان سوئین‌برن، که در حوزه‌های فلسفه‌ی تحلیلی دین بحث و جدل می‌کنند، این جواب یا چیزی نزدیک به آن را تأیید خواهند کرد. اما به جای این که پاسخ سوئین‌برن اتهام بی‌احساسی اخلاقی را بی‌اعتبار کند، آن را تقویت می‌کند. برای پی بردن به این مطلب به اظهار نظر کنت سورین ناظر به نقل قول سوئین‌برن که در بالا آمده است، توجه کنید:

«این دقیقاً نشانه‌ی یک ذهن فاسد است که در مورد دو واقعیت مختلف به راحتی سخن می‌گوید، یعنی از یک سو درباره‌ی جهان انجمن زمین تخت، و از سوی دیگر درباره‌ی جهان آشویتس، گویی که آنها را بتوان جایگزین یکدیگر کرد. برای این که نسبت به واقعیت‌های خاص «ذهن باز» داشته باشیم و «بسیار مؤثرتر» بر حفظ این گرایش فکری تأکید کنیم، باید ناتوانی خود را از انجام برخی تبعیض‌های اخلاقی تحمیلی خاص نشان دهیم. در بدترین حالت این ناتوانی در تأکید بر این است که برخی واقعیت‌های خاص به توقف ذهن حکم می‌کنند که حاکی از کوری اخلاقی نابخشودنی است، در رخدادهای کم‌اهمیت‌تر، این ناتوانی حاکی از فقدان واقعی قدرت تخیل اخلاقی و گواهی بر بی‌ادبی راسخ اخلاقی است. اما در همه‌ی موارد قصور در توجه به فریاد بی‌گناهان (درمقایسه با تمایل به ساخت یک غایت‌شناسی الهی بر اساس رنج افراد بی‌گناه، چند نمونه‌ی بسیار فاحش می‌تواند وجود

۵۰. سوئین‌برن «پی‌نوشت» در براون (ویراسته‌ی) عقل و دین، (ص ۱۳۰).

داشته باشد) از دست دادن توانایی بیان حقیقت است.^{۵۱}

سورین این «اظهارات کمابیش تهاجمی پرخاشگرانه» (خودش می‌پذیرد که این چنین‌اند) را با نقل‌قولی از تتودور آدورنو، شرح می‌دهد:

شرط لازمِ کلِّ حقیقت به‌زبان آوردن رنج است. چراکه رنج عینیتی است که بر سوژه سنگینی می‌کند؛ سوژه‌کنیوت‌ترین تجربه‌ی آن به نحو ابژکتیو بیان و ابراز شده است.^{۵۲}

سورین هم مثل فیلیپس می‌پذیرد که غالباً ذهن باز فضیلتی است که ما خواهان عینیت‌بخشیدن به آن هستیم، ولی هشدار می‌دهد که همیشه ذهن باز یک فضیلت نیست و آن نوع ذهن بازی که سوئین‌برن و دیگر تتودیسین‌ها از آن دفاع کرده‌اند - یعنی ذهن بازی که تردید نمی‌کند بپرسد رنج‌های یک انسان چه فایده‌ای دارند یا به‌چه دردی می‌خورند - یک کژفهمی اساسی از اخلاقی‌بودن را نشان می‌دهد. بازهم نقل‌قولی از سورین:

«اگر گمان کنیم که می‌شود اخلاق را بدین‌نحو ساخت، یعنی در شبکه‌ای از غایات (الهی یا غیرالهی) جای داد، به این معنا است که اخلاق را نفی کرده‌ایم. در قلمرویی که انسان‌ها باید بیندیشند و عمل کنند، واقعیت‌های تقلیل‌ناپذیری وجود دارد - «واقعیت‌هایی فراتر از قلمرو عقل» (با وام گرفتن تعبیری از گئورگ اشتاینر) - که ذهن را با بی‌روحی و گنگی می‌آزارد و زبان را بند می‌آورد. هنگام مواجهه با این واقعیت‌های گنگ اخلاقی، اصرار بر ذهن باز با از دست دادن هرگونه تطابق با حقیقت (آدورنو) برابر است. و این بدین معنی است که فرد انسانیت خود را از دست می‌دهد.» (کاول)^{۵۳}

در این‌جا یک نوع تقارب و همگرایی میان سه موضوع مجزا و در عین حال به هم مرتبط، وجود دارد: غایت‌شناسی رنج که در تتودیس‌ها تبلور یافته و عدم انسجام اخلاقی عمیقی را نشان

۵۱. سورین «الهیات و مسئله‌ی شر» (ص ۸۴)، تأکید از خود کتاب است. جالب اینجاست که سوئین‌برن در جدیدترین مقاله‌اش با چنین انتقادی قدری هم‌داستان می‌شود. پس از اینکه می‌نویسد: «اگر بلندمدت خیلی بلند است، ممکن است کوتاه‌مدت خیلی کوتاه نباشد - منظور این است که اگر احتمال دارد که ما به ابدیتی در ملکوت دست یابیم، پس ممکن است رنج‌های کوتاه‌مدت یا موقتی ما به‌نحو موجهی بزرگ‌تر از چیزی باشد که اگر زندگی پس از مرگ نمی‌بود» - او می‌افزاید: «من باید بپذیرم که هر وقت جملاتی مثل عبارات بالا را می‌نویسم و بعد بعضی از وقایع وحشتناک جهان را از تلویزیون تماشا می‌کنم، از خود بپرسم «آیا واقعا منظورم این است؟ اما در پایان من همیشه نتیجه می‌گیرم که منظورم این است» (پاسخ به شارحان‌ام، مطالعات دینی، ۳۸ (۲۰۰۲): ۳۰۵). بعضی از متهمان کمکی جز اعلام جرم علیه خودش نمی‌توانند بکنند.

۵۲. سورین، «الهیات و مسئله‌ی شر» ص ۸۴. این نقل‌قول از دیالکتیک سلبی آدورنو، ترجمه‌ی ای.ب. آشتون (لندن: راتلج و کیگان پُل، ۱۹۷۳) صص ۱۷، ۱۸.

۵۳. سورین، «الهیات و مسئله‌ی شر»، (صص ۸۴-۸۵). اشاره می‌کند که به تحلیل استلنی کاول از «گرامر» امتناع از تصدیق انسانیت دیگری، مخصوصاً آن‌گونه که در کاول (۱۹۷۹: ۳۲۹-۴۹۶) دیده می‌شود، ارجاع می‌دهد.

می‌دهد (اخلاق صرفاً اینچنین نیست)، بی‌احساسی اخلاقی نابخشودنی (افراد را به‌عنوان ابزار و وسایل صرف تلقی می‌کند)، کوری اخلاقی که به‌اندازه‌ی دو مورد قبل مذموم است (کوری اخلاقی از تأیید امکان شرّ توجیه‌ناپذیر و تبیین‌ناپذیر امتناع می‌کند).^{۵۴}

چالش ایوان کارامازوف

برای این که اتهام‌های بی‌احساسی اخلاقی و کوری اخلاقی را بیشتر بسط دهیم، کاری بهتر از رجوع به شاهکار داستایوفسکی «برادران کارامازوف» نیست. درحقیقت قصور فیلسوفان تحلیلی دین در درک اهمیت این اتهام‌ها تاحدزیادی ناشی از این است که آنها هنگام فلسفه‌ورزی خود را درگیر آثار ادبی نمی‌کنند. همان‌طور که استیوارت ساترلند^{۵۵} خاطرنشان می‌سازد «جداکردن پژوهش فلسفی از پژوهش ادبی برای هر دو مضر است».^{۵۶} هرچند فیلسوفان نسبت به بینشی که آثار ادبی می‌تواند به‌دست دهد همیشه بی‌توجه نبوده‌اند. نمونه‌ی بارز آن الکساندر بویس گیسون^{۵۷}، استاد پیشین فلسفه‌ی دانشگاه ملبورن است که به تأثیر رمان داستایوفسکی بر اندیشه‌ورزی درباره‌ی مسئله‌ی شر توجه کرده است:

«داستایوفسکی با زور و صداقت کامل سیمای الهیات را تغییر داده است. ازوقتی که او رمان خود را نوشت این ادعا که همه‌چیز در جهان خدا از روی خیرخواهی و بهترین است، از مد افتاد، اگر نگوئیم باعث بی‌اعتنایی به مقدسات دینی شد. ازآن‌زمان به‌بعد توجیه شر

۵۴. مشکل دیگر غایت‌شناسی رنج که نباید نادیده گرفت، به این فرض که یک نسبت «غلبه‌کننده» بین خیرها و شرها می‌تواند باشد، مرتبط است به‌طوری که (مثلاً) خیر اراده‌ی آزاد و خیرهایی که اراده‌ی آزاد ممکن می‌سازد (به‌عنوان مثال توانایی برقراری روابط دوستانه با دیگران) می‌تواند بر شر سؤاستفاده از کودک غلبه کند. در این‌جا دو اشکال وجود دارد. اول، وجود طرح خیرهای غالب و شرهای مغلوب مستلزم این است که جداسازی و اندازه‌گیری و سپس مقایسه‌ی تجربه‌های گوناگون ما ممکن باشد. ولی آیا این اصلاً معنی‌دار است؟ مثلاً تجربه‌ی سؤاستفاده از کودک کجا شروع می‌شود و کجا پایان می‌یابد، و میزان بدی و شر بودن آن چگونه اندازه‌گیری می‌شود و چگونه با وجود اراده‌ی آزاد بشری محض (یا اراده‌ی آزاد تجاوزکننده) مقایسه می‌شود؟ ثانیاً، حتی اگر حرف‌زدن از خیر خاصی که بر شر خاصی غالب می‌شود معنا داشته باشد، آیا باید برای اختیارکردن چنین زبانی این‌قدر آماده باشیم؟ متأسفانه تئودیسین‌ها هرگز لحظه‌ای درنگ نمی‌کنند تا از خود بپرسند که آیا زبان برای بیان واقعیت‌های اخلاقی، مخصوصاً واقعیت‌های اخلاقی وحشتناکی که با آن مواجه هستیم، ابزار مناسبی است. به‌جای آن شروع به چسباندن «قیمتی ثابت» به شرها و شرها (ارزش یک خیر شاید مثبت ۷ باشد، اما ضدارزش شر شاید منفی ۵ باشد) و سپس یکی را در برابر دیگری ارزیابی می‌کنند، کاملاً بی‌خبر از آثار انسانیت‌زدای چنین زبانی. من در این‌جا دین خود را به رساله‌ی عالی روان ویلیامز «جبران غصه‌ها» ادا می‌کنم.

۵۵. Stewart Sutherland

۵۶. ساترلند (۱۹۷۷).

۵۷. Alexander Boyce Gibson

به واسطه‌ی پیامد و زمینه‌ی آن ممکن نشد؛ ایوان کارامازوف عامل آن بوده است.»^{۵۸}

در واقع گیبسون چند صفحه بعدتر می‌گوید «اولین بار پنجاه سال قبل جر و بحث معروف ایوان و برادرش آلیوشا را خواندم و از آن موقع الهیاتم دیگر الهیات قبل نبود.»^{۵۹}

پس بیابید سراغ بخشی از زمان داستایوفسکی برویم که ایوان کارامازوف فرهیخته و خدانا باور و آلیوشا در یک مهمان‌خانه یکدیگر را ملاقات می‌کنند. ایوان از حرفه‌ی روزنامه‌نگاری در مسکو بازگشته تا در منزل خانوادگی در ولایت بماند، درحالی‌که برادر جوان‌ترش زندگی راهبانه‌ای را زبردست‌تر می‌داند و پیر مذهبی، پدر زوسیما، درپیش گرفته است. ایوان در طول گفت‌وگوی دونفره‌شان، یک‌سری ماجراهای دردناک را از «مجموعه‌ی زیبا»^{۶۰} نقل می‌کند، او این ماجراها را از روزنامه‌ها و سایر منابع گردآورده است. تأثیرگذارترین شرارت‌هایی که ایوان نقل می‌کند شامل آزار و شکنجه‌ی بچه‌ها است. یک نمونه این است که درحالی‌که مادری طفل خود را در آغوش گرفته بود، سربازی به سر آن طفل شلیک می‌کند؛ دخترک بینوای پنج‌ساله‌ای که در معرض ضرب‌وشتم و شکنجه‌ی پدر و مادر قرار دارد؛ سپس تاجایی پیش رفتند که در یک شب بسیار سرد کودک را در مستراحی بیرون از خانه حبس می‌کنند و چشم‌ها، گونه‌ها و دهان او را با مدفوع آلوده کردند. پسر هشت‌ساله‌ای از روی بازیگوشی سنگی پرتاب می‌کند و پنجه‌ی یوز محبوب ژنرال زخمی می‌شود. به فرمان ژنرال پسر بچه را از مادرش می‌گیرند و او را تمام شب زندانی می‌کنند. به فرمان ژنرال روز پاییزی سرد و غمناک و مه‌گرفته‌ای کودک را عریان می‌کنند. فرمانده فرمان می‌دهد: «بدوانیدش» یوزبان‌ها بانگ برمی‌آورند: «بدو! بدو!» پسرک می‌دود... و تمام یوزها را دنبال کودک رها می‌کند. یوزها او را می‌گیرند و پیش چشمان مادرش تکه‌تکه می‌کنند!^{۶۱} ایوان با توصیف مفصل ماجراهای وحشتناک آلیوشا را دعوت می‌کند تا این واقعیت‌ها را با تئودسیسه‌های سنتی که خدا باوران در دفاع از باور به مشیت الهی ارائه کرده‌اند،

۵۸. گیبسون (۱۹۷۳: ۱۷۶).

۵۹. جر و بحث ایوان و آلیوشا در کتاب پنجم، فصل چهار (باعنوان «عصیان») برادران کارامازوف، روی می‌دهد. گیبسون (۱۹۷۳: ۱۷۹).

۶۰. ایوان، مطالب گردآوری‌شده‌ی خود را به طعنه این‌گونه توصیف می‌کند. -نگاه کنید به داستایوفسکی، برادران کارامازوف، ترجمه‌ی دیوید مک‌داف (لندن: پنگوئن، ۱۹۹۳|ابتدا سال ۱۹۸۰ در روسیه منتشر شد) ص ۲۷۴.

۶۱. برای شرح و گزارش ایوان از این نمونه و دیگر نمونه‌های شر و وحشتناک، نگاه کنید به داستایوفسکی، برادران کارامازوف، (صص ۷۹-۲۷۴). دست‌کم برخی از ماجراهایی که ایوان نقل می‌کند، حوادث واقعی‌ای هستند که داستایوفسکی از روزنامه‌های روسیه گلچین کرده است. برای برخی از منابعی که داستایوفسکی از آنها استفاده کرده، نگاه کنید به تراس (۱۹۸۱: ۲۲۴، موارد ۱۵۳۱۵۱ و ۱۵۸).

تطبیق دهند.

ایوان با این ایده، یعنی ایده‌ی اصلی تئودیسسه‌های مقابله‌ای، شروع می‌کند که شرّ تضادی ضروری با خیر ایجاد می‌کند. یک راه توصیف آن، توصیف معرفتی است: درست همان‌طور که ما بدون تجربه‌ی تضاد بین رنگ قرمز و سایر رنگ‌ها نمی‌توانیم یاد بگیریم که رنگ قرمز چیست، اگر تجربه‌ای از شر نداشتیم، هیچ شناخت، فهم یا درکی از خیر نمی‌داشتیم. ایوان این‌طور پاسخ می‌دهد:

«می‌گویند که آدمی بدون آن (شر و رنج) روی زمین وجود نمی‌داشت، چون نمی‌توانست خیر را از شر بازشناسد. چرا باید به این خیر و شرّ دیوصفت که این‌چنین گران تمام می‌شود، آگاه شود؟ تمام دانستنی‌های جهان به اشک‌های آن کودک به درگاه «خداوند عزیز و مهربان» نمی‌ارزد! از رنج بزرگ‌سالان چیزی نمی‌گوییم، آنان سیب را خورده‌اند، شیطان با آنهاست و بر آنها پیروز شده است، اما کودکان، کودکان!»^{۶۲}

به نظر ایوان هیچ خیری آنقدر بزرگ نیست که بتواند رنج‌های کودکان بی‌گناه و معصوم را توجیه اخلاقی کند (تمام دانستنی‌های جهان ارزش اشک‌های آن کودک را ندارد). که در آن حالت عملی کردن خودِ طرح تئودیسسه، دست‌کم برای شُروری که کودکان تحمل می‌کنند، ناممکن می‌شود.

در تفکر ایوان، تعارضی قوی بین رنج سزاوار و رنج ناسزاوار وجود دارد: معمولاً کودکان سزاوار رنجی که تجربه می‌کنند نیستند، اما بزرگ‌سالانی که «سیب را خورده‌اند» ممکن است به‌خوبی سزاوار رنج کشیدن باشند. ولی اشتباه است اگر فکر کنیم که ایوان صرفاً می‌کوشد بگوید که بچه‌ها معصومانند یا سزاوار رنج نیستند و بنابراین هیچ توجیه اخلاقی برای چنین رنجی نمی‌توان ارائه کرد. هرچند این را می‌پذیرد، اما نکته‌ای که می‌خواهد بیان کند این است که خطای بزرگی در این ایده وجود دارد که رنج کودکان می‌تواند در خدمت هدف و مقصود والاتری قرار بگیرد. این نوعی استدلال ضدابزارانگارانه است که در نقد فیلیپس به آن برمی‌خوریم، از این‌رو چیزی که ایوان به آن اشاره می‌کند، وجود شرّی است که اصولاً جبران‌ناشدنی و فهم‌ناپذیر است. هرچند تئودیسین‌ها بنا به عادت این احتمال را نادیده می‌گیرند که ممکن است برای اجازه دادن به

۶۲. داستایوفسکی، «برادران کارامازوف»، ص ۲۷۸.

شُرور از سوی خدا، هیچ توجیهی در دسترس نباشد. همان‌طور که سورین اشاره می‌کند: ماهیتاً تئودیه شامل به‌کارگیری اصول عقل به دسته‌ای از مسائل است که اساساً چنان‌اند که نمی‌توان آنها را با صرف استفاده از اصول عقل حل کرد. شر و رنج در ژرف‌ترین لایه‌های خود اساساً رازآلودند؛ ذهن بشر را حیرت‌زده می‌کنند و در عین حال هدف تئودیه، به نحوی، این است که آنها را فهم‌پذیر و تبیین‌پذیر کند.^{۶۴}

سورین صرفاً در مقام بیان این نکته‌ی معرفتی نیست که متأسفانه قوای عقلانی ما برای انجام وظیفه‌ی کشف معنای اصلی در پس رنج مناسب نیستند. بلکه او می‌خواهد به این نکته‌ی مهم‌تر اشاره کند که دست‌کم پاره‌ای از شرور هیچ هدف و مقصودی ندارند - آنها ذاتاً تبیین‌ناپذیرند. همین است که به زندگی بُعد تراژیک می‌بخشد. و فیلسوفان گرفتار نظریه (همچون اصل جهت^{۶۴} کافی که برای هر چیزی که اتفاق می‌افتد دلیلی فرض می‌کند) یا عوامی که سخت سرگرم بازی قربانی‌ها و یافتن سپر بلایی برای بدبختی‌های آنها هستند («کسی تقاص این را پس می‌دهد!»، و اگر نتوان از شخص یا شرکتی درخواست غرامت کرد، در این صورت خدا باید همیشه تقاص پس دهد). به راحتی این بُعد تراژیک را درک نمی‌کنند. اما چیزی که در همه‌ی این‌ها غایب است معنای تراژیک زندگی است، که در آن مفاهیم «سرزنش»، «مسئولیت» و «تبیین» اصلاً سر جای خود نیستند.^{۶۵}

غیراخلاقی بودن اندیشیدن به شکلی دیگر، یعنی تسلیم دلیل تراشی‌ها شدن و هرگونه شری را قابل توجیه انگاشتن، بازهم بعدتر در این دیالوگ ایوان مورد سؤال قرار گرفته است: «اگر همگی باید رنج ببرند تا دین خود را نسبت به هماهنگی ابدی ادا کنند، کودکان را با آن چه کار است، خواهش می‌کنم به من بگو؟ و رای فهم است که چرا آنان باید رنج ببرند و چرا باید آنها با رنج‌هایشان نسبت به هماهنگی ابدی ادای دین کنند؟ چرا آنان نیز ماده‌ای

۶۴. سورین، «الهیات و مسئله‌ی شر» صص ۵۲-۵۳، مقایسه کنید با گفته‌ی سورین در مقاله‌ی خودش «تئودیه؟» در «نقدنامه‌ی الهیاتی هاروارد» شماره ۷۶ (۱۹۸۳): ۲۴۳. که «تئودیه ذاتاً ناقص است: تئودیه ما را وامی‌دارد تا در برابر امر ناگفتنی، فصیح باشیم». همچنین باید خاطر نشان کنم که سورین در صفحات (۹۶-۱۰۵) کتاب «الهیات و مسئله‌ی شر» تحلیلی عالی از نقد ایوان کارامازوف بر تئودیه ارائه می‌کند.

۶۴. principle of sufficient reason

۶۵. من در اینجا دین خود را به کاوش دقیق و موشکافانه‌ی تراژدی در سولومون (فصل پنجم: ۱۹۹۹) ادا می‌کنم. همچنین نگاه کنید به وتزل (۱۹۸۹) که تصدیق می‌کند «رای تئودیه‌ی نظری این است که امکان شر جبران‌ناپذیر را نمی‌توان پذیرفت» (ص ۸)، ولو این که او در ادامه، علیه سورین، استدلال می‌کند که تئودیه‌ی سنتی اجتناب‌ناپذیر است.

فراهم آورند تا برای هماهنگی آینده خاک را غنی سازند؟»^{۶۶}

تفسیر برخی از فیلسوفان این است که ایوان در این جا در مقام به چالش کشیدن کل مشغله‌ی پروراندن تئودیه‌ها نیست، بلکه اصلی را پی‌ریزی می‌کند که ما پیشتر آن را بررسی کردیم، اصلی که کارکرد یک معیار را دارد و هرگونه تئودیه‌ی قانع‌کننده‌ای باید آن را در نظر بگیرد. شرط کفایتِ موردِ بحث معمولاً به این طریق قابلِ فهم است: خدا فقط در صورتی می‌تواند روا بدارد که شخصی به‌طور غیرارادی و ناسزاوارانه رنج زیادی ببرد که رنج‌های او به خیر بزرگی منجر شود و خود او بتواند در آن خیر مشارکت داشته باشد. شمار روزافزونی از فیلسوفانِ معاصر دین، خدا‌باور و غیرخدا‌باور به‌طور یکسان، این رأی را می‌پذیرند. مثلاً النور استامپ^{۶۷} استدلال می‌کند که «اگر فرض کنیم که مقصودِ رواداشتن رنج بر یک کودک، حصول نفعی انتزاعی برای کل نژاد بشر است، از نظر اخلاقی فرض نفرت‌انگیزی است و بنابراین خیری که رنج کودک را توجیه می‌کند باید نفعی برای خود کودک داشته باشد».^{۶۸} به قول ایوان یک شخص را نباید به «کودِ هماهنگی آینده‌ی کسی دیگر» فروکاست.^{۶۹}

اما نقل قول قبلی از ایوان غیر از تصدیق شرطِ کفایت، چیزهای زیادی برای تئودیه‌ها دارد. زیرا پیام ایوان این است که حتی اگر شرط کفایت رد می‌شد و بدین سان ما می‌پذیرفتیم که «همه باید رنج بکشند تا با رنج‌شان نسبت به هماهنگی ابدی ادای دین کنند»، خطای وحشتناکی است که کودکان را تابع این طرح کنید: هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا آنها باید «با رنج‌شان نسبت به هماهنگی ابدی ادای دین کنند». این مطلب حمله‌ی نه‌چندان سهمگینی به نوع عجیب‌گرایی

۶۶. داستایوفسکی «برادران کارامازوف» ص ۲۸۱.

۶۷. Eleonore Stump

۶۸. استامپ (۱۹۸۵: ۴۳۳)، آلستون، احساسات مشابهی را ثبت و گزارش کرده است. (۱۹۹۱: ۴۸)، تولی (۱۹۹۱: ۱۱۳) و آدامز (۱۹۹۲: ۲۹-۳۱).

۶۹. مایکل اسکات (۱۹۹۶)، ایراد کنت سورین بر تئودیه‌ها را این‌طور بیان می‌کند: «ادعای این که شر اخلاقی به‌عنوان پیامد ناگزیر آزاد و مسئول بودن انسان‌ها موجه است، یک چیز است، و این که به شخصی که مورد تجاوز جنسی قرار گرفته القاء کنیم که رنج آن تجربه به‌نحوی با عطیه‌ی الهی اراده‌ی آزاد به انسان‌ها متوازن شده است، کاملاً چیز دیگری است. قصور و ناتوانی عمل تئودیه در رابطه داشتن با واقعیت‌های عملی شر، به‌نظر می‌رسد تئودیسین را در معرض اتهام بی‌احساسی اخلاقی قرار می‌دهد.» ص ۲. هرچند باید توجه داشت که به‌کارگیری کلی تئودیه‌های اراده‌ی آزاد، امروزه به شرط کفایت، که در بالا شناسایی شد وفادار مانده است تا از مسائل و مشکلاتی که اسکات ذکر کرده دور باشد. این که آیا چنین حرکتی می‌تواند پاسخ‌گوی تمام دشواری‌های که ضدتئودیسین مطرح کرده باشد، امر دیگری است.

از فایده‌باوری^{۷۰} نیست بلکه انتقادی است به کسانی که نمی‌توانند حرمت کودکی را ببینند.^{۷۱} ایوان ایده‌ی «با رنج خود به هماهنگی ابدی ادای دین کردن» را با پرسشی دیگر زیرسؤال می‌برد، او انسجام و سازگاری این مفهوم را هم مورد انتقاد قرار می‌دهد:

«اما چیزی که آزارم می‌دهد این است که نمی‌توانم این هماهنگی را بپذیرم. به اشک‌های آن کودک رنج‌دیده نمی‌ارزد، همان کودکی که با مشت کوچکش بر سینه می‌کوبید و در آن مستراح بوگندو با اشک‌های جبران‌ناپذیر به درگاه «خداوند عزیز و مهربان» نیایش کرد! نه نمی‌ارزد، چون آن اشک‌ها جبران نشد. آن اشک‌ها باید جبران شود، وگرنه هماهنگی نمی‌تواند در کار باشد - اما چگونه؟ چگونه می‌خواهیم آن اشک‌ها را تلافی کنیم؟ آیا امکان دارد؟ آیا امکان دارد؟ با انتقام از آن اشک‌ها؟ اما مرا به انتقام آن اشک‌ها چه کار؟ مرا به دوزخی برای ظالمان چه کار؟ دوزخ چه خاصیتی می‌تواند داشته باشد، چون آن کودک شکنجه‌شان را دیده‌اند؟ و اگر دوزخی در کار باشد، هماهنگی چه می‌شود؟»^{۷۲}

ایوان نشان داده که تاکتیک خاص تئودسیسه در تمسک به زندگی ملکوتی پسامرگ، به‌عنوان پاداشی جبرانی برای فرد قربانی و هستی وحشتناک پسامرگ، به‌عنوان کیفری عادلانه برای فرد گناهکار، یک تاکتیک تماماً بی‌ربط است، چراکه این تاکتیک هیچ چیزی را از رنج‌های ناسزای یک بچه جبران نمی‌کند. به عقیده‌ی ایوان چنین رنج‌هایی به‌هیچ‌وجه بازخریده و جبران نمی‌شوند، دست‌یافتن به یک «هماهنگی ابدی از طریق رنج» نمی‌تواند دورنمایی داشته باشد. فیلیپس حرف مشابهی می‌زند، به هنگام استدلال علیه این ایده، که در زندگی پسامرگ خدا یا به ما پاداش می‌دهد یا به‌نحوی تمام شُروری را که در این زندگی تحمل کرده‌ایم، جبران می‌کند. (چنان‌چه پیشتر اشاره شد، این ایده به‌تنهایی یک تئودسیسه به‌معنای واقعی کلمه نیست، بلکه اغلب به‌عنوان دفاعی از خیرخواهی خدا، به تئودسیسه اضافه شده است):

باتوجه‌به ماهیت بسیاری از شُروری که انسان‌ها تحمل می‌کنند، سخن گفتن از جبران و تلافی آنها در حیات پسامرگ معنای چندانی ندارد. حتی سخن گفتن از جبران و تلافی بسیاری از زیان‌ها و ضایعات در همین زندگی هم معنایی ندارد - ضایعه‌ی ازدست‌دادن یک

۷۰. Utilitarianism

۷۱. بچه‌ها جایگاه ویژه‌ای در رمان‌های داستایوفسکی دارند و اغلب معصومیت و عشق بی‌چون‌وچرای بچه‌ها را برجسته می‌کند (اما بدون آرمانی کردن). داستایوفسکی همچنین بارها بر خصوصیت دوست‌داشتنی دوران کودکی و خاطره‌هایی که پشت سر می‌گذارد تأکید می‌کند.

۷۲. داستایوفسکی «برادران کارامازوف» ص ۲۸۱.

کودک، پایان یک دوستی، اشکال گوناگون بی‌عدالتی که آسیب می‌رساند، آسیب وارده بر شخص در حال مرگ، قبل از این که هرگونه جبرانی صورت بگیرد و قس علی‌هذا. قانون در برخی از این شرایط غرامت مالی مقرر می‌کند، ولی تقریباً همیشه از دریافت‌کنندگان خسارت مالی می‌شنویم که می‌گویند «مسلماً هیچ چیزی نمی‌تواند آن را جبران کند...»، در مواجهه با این واقعیت انکارناپذیر، با تغییر منظره‌ی زمینی به منظره‌ای ملکوتی نمی‌توان تصویر را تغییر داد.^{۷۳}

ایوان در ادامه‌ی این فصل در قالب پاره‌ای سخنان بسیار تکان‌دهنده و به‌یادماندنی که در هیچ اثر ادبی یافت نمی‌شود، همچنان به نقد خود بر تئودیهسه ادامه می‌دهد:

«من نمی‌خواهم آن مادر ظالمی که کودک او را جلو سگ افکند، در آغوش بگیرد! جرئت ندارد او را ببخشد! بگذار اگر میلش است، به‌خاطر خودش بر او ببخشاید، بگذار شکنجه‌گر را به‌خاطر رنج بی‌شمار مادرانه‌ی خود عفو کند. اما حق ندارد رنج‌های کودک شکنجه‌دیده‌اش را عفو کند، مادر جرئت ندارد بر او ببخشاید و اگر چنین باشد، اگر آنان جرئت بخشیدن نداشته باشند، چه برسر هماهنگی می‌آید؟ آیا در سراسر دنیا انسانی هست که حق بخشیدن داشته باشد و بتواند ببخشد؟ من هماهنگی را نمی‌خواهم. از روی محبت به انسانیت آن را نمی‌خواهم. ترجیح می‌دهم با رنجِ قصاص‌نشده و خشمِ اقناع‌نشده‌ام بمانم، حتی اگر بر

۷۳. فیلیپس «مسئله‌ی شر و مسئله‌ی خدا» (صص ۸۵-۸۶). مشکل دیگر این ایده که شر چیزی است که می‌تواند تلافی یا جبران شود این است که این دید طبیعتاً یا به انکار واقعیت شر منتهی می‌شود یا به این باور که شر آن قدرها هم که درابتدا به نظر می‌رسد، بد نیست. مسلماً تئودیسین‌ها ملتزم‌بودن خود به ناواقعی بودن شر را قویاً رد می‌کنند. آنها استدلال خواهند کرد که در مقام توصیف چشم‌انداز روح‌انگیز سِرمِدی پِسامرگ از خدا به‌عنوان خیری هستند که شرور زندگی فرد را «جبران می‌کند» یا «شکست می‌دهد»، شرور همچنان به‌عنوان شر تلقی می‌شود. هرچند که تئودیسین می‌افزاید اگر از دیدگاه ابدی نگریسته شود شروری که فرد تحمل می‌کند دیگر نمی‌توان آنها را ویرانگر ارزش و معنای زندگی دید، زیرا آنها درمقایسه‌با تکریمی که در ملکوت تجربه می‌شود تا حدودی بی‌اهمیت به‌نظر می‌آیند. (مثلاً نگاه کنید به نامه به رومیان ۸:۱۸) و منافع گوناگونی بدست می‌آید که بدون آنها نمی‌توان به‌دست آورد (یعنی رشد و بالندگی شخصیت). اما به‌نظرم این نوعی تغییر بنیادی در رویکرد ما به شر است که منجر به فرونشاندن حساسیت‌های اخلاقی ما، مخصوصاً احساس وحشت و تنفری که بسیاری از شرور در ما برمی‌انگیزد، می‌شود. استیوارت ساترلند این نظر را در پاسخ به مارلین مک‌کورد آدامز مطرح می‌کند، آدامز به تجربه‌ی چشم‌انداز روح‌انگیز چنان خیر غیرقابل‌مقایسه که هم بر شرور غالب می‌شود و هم آنها را شکست می‌دهد، متوسل می‌شود؛ حتی بر بدترین و فجیع‌ترین نوع شروری که فرد ممکن است در زندگی دنیوی تحمل کرده باشد. ساترلند پاسخ می‌دهد که «فرد سرانجام باید به این دید برسد که اگر از منظر رواقی به شرور فجیع نگریسته شود، باین‌همه آن قدرها هم بد نیستند». (ساترلند ۱۹۸۹: ۳۱۷). همچنین نگاه کنید به واختر هاووز (۱۹۸۵) که استدلال کرده است که خود همین شرط داشتن رویکردی اخلاقی، توانایی تصدیق این است که دست‌گم پاره‌ای از نمونه‌های شر، توجیه ناپذیرند.

اگر بخشیدن شکنجه‌گر، در حکم تحمیل معنا یا توجیهی برای رنج کودک باشد («من او را می‌بخشم چراکه او نمی‌دانست چه می‌کند/ چراکه اگر رنج اتفاق نمی‌افتاد، یک خیر فلان بهمان ممکن نمی‌شد، و غیره»)، آنگاه ما با بخشش، رنج را جدی نمی‌گیریم، احترام شایسته‌ای برای فرد رنج‌دیده قائل نمی‌شویم، بلکه با کوچک جلوه‌دادن رنج باعث تحقیر آنها می‌شویم. اگر ما «عاشق و دوست‌دار نوع بشر هستیم» باید از وسوسه‌ی «بخشش» و ساخت تئودیه‌ها خودداری کنیم و به‌جای آن «با رنج قصاص‌نشده و خشم اقناع‌نشده بمانیم». و با این‌همه حتی اگر بر خطا بوده باشیم: حتی اگر به‌عنوان یک «واقعیت عینی» تئودیسین‌ها برحق باشند و تمام رنج‌های ما برای حصول خیری بزرگ‌تر، واجب باشد باید بنا به دلایل اخلاقی علیه چنین طرحی برای امور اعتراض کنیم (یعنی این طرح، ولو این‌که به یک معنا درست باشد، از نظر اخلاقی هرگز پذیرفتنی نیست).

«[به‌علاوه، برای هماهنگی تاوان بسیار سنگین خواسته می‌شود؛ از وسع ما خارج است که برای واردشدن به آن این همه تاوان بپردازیم.] پس شتاب می‌ورزم بلیت ورودی‌ام را پس دهم، و اگر آدم درستی بوده باشم وظیفه دارم هرچه زودتر آن را پس بدهم، و همین کار را هم دارم می‌کنم. آلیوشا این‌طور نیست که خدا را قبول نکنم، منتها در نهایت احترام بلیت را به ایشان برمی‌گردانم.»^{۷۵}

«بلیت ورود» به زندگی ملکوتی پسامرگ که در آن هماهنگی ابدی حکم‌فرماست، بیش‌از‌حد پرهزینه است؛ به رنج‌هایی که -مخصوصاً رنج‌های کودکان- اقتضا می‌کند، نمی‌ارزد. اما همان‌طور که نقل‌قول بالا نشان می‌دهد این امر ایوان را به شکلی از خداناباوری رایج یا نظری

۷۴. داستایوفسکی «برادران کارامازوف» (ص ۲۸۲). آدم در اینجا یاد جروبحث دکتر برنارد ریوکس و کشیش یسوعی، پدر پانلوکس، در رمان «طاعون» آلبر کامو (۱۹۶۰، ص ۱۷۸) می‌افتد.

۷۵. داستایوفسکی «برادران کارامازوف» (ص ۲۸۲)، داستایوفسکی مخصوصاً در ایام جوانی، به‌شدت تحت‌تأثیر کتاب شیلر بود. این تأثیر در عبارت معروف ایوان هویداست: «بلیت ورودی‌ام را برمی‌گردانم» که از ترجمه‌ی روسی ژوکوفسکی از شعر «استعفا»ی شیلر (۱۷۸۴) اقتباس شده است، به‌ویژه سطرهای ۳-۴ از بند سوم: «نامه‌ی ورود به بهشت این جهانی / بازنشده من برمی‌گردانم». (نگاه کنید به تراس ۱۹۸۱:۱۶).

سوق نمی‌دهد، خداناباوری‌ای که صرفاً رویکرد خاصی (یعنی ناهم‌رایی معرفتی) نسبت به گزاره‌ی خاص (یعنی «خدا وجود دارد») اختیار می‌کند. بلکه ایوان، چنان‌چه بعضی‌ها به او برچسب زده‌اند، یک «خداناباور اخلاقی» یا «خداناباور اعتراضی» است، کسی که با تمام وجود علیه خدا عصیان می‌کند. چنان‌چه کنت سورین توضیح می‌دهد:

«ایوان از قبل باور دارد که مشیت الهی بر جهان حکم‌فرماست، مسلماً او با اکره تمام می‌پذیرد که تاریخ احتمالاً خط و جریانی را در راستای معادشناسی مسیحی درپیش می‌گیرد (هرچند که او کاملاً خطا می‌داند که باید نتیجه‌ی موعود این طرح را قبول کرد). بنابراین چیزی که او نمی‌تواند بپذیرد، بهایی است که باید با رنج انسان بی‌گناه پرداخت شود تا شاید مردان و زنان از هماهنگی ابدی برخوردار شوند. خدا با خلقت خود رابطه‌ای مبتنی بر مشیت الهی دارد، بله، ولی این مشیت الهی خیلی پرهزینه است. به‌نظر می‌رسد ایوان خودش را جایی آماده‌ی (آشوب معنوی درنهایت او را به دیوانگی می‌کشاند) این تصمیم‌گیری کرده که نباید بپذیرد که همدست و شریک مازوخیست این خدا باشد - نباید به خودمان اجازه بدهیم محبوب چنین خدایی باشیم.»^{۷۶}

آیوشا جواب می‌دهد «این عصیان است» ولی ایوان آهنگ اعتراض را بالاتر هم می‌برد: «خیال کن در کار آفریدن اساس سرنوشت بشر هستی، با این هدف که در پایان آدمیان را سعادت‌مند سازی و عاقبت به آنان صفا و آرامش بدهی، اما لازمه‌اش این باشد که یک موجود ریزنقش را - بگو همان کودکی که با مشت به سینه می‌کوبید - تا پای مرگ شکنجه دهی و آن بنا را بر شالوده‌ی اشک‌های قصاص‌نشده‌ی او بنا کنی، آیا می‌پذیری که بنا را با آن شرایط پی بریزی؟ یا الله بگو، و حقیقت را بگو»
آیوشا به آرامی گفت: «نه، نمی‌پذیرم.»^{۷۷}

ایوان در اینجا حرفی را که پیشتر زده بود به اجمال تقویت می‌کند: ضد ابزارانگاری در باب رنج بشر (می‌توان آن را نمونه‌ای از امر مطلق کانتی دید که انسان دیگری را نه به‌عنوان وسیله و

۷۶. سورین «الهیات و مسئله‌ی شر» (ص ۹۸). من تحلیل خردمندانه‌ای را که از خداناباوری ایوان در ساترلند (فصل دوم: ۱۹۷۷) ارائه شده قویاً توصیه می‌کنم. ساترلند سه خط را به‌شکل ظریف و دقیقی در خداناباوری ایوان تشخیص می‌دهد، اولی عصیان در برابر خدا است که در بالا ذکر شد، دومی نگرش به خدا بر مبنای «چیزهایی که عمیقاً و از قصد کفرآمیز» هستند، اما سومی متضمن نفی اعتبار و فهم‌پذیری راه دینی‌زیستن است. نگاه کنید به خداناباوری و انکار خدا، فصل دوم.

۷۷. داستایوفسکی «برادران کارامازوف» ص ۲۸۲.

ابزای صرف، بلکه همیشه و فی‌نفسه یک غایت تلقی می‌کند^{۷۸})، دفاعی از قداست طفولیت و ناممکن بودن جبران اشک‌های یک کودک - خلاصه، رد کردن تئودیهی سنتی^{۷۹}.

شاید ارزش داشته باشد که پیش از ادامه‌ی بحث نقدی را مورد توجه قرار دهیم؛ هنگام ارائه‌ی این نظر که ساخت یک تئودیهی چنان که شایسته است به فرد رنج‌دیده ادای احترام نمی‌کند و ناتوانی در جدی‌گرفتن رنج رنج‌دیده است، اغلب با این نقد مواجه شده‌ام. نقد از این قرار است: اگرچه ممکن است بعضی از تئودیهی‌ها بابت آن دو مورد (نبود احترام شایسته به فرد رنج‌دیده و کوتاهی در جدی‌گرفتن رنج رنج‌دیده) قابل سرزنش باشد، اما به نظر می‌رسد افراط باشد که بگوییم هر تئودیهی‌ای فی‌نفسه از این حیث سرزنش‌سزا است. در واقع تبیین مورد خاصی از رنج با ارائه‌ی دلیلی بر وجود آن، ممکن است به جای معنابخشیدن به رنج و احترام کامل به فرد رنج‌دیده، نتیجه‌ی عکس داشته باشد. مثلاً این عقیده را که در واکنش به مرگ کسانی که با انگیزه‌های اخلاقی جنگیده‌اند، در نظر بگیرید: «آنها بیهوده نمرده‌اند یا رنج نکشیده‌اند. مرگ و رنج‌شان بی‌ثمر نبود». همچنین تصور کنید وقتی به کسی که به خاطر ایدز یا سرطان در حال مرگ است بگوییم «واقعیت این است که بدون هیچ خیر بزرگ‌تر و بدون هیچ دلیل بزرگ‌تری

۷۸. شاید ایراد شود که امر مطلق کانتی آن‌گونه که اینجا صورت‌بندی شد (موسوم به صورت‌بندی بشریت) استفاده از افراد به‌عنوان وسایل و ابزاری برای اهداف خودمان را منتفی نمی‌داند. در واقع کاری که ما به‌طور مرتب انجام می‌دهیم - بلکه استفاده از افراد به‌عنوان وسایل محض برای اهداف خودمان را رد می‌کند. من نمی‌خواهم در این قضیه چون و چرا کنم. هر چند نکته‌ی مورد نظر من این است که تئودیهی‌ها چنان تصویری از خدا ارائه می‌کنند که به مخلوقات بشری چون ابزارهایی محض برای اهداف غایی‌اش، می‌نگرد. مثلاً رأی سوئین‌برن را ملاحظه کنید، مادامی که خدا به شما زندگی می‌بخشد که به‌طور کلی خیر است، حق دارد به شما چون ابزاری برای هدفی بنگرد یا به بیان دقیق‌تر حق دارد اجازه دهد شما رنج و عذاب بکشید تا برای دیگران فرصت‌هایی فراهم کند که به آن رنج و عذاب پاسخ خوبی بدهند («مشیت الهی و مسئله‌ی شر» ص ۲۳۳). اما براساس انواع محاسباتی که تئودیهی‌ها (از جمله سوئین‌برن) دوست دارند داشته باشند، برای خدا نسبتاً راحت است که اطمینان دهد ما زندگی خوبی داشته باشیم که در کل خیر است. زیرا باید توجه داشت که در این زمینه «زندگی» بر کل زندگی فرد (پیشامرگ و پسامرگ) دلالت می‌کند، و ارزش زندگی ملکوتی پس از مرگ، خیری غیرقابل‌مقایسه است یا دست‌کم خیری است که به مراتب بر هرگونه خیر و شر صرفاً موقتی غالب می‌شود. در آن صورت خدا می‌تواند به‌خاطر خیر دیگران، به قصد آسیب جدی به کسی وارد کند، اما آنگاه اطمینان دهد که زندگی فرد رنج‌دیده در کل خیر است، به صرف این که به آنها یک زندگی ملکوتی پس از مرگ، به‌عنوان جبران، می‌دهد. معلوم نیست که خدا وقتی شرافت‌بنیادی اشخاص را بدین نحو نقض می‌کند آیا خود آنها را یک هدف و غایت محسوب می‌کند یا برای انسانیت آنها ارزشی قائل است. برای بحثی سودمند در مورد «صورت‌بندی انسانیت» کانت، نگاه کنید به هیل (۱۹۸۰) که استدلال می‌کند که نزد کانت، وقتی که اشخاص را فی‌نفسه غایت بدانیم، انسانیت اشخاص دارای ارزشی نامشروط (مطلق) و قیاس‌ناپذیر می‌بینیم که آن را با هیچ چیز واجد ارزش بزرگ‌تر، نمی‌توان عوض کرد.

۷۹. اما اگر تئودیهی کنار گذاشته شود، خداپاور چگونه به مسئله‌ی شر پاسخ خواهد داد؟ این پرسش مهمی است، خودش به‌تنهایی یک مقاله است که جای بحث دارد. به‌طور خلاصه نوع جوابی که من از آن حمایت می‌کنم پاسخی است که خود داستایووفسکی داده است. او (به‌طور غیرمستقیم) با پهلوی هم نشانند آن (عصیان ایوان) سبک زندگی مسیحی که تجسم آن آلبوشا و، به‌ویژه، پدر زوسیما است، درصدد مخالفت با عصیان ایوان بود. برای جزئیات بیشتر درباره‌ی این نوع استراتژی، نگاه کنید به ساترلند (۱۹۷۷): فصل‌های ۶-۸.

داری می‌میری - این فقط یک سفرِ وحشتناک، تبیین‌ناپذیر و جبران‌ناپذیر از درد و رنج است»، از دید یک خداپاور چقدر می‌تواند اخلاقی یا احترام‌آمیز باشد؟ اگر با امید و معنا به چنین شخصی بذل توجه کنیم، محترمانه‌تر نخواهد بود؟ بنابراین اصلاً معلوم نیست افرادی که رنج می‌کشند فکر کنند در نهایتِ سنگدلی ابزار انگاشته شده‌اند، آن هم به واسطه‌ی این که زندگی آنها در شبکه‌ای از معنا قرار داده شده، یعنی همان کاری که تئودیسین در صدد انجام آن است.^{۸۰}

من قبول می‌کنم که ظاهراً بعضی از تئودیسه‌ها امید و معنا ایجاد می‌کنند، حتی در موقعیت‌هایی که به ظاهر امید و معنایی نیست. اما من ادعا می‌کنم که چنین امید و معنایی واهی است. زیرا آن نوع معنایی که تئودیسه‌ها ارائه می‌کنند به ما کمک نمی‌کند تا درک اخلاقی‌ای از تراژدی و بدبختی داشته باشیم، بلکه بیشتر (چنانچه پیشتر بحث شد) تصویری از رنج ارائه می‌کند که همه‌گونه پیامد ناخواسته‌ی اخلاقی (و اجتماعی) دارد، مثل تضعیف اعمال اخلاقی ما، کوتاهی در به‌تصویرکشیدن عمق کامل شر، و تلقی فرد رنج‌دیده به‌عنوان ابزار صرف برای غایتی الهی، معمولاً هدفی است که خود رنج‌دیدگان آن را انتخاب یا تأیید نکرده‌اند. اغلب افراد در میان بدبختی و مصیبت بزرگ این را حس می‌کنند و در واقع به همین دلیل است که در بسیاری از موارد ارائه‌ی تئودیسه به کسی که رنج وحشتناکی را تحمل می‌کند اثر مخربی دارد و بر بدبختی‌های او می‌افزاید، یا دست‌کم مایه‌ی آرامش آنها نمی‌شود. همچنین خودداری از شناسایی یک مقصود مقدّرشده‌ی الهی برای رنج لزوماً به یأس و ناامیدی نمی‌انجامد، بلکه می‌تواند بخشی از یک استراتژی فراگیر باشد که هدف آن تقویت و روحیه دادن به قربانی است. به طرق مختلف می‌توان به این هدف دست یافت، مثلاً به‌جای این که واقعیت شر را کم‌اهمیت جلوه دهیم، چنان به آن اذعان کنیم که گوئی خودمان آن را تجربه کرده‌ایم؛ قربانی را تشویق کنیم که خود برای رنج خود معنایی خلق کند یا بیابد؛ و نشان دهیم که خدا چطور با رنج‌های ما همدردی (اگر نگوئیم هم‌ذات‌پنداری) می‌کند، آن‌گونه که در پیشنهاد کنت سورین برای یک «الهیات صلیب» تجسّدی آمده است.^{۸۱}

۸۰. من اینجا مرهون داور ناشناس این نشریه هستم که این ایراد را به‌نحوی روشن‌تر و محکم‌تر مطرح کردند.

۸۱. نگاه کنید به سورین «تئودیسه؟» (صص ۲۴۰-۴۳).

مسائل نظری و عملی شر

عامل دیگری که به ماهیت اخلاقاً مسئله‌دار تئودیسسه دامن می‌زند، ویژگی تقریباً صرفاً نظری آن است: ساختار منطق قیاسی و احتمالی، نقش مهمی در صورت‌بندی استدلال‌ها ایفا می‌کند، مباحثه‌ها اغلب به زبانی بسیار انتزاعی، فنی و غیرتاریخی بیان شده است، و به مسائل انضمامی، عاطفی و عملی که وقوع شر در پی دارد توجه کمتری شده است. در نتیجه‌ی این «تخصصی شدن» مسئله‌ی شر، روح اندیشه‌ی سرد و بی‌تفاوت بر شمار روبه‌رشد، و اغلب تکراری و بی‌ارزش مقالات علمی و تکنگاری‌هایی که با موضوع تئودیسسه سروکار دارند، سایه افکنده است. مسلماً این نوع تأمل بی‌تفاوت در تمام حوزه‌های دانش‌پژوهی آکادمیک یافت می‌شود و فی‌نفسه چیز اسفناکی نیست. هرچند وقتی نگاه ما متوجه شر و رنج وحشتناکی است که روزانه بر یکدیگر تحمیل می‌کنیم، نظریه‌پردازی بی‌طرفانه و انتزاعی (دست‌کم آن نوع نظریه‌پردازی که تئودیسین‌ها توصیه می‌کنند)، کاملاً بی‌ربط و نامناسب به نظر می‌رسد.

وقتی تئودیسین‌ها می‌کوشند واقعیت‌های شر و رنج را درک کنند، حس بی‌تفاوتی را هم به خودشان و هم به خوانندگان‌شان القا می‌کنند. هرچند که آنها حتی از خود نمی‌پرسند که آیا ما باید، یا حتی می‌توانیم به انحاء موردنظر آنها، نسبت به واقعیت‌های شر بی‌تفاوت باشیم. هرگز پرسش نشده است که آیا ترویج استراتژی بی‌تفاوتی می‌تواند خطری اخلاقی در پی داشته باشد. ولی همان‌طور که کنت سورین و ترنس تیلی^{۸۲} تأکید کرده‌اند، بررسی نظری محض و بی‌تفاوت مسئله‌ی شر خطرات ناگزیری در پی دارد. مثلاً تیلی به آسیب‌هایی توجه می‌کند که ممکن است به‌خاطر پیروی از توصیه‌ی تئودیسین‌ها به خوانندگان برسد، یعنی این توصیه که «باید سعی کنیم نسبت به مسائلی که شور و هیجان زیادی برمی‌انگیزند، بی‌طرف باشیم» (درواقع این سخنان تئودیسین‌الهیات‌پویشی، دیوید ری گریفین است)^{۸۳}:

«تئودیسین‌خوانندگان را تشویق می‌کند که از سُرور جهان فاصله بگیرند تا آنها را بفهمند. با این حال آیا خوانندگان باید از گناهان خود هم فاصله بگیرند و انکار کنند که گناهان خودشان است؟... فقط آنهايي که نمی‌توانند مالک زندگی خویش باشند یا مالک زندگی

۸۲. Terrence Tilley

۸۳. David Ray Griffin (۱۹۷۶: ۱۶).

خود -از جمله گناهان خود- نیستند محکوم‌اند که فرایند انسانیت‌زدایی از قربانی را بدون هیچ کرنشی ادامه دهند.^{۸۴}

بنابراین رهیافت‌های فاصله‌گذار که از سوی افرادی که تئودیه را به‌عنوان فعالیتی کاملاً نظری ترویج می‌کنند، ارائه می‌شود، فقط بر شُرور جهان می‌افزاید. زیرا همان‌طور که تیلی توضیح می‌دهد: «پذیرفتن توصیه‌ی بی‌طرفی به هنگام تأمل در شُرور ممکن است باعث بی‌توجهی به تعهد، حکمت عملی و پایداری که لازمه‌ی بی‌اثرکردن برخی شرورند، شود» به‌جای آن، تقدیرباوری رضامندانه یا نوعی مازوخیسم یا واقعیت‌گریزی را ترغیب می‌کند.^{۸۵} کنت سورین هم به همان شکل استدلال می‌کند که تئودیه‌ی نظری می‌تواند نتایج مصیبت‌بار اخلاقی نه فقط برای نویسندگان و خوانندگان تئودیه‌ها، بلکه برای کل جامعه در پی داشته باشد. از نظر سورین نگرش صرفاً آکادمیک به تئودیه بدین معنا خواهد بود:

«هم‌اینک رویکردی به خیر و شر داریم که ماکس وبر^{۸۶} آن را مشخصه‌ی دوره‌ی مدرن دانسته است، یعنی دیدگاهی اساساً بوروکراتیک نسبت به ماهیت خیر و شر. [سورین در یک پاورقی توضیح می‌دهد که نگاه بوروکراتیک به خیر و شر، آنها را به نحوی انتزاعی قلمداد می‌کند که متضمن رویه‌های دفتری، اداری، و تفاهم‌نامه‌ها و غیره هستند، ولی به‌ندرت متضمن تقصیر و مسئولیت شخصی هستند. کارمند شُرور تمام‌عیار دولت که شر را «مبتذل» کرد مسلماً آدولف آیشمن بود.] اگر در واقع این‌گونه است پس تئودیه را یک عمل فکری محض دانستن، هر چند به‌طور نانوشته، به‌معنای مجاز دانستن تلویحی شری است که در سیاره‌ی وحشتناک ما وجود دارد.»^{۸۷}

مقدمه‌ی کلیدی استدلال سورین این است که هر گفتمان نظری، بُعدی اجتماعی دارد یا همان‌طور که خودش می‌گوید «تمام تأملات فلسفی و الهیاتی، فارغ از این که چقدر انتزاعی است، ناگزیر واسطه‌ی یک کار عملی سیاسی و اجتماعی می‌شود».^{۸۸} بنابراین پرسش اصلی

۸۴. تیلی (۱۹۹۱: ۲۳۱).

۸۵. تیلی (۱۹۹۱: ۲۳۱)، گرایش به تقدیرگرایی یا گرایش به حس انفعال، حاصل این دید تئودیسین است که هیچ شری بی‌دلیل نیست. ممکن است از این دید چنین استنباط شود که کوشش برای ممانعت و پیشگیری از وقوع شری خاص نکته‌ی کوچکی است چون که حتی اگر شر رخ دهد، فقط به مقصود و غایتی که خدا مقدر کرده، کمک می‌کند. در واقع بعضی گمان کرده‌اند که این از یک عدم‌انجام‌بنیادی در طرح پروراندن تئودیه‌های «خیر بزرگ» پرده برمی‌دارد. مثلاً نگاه کنید به هاسکر (۱۹۹۲).

۸۶. Max Weber

۸۷. سورین «تئودیه‌ی؟» (ص ۲۳۰). پانویست نقل‌قول‌شده از یادداشت ۱۰، ص ۲۳۰ مقاله‌ی سورین است.

۸۸. سورین «الهیات و مسئله‌ی شر» (ص ۵۰). برای شرحی بسیار خوب در این باره، نگاه کنید به جستارهایی در بخش دوم جان.ک. روث (ویراستار)، کشتار جمعی و حقوق بشر: یک راهنمای فلسفی. (پیسینگ استوک: پالگریو مک‌میلیان، ۲۰۰۵)، این جستارها راه‌های متعددی را که فلسفه همدست نسل‌کشی بوده نشان می‌دهد.

این است که آیا آن کارِ عملی متأثر از کارِ تئودیسین‌ها، به درد دگرگون کردن زندگی و واقعیت می‌خورد یا این که برعکس، به وضع موجود مشروعیت می‌بخشد و آن را در هاله‌ای از ابهام می‌پیچد. رأی قاطع سورین این است که تئودیسین‌ها همدست و شریک همان شُروری می‌شوند که در صدد تبیین‌شان هستند:

«تئودیسینی که عمداً یا ناخواسته دکترینی که ویژگی بنیادی و بی‌رحمانه‌ی شرِ بشر را در خود فرو می‌برد صورت‌بندی می‌کند، به‌طور ضمنی واسطه‌ی عمل اجتماعی و سیاسی‌ای می‌شود که نگاه خود را از ستم‌های موجود در این جهان برمی‌گرداند.»^{۸۹}

بنابراین وقتی تئودیسسه آموزه یا رویکرد نظری‌ای را مطرح می‌کند که مؤید ابزارانگاشتن افراد برای هدفی والاتر است تلویحاً شر را روا می‌داند؛ و این هدف والا از وضع اسفناکِ آنهایی که رنج می‌کشند به‌صورت انتزاعی جدا شده است. در نتیجه خود را در برابر فریاد و شیون‌های آنها به کُری می‌زند و عجز و ناتوانی‌شان را تقویت می‌کند؛ (با وام گرفتن از سخنان سورین) به «سکوت در یک جهان بی‌رحم و نامهربان»^{۹۰} تشویق می‌کند؛ و این رویکرد از دیدن ماهیت خشن و گزافِ شُرور، عاجز است.^{۹۱}

پاسخِ متداولِ تئودیسین‌ها، تمایز قائل شدن بین مسئله‌ی نظری شر و مسئله‌ی عملی شر است. مسئله‌ی نظری شر صرفاً از نظر عقلی تعیین می‌کند که وجود شر چه تأثیری (اگر اصلاً تأثیری باشد) بر ارزش صدق یا جایگاه معرفتی باور به خدا دارد. رسم بر این است که مسئله‌ی نظری را به «مسئله‌ی منطقی شر» که به سازگاری منطقی باور به خدا با وجود شر سروکار دارد و «مسئله‌ی قرینه‌ای شر» که با احتمال درستی باور به وجود خدا باتوجه‌به وجود شر سروکار

۸۹. سورین «الهیات و مسئله‌ی شر» ص ۵۱.

۹۰. همان.

۹۱. نگاه کنید به مک کلند (David McClelland, ۲۰۰۴). در این جستار هوشمندانه که درباره‌ی انگیزه‌های روان‌شناختی (آسیب‌شناختی) پنهان تئودیسسه است، مک کلند می‌گوید انتزاعات تئودیسین‌ها «اثر بازتاب» تولید می‌کند. مرجع در اینجا اسطوره‌ی ناریسیوس است، چنانکه اوید نقل کرده است هرا (همسر زئوس و الهه‌ی ازدواج) الهه‌ی اکو (nymph Echo) را از قدرت تکلم محروم می‌کند، در نتیجه این الهه قادر نیست افکار خودش را بیان کند ولی فقط می‌تواند آخرین کلماتی را که از دیگران می‌شنود تکرار کند و بازتاب دهد. اما این الهه بیشتر به این خاطر معروف است که عاشق ناریسیس زیبا بود؛ ناریسیس از پیشنهادهای دوستی که به او می‌شود دوری می‌کند، در نتیجه عمر الهه به تدریج در غم و اندوه تلف می‌شود تا اینکه از او چیزی جز یک صدای پاسخگو باقی نمی‌ماند. مک کلند توضیح می‌دهد که «این الهه دیگر یک شخصیت واقعی نیست، بنابراین فاقد عمق روان‌شناختی و صلابت و استواری است که نهایتاً چیزی جز یک صدای عاری از جسم و شخصیت‌زدایی شده نیست.» (ص ۱۹۴). مک کلند در ادامه می‌افزاید تئودیسسه‌ها یک اثر بازتاب دارند، وقتی که نمی‌توانند به فرد رنج‌دیده چیزی بگویند، برعکس رنج‌های آنها را به شیوه‌ای انتزاعی و از این‌رو روان‌شناختی، کم‌عمق تلقی می‌کنند. (صص ۲۰۲-۲۰۴)

دارد، تقسیم می‌کنند. این مسائل در مقابل مشکلات ناشی از مسئله‌ی عملی (یا تجربی) قرار دارند که در آنجا مسئله این است که هنگام مواجهه با شرّ عمیقاً گیج‌کننده و نگران‌کننده، چگونه دیدگاهی در باب عشق و توکل به خدا اختیار کنیم. اگرچه گاهی اوقات اذعان کرده‌اند که مسائل نظری و عملی به هم وابسته‌اند - مثلاً ممکن است ملاحظات نظری تجربه‌ی واقعی (عملی) شر را تحت‌الشعاع قرار دهند، برتافتن آن را سخت‌تر یا سهل‌تر کنند - اما معمولاً گمان می‌شود که اینها دو مسئله‌ی جدا هستند و لذا مستلزم رهیافت‌ها و پاسخ‌های متفاوت‌اند. مثلاً

آلوین پلنتینگا^{۹۳} می‌نویسد:

«آن هنگام که شخص مؤمن به خدا در زندگی شخصی خویش با شروری مواجه می‌شود و ناگهان وسعت و کثرت شرور را روشن‌تر از پیش درمی‌یابد، ممکن است دستخوش بحران ایمانی گردد. ممکن است وسوسه شود که به توصیه‌ی «دوستان» ایوب عمل کند؛ ممکن است وسوسه شود که «به خدا نفرین بگوید و بمیرد». نه یک دفاع اختیارگرایانه و نه یک تئودیه‌ی اختیارگرایانه، هیچ‌کدام برای این منظور طرح‌ریزی نشده‌اند که به شخصی که از چنین طوفان روحی رنج می‌برد، کمک زیادی نماید یا او را تسکین بخشد. (اگرچه مطمئناً در یک مورد خاص، می‌توان مفید بودن هر یک از این دو را در اثر تجربه مشخص کرد.) در ابتدای امر هیچ‌یک از این دو نباید روشی برای مشاوره‌ی معنوی ارائه‌شده توسط روحانیان تلقی گردد. احتمالاً هیچ‌کدام شخص را برای به صلح رسیدن با خود و خدا در برخورد با شروری که در هستی وجود دارد آماده نمی‌سازد. اما با این‌همه مسلم است که اساساً هیچ‌کدام برای چنین هدفی مدنظر نبوده‌اند.»^{۹۳}

«ممکن است خدا باور در رابطه با رنج کشیدن خود یا یکی از نزدیکانش تداوم آنچه که آن را رهیافت مناسبی به سوی خداوند می‌پندارد، در مسئله‌ی شرّ مشکل مذهبی ببیند. او شاید در برخورد با رنج یا فلاکت فراوان وسوسه شود تا علیه خدا بشورد، مشت خود را به سوی آسمان بلند کند، یا حتی ایمانش را به خداوند تماماً از دست بدهد. اما این مشکلی است با ابعاد متفاوت. چنین مشکلی طالب مراقبت ارائه‌شده از سوی شخصیت‌های مذهبی است نه روشنگری فلسفی.»^{۹۴}

۹۲. Alvin Plantinga

۹۳. پلنتینگا «خدا، اختیار، شر» (گراند راپیدز: ایردمنز ۱۹۷۷)، صص ۲۸-۲۹.

۹۴. همان، (صص ۶۳-۶۴).

وقتی تتویدیسین به این شکل بین پاسخ‌های نظری و عملی به مسئله‌ی شر تمایز قائل شد، ممکن است در ادامه استدلال کند که انتقادات پیشتر مطرح شده - به‌ویژه این انتقاد که رهیافت انتزاعی و بی‌تفاوت تتویدیسین‌ها دیدگاهی سنگدلانه و بی‌توجه نسبت به رنج‌های دیگران را ترویج می‌کند - فقط در صورتی قوت دارد که دامنه و مقاصد طرح‌های نظری و عملی را یکی بینداریم. دیوید اوکانر^{۹۵} این نظر را در پاسخ خود به کنت سورین به‌خوبی بیان می‌کند:

«درواقع تتویدیس‌هی نظری پاسخی به واقعیت شر در جهان است... این یک پاسخ کاملاً عقلانی است. اما تا آنجا که می‌دانم تتویدیس‌هی نظری هرگز به‌عنوان پاسخی خطاب به قربانیان یا کوششی برای خدمت به فرد رنج‌دیده یا به‌عنوان جایگزینی برای چنین پاسخی ارائه نشده است. هرچند که سورین بدون این که تمایز آشکاری میان ابعاد مفهومی و وجودی مسئله‌ی شر قائل شود، به‌گونه‌ی دیگری فرض می‌کند و در نتیجه به این رأی می‌رسد که تتویدیس‌هی نظری بی‌احساس، بی‌تفاوت و در برابر شر واقعی، رضایت‌مند است. اما با توجه به تمایز صورت‌گرفته بین پاسخ مفهومی و عملی به شر در جهان و نیز با اذعان به این که، تاجایی که من اطلاع دارم، هیچ الهی‌دان فلسفی‌ای هرگز گمان نکرده است که اولی (پاسخ مفهومی) مناسب برای کار دومی (پاسخ عملی) است، لذا آن تقصیر ادعایی همراه با زمینه‌هایش رخت برمی‌بندد.»^{۹۶}

مایکل اسکات موضع اوکانر را به‌شکل مفیدی روشن می‌کند: می‌توان دو تمایز قائل شد، اولی معطوف به نوعی از مسائل است که برای مؤمن دینی به‌وجود می‌آید:

- (۱) مسئله‌ی نظری تعیین انسجام منطقی و ارزش احتمالی جهان‌بینی خداپاوری؛ و
- (۲) دشواری‌های عملی یا وجودی در مقابله با شر.

اگرچه تمایز دوم مبتنی بر روش‌های مختلفی است که برای پاسخ به مسائل فوق در اختیار مؤمن است:

- (۳) به‌کار بستن تکنیک‌های نظری که فیلسوفان و الهی‌دانان آنها را به‌کار می‌گیرند؛ و

۹۵. David K. O'Connor

۹۶. اوکانر (۱۹۸۸: ۶۴)، در صفحه‌ی قبلی مقاله‌اش (ص ۶۳) بین مسائل مفهومی و مسائل عملی این‌طور تمایز قائل می‌شود: «در قلمرو مسئله‌ی مفهومی شر، موفقیت و شکست با قواعد منطق و کفایت شاهد سنجیده می‌شود، یعنی با تمایزهای درست قائل شدن و با داشتن استدلال‌های خوب و معتبر... درحالی که در قلمرو مسئله‌ی عملی شر، موفقیت و شکست، سوئیچ‌کتیو، وجودی و عملگرایانه هستند. در اولی، تاحدی موفق می‌شویم تبیین خوب و معتبری عرضه کنیم، در دومی تا حدی موفق می‌شویم که از عهده کارها برآییم و گلیم خود را از آب بیرون بکشیم.» ص ۱۸۷.

(۴) استراتژی‌های متعدد عملی که به فرد کمک می‌کند تا با شر بجنگد یا با آن کنار بیاید. سپس اسکات استدلال اوکانر را برحسب تمایزهای فوق، تقریر می‌کند: اوکانر استدلال می‌کند که ایرادهای اخلاقی سورین فقط در صورتی وارد است که تئودیسین (۲) را با (۳) پیوند دهد، به عبارت دیگر در صورتی که او تکنیک‌های نظری فیلسوفان و الهی‌دانان حرفه‌ای را برای حل مسائل عملی یا مسائل «زندگی واقعی» افراد به کار می‌گرفت. اما دست‌کم تا آن‌جا که اوکانر واقف است، هیچ تئودیسینی چنین پاسخ غیرانسانی‌ای به وضع اسفناک قربانیان شر نداده است.^{۹۷}

هرچند سورین القا نمی‌کند که تئودیسین عمداً درصدد سبک شمردن مبارزه‌های شخصی ما با درد و رنج است. تئودیسین در مقاله‌ها و تئودیسین‌هایش آشکارا فقیر و رنج‌دیده، گرسنه و بی‌خانمان را مخاطب قرار نمی‌دهد (در هر حال افرادی که لقمه‌نانی برای خوردن ندارند یا خاطر جمع نیستند که روز بعد می‌توانند آن را به دست آورند، احتمالاً دل‌پس آن نیستند که آخرین استدلال ضدالهیاتی مبتنی بر شر از نظر منطقی معتبر است یا نه). ولی طبق نظر سورین، تئودیسیه‌ورزی دلالت‌های ضمنی عملی بزرگی دارد که بر حیات دینی مؤمنان تأثیر می‌گذارد. چنان‌که مایکل اسکات نشان می‌دهد، اوکانر همین قدر را می‌پذیرد، آن‌جا که استدلال می‌کند تئودیسیه‌ها برای مؤمنان در برابر تفسیرهای رقیب (تفسیرهای طبیعت‌گرایانه) یک سد دفاعی فراهم می‌کنند.^{۹۸} اوکانر استدلال می‌کند که بدون یک تئودیسیه‌ی موفق، جنبه‌ی شناختی باور دینی - که در نظریه‌ی موسوم به «خداباوری» جا گرفته است - تضعیف و متزلزل خواهد شد، و همراه با آن، ساحت «راهنمای زندگی» باور دینی، یعنی اعمال دینی که سرچشمه‌ی الهام، آسایش و امید برای جامعه دینی هستند، فرو خواهد ریخت. به بیان اوکانر:

«اگر دین بتواند ادعای اصلی خود مبنی بر ساحت استعلایی زندگی بشر را حفظ کند، ادعای تعیین‌کننده‌ای که قدرت تمایزی در هدایت زندگی دارد، پس باید بتواند وجودشناسی و معرفت‌شناسی متناسب را حفظ کند. یعنی باید همچنان جایگاهی در مناظره بر سر امور غایی به دست آورد، جایی که فلسفه‌ی فنی، علوم طبیعی و نیز به‌طور فزاینده‌ای علوم

۹۷. نگاه کنید به اسکات (۱۹۹۶: ۳).

۹۸. نگاه کنید به اسکات (۱۹۹۶: ۵).

انسانی در این مناظره آشکارا مشارکت می‌کند.^{۹۹}

و دین در مبارزه‌ی خود برای «به‌دست‌آوردن جایگاهش» بدون تئودیسهی نظری نمی‌تواند از پس چنین کاری برآید.

اشکال این رأی فقط این نیست که باور دینی را با زبان تبیین علمی همگون می‌کند (فرض مورد انتقاد اسکات)^{۱۰۰}، بلکه مهم‌تر از آن، این است که از نکته‌ی سورین مبنی بر این که «تئودیسها واسطه‌ی کار عملی‌ای می‌شوند که خود آن عمل شر را روا می‌داند»، کاملاً غافل می‌شود. هیچ‌کس منکر این ادعای اوکانر نخواهد بود که تئودیسین‌های نظری درصدد چاره‌جویی و رفع واقعیت‌های دردناک زندگی روزمره نیستند. ولی ادعای سورین این است که تئودیسین‌ها با همین «درصدد چاره‌جویی و رفع این واقعیت‌ها برنیامدن» به انحائی زیان‌بخش بر آنها تأثیر می‌گذارند. همان‌طور که پیشتر اشاره شد فرض اصلی در این‌جا این است که کلاً نظریه‌پردازی جنبه‌ای اجتماعی دارد که سورین آن را با استفاده از «اصل مشارکت متن در جامعه و عدم‌جدایی آگاهی از نیروهای تاریخی و اجتماعی بیان می‌کند و از این اصل لازم می‌آید که فیلسوف و الهی‌دان در خلأ تأمل نکند و سخن نگوید: بنابراین مسئولیت آنها این است که دائماً از خود بپرسند که کارشان واسطه‌ی چه کار عملی خاصی می‌شود.^{۱۰۱} هرچند رهیافت‌های انتزاعی و بی‌طرفانه به مسئله‌ی شر، به‌جای «قطع کردن» واقعیتی که در آن شر وحشتناک وجود دارد و قربانیان از آن رنج می‌برند، فقط به آن مشروعیت می‌بخشد.^{۱۰۲}

به‌عنوان نتیجه‌گیری دوست دارم به رأی اروین گرینبرگ بازگردم که در ابتدای مقاله نقل کردم: «نباید هیچ حرف الهیاتی یا غیره‌ای را زد که در حضور کودک در حال سوختن در آتش قابل قبول

۹۹. اوکانر (۱۹۸۸: ۶۸).

۱۰۰. نگاه کنید به اسکات (۱۹۹۶: ۶).

۱۰۱. سورین (۱۹۸۶: ۵۰).

۱۰۲. ساترلند (۱۹۷۷: ۱۴۱-۴۲) اشاره می‌کند که تئودیسه مجموعه‌ای از عواطف یا پاسخ‌های هیجانی به جهانی است که برای تسکین و فرونشاندن خشم رنج دیدگان در نظر گرفته شده است، و بنابراین شر را مجاز می‌داند. (بازتاب نقل «افیون توده‌های» مارکس). از طریق مقابله، پاسخ هیجانی به فجایع جهان را که ایوان کارامازوف نشان می‌دهد ملاحظه کنید: خشم، تلخی، اعتراض و عصیان. همان‌طور که ساترلند اشاره می‌کند، وقتی تئودیسین درصدد برمی‌آید این هیجانات را تغییر دهد یا از اقتضای آنها پرسش کند، درواقع همان وضعیتی را بازتوصیف می‌کند که ایوان با آن مواجه بود و از این حیث واقعیت‌های مربوط به شر را تحریف می‌کند - این دقیقاً همان چیزی است که به باور ایوان، تئودیسین از او خواسته است.

نباشد». نظر به انتقاداتی که در بالا مطرح شد، طرح تئودیهسه، طرح ارائه‌ی توجیهات اخلاقی برای روادانستن شر از جانب خدا، آشکارا در محک گرینبرگ مردود می‌شود. نشان داده شده که اظهارات تئودیهسین‌ها در حضور کودک در حال سوختن در آتش نه فقط از نظر اخلاقی مغشوش و کژتابیده است، بلکه از نظر اخلاقی فضاقت‌بار هم هست.^{۱۰۳} اما این پرسش عجیب بعدی را پیش می‌کشد: اگر به سادگی بتوان از تصویر تئودیهسین از جهان نقاب برداشت و برملا شود که تصویر کاذبی است که به واقعیت‌های ناخوشایند اخلاقی‌ای که ما می‌شناسیم و تجربه می‌کنیم پاسخ نمی‌دهد، آن وقت چرا اصلاً تئودیهسین‌ها به خود زحمت می‌دهند چنین تصویری به ما عرضه کنند؟ (یا آنها با همدلی کمتر می‌توان پرسید برای تحمیق چه کسانی می‌کوشند؟) آنهایی که در حال حاضر، در طول عمر خود از ناامیدی و درماندگی رنج می‌برند، با اطمینان بخشی‌های تئودیهسین‌ها به سختی متقاعد می‌شوند، چه رسد به این که با آن تسلی یابند. آنها به احتمال زیاد می‌پرسند درست همان‌طور که «کاندید»^{۱۰۴} وحشت‌زده درحالی که از بیم و سردرگمی به خود می‌لرزید، پرسیده بود «اگر این بهترین جهان ممکن است، بقیه جهان‌ها چگونه می‌تواند باشد؟»^{۱۰۵}

این حاکی از این است که خطاب تئودیهسه‌ها به کسانی است که به درجه‌ی خاصی از بی‌تفاوتی به رنج‌های خود یا افراد دیگر دست یافته‌اند. خطرهای اخلاقی یک موضع بی‌تفاوت، پیشتر توضیح داده شد. اما در این جا مایلم بر یک نوع خطر متفاوت تأکید کنم. در جستجوی رویکردی «عینی» که براساس آن ما بتوانیم در باب رنج‌های دیگران تأمل کنیم، با این هدف که تعیین

۱۰۳. شاید گفته شود که آزمون گرینبرگ عملاً همه‌ی ما را به موضع سکوت در برابر شر فرومی‌کاهد. فکر نمی‌کنم این حرف درست باشد. همان‌طور که در پانوش ۷۸ نشان داده شد، پاسخ‌هایی غیر از سکوت هم به مسئله‌ی شر در دسترس است. باین وجود فیلسوفان تحلیلی معمولاً اهمیت سکوت را نادیده گرفته‌اند، آنها بی‌آن که تردیدی به خود راه دهند به ما می‌گویند که دلایل خدا برای روادانستن رنج و عذاب این‌ها هستند و یا چرا چنین دلایلی برای ما قابل شناختن نیست. این دیدگاه را می‌توان با خودداری بازماندگان هولوکاست برای نوشتن و حرف‌زدن درباره‌ی تجربه‌های خود، مقایسه کرد. بسیاری از آنها ده تا بیست سال طول کشید تا سکوت‌شان را بشکنند. اِلی ویزل (Elie Wiesel) توضیح می‌دهد که آنها می‌ترسیدند که در همین جریان نقل قصه‌ی خویش، به آن خیانت کنند... پس ما درباره‌ی آن سخن نگفته‌ایم زیرا می‌ترسیدیم مرتکب گناه شویم.» (روث و پرن باوم ۱۹۸۹: ۳۶۷). مسلماً تنها پاسخ بی‌واسطه‌ی موثق به شر، حرف‌زدن نیست بلکه کنش است. همان‌طور که جان روث در جستاری که همچنین گفته‌ی گرینبرگ در سرلوحه‌ی آن قرار دارد، توضیح می‌دهد «حرف‌زدن درباره‌ی تئودیهسه اعتراض یا درباره‌ی ضدتئودیهسه در حضور واقعی کودکانی که در آتش می‌سوزند، اعتبار بیشتری ندارد. کوشش برای نجات کودکان و مقاومت در برابر قدرت‌هایی که زندگی را از آنها گرفته، تنها مواضعی خواهند بود که در آن گرفتاری‌های وحشتناک اعتبار دارند.» (روث ۲۰۰۴: ۲۷۷).

۱۰۴. اشاره به کاندید، اثر ولتر است.

۱۰۵. ولتر (۱۹۴۷: ۳۷).

کنیم آیا می‌توان هیچ مفهوم یا معنایی را به وضع ناگوار آنها نسبت داد، تئودیسین به بهای نادیده گرفتنِ نگرشِ فردِ گرفتار در چنگال درد و ناامیدی، دیدگاه ناظر را امتیاز می‌بخشد.^{۱۰۶} اما همان‌طور که لویناس خاطر نشان می‌سازد، ما به‌جای این‌که معنایی را بر رنج‌های دیگران تحمیل کنیم باید رنج آنها را «بی‌فایده» یا «بیهوده» بنگریم، چراکه رنجِ فی‌نفسه هیچ ارزش واقعی‌ای ندارد و هر ارزشی هم که داشته باشد فقط با تأیید فرد رنج‌دیده می‌توان به آن رسید. بنابراین حتی اگر قربانی بتواند معنایی برای رنج‌هایش بترشد، این حق ویژه‌ی ناظر یا تماشاگر نیست. در واقع لویناس می‌نویسد «یقیناً توجیه دردِ همسایه سرچشمه‌ی تمام رفتارهای غیراخلاقی است».^{۱۰۷} اما بی‌اعتنایی تئودیسین به گواهی فرد رنج‌دیده، هنگامی که درصدد تحمیل معنایی عینی به رنج است، بار دیگر ما را به پرسش از مخاطبان تئودیسین می‌کشاند. در این‌جا بصیرت‌های روان و ویلیامز به‌جا است:

«تئودیس به برای کیست؟ این پرسش خیلی نزدیک به پرسش «در حضور چه کسانی ارائه می‌شود؟» است، اگر پاسخ این است که در غیاب رویکرد فرد رنج‌دیده در مقام سوژه یا راوی، پس تئودیس به چطور می‌تواند نه فقط از بشریت بلکه از الوهیت هم تهی نباشد؟»^{۱۰۸} بنابراین ممکن است تئودیس به کار خود را با هدف عالی‌ی رفع شبهه از عدل الهی شروع کند، ولی فقط به زدودن انسانیت ما و الوهیت خدا بیانجامد. با وجود دوستانی همچون کلینتس، چنان‌که فیلیپس خواهد گفت، چه نیازی به دشمن است؟ شاید لازم باشد که ما دوستان مان را با دقت بیشتری انتخاب کنیم، یا باز هم به قول ویلیامز:

«شاید وقت آن باشد که فیلسوفان دین از تئودیس به روی برگردانند - نه با خونسردی به مقاصد اسرارآمیز خدا متوسل شوند، نه اصلاً به هرگونه توجیه فرضی تمسک جویند، بلکه این پرسش را مطرح کنند که چگونه می‌توان به روش انسانی به نگرستن به رنج وفادار ماند، حتی و به‌ویژه وقتی که ما از منظری دینی می‌اندیشیم.»^{۱۰۹}

۱۰۶. این اولویت دادن «عینی» بر «ذهنی» روشن می‌کند که تئودیسین (همانند خیلی‌ها در سنت فلسفه‌ی تحلیلی) نمی‌تواند ببیند کسانی که از ضایعه یا بیماری دردناکی رنج می‌کشند، ممکن است بینش یا فهمی از رنج به‌دست آورند که افراد فاقد چنین تجربه دردناکی به این بینش دسترسی نداشته باشند (همانند افرادی که در فقر یا زیر ستم زیسته‌اند، ممکن است به واقعیت‌های اجتماعی‌ای واقف باشند که افراد در موضع قدرت و ثروت، نسبت به آنها بی‌خبرند).

۱۰۷. نگاه کنید به لویناس (۱۹۸۸: ۱۶۳). برای بحث بیشتر درباره‌ی نفی تئودیس به توسط لویناس، نگاه کنید به کوهن (۲۰۰۱: فصل هشتم) و برنشتین (۲۰۰۲).

۱۰۸. ویلیامز (۱۹۹۶: ۱۴۸).

۱۰۹. ویلیامز (۱۹۹۶: ۱۴۸).

- Adams, M. M. (1999). *Horrendous evils and the goodness of God*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Alston, W. P. (1991). The inductive argument from evil and the human cognitive condition. *Philosophical Perspectives*, 5, 29–67.
- Bernstein, R. J. (2002). Evil and the temptation of theodicy. In S. Critchley & R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge companion to Levinas* (pp. 252–267). Cambridge: Cambridge University Press.
- Braiterman, Z. (1998). *(God) After Auschwitz: Tradition and change in post-holocaust Jewish thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, S. C. (1977) (Ed.). *Reason and religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Camus, A. (1960). *The Plague*, trans. Stuart Gilbert. London: Penguin.
- Camus, A. (1971). *The Rebel*, trans. Anthony Bower. Harmondsworth: Penguin.
- Cavell, S. (1979). *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Chisholm, R. M. (1990). The defeat of good and evil. In M. M. Adams & R. M. Adams (Eds.), *The problem of evil* (pp. 53–68). Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, R. A. (2001). *Ethics, exegesis and philosophy: Interpretation after Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, S. T. (1981) (Ed.) *Encountering evil: Live options in theodicy* (1st ed).

Edinburgh: T & T Clark.

- Davis, S. T. (2001) (Ed.). *Encountering evil: Live options in theodicy* (2nd ed). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Dostoevsky, A. (1975). *Dostoevsky: Reminiscences*, trans. and ed. Beatrice Stillman New York: Liveright Publishing.
- Dostoyevsky, F. (1880/1993). *The Brothers Karamazov*, trans. David McDuff. London: Penguin.
- Draper, P. (1996). The skeptical theist. In D. Howard-Snyder (Ed.), *The evidential argument from evil* (pp. 175–192). Bloomington: Indiana University Press.
- Flew, A. (1973). Compatibilism, free will and God. *Philosophy*, 48, 231–244.
- Gibson, A. B. (1973). *The religion of Dostoevsky*. London: SCM Press.
- Greenberg, I. (1989). Cloud of smoke, pillar of fire. In Roth and Berenbaum (Eds.), *Holocaust: Religious and philosophical implications*. pp. 305–345.
- Griffin, D. R. (1976). *God, power, and evil: A process theodicy*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Hasker, W. (1992). The necessity of gratuitous evil. *Faith and Philosophy*, 9, 23–44.
- Hick, J. (1968). God, evil and mystery. *Religious Studies*, 3, 539–546.
- Hick, J. (1997). Transcendence and truth. In D. Z. Phillips & T. Tessin (Eds.), *Religion without Transcendence?* London: Macmillan.
- Hick, J. (2001). An Irenaean theodicy. In S. T. Davis (Ed.), *Encountering evil*, 2nd ed. pp. 39–52.
- Hill Jr., T. E. (1980). Humanity as an end in itself. *Ethics*, 91, 84–99.

- Holland, R. F. (1980). *Against empiricism: On education, epistemology and value*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lantz, K. (2004). *The Dostoevsky Encyclopedia*. Westport: Greenwood Press.
- Le Poidevin, R. (1996). *Arguing for atheism: An introduction to the philosophy of religion*. London: Routledge.
- Levinas, E. (1988). Useless suffering. Trans. Richard Cohen. In R. Bernasconi & D. Wood (Eds.), *The provocation of Levinas: Rethinking the other*. London: Routledge.
- McClelland, R. T. (2004). Normal narcissism and the need for theodicy. In P. van Inwagen (Ed.), *Christian faith and the problem of evil* (pp. 185–206). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- McNaughton, D. (2002). Is God (almost) a consequentialist? *Swinburne's moral theory*. *Religious Studies*, 38, 265–281.
- Milton, J. (1667/2000). *Paradise lost*, ed. John Leonard. London: Penguin.
- O'Connor, D. (1988). In defense of theoretical theodicy. *Modern Theology*, 5, 61–74.
- Oppy, G., & Trakakis, N. (2007). Religious language games. In A. Moore & M. Scott (Eds.), *Realism and religion: Philosophical and theological perspectives* (pp. 103–130). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Phillips, D. Z. (2004). *The problem of evil and the problem of God*. London: SCM Press.
- Plantinga, A. (1965). The free will defence. In M. Black (Ed.), *Philosophy in America* (pp. 204–220). London: George Allen & Unwin.

- Plantinga, A. (1977). *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans. 190
- N. Trakakis Reichenbach, B. (1988). Evil and a Reformed view of God. *International Journal for Philosophy of Religion*, 24, 67–85.
- Roth, J. K. (2004). Theistic antitheodicy. *American Journal of Theology and Philosophy*, 25, 276–293.
- Roth, J. K., & Berenbaum, M. (1989) (Eds). *Holocaust: Religious and philosophical implications*. Minnesota: Paragon House.
- Rowe, W. L. (1988). Evil and theodicy. *Philosophical Topics*, 16, 119–132.
- Scott, M. (1996). The morality of theodicies. *Religious Studies*, 32, 1–13.
- Solomon, R. (1999). *The joy of philosophy: Thinking thin versus the passionate life*. New York: Oxford University Press.
- Stump, E. (1985). Suffering and redemption: a reply to Smith. *Faith and Philosophy*, 2, 430–435.
- Styron, W. (1980). *Sophie's choice*. London: Corgi Books.
- Surin, K. (1986). *Theology and the problem of evil*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sutherland, S. R. (1977). *Atheism and the rejection of God: Contemporary philosophy and 'The Brothers Karamazov'*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sutherland, S. R. (1984). *God, Jesus and belief: The legacy of theism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sutherland, S. R. (1989). Horrendous evils and the goodness of God. *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, 63, 311–323.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the problem of evil*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2000). Reply to Richard Gale. *Religious Studies*, 36, 221–

225.

- Terras, V. (1981). *A Karamazov companion: Commentary on the genesis, language, and style of Dostoevsky's novel*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Tilley, T. W. (1991). *The evils of theodicy*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Tooley, M. (1991). The argument from evil. *Philosophical Perspectives*, 5, 89–134.
- Trakakis, N. (2003a). On the alleged failure of free will theodicies: a reply to Tierno. *Sophia*, 42, 99–106.
- Trakakis, N. (2003b). Evil and the complexity of history: a response to Durston. *Religious Studies*, 39, 451–458.
- Trakakis, N. (2003c). God, gratuitous evil, and van Inwagen's attempt to reconcile the two. *Ars Disputandi: The online journal for philosophy of religion* [www.ArsDisputandi.org], vol. 3.
- Trakakis, N. (2003d). What no eye has seen: the skeptical theist response to Rowe's evidential argument from evil. *Philo*, 6, 263–279.
- Trakakis, N. (2004). Second thoughts on the alleged failure of free will theodicies. *Sophia*, 43, 83–89.
- Trakakis, N. (2005). Is theism capable of accounting for any natural evil at all? *International Journal for Philosophy of Religion*, 57, 35–66.
- Trakakis, N. (2006). Does hard determinism render the problem of evil even harder? *Ars Disputandi: The online journal for philosophy of religion* [www.ArsDisputandi.org], vol. 6.

- Trakakis, N. (2007). *The God beyond belief: In defence of William Rowe's evidential argument from evil*. Dordrecht: Springer Publishing.
- Van Inwagen, P. (2000). The argument from particular horrendous evils. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74, 65–80.
- Voltaire, F. -M. Aruet de (1947). *Candide, or optimism*, trans. John Butt. London: Penguin.
- Wachterhauser, B. R. (1985). The problem of evil and moral scepticism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 17, 167–174.
- Wetzel, J. (1989). Can theodicy be avoided? The claim of unredeemed evil. *Religious Studies*, 25, 1–13.
- Williams, R. (1996). Redeeming sorrows. In D. Z. Phillips (Ed.), *Religion and morality*. London: Macmillan.

دوزخ و ابهام

تئودور سایدر

برگردان: ناهید خاصی

یک برداشتِ معین از دوزخ با صفات سنتی خداوند ناسازگار است، یا دست‌کم من این‌طور استدلال خواهیم کرد. استدلال من از نظر تمرکز بر عوامل دربردارنده‌ی ابهام، بدیع است. دکتربین دوزخِ مدنظر ما قسمتی از یک برداشتِ «دوبخشی» از جهانِ پس از مرگ است، که منظور آن یک [ایده] با ویژگی‌های دوگانگی، بد بودن، جهان‌شمول نبودن، و کنترل الهی است. دوگانگی: دقیقاً دو حالت در زندگی پس از مرگ وجود دارد، بهشت و دوزخ. به‌طور معین هر فرد پس از مرگ دقیقاً در یکی از این دو حالت قرار می‌گیرد. (دکتربین برزخ دوگانگی را نقض نمی‌کند، مشروط بر این‌که همه‌ی افرادِ درون برزخ سرانجام به‌تدریج به بهشت بروند.)

استدلال من در مورد یک برداشتِ طیفی^۱ از جهانِ پس از مرگ، که از نظر من قابلِ دفاع تر از دکترینِ دوبخشیِ معمول است، کارآیی ندارد. بد بودن: دوزخ بسیار بسیار بد است. یا دستِ کم، دوزخ بسیار بدتر از بهشت است؛ برای بیشتر استدلال‌ها این فرض مقدّم ضعیف‌تر کفایت خواهد کرد. به طور دقیق‌تر فرض مقدّم این است که همه‌ی بهشتیان نسبت به همه‌ی دوزخیان حال و روز بسیار بهتری دارند. جهان شمول نبودن: برخی مردم به بهشت می‌روند، و برخی به دوزخ. من به جهان شمول‌گرایان که عقیده دارند همه به بهشت می‌روند اعتراضی ندارم. همچنین استدلال من متوجه کسانی که طرفدار لعن جهان شمول (همه به دوزخ خواهند رفت) هستند، نیست. کنترل الهی: خداوند نهاد داوری الهی را تحت کنترل دارد، سازوکار یا معیاری که تعیین می‌کند چه کسی به بهشت می‌رود و چه کسی به دوزخ، تحت نظارت خداوند است. این بدان معنا نیست که فقط خداوند مسؤل سرنوشت آفریده‌شدگان است، زیرا ممکن است معیار الهی متضمن نقشی برای انتخاب‌های آزاد باشد. همچنین بدین معنا نیست که خداوند انتقام‌جو است. این شرط، فراتر از اینکه معیار تحت کنترل خداوند است، هیچ فرضی درباره ماهیت معیار در نظر نمی‌گیرد.

روند استدلال به شرح زیر است. تنها امکان‌های موجود در زندگی پس از مرگ، با در نظر گرفتن دوگانگی، عضویت معین در بهشت یا دوزخ است؛ با توجه به بد بودن، دومی بسیار بدتر از اولی است؛ و با در نظر گرفتن جهان شمول نبودن، بهشت و جهنم ساکنانی دارد. کنترل الهی مستلزم این است که معیار تعیین سکونت‌گاه نهایی افراد تحت کنترل خداوند باشد، و بنابراین معیاری که خداوند انتخاب می‌کند با صفاتش سازگار باشد. بنابراین معیار داوری باید با عدالت کامل او هماهنگ باشد. آنچه تا اینجا گفته شد سرراست است؛ در بقیه‌ی مقاله به بررسی بقیه‌ی نکات خواهیم پرداخت. این طرح کلی است: هر معیار عادلانه باید آفریده‌شدگان را بنا بر استاندارد داوری کند که مرتبه‌بندی دارد یا موارد حاشیه‌ای^۲ را مجاز می‌داند؛ اما چنین معیاری نمی‌تواند هم‌زمان هم عادلانه - یا دست‌کم ضابطه‌مند - و هم سازگار با ماهیت زندگی پس از مرگ، چنان‌چه توصیف شد، باقی بماند.

۱. جهانی پیوسته که در یک سوی این پیوستار بهشت و در سوی دیگر آن جهنم قرار دارد.
۲. وضعیت‌های بینابین یا مرزی

با این حال ابتدا باید دکتربین کالوینیستی^۳ برگزیدگان را کنار بگذارم، درست همان طور که جهان شمول گرایی را کنار گذاشته‌ام. اما من کالوینیسم را به دلیل متفاوتی کنار می‌گذارم، زیرا برخلاف جهان شمول گرایی، نتیجه‌گیری استدلال من با کالوینیسم مغایر است. من آن را به دلایل دیالکتیکی کنار می‌گذارم، زیرا استدلال من در برابر کالوینیسم صادره به مطلوب است. در کل مقاله فرض می‌گیرم که عدالت خداوند از مفهوم انسانی عدالت به کلی جدا نیست، و فرض خواهیم کرد که هر مفهوم انسانی از عدالت مانع از این می‌شود که معیار انتخاب مشیت الهی پیش از تولد باشد. کالوینیست‌ها مخالفت خواهند کرد و من چیز بیشتری ندارم که علیه موضع آن‌ها بگویم.

معیار برای زندگی پس از مرگ چه شکلی می‌تواند باشد؟ هر معیار انتخاب عادلانه، چه برای زندگی پس از مرگ چه برای افزایش حقوق در محل کار، باید بنا بر برخی عوامل انتخاب خود را بکند. علاوه بر این عدالت مستلزم آن است که داوری‌های متناسب با این عوامل باشد. اگر عملکرد «سالی» بهتر از «جیمی» باشد، آن‌گاه با ثابت نگه داشتن سایر عوامل، مسلماً ناعادلانه خواهد بود که به «جیمی» پول بیشتری پرداخت شود؛ اما اگر عملکرد «سالی» به مقدار ناچیزی از «جیمی» بهتر باشد، ناعادلانه خواهد بود که به «سالی» پول بسیار بیشتری پرداخت شود. البته معمولاً معیارهای انسانی از نیل به عدالت کامل ناکام می‌مانند. گاهی اوقات دفاتر پذیرش دانشکده‌ها باید تصمیمات دلبخواهی‌ای اتخاذ کنند، زیرا کارمندان پذیرش فاقد اطلاعات کامل هستند و دانشکده‌ها جای خالی محدودی دارند. اما فرض بر این است که خداوند همه چیزدان و ظرفیت بهشت و دوزخ نامحدود است.

آنچه که آن‌را متناسب بودن عدالت می‌نامم، رفتار بسیار نابرابر را با افرادی که از جهات مربوط بسیار شبیه هستند ممنوع می‌کند. به طور کلی تناسب هر عقیده‌ای که فرد درباره‌ی ماهیت عدالت داشته باشد، باید تصدیق شود.

با در نظر گرفتن متناسب بودن عدالت و برداشت دویخشی از زندگی پس از مرگ، می‌توان استدلال کرد که معیار الهی نمی‌تواند بر اساس یک امر اخلاقی درجه‌مند باشد. منظور من از این برخی عوامل است که درجات مختلفی دارند و اهمیت آن‌ها در داوری الهی متناسب با وقوع و

۳. Calvinist doctrine

تکرارشان است. مثلاً فرض کنید معیار الهی بر این اساس است که فرد چه تعداد حرف رکیک بر زبان می‌آورد (هرچه بیشتر بدتر). به علاوه فرض کنید که هیچ «شکافی» در میزان فحاشی محقق شده وجود ندارد، به این معنی که هیچ n ای وجود ندارد که اگر به ازای آن کسی n حرف رکیک بر زبان بیاورد، کسی بتواند حرف رکیک بیشتری بزند، و هیچ کس $n+1$ حرف رکیک بر زبان نیاورد. (این فرض به تحقیق بی‌ضرر است، زیرا این امکان را می‌دهد که توجه خود را بر برخی دنیاهای ممکن متمرکز کنیم که در آن‌ها این [فرض] معتبر است. در ادامه بیشتر خواهیم گفت.) حالا یک فرد دوزخی را تصادفی انتخاب می‌کنیم، که در زمین به تعداد n حرف رکیک بر زبان آورده، و به زندگی پس از مرگ می‌رویم، و افرادی را می‌جوییم که کمتر و کمتر فحاش بوده‌اند. در ابتدا همه‌ی این افراد در دوزخ حاضر خواهند بود، اما سرانجام به یکی از آنها می‌رسیم که در بهشت است. در حقیقت باید یک انفصال شدید در این روند وجود داشته باشد: یعنی، یک n خاص چنانکه کسی با n حرف رکیک در دوزخ است، و کسی با $n-1$ حرف رکیک در بهشت است. این یک نتیجه‌ی ضروری است از: (۱) عدم وجود شکاف در میزان فحاشی تحقق‌یافته، (۲) برداشتِ دوبخشی از زندگی پس از مرگ، و (۳) فرضِ موجودِ مبنی بر این که فحاشی یک امر اخلاقی درجه‌مند است که یگانه معیار قضاوت الهی است. اما چنین انفصالی هولناک خواهد بود، زیرا به‌طور فحاشی ماهیتِ متناسب بودنِ عدالت را نقض می‌کند. اگر واقعاً فحاشی یگانه معیار برای زندگی پس از مرگ بود، و اهمیت الهی‌اش واقعاً با میزان وقوع فحاشی متناسب بود، هیچ خدای عادل نمی‌توانست در قبال دو نفر که فقط یک حرف رکیک با هم اختلاف دارند رفتاری اساساً متفاوت درپیش بگیرد.

هیچ کس جداً فحاشی را به‌عنوان معیار الهی مطرح نمی‌کند، اما این استدلال برای به‌کاربردن در مورد پیشنهاد‌های واقع‌بینانه‌تر تعمیم می‌یابد. هر امر اخلاقی درجه‌مند را که مایلید انتخاب کنید: تعداد کمک‌هایی که به خیریه کرده‌ایم، تعداد گرسنگانی که غذا می‌دهیم، لباس‌هایی که برای برهنگان می‌خریم یا پاهایی که می‌شوئیم، تعداد کارهای محبت‌آمیزی که تصادفاً انجام می‌دهیم، یا حتی ملغمه‌ای از چندین عامل مختلف. با توجه به زندگی پس از مرگِ دوبخشی، کسانی وجود خواهند داشت که به‌زحمت موفق شده و کسان دیگری که فرصت را لب‌مرزی از

دست می‌دهند. این، باتوجه‌به متناسب بودن عدالت، غیرممکن است. مخالف من ممکن است تا اینجا این استدلال را تصدیق کند، اما باین حال برایش جالب‌توجه نباشد. «استدلال شما نابه‌جا است، زیرا شما بدون در نظر گرفتن ایمان بر اعمال تمرکز کرده‌اید. بسیاری بر این باورند که رستگاری چون هدیه‌ای اعطا می‌شود، نه با نمره جمع کردن بر روی یک کاغذ یادداشت. می‌توان با اعتقاد به عیسی، با درخواست بخشش برای گناهان، و تسلیم زندگی خود به مسیح این هدیه را پذیرفت. بنابراین این استدلال کاربردی ندارد، زیرا اعتقاد داشتن، درخواست کردن، و تسلیم شدن نه امور درجه‌مند هستند و نه «اعمال نیکی» اند که با آن‌ها بتوان امتیاز اندوخت و شایسته رفتن به بهشت شد.»

این که آیا ایمان یک «عمل نیکو» است که براساس آن افراد شایسته‌ی رفتن به بهشت هستند، خارج از موضوع است، زیرا استدلال من فرض نمی‌گیرد که افراد رستگاری خود را «به‌دست می‌آورند». صرفاً فرض می‌کند که معیار خداوند (C)، برای معین کردن وضعیت زندگی پس از مرگ نباید متناسب بودن عدالت را نقض کند، یعنی این که خداوند نباید با افرادی که بر مبنای (C) بسیار شبیه هم هستند بسیار متفاوت رفتار کند. بخش مهم این نقد این ادعاست که معیار مطرح‌شده، یعنی ایمان، نمی‌تواند یک امر درجه‌مند باشد، چراکه اعتقاد داشتن، درخواست کردن، و تسلیم شدن امور درجه‌مند نیستند.

درستی این ادعای آخر مشخص نیست. بیشتر تفکر رایج درباره‌ی عقلانیت و ذهن بر آن است که باور واقعاً یک امر درجه‌مند است. پیوستاری از درجات باور یا احتمالات ذهن‌گرایانه وجود دارد که فرد می‌تواند نسبت به یک گزاره داشته باشد، و هیچ احتمال ذهن‌گرایانه‌ی مشخصی وجود ندارد تا گزاره‌های باورشده را علامت‌گذاری کرده و از بقیه متمایز کند. سایر گرایش‌های گزاره‌ای نیز درجه‌مندند. ممکن است اعتراض شود که نوع «باور» مورد نیاز برای رستگاری حالتی به‌غیر از گرایش‌های گزاره‌ای معمولی است؛ باین حال دلایلی که داریم تا باور را درجه‌مند بپنداریم احتمالاً برای این حالت دیگر نیز صدق خواهد کرد.

اما مهم نیست. بگذارید با منتقد موافق باشیم که حالت روان‌شناختی^۴ پیشنهادی او - آن را ایمان بنامیم - درجه‌مند نیست. این هنوز هم نمی‌تواند مبنایی برای یک معیار عادلانه‌ی الهی باشد. مشکل اینجاست که ایمان، مانند همه‌ی حالت‌های روان‌شناختی، موارد حاشیه‌ای دارد. همه‌ی ما با این امر آشنایی داریم. موارد معلومی از اقرار ریاکارانه به ایمان وجود دارد، مثلاً برخی از سیاست‌مدارانی که در مسیر تبلیغات انتخاباتی ادعای دین‌داری می‌کنند اما پس از آن رهایش می‌کنند. و موارد معلومی از ایمان خالص وجود دارد. اما درباره‌ی می‌خوارگان تا ابد توبه‌شکن چه فکر می‌کنید، که واقعاً هر یکشنبه توبه می‌کنند ولی دوشنبه‌ها به عادت سابق روی می‌آورند؟ اوانجلیست تلویزیونی چطور که با نیت خوب کار خود را شروع می‌کند، اما به تدریج با وسوسه‌ی قدرت فاسد می‌شود؟ اگر هرگونه ارتباط بین ایمان و سبک زندگی را رد می‌کنید، صرفاً مثال دیگری برگزینید. شاید فکر می‌کنید مؤمنان کسانی هستند که در لحظه‌ای از زندگی خود، به‌شکلی به ایمان شهادت می‌دهند. اما درباره‌ی فردی که در ۱۰ سالگی شهادت می‌دهد چه می‌گویید، وقتی معلوم نیست آیا می‌داند که چه می‌کند یا نه، و درنهایت زندگی بدون ایمان را بر می‌گزیند؟ یا به یک زندگی غالباً بدون ایمان؟ یا کسی که در ۹ سالگی شهادت می‌دهد؟ ۸ سالگی چطور؟ از طرف دیگر اگر منکر این هستید که یکی از شهادت‌های منفرد اهمیت دارد، کسی را در نظر بگیرید که مجموعه‌ای از لحظات (یا روزها، یا هفته‌ها، یا ...) حاشیه‌ای واقعی از ایمان آشکار دارد، اما در دیگر موارد بی‌ایمان است. یا کسی که در مسیر مؤمن شدن است اما هنوز مشخصاً مؤمن نیست، و صاعقه به او برخورد می‌کند درحالی‌که در این حالت نامعین است. ممکن است موارد حاشیه‌ای به‌شکل دیگری بروز کنند. الهیات‌دانان استثنائات بسیاری برای کسانی قائل هستند که بدون این که هیچ تقصیری متوجه خودشان باشد، هرگز سخن انجیل را نشنیده‌اند و در نتیجه ایمان ندارند. اما مطمئناً استثنائات موارد حاشیه‌ای را روا می‌دارد: کسانی

۴. ممکن است کسی اعتراض کند که ایمان رابطه‌ای بین یک فرد و خداوند است، نه یک حالت ذهنی فردی که به تنهایی بررسی می‌شود. ولی خداوند فقط با برخی وارد این رابطه می‌شود. برخی ویژگی‌های انسان مؤمن باید وجود داشته باشد تا در نتیجه آن‌ها خداوند وارد این رابطه شود، مگر اینکه خداوند با رفتاری دلبخواهی (و از این رو ستمگر) باشد. می‌توانیم «ایمان نحیف» را، که صرفاً این ویژگی است، از «ایمان ستر» که این ویژگی به‌علاوه مشارکت خداوند در این رابطه است، متمایز کنیم. مقصود من از «ایمان»، ایمان نحیف است.

برای یک بحث جالب درباره ماهیت ایمان، آلستن (۱۹۹۶) را ببینید. آلستون علاوه بر موارد دیگر استدلال می‌کند که ایمان باید به‌مثابه «پذیرش» فعال تعبیر شود تا باور چرا که اولی برخلاف دومی تحت کنترل داوطلبانه شخص است. همچون باور، پذیرش نیز مطمئناً درجات یا موارد حاشیه‌ای دارد.

که سخن انجیل را فقط یک بار شنیده‌اند، یا فقط از مبلغان فاسد شنیده‌اند، یا فقط وقتی که خیلی جوان بوده‌اند شنیده‌اند... برای یک معیارِ داوری الهی که مبتنی بر ایمان باشد نمی‌توان از موارد حاشیه‌ای اجتناب کرد.

بنا بر معیارِ مبتنی بر ایمان، فردی که قطعاً بی‌ایمان است به دوزخ می‌رود و فردی که قطعاً مؤمن است به بهشت. اما آن‌هایی که مشخصاً هیچ‌یک از این دو نیستند چه؟ هیچ خط مشخصی برای جدا کردن باایمان و بی‌ایمان وجود ندارد، و با این حال زندگی پس از مرگِ دوبخشی یک خط مشخص می‌طلبد، زیرا هر فرد باید مشخصاً یا به بهشت یا به دوزخ فرستاده شود. به نظر می‌رسد تنها راه ممکن این باشد که جایی درون منطقه‌ی تعیین‌ناپذیر یک خط مشخص دلخواه رسم کنیم. اما اکنون دو شخص بسیار مشابه را در نزدیکی این خط، هر یک در یکی از دو طرف خط در نظر بگیرید. (مثل قبل فرض کنید در حالت‌های باایمانی هیچ «شکافی» وجود ندارد.) یکی از این دو عذاب‌های دوزخ را متحمل می‌شود، اما فقط به‌طور جزئی و ناچیز با آن دیگری که در حضور خالقش در بهشت به‌سر می‌برد متفاوت است. این نیز ماهیت تناسب عدالت را نقض می‌کند.

آیا خداوند می‌تواند بدین شکل از این مسئله پرهیز کند: معیاری را به‌شکلی تعیین کند که مؤمنان قطعی و مؤمنان مرزی را تأیید کند؟ نه، زیرا این ابهام مرتبه‌ی بالاتری را نادیده می‌گیرد. دقیقاً همان‌طور که هیچ خط مشخصی بین باایمان و بی‌ایمان نمی‌توان کشید، نیز هیچ خط مشخصی بین فردِ قطعاً بی‌ایمان و فردِ به‌طور نامعین باایمان وجود ندارد. باز هم باید انتخاب دلخواهی و ناعادلانه انجام گیرد، و آنگاه معیارِ عادلانه نخواهد بود.

انفصال‌های شدید غیرقابل‌قبولی را که هر معیارِ مبتنی بر ایمان مانند این باید به آن تن دهد، می‌توان به شیوه‌ی متفاوتی توضیح داد. بسیاری بر آن‌اند که ایمان، مانند هر حالت ذهنی دیگر، روی ترکیب فیزیکیِ ظهور آنی خواهند یافت. بنابراین هر یک از مؤمنان در بهشت را در نظر بگیرید، و اختلالات جزئی این بنیانِ فرارویدادگی^۵ را به شیوه‌هایی در نظر بگیرید که آن فرد را به‌سوی بی‌ایمان شدن سوق می‌دهد. یک الکترون را از اینجا بردارید، در آن طرف‌تر در یک

^۵supervenience

نورون اختلال ایجاد کنید، و در نهایت فرد کاملاً بی‌ایمان خواهد شد. در این بین رشته‌ای بسیار طولانی از حالت‌های ذهنی وجود خواهد داشت، $M_1: M_n, \dots, M_n$ حالت ذهنی فردی باایمان، M_n حالت ذهنی فردی بی‌ایمان، و به علاوه شمار بسیاری از حالت‌های میانی، که هر کدام به حالت مجاور بلاواسطه‌ی خود به شدت شبیه است. برخی، مثلاً بعضی از دوگانه‌گرایان، با این فرض که حالت‌های ذهنی بر بنیان فیزیکی ظهور آنی می‌یابند، مخالفاند. اما حتی دوگانه‌گرا هم با عمق و پیچیدگی روح انسان آشناست، و باید چیزی مانند دنباله‌ی من M_1, \dots, M_n را بپذیرد، هر چند این دنباله به زعم او بر مبنای تغییرات رویدادهای فیزیکی نخواهد بود. دنباله می‌تواند در هر یک از دو حالت تشکیل شود. بنابراین یک دنیای ممکن را در نظر بگیرید که شامل n فرد است، که هر کدام در یکی از این حالت‌های ذهنی هستند. اولی به بهشت می‌رود، آخری به دوزخ. با اولی شروع کنید و فهرست را یک‌به‌یک پایین بروید. از آنجا که عضویت در بهشت و جهنم معین است، و هر کسی دقیقاً به یکی از این دو وارد می‌شود، نتیجه می‌شود که باید یک اولین عضو از این دنباله وجود داشته باشد که به دوزخ می‌رود. گوفوس، که حالت ذهنی M_1 را دارد، به دوزخ می‌رود، در حالی که گالانت، با حالت ذهنی M_1-1 ، به بهشت می‌رود. اما به شرطی که ما n را به اندازه‌ی کافی بزرگ انتخاب کنیم، گوفوس و گالانت بسیار شبیه به هم خواهند بود. باور آن ممکن نیست که خداوند عادل بتواند با این دو بسیار متفاوت رفتار کند.^۶

در اینجا «مغلطه‌ی شیب لغزنده» را مرتکب نشده‌ام، زیرا تصور دوبرخشی از زندگی پس از مرگ چنان است که بهشت و دوزخ هیچ مورد حاشیه‌ای ندارند. بنابراین این استدلال در مواردی که استدلال‌های شناخته‌شده‌ی مربوط به پارادوکس کپه‌ها^۷ (به نوعی!) شکست می‌خورند هم موفقیت‌آمیز خواهد بود. با یک کپه شن شروع کنید و دانه‌های شن را بردارید. بدون تردید هیچ تک‌دانه‌ی شن وجود ندارد که با برداشتن آن کپه از بین برود، اما با این حال سرانجام (مثلاً وقتی فقط یک دانه باقی مانده) کپه‌ای وجود نخواهد داشت؛ چطور ممکن است؟ من هیچ جوابی ندارم؛ اما مطمئناً، به نوعی بر این واقعیت استوار است که موارد حاشیه‌ای در کپه‌ها وجود دارد.

۶. این بخش و دیگر بخش‌های این استدلال به استدلالی برای بخش‌های زمانی در مقاله‌ی سایدر (۱۹۹۷) (Sider) من شبیه است. در فرض وجود داشتن دنباله‌ی M_1, \dots, M_n این فرض گرفته نشده است که باور یک بنیان زیرین خطی دارد، فقط این که برخی روش‌های خطی حرکت (در گام‌های کوچک) از M_1 تا M_n وجود دارد.

v. Sorties argument

همه این را نمی‌پذیرند. دیدگاهی درباره‌ی ماهیت ابهام وجود دارد به نام معرفت‌گرایی، که درحال حاضر از محبوبیت چشمگیری برخوردار است، و طبق آن هیچ محمول معنی‌داری دارای موارد حاشیه‌ای نیست.^۸ واقعاً یک دانه‌ی واحد وجود دارد که کپه را از بین می‌برد، هرچند که ما نمی‌توانیم بفهمیم که کدام یک است. معرفت‌گرایی فرض استدلال من مبنی بر موارد حاشیه‌ای ایمان را به چالش می‌کشد. همچنین می‌توان تصور کرد که نجات‌بخش برداشت دوبخشی از زندگی پس از مرگ باشد. مرزهای مشخص معرفت‌گرایانه ممکن است از دید ما پنهان باشند، اما خداوند همه را می‌بیند. بنابراین خداوند می‌تواند از یک معیار رستگاری مبتنی بر ایمان استفاده کند و افراد را بنا بر استاندارد دقیقی که انسان به آن دسترسی ندارد و خدا از آن آگاه است، به بهشت یا دوزخ بفرستد.

این پاسخ غیرمحمول بودن ذاتی معرفت‌گرایی را دربر می‌گیرد که به نظر من قابل توجه است. هیچ کس، حتی خداوند، نمی‌تواند از نقطه‌ی انفصال برای داشتن ایمان آگاه باشد، زیرا چنین انفصالی وجود ندارد. اما نیازی به تأکید بر این نکته نیست، زیرا حتی انفصال شدید معرفت‌گرایانه نیز یک معیار عادلانه فراهم نخواهد کرد. بار دیگر دنباله‌ی خود، M_1, \dots, M_n از حالات ذهنی را در نظر بگیرید. معرفت‌گرا یک انفصال شدید را در گستره‌ی «ایمان» مسلم فرض می‌کند: M_1-1 درون گستره است درحالی که M_1 خارج از آن است. بنابراین معرفت‌گرا به تفاوت بین M_1-1 و M_1 اهمیت معنایی می‌بخشد. بخشیدن اهمیت اخلاقی عمده به این تمایز به کلی چیز دیگری خواهد بود. هیچ چیزی در معرفت‌گرایی دال بر این نیست که انفصال معنایی مطرح شده، ناشی از عوامل ناشناخته‌ای است که اهمیت ویژه‌ای از هر نوع، خواه هستی‌شناختی، خواه اخلاقی دارند. نباید هم داشته باشد. هیچ هاله‌ی هستی‌شناختی پنهانی وجود ندارد که مجموعه‌ای از دانه‌های شن وقتی که از کپه بودن دربیابند، ناگهان آن هاله هستی‌شناختی را ازدست بدهند. این امر درباره‌ی انفصال معرفت‌گرا و هاله‌های اخلاقی نیز صادق است. معرفت‌گرا با متمایز کردن M_1 از M_1-1 نوعی هاله‌ی معنایی را فرض می‌گیرد، و معمای بزرگ این است که چطور می‌توان از آن دفاع کرد^۹، اما به هر طریقی که دفاع شود مطمئناً از طریق بخشیدن اهمیت هستی‌شناختی

۸. سورنسن (۱۹۸۸) (Sorensen)، ویلیامسن (۱۹۹۴) (Williamson) را ببینید.

۹. ویلیامسن (۱۹۹۴) را ببینید.

یا اخلاقی به انفصال نخواهد بود. بنابراین حتی اگر معرفت‌گرایی صحیح باشد، خداوند نمی‌تواند عادلانه گالانت را به بهشت و گوفوس را به دوزخ بفرستد. حتی اگر فرض بگیریم گالانت باایمان است درحالی که گوفوس نیست؛ اما دراین‌مورد این تمایزی بدون اهمیت اخلاقی زیاد است. نمی‌توان هم معرفت‌گرایی را تأیید کرد و هم اعتقاد داشت که تفاوت‌ها در محمول‌های مبهم اهمیتی را که قبلاً فکر می‌کردیم داشتند، همواره حفظ می‌کنند.^{۱۰} فرض کنید یک تار مو صبح در حمام بر زمین می‌افتد. اگر معرفت‌گرایی درست باشد، این ریزش تار مو مرا برای اولین بار می‌تواند در دسته‌ی طاس‌ها قرار می‌دهد؛ اما باین‌حال اگر از این واقعیت آگاه شوم، دلیل بیشتری برای افسوس خوردن بر آن تار مو به نسبت تار موی صبح پیشین نخواهم داشت. موضوعات ظریف نهفته‌اند. من معتقدم که انفصال‌های معرفت‌گرا برای محمول‌هایی چون «ایمان» و «طاس» فاقد اهمیت اخلاقی و عقلانی است؛ اما اصطلاحاتی که بیانگر اهمیت اخلاقی و عقلانی برای معرفت‌گرا هستند نیز انفصال‌های شدید دارند. همان‌طور که انفصال شدیدی برای «طاس» وجود دارد، انفصال شدیدی نیز برای «وضعیت بی‌مویی» که دلیلی برای افسوس خوردن برایش دارم» وجود دارد. با این همه شاید معرفت‌گرا باید به اهمیت انفصال رضایت دهد! پرسشی که اینجا مطرح می‌شود به‌طور کلی برای معرفت‌گرایان اهمیت دارد، نه صرفاً برای آن‌هایی که از دوزخ دفاع می‌کنند: آیا معرفت‌گرایی دربرگیرنده‌ی تمایزات ناممکن اهمیت اخلاقی است؟

درست است که معرفت‌گرایی بر اولین وضعیت بی‌مویی‌ای دلالت می‌کند که در افسوس خوردن بر آن موجه‌م. اما این ضرورتاً ایراد نیست (یا به‌هرصورت دیگر از خود معرفت‌گرایی ایراد بیشتری ندارد). زیرا باین‌حال ممکن است که این اولین وضعیت تأسف‌بار خیلی تأسف‌بارتر از وضعیت‌های مجاور نباشد. یعنی اگر معرفت‌گرا استنتاج از «وضعیت H_1 تأسف‌بار نیست ولی وضعیت H_1+1 تأسف‌بار است» به «وضعیت H_1+1 بسیار تأسف‌بارتر از وضعیت H_1 است» را رد کند، متناقض نخواهد بود. این ارتباط بین محمول دوبخشی «تأسف‌بار» و محمول مقایسه‌ای

۱۰. ماهیت بنیادین ایمان را مطابق معرفت‌گرایی در نظر می‌گیرم، و به نفع یک نتیجه‌کاهشی درباره اهمیت استدلال می‌کنم. (به بیان دقیق‌تر، استدلال می‌کنم که نقطه انفصال به شکل بخصوصی قابل توجه نیست؛ استدلال نمی‌کنم که ایمان اصلاً اهمیت ندارد.) مارک جانستن (Mark Johnston) استدلال‌های مشابهی را نقد می‌کند در جانستن (۱۹۹۷). من هر ممنوعیت عمومی علیه چنین استدلالی را رد می‌کنم (این بدان معنا نیست که جانستن از چنین ممنوعیتی دفاع کند). ارزش‌های ما باید رو به انتقاد گشوده باشند، و چه مبنایی بهتر از شناسایی ماهیت بنیادین ایرادات آن‌ها، برای انتقاد وجود دارد؟

«بسیار تأسف‌بارتر از» را می‌توان انکار کرد. همچنین معرفت‌گرا می‌تواند یک نقطه‌ی انفصال دقیق برای گزاره‌ی «برای زندگی پس از مرگ شایستگی دارد» بپذیرد، بدون اینکه عدالت در برخورد متفاوت با گوفوس و گالانت را تصدیق کند، زیرا حتی اگر فقط گالانت برای زندگی پس از مرگ شایسته باشد، نتیجه نمی‌شود که گالانت شایستگی بسیار بیشتری دارد. متناسب بودن عدالت باز هم برخورد به شدت متفاوت با گوفوس و گالانت را منع می‌کند.

اما حالا محمول «با توجه به افرادی که به بهشت فرستاده شده‌اند، بدون این که متناسب بودن عدالت نقض شود می‌توان او را به دوزخ فرستاد» چطور؟ من نمی‌توانم بدون تناقض یک انفصال دقیق در این محمول بیابم. بنابراین آیا باین همه، معرفت‌گرا جوابی برای استدلال من دارد؟ فکر می‌کنم نه. حتی از نظر معرفت‌گرایی، همه‌ی محمول‌ها انفصال دقیق ندارند، زیرا برخی محمول‌ها بی‌معنی هستند. محمول‌های مهمل، مانند «توهای نرِج»^{۱۱} نمونه‌ای از این امر است. بی‌معنی بودن نیز ممکن است ناشی از دقیق نبودن یا به حد کافی مشخص نبودن باشد. فرض کنید من اصطلاح «کوچک» را با گذاشتن این قید معرفی کنم که اعداد صحیح زیر ۱۷ کوچک هستند و اعداد صحیح بالای ۱۹۸ کوچک نیستند. معرفت‌گرا بیش از آن که اعتراف کند استفاده‌ی من از «کوچک» انفصال دقیق مجهولی دارد، ممکن است بخواهد معناداری محمولی که طرح کرده‌ام را زیر سؤال ببرد.^{۱۲} سومین شکل بی‌معنی بودن (یا عدم انسجام) ممکن است بیش از حد مشخص شدن باشد: یا ناسازگاری درونی اصول موضوعه، و یا، دقیق‌تر، ناسازگاری اصول موضوعه با خود معرفت‌گرایی. تصور کنید به طریق دیگری محمولی قابل قبول را مطرح کنیم، اما سپس یک «قید معنایی» اضافه می‌کنیم بدین مضمون که محمول هیچ انفصال شدیدی ندارد. معرفت‌گرا نمی‌تواند تصدیق کند که این اصطلاح هم بامعنی است و هم از قید پیروی می‌کند. اما این دقیقاً همان اتفاقی است که برای محمول «می‌تواند به دوزخ فرستاده شود بدون این که عدالت متناسب نقض شود» می‌افتد. با توجه به مفهوم زندگی پس از مرگ دوبخشی، این اصطلاح نمی‌تواند انفصال‌های شدیدی داشته باشد؛ احتمالاً معرفت‌گرا باید

۱۱. اصطلاحی بی‌معنا که توسط لوئیس کارول در کتاب «آلیس آن سوی آینه» به کار رفته است. باتشکر از آقای اسماعیل رجبی که نسخه‌ای از این کتاب (با ترجمه‌ی محمدتقی بهرامی حرّان) را در اختیار ما گذاشتند. این معادل از ترجمه‌ی بهرامی حرّان اخذ شده است.

۱۲. برخی از پاسخ‌های ممکن به این استدلال را در اثر تیموتی ویلیامسون (۱۹۹۷) ملاحظه کنید.

بامعنی بودن آن را رد کند.^{۱۳} بنابراین نقد معرفت‌گرایانه به استدلال من وارد نیست. (ممکن است گفته شود دیگر یک معرفت‌گرا نمی‌تواند استدلال من را به کار گیرد، زیرا استدلال اصطلاحی را به کار می‌برد که به تحقیق بی‌معنی است: «انجام دادن X (به شکل متناسب) عادلانه خواهد بود». اما این استدلال را می‌توان با استفاده از اصطلاح مقایسه‌ای «عادل‌تر از» بازنویسی شود. قاضی‌ای را در نظر بگیرید که گوفوس را به دوزخ و گالانت را به بهشت می‌فرستد. تمام آنچه استدلال من بدان نیاز دارد این فرض مقدّم احتمالی است که خداوند عادل‌تر از این است.)

در بررسی ما مشخص شد که ایمان، به دلیل ابهامش، نمی‌تواند یک معیار عادلانه برای زندگی پس از مرگ دوبخشی باشد. این تعمیم می‌یابد. هر معیار مطرحی که موارد حاشیه‌ای را بپذیرد نیازمند این خواهد بود که یک خط مشخص دلبخواهی ترسیم کند، که منجر به بی‌عدالتی می‌شود. همچنین معیار الهی نمی‌تواند بر اساس عواملی باشد که درجه‌مند هستند، همان‌طور که پیش از این استدلال کردم. اما چه چیز دیگری باقی مانده است؟ هیچ عامل پذیرفتنی دیگری وجود ندارد که بتواند در معیار الهی مورد استفاده قرار گیرد. هنگامی که عوامل مبهم و عواملی که درجه‌مند هستند را کنار می‌گذاریم، تنها عوامل دقیقی که درجه‌مند نیستند باقی می‌ماند. اما فقط عواملی از این دست که به ذهن متبادر می‌شوند آن‌هایی هستند که از طریق انتخاب‌های دلبخواهی، از عوامل دیگری که درجه‌مند هستند یا موارد حاشیه‌ای دارند، مشتق شده‌اند. مثلاً این عامل وجود دارد که هر فرد در طول زندگی‌اش بیشتر از ۱۰۰۰۰۰۶ بار حرف رکیک بر زبان نیاورد (و حتی با در نظر گرفتن ابهام در «حرف رکیک»، «بر زبان آوردن» و غیره، این هم غیردقیق است). و تدقیق ویژگی‌های «ایمان» هم وجود دارد: خواص دقیقی که بسط آن‌ها مؤمنان قطعی را شامل می‌شود، اما برخی زیرمجموعه‌های دلبخواهی مؤمنین نامعین را نیز دربرمی‌گیرد.^{۱۴} هر معیاری که بر اساس چنین عواملی باشد به وضوح سرنوشت مشابهی با آن‌ها

۱۳. ممکن است برخی ادعا کنند که حتی در معنای محمول‌های غیرارزش‌گزارانه، مانند «کپه»، نبود انفصال شدید وجود دارد و بنابراین معرفت‌گرایی نتیجه‌ی نامناسبی دارد که همه‌ی چنین محمول‌هایی بی‌معنی یا نامنسجم هستند. اما این که معنای «کپه» چنین دلالتی دارد مسئله‌ای نظری است - معرفت‌گرا می‌تواند انکار کند که وجود دارد.

۱۴. ممکن است برخی ادعا کنند که حتی در معنای محمول‌های غیرارزش‌گزارانه، مانند «کپه»، نبود انفصال شدید وجود دارد، و بنابراین معرفت‌گرایی نتیجه‌ی نامناسبی دارد که همه‌ی چنین محمول‌هایی بی‌معنی یا نامنسجم هستند. اما این که معنای «کپه» چنین دلالتی دارد مسئله‌ای نظری است - معرفت‌گرا می‌تواند انکار کند که وجود دارد.

که در بالا مطرح شد خواهد داشت، زیرا با افرادی که شباهت قابل توجه دارند به شیوه‌های اساساً متفاوت رفتار خواهد کرد.

اگر خداوند کمال‌گرا بود و فقط اجازه می‌داد افراد کاملاً خوب (یا باایمان، یا هرچه) وارد بهشت شوند، دقت می‌توانست حاصل شود. همچنین شاید اگر خداوند هیچ تبعیضی قائل نمی‌شد، و فقط افراد فاسد مطلق (اگر چنین حالتی وجود داشته باشد) را از ورود به بهشت منع می‌کرد، [دقت] می‌توانست حاصل شود. اما وقتی به‌عنوان یک واقعیت محتمل فرض می‌کنیم هیچ‌کس نه کاملاً خوب و نه کاملاً بد است، این امر فرض جهان‌شمول‌نبودن را نقض می‌کند: یا رستگاری جهان‌شمول و یا لعن جهان‌شمول در پی خواهد داشت.

این استدلال من را علیه برداشت دویبخشی از زندگی پس از مرگ تکمیل می‌کند. آیا می‌توان با این استدلال مخالفت کرد؟ استدلال من به دو نفر استناد می‌کند که از نظر اخلاقی بسیار شبیه‌اند، یکی در بهشت و دیگری در دوزخ است. اما اگر در توزیع خصوصیات مطرح اخلاقی «شکاف‌هایی» وجود داشته باشد، نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چنین جفتی از افراد وجود داشته باشند. من با قید این که جهان ممکن‌ترین را در نظر خواهیم گرفت که در آن چنین شکاف‌هایی وجود ندارد این امکان را منتفی می‌کنم، اما احتمال دارد این‌گونه پاسخ داده شود که خداوند ضمانت می‌کند که هیچ فردی نزدیک نقطه‌ی انفصال معیار الهی قرار نگیرد. آدمی در این حالت از خود می‌پرسد که در جهان‌های احتمالی‌ای که در آن‌ها شکاف‌ها وجود ندارد چه رخ می‌دهد. ممکن است منتقد من ادعا کند که این شکاف‌ها از نظر متافیزیکی ضروری هستند، یا، در حالتی پذیرفتنی‌تر، ادعا کند که در جهان‌های بدون شکاف برخی مؤلفه‌های برداشت دویبخشی از دوزخ احتمالاً باید کنار گذاشته شوند. من تاحدی مایل‌م اعتراض کنم که دور از شأن خداوند است که از معیاری استفاده کند که اگر در همه‌ی جهان‌های ممکن به‌کار گرفته شود موارد ممکن بی‌عدالتی را دربربگیرد، حتی اگر آن موارد واقعاً رخ ندهند. اما نقد مهم‌تر به فرض شکاف‌ها این است که آشکارا نادرست است. هر عامل اخلاقی یا معنوی که در زندگی خود با آن مواجه می‌شویم مشخصاً ناخالص است. این نقد ادعا می‌کند که جهان اتصال‌های اخلاقی و معنوی دقیق دارد، اما به‌عنوان یک واقعیت محتمل واقعاً وجود ندارند.

ممکن است یک نقد قوی‌تر به استدلال من فرض متناسب بودن عدالت را به چالش بکشد. حکایت تمثیلی زیر را در نظر بگیرید:

وقایع ملکوت خداوند را می‌توان به ماجرای صاحب باغی تشبیه کرد که صبح زود بیرون رفت تا برای باغ خود چند کارگر بگیرد. با کارگرها قرار گذاشت که به هر یک یک روز کامل را بدهد و همه را به سر کارشان فرستاد. ساعاتی بعد بار دیگر بیرون رفت و کارگرانی را در میدان دید که بیکار ایستاده‌اند. پس آنان را نیز به باغ خود فرستاد و گفت که غروب هرچه حقشان باشد به ایشان خواهد داد. نزدیک ظهر و نیز ساعت سه بعدازظهر باز عده بیشتری را به کار گمارد. ساعت پنج بعدازظهر بار دیگر رفت و چند نفر دیگر را پیدا کرد که بیکار ایستاده بودند و پرسید «چرا تمام روز اینجا بیکار مانده‌اید؟» جواب دادند «هیچ‌کس به ما کار نداد.» به ایشان گفت «بروید به باغ من و کار کنید.» غروب آن روز صاحب باغ به سرکارگر خود گفت «کارگران را فراخواند و از آخرین تا اولین نفر مزدشان را بپردازد» به کسانی که ساعت پنج به کار مشغول شده بودند مزد یک روز تمام را داد. در آخر نوبت کارگرانی شد که اول از همه به کار مشغول شده بودند، ایشان انتظار داشتند بیشتر از بقیه مزد بگیرند. ولی به آنان نیز همان مقدار داده شد. پس ایشان به صاحب باغ شکایت کرده گفتند «به این‌ها که فقط یک ساعت کار کرده‌اند به اندازه‌ی ما مزد داده‌اید که تمام روز زیر آفتاب سوزان جان کنده‌ایم؟» مالک باغ رو به یکی از ایشان کرده گفت «ای رفیق، من که به تو ظلمی نکردم. مگر تو قبول نکردی با مزد یک روز کار کنی؟ پس مزد خود را بگیر و برو. دلم می‌خواهد به همه یک‌اندازه مزد بدهم. آیا من حق ندارم هر طور که دلم می‌خواهد پولم را خرج کنم؟ آیا این درست است که تو از سخاوت من دلخور شوی؟» (انجیل متی ۲۰:۱-۱۵ (NIV))^{۱۵}

به نظر می‌رسد این تمثیل بیشتر پاسخی به چالشی برای بهشت است و نه دوزخ. اگر بهشت هم افراد با ایمان استوار و هم کسانی را که به زحمت دستی به ایمان رسانده‌اند دربربگیرد، آیا فرد با ایمان استوار نمی‌تواند شکایت کند که پاداشش باید بزرگ‌تر باشد؟ به تفاوت این چالش با چالش من توجه کنید. کارگران ادعا می‌کنند که پاداش یکسان دادن به افرادی که دارای شایستگی‌های متفاوت هستند ناعادلانه است، درحالی‌که من ادعا می‌کنم که «پاداش دادن»

۱۵. ترجمه برگرفته از سایت www.bibleserver.com

بسیار متفاوت به افرادی که دارای شایستگی (تقریباً) برابر هستند ناعادلانه است. با وجود این این تمثیل می‌تواند به دفاعی از دوزخ تبدیل شود. به نظر می‌رسد نکته‌ی اخلاقی کلی آن این باشد: تا زمانی که فرد هیچ تعهد «ذاتی» یا «مطلق» را نقض نکند، ناعادلانه نیست که نسبت به برخی و نه همه سخاوتمند باشد. با توجه به این نکته‌ی اخلاقی، می‌توان همچنان انکار کرد که عدالت از آن لحاظ که در بالا مطرح شد «متناسب» است: ناعادلانه نیست که با افراد مشابه بسیار متفاوت رفتار شود، به شرطی که فرد به همه‌ی تعهدات ذاتی یا مطلق خود احترام بگذارد. این را می‌توان به صورت زیر به دفاعی از دوزخ طرح کرد. محض سادگی تصور کنید که معیار الهی بر مبنای عامل خطی F است، و درجه‌ی D از F را تصور کنید که به معنای ذاتی یا مطلق به وضوح شایستگی ورود به بهشت را فراهم نمی‌آورد: با کنار نهادن هرگونه مقایسه با نحوه‌ی رفتار خداوند با دیگران، برای خداوند عادلانه خواهد بود که کسی را که درجه‌ی D از F را دارد به دوزخ بفرستد. (این که چنین درجه‌ای وجود دارد در این نقد مسلم فرض شده است. یک نسخه از آن این ادعا خواهد بود که همه‌ی ما، هر چقدر هم پرهیزگار و باایمان باشیم، سزاوار دوزخ هستیم و حق خداوند خواهد بود که همه‌ی ما را به دوزخ بفرستد.) اگر خداوند (تا حدی دلبخواهی) نقطه‌ی انفصالی در سطح D از F ، یا حتی کمتر [از آن] قرار دهد هیچ تعهد مستقیمی را نقض نخواهد کرد. مطمئناً افرادی با تفاوتی بسیار جزئی بدتر از D وجود خواهند داشت که در دوزخ هستند و افرادی با تفاوتی بسیار جزئی بهتر از D که در بهشت هستند. گوفوس در دوزخ می‌تواند اعتراض کند که دسترنج بر مبنای F که گالانت در زمین به دست آورده صرفاً اندکی بهتر از دسترنج اوست، اما باین حال گالانت اجازه یافته به بهشت راه یابد. پاسخ خداوند: «ای رفیق، من به تو ظلمی نکرده‌ام. آیا تأیید نمی‌کنی که درجه‌ای از F تو را سزاوار دوزخ می‌کند؟ من می‌خواهم نسبت به گالانت سخاوتمند باشم، و نخواستهم نسبت به تو سخاوتمند باشم. آیا من حق ندارم آنچه را که می‌خواهم با خلقت خود انجام دهم؟»

این برداشت «مطلق‌گرایانه» از عدالت قرار است با این ادعا که صاحب باغ در تمثیل ظالم نبوده است، تأیید شود. درحقیقت برای من روشن نیست که آیا حتی این امر صحیح است که صاحب باغ ظالم نبوده، اما این نکته را کنار می‌نهیم. یک مسئله‌ی مهم‌تر این است که سخنان خیالی

خداوند به گوفوس بسیار بدتر از حرف‌های صاحب باغ است - این دو مورد هم‌سنخ نیستند. انسان‌های صاحب باغ بودجه‌ی محدودی دارند، و بنابراین باید سخاوت خود را محدود کنند. علاوه‌براین ما به‌ندرت انسان‌ها را با استانداردهای کمال‌گرا می‌سنجیم و از این‌رو شاید صاحب باغ را نکوهش نکنیم که درنهایت سخاوتمندتر از ملزومات اخلاقی متداول بوده است. بنابراین واکنش ما به تمثیل صاحب باغ راهنمایی نامعتبر برای عدالت کامل است.

عدم‌تقارن دیگری بین این دو مورد وجود دارد. شاید سخاوتمندی دلبخواهی مادامی که این امر مستلزم نفع رساندن به فردی باشد که درغیراین‌صورت هم انسان خرسندی است ناعادلانه نباشد؛ تصدیق عدالتی که به‌شکل دلبخواهی‌ای برخی را از عذاب وحشتناک نجات می‌دهد، درحالی‌که دیگرانی را که نسبتاً مشابه‌اند با سرنوشت خود رها می‌کند، دشوارتر است. این عدم‌تقارن آخر به این بستگی دارد که دوزخ بسیار بد باشد، نه این‌که صرفاً بسیار بدتر از بهشت باشد. ممکن است برخی متفکران این را رد کنند، مثلاً سی. اس. لویس^{۱۶} در کتاب «طلاق بزرگ»، دوزخ را جدایی از خداوند می‌داند نه عذاب.^{۱۷} اما حتی اگر دوزخ خیلی بد نباشد، اگر بسیار بدتر از بهشت باشد هم خداوند با بخشیدن هدیه بهشت به گالانت و نه به گوفوس به‌طور بلهوسانه‌ای سخاوتمند خواهد بود. من معتقدم سخاوتمندی بلهوسانه ظالمانه است؛ یا، محتاطانه‌تر، کمال عدالت خداوند را برآورده نمی‌کند. برخی ممکن است مخالف باشند. اما آن‌ها هم با یک پرسش سخت روبه‌رو هستند. عدالت را کنار بگذارید: آیا خداوند می‌تواند بلهوسانه سخاوتمند باشد؟ حدس من این است که بیشتر مسیحیان این عقیده را رد خواهند کرد که خداوند ممکن است به چنین سبک ظاهراً دلبخواهی‌ای رفتار کند.

در چارچوب برداشت رایج از دوزخ به‌عنوان بخشی از زندگی پس از مرگ دوبخشی، دوزخ نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هیچ معیاری برای داوری وجود ندارد که خداوند بتواند به‌کار

۱۶. C. S. Lewis

۱۷. برداشت لویس از جهنم به‌طور بالقوه چالش دیگری مطرح می‌کند، گنجاندن کنترل الهی به‌عنوان یکی از عوامل تعیین‌کننده‌ی برداشت دوبخشی از زندگی پس از مرگ. ممکن است استدلال شود که خداوند معیار انتخاب را کنترل نمی‌کند، زیرا ما خود را از خداوند جدا می‌کنیم. اما چنان‌چه از ظاهر امر بر می‌آید، این امر اصل دوگانگی را نیز نقض خواهد کرد، و بنابراین از هسته‌ی برداشت دوبخشی از زندگی پس از مرگ فاصله می‌گیرد، برداشتی که هدف من است. اگر وضعیت ما در زندگی پس از مرگ صرفاً تابعی از درجه‌ای باشد که خود را از خداوند جدا کرده‌ایم، و از آنجاکه پیوستاری از حالت‌های جدایی وجود دارد، لازم است که پیوستاری از حالت‌ها در زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد.

بندد. پیوستار عوامل مهم اخلاقی قاطعانه با عدالت خداوند (یا دستِ کم استبدادی عمل نکردن خداوند) و یک زندگی پس از مرگ دویخشی در تضاد است. مسیحیان یا باید مفهوم داوری الهی را به کلی رد کنند، یا ادعا کنند که در زندگی پس از مرگ، همچون زندگی در این دنیا، سیاه و سفیدی وجود ندارد، فقط سایه‌های خاکستری وجود دارد.

منابع

- Alston, William (1996). "Belief, Acceptance, and Religious Faith." In Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder (eds.), *Faith, Freedom, and Rationality*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Haslanger, Sally and Roxanne Marie Kurtz (eds.) (2006). *Persistence: Contemporary Readings*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Johnston, Mark (1997). "Human Concerns without Superlative Selves." In Jonathan Dancy (ed.), *Reading Parfit*, 149–79. Oxford: Blackwell.
- Lewis, C. S. (1946). *The Great Divorce*. New York: Macmillan.
- Sider, Theodore (1997). "Four-Dimensionalism." *Philosophical Review* 106: 197–231. Reprinted in Haslanger and Kurtz 2006: 55–87.
- Sorensen, Roy (1988). *Blindspots*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, Timothy (1994). *Vagueness*. London: Routledge.
- (1997). "Imagination, Stipulation and Vagueness." In Enrique Villanueva (ed.), *Philosophical Issues 8: Truth*. Atascadero, CA: Ridgeview.

شر به خاطر آزادی؟

دیوید لوئیس

برگردان: زهیر باقری نوع پرست

آموزه‌های مسیحی به ما می‌گویند خداوند پیش از وقوع هر شری از آن آگاه است. او می‌تواند از آن پیشگیری کند، اما چنین نمی‌کند. او می‌تواند وقوع شر را در میانه‌ی وقوع آن متوقف کند، اما چنین نمی‌کند. او می‌توانست قربانیان شر را نجات دهد، اما -حداقل در بسیاری موارد- چنین نکرده است. به‌طور خلاصه، خداوند پیش از وقوع شر، در حین آن و پس از آن با تعداد بی‌شماری از وقایع بزرگ و کوچک شر همراهی می‌کند.

برای جستجوی تبیین این امر نباید راه دوری برویم. یک فرضیه‌ی آشکار این است که خدای مسیحی در واقع نوعی شیطان است. شاید او شیطانی است که اغلب مردم تصور می‌کنند، یعنی

انگیزه‌اش برای کارهایش صرفاً بدجنسی است. یا شاید او به‌طور غیرقابل‌تصوری دمدمی‌مزاج است. یا شاید او هنرمند متعصبی است که فقط کیفیت زیبایی‌شناختی در آفرینش برایش اهمیت دارد - شاید زیبایی انتزاعی تنوع فوق‌العاده که از چند قانون ساده به‌دست می‌آید و یا شاید نمایش واقعی زندگی بشری با همه‌ی گوناگونی‌های آن - و خیر موجوداتی که خلق کرده و زندگی‌هایشان در شاهکار وی گره خورده‌است، برایش مهم نیست. (درست مانند تراژدی‌نویسی که فراهم کردن پایان خوب برای شخصیت‌هایش را جزوی از کارش به‌حساب نمی‌آورد.) اما نه، آموزه‌های مسیحی همچنین به ما می‌گویند که خدا از نظر اخلاقی کامل و در حد کمال خیرخواه است و تمام مخلوقاتش را دوست دارد؛ و همچنین حقیقت کمال اخلاقی و خیرخواهی وی با آنچه ما انسان‌ها به عنوان اخلاقی‌بودن، خیرخواهی یا عشق به هم‌نوع در نظر می‌گیریم فاصله‌ی بسیار زیادی ندارد.

حال به این فرضیه می‌رسیم که خداوند به انسان‌ها اجازه‌ی ارتکاب شر می‌دهد، چون نتایج خوبی از آن حاصل می‌شود. و درواقع ما می‌دانیم که گاه خیر از شر منتج شده و بی‌شک بسیار بیشتر از آنچه ما بتوانیم آن را بشماریم ممکن است چنین شود. اما همه‌کار‌توان بودن بسته به قوانین علت و معلولی نیست. خداوند می‌تواند موجب شود هر معلولی از هر علتی سرچشمه بگیرد. او هیچ‌گاه مجبور نیست به شر اجازه روی‌دادن دهد تا خیر از آن حاصل شود. تئودیه‌های علت و معلولی موفقیت‌آمیز نیستند یا دست‌کم به‌تنهایی چنین نیستند. این فرضیه در بهترین حالت می‌تواند بخشی از تئودیه‌ای باشد که بخش دیگری از آن توضیح دهد چرا خداوند اهداف خوب خود را با روش‌های بهتری دنبال نمی‌کند.

شاید در صورتی که رابطه‌ای منطقی، و نه صرفاً علی، میان اجازه‌ی وقوع شر و به‌دست‌آمدن خیر وجود داشته باشد، فرضیه‌ای مبنی بر این که خداوند به شر به‌خاطر امکان وقوع خیر اجازه‌ی رخ‌دادن می‌دهد، بتواند کارگر باشد. بنابراین، مسیحیان اغلب به سراغ تئودیه‌ی اراده‌ی آزاد رفته‌اند: فرض این که خداوند شر را به‌خاطر اراده‌ی آزاد مجاز می‌کند. او مخلوقاتش را آزاد می‌گذارد، زیرا آزادی آن‌ها ارزش زیادی دارد؛ دلالت منطقی آزادگذاشتن انسان‌ها یعنی آن‌ها اجازه‌ی انجام شر دارند؛ به همین دلیل، اگر گاهی شر رخ می‌دهد چندان مایه‌ی تعجب نیست،

گرچه حتماً هم نباید شرح دهد. من در این مقاله به بررسی تئودیهی اراده‌ی آزاد می‌پردازم، برخی گزینه‌ها را در نظر گرفته و مشکلات هر یک از این گزینه‌ها را بررسی می‌کنم.

یک

چند برداشت اولیه

من خداناباور هستم. بنابراین شاید ظنین باشید که هدف من ابطال تئودیهی اراده‌ی آزاد و هر نوع تئودیهی دیگری است تا در نتیجه -بالاخره!- بتوانم استدلال ویرانگری علیه مسیحیت ارائه کنم. اما هدف من این نیست. اعتقاد من این است که بحث فلسفی تقریباً همیشه به بن‌بست می‌رسد و این بحث هم استثناء نخواهد بود. در استدلال‌هایم مبنی بر این که تئودیهی اراده‌ی آزاد با مشکلاتی روبه‌روست، منظور من همان است که می‌گویم، نه بیشتر و نه کمتر و به‌طور زیرکانه‌ای نمی‌خواهم بگویم چنین مشکلاتی در واقع بطلان مسیحیت هستند. در واقع من آرزوی موفقیت -یا حداقل مقداری موفقیت- برای تئودیهی اراده‌ی آزاد دارم. دنبال اثبات این نیستم که تمام مسیحیانی که می‌شناسم سردرگم یا شیطان‌پرست هستند. چنین نتیجه‌ای به یک اندازه باورنکردنی و نامهربانانه است. اما من از رسیدن به این نتیجه که مسیحیان باید به یکی از انواع چیزهایی که برای من باورکردنی نیست، اعتقاد داشته باشند ابایی نخواهم داشت. زیرا من از ابتدا از این امکان آگاهی داشته‌ام.

بنابراین در برخی موارد بی‌باوری خود را ملغی خواهم کرد. به‌طورمثال از بحث درباره‌ی همه‌کارتوانی مفروض خداوند اجتناب خواهم نمود، گرچه بر این باورم که اعتقاد به اصل بازترکیب امکان‌ها^۱، رسیدن به رابطه‌ای ضرورتاً مطلق میان اراده‌ی خداوند و جهانی که باید از اراده‌ی او اطاعت کند را غیرممکن می‌سازد. علاوه‌براین از بحث در مورد ضرورت وجود مفروض خداوند اجتناب می‌کنم. همچنین گرچه اعتقاد دارم که ارزش‌های اخلاقی چنان با هم متفاوت، غیرقابل‌مقایسه و متعارض هستند که حتی خداوند هم نمی‌تواند به برخی از آنها بدون زیرپا گذاشتن برخی دیگر متصف شود، از بحث درباره‌ی کمال اخلاقی مفروض خداوند

۱. a principle of recombination of possibilities

عبور خواهم کرد. (اگر خدا هنرمندی متعصب و به صورت شیطان صفتانه‌ای ظالم نباشد، خسروانی بزرگ است.) در مورد ناسازگارگرایی^۲ یا دکتترین «دانش میانی»^۳ مولینیستی^۴ نیز سروصدا به راه نخواهم انداخت، هرچند در جاهایی آن را مفروض خواهم گرفت.

بحث من محدوده‌ی مشخصی دارد. پرسش من این است که تئودیسهی اراده‌ی آزاد به تنهایی چه دستاوردی دارد و کاری به این ندارم که تئودیسهی اراده‌ی آزاد چه سهمی در یک تئودیسهی ترکیبی که چند رویکرد را در هم می‌آمیزد می‌تواند داشته باشد. علاوه بر این، موضوع بحث من به ارتکاب شر توسط انسان‌ها محدود می‌شود، نه تمامیت مسئله‌ی شر. پرسش من این نیست که چرا خداوند اجازه‌ی وقوع شر طبیعی را می‌دهد؛ یا مهم‌تر این که چرا وی اجازه‌ی نفرین ابدی در دوزخ را داده یا شاید مسبب نفرین ابدی می‌شود. من این پرسش‌ها را به دلیل پیچیدگی به کناری می‌گذارم. علاوه بر این، این را هم نمی‌پرسم که چرا خداوند بهترین جهان ممکن را خلق نکرد. من از این پاسخ به این سؤال راضی هستم که شاید در ازای هر جهانی، جهانی بهتر وجود داشته باشد، بنابراین، هیچ جهانی نمی‌تواند بهترین جهان باشد.

دو

تئودیسسه در برابر دفاعیه

آلین پلنتینگا^۵، مهم‌ترین مرجع تئودیسهی اراده‌ی آزاد در دوران مدرن، از انتخاب چنین عنوانی برای پروژه‌ی خود پرهیز کرده است. او به ما آموخته میان «تئودیسسه» و «دفاعیه» تفاوت قائل شویم. از نظر پلنتینگا، تئودیسسه به معنای ادعایی متهورانه درباره‌ی دانش به این حقیقت است که چرا خداوند اجازه می‌دهد شر رخ دهد. این ادعا شامل دانشی جزئی نسبت به این حقیقت نیست - خداوند به خاطر خیر یا چیز دیگری به شر اجازه‌ی وقوع می‌دهد - بلکه دانشی اساسی و پیچیده را در بر می‌گیرد. کسی که ادعا می‌کند ذهن خداوند را به این خوبی می‌شناسد (به ویژه

۲. Incompatibilism

۳. Middle Knowledge

۴. مولینیسم از نام الهیات‌دان اسپانیایی سده‌ی شانزدهم، Luis de Molina، گرفته شده است. وی از طرفداران اراده‌ی آزاد بوده است. (یادداشت مترجم).

۵. Alvin Plantinga

بدون این ادعا که به وی وحی شده است) به نظر احمق و گستاخ است. از سوی دیگر، «دفاعیه» هر نوع فرضیه‌ای است که توضیح می‌دهد چرا خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیرخواه اجازه‌ی وقوع شر را می‌دهد. تنها هدف دفاعیه رد این ادعاست که هیچ راهی وجود ندارد که چنین خداوندی اجازه‌ی وقوع شر را بدهد. برای رسیدن به این هدف لازم نیست فرضیه‌ی پیشنهادی را حقیقت در نظر بگیریم. حتی لازم نیست محتمل باشد. صرف امکان برای آن کافی است.

پلنتینگا تنها به دنبال دفاعیه است. پس چرا به این میزان تلاش و نوغ صرف این فرضیه می‌کند که خداوند به‌خاطر اراده‌ی آزاد است که اجازه‌ی وقوع شر را می‌دهد؟ من فکر می‌کنم فرضیه‌ای آسان‌تر برای رسیدن به هدف او کافی باشد. این فرضیه چنین است. ما در فهرست ارزش‌هایمان تا حدی برخاطا و تا حدی بر حقیقیم. بهترین چیزها در زندگی شامل عشق، لذت، دانش، قوت، نومی‌دی، پلیدی، خیانت، شکنجه و ... می‌شوند. خداوند با عشق بی‌پایان به تمام فرزندان‌ش به‌وفور چیزهای خوب ارزانی می‌کند. هر یک از ما هدایای مختلفی دریافت می‌کنیم، و همه‌ی این هدایا خوب‌اند. از این‌رو، به برخی موهبت شادی و دانش داده می‌شود، به برخی قوت و پلیدی و به برخی شکنجه و نومی‌دی. همان‌طور که خداوند اجازه‌ی نیکوکاری می‌دهد تا وسیله‌ای برای انجام امور خیر باشد، اجازه‌ی اعمال پلید را هم می‌دهد تا وسیله‌ای برای رسیدن به برخی از امور خیر دیگر باشند.

چرا نه؟ البته این فرضیه درست نیست. و محتمل هم نیست. اما دفاعیه نباید محتمل باشد، یا حقیقت داشته باشد؛ ممکن بودن برای دفاعیه کافی است. این امکان لازم نیست معرفت‌شناختی باشد، یا با توجه به اوضاع و احوال جهان و قوانین طبیعی امکانی «واقعی» باشد، بلکه صرف امکان منطقی به‌طور کلی برای آن کافی است. این معیار ساده‌ای است. اگر بتوان به گونه‌ای دفاعیه‌ای را برای توضیح این که چرا خداوند اجازه‌ی وقوع شر می‌دهد به‌کار برد، آنگاه این فرضیه که خوک‌ها می‌توانند پرواز کنند می‌تواند به عنوان یک دفاعیه صرف کافی باشد.

من خودم فکر می‌کنم که یک داوری ارزشی اشتباه، هر چقدر هم که مسخره باشد، امکان دارد

حقیقت داشته باشد. اما فرض کنیم شما با این ایده مخالفید و منکر ویژگی امکانی^۶ داورهای ارزشی هستید؛ این اهمیتی ندارد. آنچه شما انکار می‌کنید نظریه‌ی متافیزیکی مورد بحث است. پلنتینگا از یک نظریه‌ی متافیزیکی مناقشه‌برانگیز در دفاعیه‌ی اراده‌ی آزاد خود استفاده می‌کند - نظریه‌ای مبتنی بر این که حقایقی در مورد این که انتخاب‌های آزاد محقق نشده چگونه به وقوع خواهند پیوست وجود دارد - بدون آن که لحظه‌ای درنگ کند و اثبات کند که آن از این جهت ممکن است که درست است. واضح است که او این را به طور حتمی در نظر می‌گیرد که این دفاعیه چه درست و چه نادرست باشد، همچنان به معنای مورد نظر ممکن است. پس چرا من از الگوی او پیروی نکنم؟

دفاعیه زیادی آسان است؛ آگاهی از ذهن خداوند بسیار دشوار است. به نظر من موضوعی که ارزش بررسی دارد در میانه‌ی این دو قرار می‌گیرد و هیچ جایگاهی در طرح‌واره‌ی تئودیهسه در برابر دفاعیه‌ی پلنتینگا ندارد. با احترام به پلنتینگا، من این موضوع را «تئودیهسه» می‌خوانم اما منظورم آن تئودیهسه‌ی «من همه چیز را می‌دانم» نیست که پلنتینگا عاقلانه آن را مردود اعلام می‌کند. بلکه منظور من تئودیهسه‌ای آزمایشی، حتی گمان‌پردازانه، است. ضرورتی ندارد یک مسیحی امیدوار باشد تا به نتیجه‌ی قطعی برسد که چرا خداوند اجازه‌ی وقوع شر را می‌دهد. اما می‌تواند امیدوار باشد از چاه «هیچ سرنخی نداشتن» درآید و به چاله‌ی «مخمصه‌ی ناتوانی از تصمیم‌گیری میان چند فرضیه‌ی چندان قابل‌باور» بیفتد که در میان این فرضیه‌ها، فرضیه‌ی «هیچ‌یک از موارد بالا» هم وجود دارد. هدف طراحی فرضیه‌هایی است که حداقل تاحدی - دست‌کم برای یک مسیحی - محتمل هستند و به دنبال ملاحظات باشیم که احتمال آنها را بیشتر یا کمتر می‌کند. رابرت ام. آدامز^۷ چنین نوشته است که «برنامه‌ی ضدالهیاتی... نمی‌بایست برنامه‌ای در بردارنده‌ی اجبار عقلانی باشد. شاید برنامه‌ی ملایم‌تری، شامل متقاعد کردن، عقلانی باشد که قصد آن این نیست که اذهان خدا باوران و ندانم‌انگاران را مجبور به پذیرش کند یا از باور نداشتن خدا باوران حمایت کند، بلکه فقط ذهن آنها را به خود جلب کند».^۸ درست است، با

۶. Contingent به گزاره‌ای گفته می‌شود که نه تحت هر ارزش‌گذاری ممکن، درست و نه تحت هر ارزش‌گذاری ممکن، نادرست باشد. بنابراین درستی یا نادرستی آن، هیچ‌کدام، ضروری نیست. یادداشت مترجم

۷. Robert M. Adams

۸. Adams, 'Plantinga on the Problem of Evil' in Alvin Plantinga, 240.

انجام تغییرات لازم، همین امر درباره‌ی تئودیه هم صحت دارد.

سه

آزادی قابل توجه

اگر قرار است تئودیه‌ی اراده‌ی آزاد اعمال شری را توضیح دهد که واقعاً رخ می‌دهند و اگر قرار باشد که آزادی ما به اندازه‌ی کافی اهمیت داشته باشد که ارزش شری را که هزینه‌ی وجود آن اراده است داشته باشد، در این صورت نمی‌توانیم فرض کنیم که خداوند به ما اراده‌ی آزاد می‌دهد تا تصمیم بگیریم چه چیزی می‌خواهیم برای صبحانه بخوریم. بهتر است فرض کنیم خداوند به خاطر آزادی‌های «قابل توجه» به شر اجازه‌ی وقوع می‌دهد: آزادی در انتخاب‌هایی که اهمیت دارند. انتخاب آزادانه‌ی صبحانه بی‌اهمیت و بی‌ارزش است.

اما لازم نیست که انتخاب‌های بااهمیت میان خیر و شر باشد. ممکن است انتخاب‌های بسیار مهم میان خیرهای غیرقابل مقایسه با هم باشد. به این مثال نیمه‌خیالی توجه کنید: با گذشت زمان، تابلوی نقاشی فوق‌العاده زیبایی کثیف می‌شود. برحسب تصادف، تابلوی نقاشی کثیف‌شده نیز در نوع خود فوق‌العاده عالی است. نمی‌توان تصمیم گرفت که نقاشی قدیمی تمیز بهتر بوده یا این نقاشی کنونی، زیرا آنها با هم تفاوت‌های زیادی دارند. آیا نقاشی را تمیز خواهید کرد؟ هر انتخابی ناراحت‌کننده است، اما هیچ‌یک شر نیست.

اگر آزادی در چنین انتخاب‌هایی - برخلاف انتخاب آزاد برای صبحانه - اهمیت کافی داشته باشد، آنگاه لازم نیست خداوند به خاطر آزادی به شر اجازه‌ی وقوع دهد. او می‌تواند ما را آزاد بگذارد که میان امور خیر انتخاب کنیم، اما ما را برای انتخاب شر آزاد نگذارد. (همان‌طور که ما را آزاد می‌گذارد که بایستیم یا راه برویم، اما آزاد نمی‌گذارد که پرواز کنیم.) برای این که تئودیه‌ی اراده‌ی آزاد بتواند شری را که به‌واقع در حال رخ دادن هستند تبیین کند، باید بگوید که این میزان آزادی کافی نیست. اگر بگویید چرا چنین نیست بهتر است (اما اجباری در کار نیست).

پس از آنکه پلنتینگا ابراز می‌کند که انتخاب آزاد برای صبحانه بی‌اهمیت است، در ادامه به تعریف آزادی قابل توجه به عنوان آزادی مرتبط با عملی می‌پردازد که یا انجام آن اشتباه است

یا انجام ندادن آن درست است، یا بالعکس. چنین تعریفی برای توضیح تمام اعمال شری که رخ می‌دهد، بسیار ناکافی است. مسیحیان و برخی افراد دیگر افکار شرارت‌آمیز را باور دارند. به‌عنوان مثال صرف یک ساعت در سکوت برای نوشتن انتقادات تلخ و بلیغ علیه خداوند. تا جایی که افکار ارادی شمرده می‌شوند - چنانچه تا حد زیادی چنین است - فکر کردن به چیزهای شرارت‌آمیز عملی است که انجام آن اشتباه است. بنابراین، در معنای مورد نظر پلنتینگا، اگر خداوند افکار ما را آزاد گذاشته اما رفتار ما را به شکل سفت و سختی کنترل کند، آزادی‌های قابل توجه زیادی به ما داده است. اما باید بگویید که این هم به‌اندازه‌ی کافی آزادی نیست. ما نه فقط باید توضیح دهیم که چرا خداوند اجازه‌ی جرائم ذهنی را می‌دهد، بلکه باید این را هم توضیح دهیم که چرا اجازه‌ی رفتارهای شرورانه را می‌دهد.

همین نکته در مورد اعمال شرورانه‌ی بدون قربانی به‌طور کلی هم صادق است، حتی اگر رفتارهای شر مطرح باشند و نه صرفاً افکار مخفیانه. برخی ممکن است فکر کنند که به‌زبان آوردن انتقادهای کفرآمیز، حتی اگر کسی به جز افراد تطمیع‌نشده‌ی یا افرادی که خود فاسد هستند، آنها را نشنوند شرارت‌آمیز است؛ باین که آسیبی به هیچ‌یک از مخاطبان نخواهد رسید. و همه قبول خواهند کرد که برخی از اعمال شر بدون قربانی هستند زیرا تلاش برای آسیب‌رساندن به موفقیت نرسیده است.

نمی‌توان به‌طور قطعی گفت که پیامد ناچار اعمال شر، آسیب است. برای وجودی همه‌کار توان، هیچ پیامد صرفاً علی‌ای ناگزیر محسوب نمی‌شود. خداوند می‌تواند هریک از مخلوقات دارای اراده‌ی آزادش را در یک محوطه‌ی دورتادور نرده‌دار قرار دهد. او می‌توانست شرایطی فراهم کند که شرور قربانی‌نگیرد و به‌این ترتیب آزادی بی‌خطر باشد. به‌طور مثال، او می‌توانست امور را طوری سازمان‌دهی کند که استالین شرور هر کاری هم که می‌کرد به هیچ‌کس آسیبی نمی‌رسید. و لازم هم نبود که استالین بداند دورتادورش نرده‌دار است. تا جایی که شخصیت درونی استالین و اعمال شرورانه‌اش مطرح بود، ضرورتی ندارد محوطه‌ی نرده‌دار کوچک‌ترین تغییری در اصل ماجرا ایجاد کند. آزادی استالین برای انجام شر - آزادی‌ای که از منظر پلنتینگا قابل توجه است - دست‌نخورده باقی می‌ماند.

پس چرا خداوند استالین را در محوطه‌ی نرده‌دار قرار نداد؟ پاسخ به این پرسش دشوار نیست. به نظر می‌رسد اگر خطر آزار و زیان چنان بالایی به‌عنوان عواقب اعمال استالین مطرح نبود، آزادی او اهمیت کمتری داشت. آزادی استالین خارج از نرده‌ها، یعنی چنانچه در دنیای واقعی بود، اهمیت خود را از دو عنصر توأمان می‌گیرد. یکی از این عناصر ماهیت خیر یا شر ذاتی اعمالی است که وی در تصمیم به انجام‌دادن یا انجام‌ندادنشان آزاد گذاشته شده بود. عنصر دیگر این است که به چه میزان پیامدهای خوب یا بد -سلامت میلیون‌ها انسان- به انتخاب وی بستگی داشت. تعریف پلنتینگا از آزادی باید به اندازه‌ای گسترش پیدا کند که شامل عنصر دوم هم بشود. بدون آن که راه‌حلی برای مشکل محوطه‌ی نرده‌دار پیدا شود، تئودیه‌ی اراده‌ی آزاد نمی‌تواند آن نوع شری را که در دنیای واقع رخ می‌دهد، توضیح دهد.

(با این همه، چرا باید ارزش آزادی وابسته به میزان خطر آسیب و زیان باشد؟ نمی‌دانم پاسخی که در ادامه می‌آید چقدر برای مسیحیان جذاب خواهد بود. آموزه‌های مسیحی می‌گویند که انسان به صورت خدا و شبیه خدا آفریده شده است و خداوند، نه فقط آفریننده است، بلکه مدیر علی جهان نیز هست. تمام چیزهای خوب و بد در جهان، در هر آن، برای ادامه‌ی وجود خود به اراده‌ی خداوند وابسته است. به‌طور مشابه بسیاری از چیزهای خوب برای ادامه‌ی وجود به استالین وابسته بودند و از این‌رو بود که نتوانستند به حیات خود ادامه دهند. بنابراین استالین سهم کوچکی از قدرتی را داشت که خدا را خدا می‌کند و در صورتی که آزادی قابل توجه او فقط شامل آزادی در محوطه‌ی نرده‌دار بود، نمی‌توانست چنین قدرتی داشته باشد.)

پاسخ خداوند به دعایی از یک گولاگ^۹:

نه، من شما را نجات نخواهم داد. زیرا تصمیم گرفتم که چنین نکنم و تصمیم درستی هم بوده است، زیرا در غیر این صورت سرنوشت شما در دست استالین نمی‌بود و در آن صورت آزادی استالین برای انتخاب میان خوب و بد اهمیت کمتری پیدا می‌کرد. اگر شما صرفاً به‌خاطر انتخاب آزادانه‌ی استالین نجات پیدا می‌کردید، خیلی خوب می‌شد. من می‌دانستم که چنین نخواهد شد. اما جلوگیری از آن وظیفه‌ی من نبود و اگر استالین شما را آزاد

۹. Gulag، این واژه از به‌هم‌چسباندن ابتدای واژگان روسی عبارتی به‌دست می‌آید که معنای آن «اداره‌ی کل اردوگاه‌های کار و اصلاح» است. گولاگ‌ها معمولاً در مناطق بد آب و هوای شوروی مانند سیبری بنا شده بود و برای تنبیه زندانیان سیاسی و غیرسیاسی به‌کار می‌رفت. (یادداشت مترجم)

نمی‌کرد و من نجاتتان می‌دادم، آنگاه به این معنا بود که از انتخاب آزاد استالین جلوگیری کرده‌ام. پس شما باید همین جا در گولاگ بمانید!

اگر سخن من درباره‌ی مشکل محوطه‌ی نرده‌دار درست باشد، آنگاه این نتیجه‌ی تئودسیسه‌ی اراده‌ی آزاد خواهد بود. پوچ به نظر می‌رسد؟ یا هیولاوار؟ من این طور فکر نمی‌کنم، گرچه هنوز در مورد آن دودلم. اما این وضعیت به اطمینان، وضعیت ناراحت‌کننده‌ای است.

یک پرسش نهایی: چرا نباید همان طور که خداوند عمل می‌کند، عمل نموده و قربانیان را به حال خودشان گذاشت تا آزادی مرتکبان شر اهمیت کمتری پیدا نکند؟ این پرسش بی‌پاسخی نیست. یک پاسخ این است: ملاحظات دیگری در این تصمیم‌گیری مطرح‌اند، به‌ویژه چگونگی استفاده‌ی خود ما از آزادی قابل‌توجه‌مان. پاسخ دیگر (که جان بیشپ^{۱۰} آن را در مکالمه‌ای با من عنوان کرده) این است: اگر خداوند قادر متعال از قربانیان محافظت کرده بود، به این معنا بود که مرتکب شر در یک محوطه‌ی نرده‌دار بسیار کوچک قرار گرفته است. اما اگر ما بهترین تلاش لغزش‌پذیرمان را انجام دهیم، آنگاه مرتکب شر در محوطه‌ی نرده‌دار بسیار معیوبی است و آزادی‌اش به حد کافی قابل‌توجه باقی می‌ماند. من فکر می‌کنم این دو پاسخ رضایت‌بخش هستند، اما یک پرسش دیگر از آنها حاصل می‌شود که نمی‌دانم چطور به آن پاسخ بدهم. چرا اهمیت آزادی مرتکب شر به جای آن که ملاحظه‌ای دارای اهمیت بیشتر تلقی شود، برای ما ملاحظه‌ی بدون اهمیتی است؟

چهار

سازگارگرایی^{۱۱}

سازگارگرایی می‌گوید انتخاب‌های ما تا زمانی آزادند که نشان‌دهنده‌ی ویژگی‌های ما (باورها، تمایلات،...) باشند و این انتخاب‌ها با زنجیره‌ی علت‌هایی که ویژگی‌های ما را بی‌اثر کنند تعیین نشده باشند. اگر چنین باشد، آزادی با پیش‌تعیین انتخاب‌های ما از طریق ویژگی‌های ما سازگار است. بهترین برهان برای سازگارگرایی این است که از آزادی گاه‌وبیگاه خود نیک‌آگاهییم، اما

۱۰. John Bishop

۱۱. Compatibilism

نمی‌توانیم نسبت به اینکه آیا می‌توانیم از «ازپیش‌تعیین‌شدگی» رها شویم آگاه باشیم. ناسازگارگرایی می‌گوید که انتخاب‌های ما فقط در صورتی آزادانه‌اند که هیچ دلیل دیگری جز ویژگی‌های ما برای تعیین آنها وجود نداشته باشد و حتی دلایلی که انتخاب‌های ما را از طریق ویژگی‌های ما تعیین می‌کنند جزء اینها نیستند. بهترین استدلال برای ناسازگارگرایی مبتنی بر یک اصل پذیرفتنی است، حاکی از این که نآزادی به قاعده‌ی دلالتِ ضمنی بسته^{۱۲} است. این پیشوند را در نظر بگیرید: «درست است که فلان عامل هیچ انتخابی درباره‌ی فلان مسئله نداشت» (به اختصار «نآزاد»); فرض کنید یک سری مقدمات (صفر یا بیشتر) داریم که به‌طور ضمنی به نتیجه‌ای اشاره می‌کنند؛ پیشوند «نآزاد» را به هر مقدمه و نتیجه اضافه کنید؛ در این صورت اصل بستار می‌گوید که مقدمات پیشونددار بر نتیجه‌ی پیشونددار دلالت می‌کنند. اگر جبرگرایی برقرار باشد، بستار را به کار بگیرید تا به این دلالت برسیم که ازپیش‌تعیین‌شدگی‌های ورای ویژگی‌هایمان - شاید در گذشته‌ای بسیار دور - و قوانین جبری طبیعت ما را به انتخاب ازپیش‌تعیین‌شده می‌رساند. نتیجه بگیرید که انتخاب نآزادانه بوده است. سازگارگرایان باید اصل بستار را انکار کنند. بیایید فرض کنیم که ناسازگارگرایان آن را می‌پذیرند. درغیراین صورت چرا ناسازگارگرا هستند؟

من از «آزادی سازگارگرایانه» و «آزادی ناسازگارگرایانه» سخن خواهم گفت، اما از شما نخواهم خواست که از پیش فرض بگیرید که این دو، دو نوع آزادی هستند. براساس ناسازگارگرایی، آزادی سازگارگرایانه همان قدر آزادی محسوب می‌شود که پول تقلبی، پول است.

به نظر می‌رسد که تئودیسسه‌ی اراده‌ی آزاد باید ناسازگارگرایی را پیش‌فرض بگیرد. خداوند می‌تواند انتخاب‌های ما را به‌واسطه‌ی ویژگی‌هایمان ازپیش‌تعیین کند و از این‌رو درعین حال که آزادی سازگارگرایانه‌ی ما را دست‌نخورده باقی می‌گذارد، از ارتکاب شر جلوگیری کند. به این ترتیب او می‌توانست آرمان‌شهری را بیافریند که در آن مخلوقات آزاد هرگز مرتکب شر نمی‌شدند. پلنتینگا یک بار به مخالفان سازگارگرایش طوری پاسخ داد که گویا مخالفت آنان صرفاً لفاظی بوده است. فرض این است که خداوند به شر اجازه‌ی وقوع می‌دهد تا اعمال ما ازپیش‌تعیین‌شده

۱۲. اصل بستار (Closure Principle) در فلسفه به این قرار است که اگر شخصی به گزاره‌ی ایکس معرفت داشته باشد و دانش نسبت به آن مستلزم دانش نسبت به گزاره‌ی ایگرگ باشد، آنگاه آن شخص نسبت به گزاره‌ی ایگرگ هم معرفت دارد.

و جبری نباشند. اگر «آزاد» برای شما کلمه‌ای سوگیرانه باشد، از کلمه‌ی دیگری استفاده کنید؛ مثلاً: «رها». اما مسئله در اینجا واژگان نیست، بلکه بر سر ارزش است. مخالفان، ارزش آزادی سازگارگرایانه را قبول دارند. اما فکر می‌کنند که اگر خداوند به شر به خاطر آزادی ناسازگارگرایانه اجازه‌ی وقوع دهد، آنچه در عوض به دست می‌آورد بی‌ارزش است.

اما برای دفاعیه‌ی صرف لازم نیست که آزادی ناسازگارگرایانه ارزش داشته یا حتی محتمل باشد. صرف امکان آن کافی است. فقط و فقط در صورتی رفتار پلنتینگا با سازگارگرایان می‌توانست منصفانه باشد که این برای همه پذیرفته شده باشد که یک قضاوت ارزشی غیرمحتمل و نادرست به هر طریق ممکن است.

پیش از آن که به تئودیه‌ی اراده‌ی آزادی بازگردیم که ناسازگارگرایی را پیش فرض می‌گیرد، بگذارید جایگزین سازگارگرایانه را اندکی بیشتر بررسی کنیم. فرض کنید خداوند انتخاب‌های ما را از طریق ویژگی‌هایمان تعیین کرده و درعین حال که ما را آزاد می‌گذاشت از رویداد شر نیز جلوگیری می‌کرد. او چطور می‌تواند چنین کاری بکند؟ آیا می‌تواند این کار را با انتخاب خردمندانه‌ی شرایط اولیه و قوانین یکپارچه، قدرتمند و ساده‌ی طبیعت انجام دهد؟ چنین کاری شاید از نظر ریاضیاتی غیرممکن باشد. مشکل شاید بیش‌مقید بودن^{۱۳} باشد. شاید مانند چنین مسئله‌ای باشد: معادله‌ی منحنی‌ای با ۱۵ متغیر پیدا کنید که از هیچ‌یک از ۱۰۰ ناحیه‌ای در صفحه‌ای که در ادامه فهرست شده، نمی‌گذرد.

در عوض ممکن است خداوند بتواند با تمهیدات گسترده به آرمان شهر دست یابد. به جای قوانین یکپارچه و قدرتمند طبیعی، می‌توانست شکاف‌هایی در قوانین باقی بگذارد و این فرصت را برای خود فراهم کند که به‌طور مستقیم در زندگی مخلوقاتش دخالت کرده و آنها را همواره به صراط مستقیم هدایت کند. یا (اگر واقعاً ممکن باشد) ممکن است قوانین وی انباشته از ویژگی‌های خاصی باشند که فقط در موارد مخصوصی کارایی داشته باشد. در هر یک از این دو حال، علی‌رغم آزادی سازگارگرایانه‌ی ما، خداوند با استفاده‌ی گسترده از دانش و قدرت خود زندگی ما را به‌طور جزئی تحت کنترل خواهد داشت.

۱۳. Overconstrained، سیستم‌های ریاضی که در آنها تعداد معادلات از تعداد متغیرها بیشتر است. این معادلات معمولاً جواب مشخصی ندارند.

جان بیشپ می‌گوید «ارزش رابطه‌ی عاشقانه‌ی دوجانبه‌ی کاملاً مستقل» در جهانی که این اتفاق رخ می‌دهد از میان خواهد رفت. (می‌توانید به تبانی‌های مشابه در رابطه‌ی دو نفر فکر کنید!) آزادی - شاید آزادی سازگارگرایانه - بخش مهمی از این ارزش والاتر است، اما فقط بخشی از آن است. این‌گونه است که بیشپ به چیزی شبیه تئودیسه‌ی اراده‌ی آزاد می‌رسد که حتی تحت سازگارگرایی هم در دسترس است. این وظیفه‌ی بیشپ است که در مورد آن توضیح دهد و من در اینجا بیشتر به آن نخواهم پرداخت. فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌کنم که بیشپ از این می‌ترسد که این امر منتهی به ارتداد می‌شود: تنها در صورتی رابطه‌ی میان خداوند و مخلوقاتش دوستانه و دست‌نخورده باقی خواهد ماند که خداوند بخشی از قدرتش را به مخلوقاتش دهد و دیگر همه‌کار توان نباشد.

گرچه من در واقع سازگارگرا هستم، از این‌به‌بعد محض خاطر بحث، ناسازگارگرایی را خواهم پذیرفت. از این‌به‌بعد وقتی از واژه‌ی «آزادی» استفاده می‌کنم منظورم «آزادی ناسازگارگرایانه» است.

تا اینجا به این نتیجه رسیده‌ایم: هیچ کاری نیست که خداوند بتواند انجام دهد و آن کار موجب شود که مخلوقاتی با آزادی (قابل توجه) وجود داشته باشند که مرتکب شر نشوند. زیرا خداوند هر کاری بکند که از انتخاب‌نکردن ارتکاب شر توسط انسان‌ها اطمینان حاصل کند، به همان دلیل باعث می‌شود انتخاب آنان دیگر آزادانه نباشد. برای نشان دادن این امر علاوه‌بر این گزاره‌های شرطی که اگر خداوند این‌چنین عمل کند آن‌گاه شما مرتکب شر نمی‌شوید، می‌توان اصل بستار را در مورد دلالت حاصل از عمل الهی به این نتیجه‌گیری که شما مرتکب شر نمی‌شوید، به کار برد.

بازگویی این نکته با قراردادن تمام اعمال و کوتاهی‌های خداوند در کنار هم به روشن شدن بحث کمک می‌کند. یک گزینه‌ی (حداکثری) برای خداوند، گزاره‌ای به‌طور حداکثری مختص و منسجم در مورد کارهایی است که وی انجام می‌دهد یا نمی‌دهد. این گزینه‌ها جهان‌های ممکن‌تری را که خداوند در آن‌ها وجود دارد تقسیم‌بندی می‌کند. خداوند در هر یک از این جهان‌ها صرفاً یکی از گزینه‌هایش را (به‌قوت) تحقق می‌بخشد: یعنی به‌گونه‌ای عمل می‌کند یا از کاری

اجتناب می‌کند که این گزینه، و نه گزینه‌ای دیگر، درست باشد. به‌طور فرعی، خداوند گزاره‌های دیگری را هم تحقق می‌بخشد: تمام و تنها گزینه‌هایی که به‌طور ضمنی از گزینه‌ای که وی تحقق می‌بخشد حاصل شده‌اند. (گاه به کمک روابط ضروری میان اراده‌ی خداوند و جهانی که مشمول همه چیز توانی وی است، چنین استلزامی حاصل می‌شود.) و به‌طور فرعی‌تری، او براساس گزاره‌هایی که تحقق بخشیده، چیزهایی را که وجود دارند و رخدادهایی را که روی می‌دهند تحقق می‌بخشد.

نمی‌توانیم خداوند را متهم کنیم که چرا اراده‌ی آزاد قابل‌توجه را تحقق بخشیده و درعین حال اجازه داده اعمال شر نیز تحقق یابند. او نمی‌توانسته این حالت را محقق کند: او هیچ گزینه‌ای نداشت که بر این حالت دلالت کند.

پنج

خداوند بدشانس

در این مرحله می‌توانیم خدا را قمارباز بدشانسی تصور کنیم. او با یک سری گزینه‌ها روبه‌رو شد. برخی گزینه‌ها میان مایه‌اند: عدم وجود مخلوقات آزاد، یا حداقل عدم وجود آزادی قابل‌توجه. برخی گزینه‌های دیگر از این قرار بودند که وی بر سر این که مخلوقاتش چگونه از آزادی خود بهره ببرند قمار کند. اگر قمار می‌کرد، ممکن بود ببازد یا ممکن بود برنده شود: ممکن است مخلوقات آزادش به اختیار خود از هر نوع شری اجتناب کنند که این حالت خیلی خوبی است. خداوند با بررسی خردمندانه‌ی چشم‌انداز برد و باخت تصمیم گرفت دست به این قمار بزند. اما او باخت، باختی بسیار بد و تیر روزنامه‌ای در این باره چنین است: اما ما واقعاً نمی‌دانیم چقدر بدتر هم می‌توانست باشد. خدا بدشانسی آورده است!

(دلسوزی ما برای بدشانسی خدا را نمی‌توان به راحتی با پرستش وی به عنوان وجودی والا مرتبه جمع کرد. گرچه رازهای تثلیث می‌توانند تا حدی برای آشتی دادن این رویکردهای متعارض نسبت به یک خداوند واحد مورد استفاده قرار بگیرند.)

اما تصویر خداوند به عنوان قمارباز بدشانس نادرست است. یا به هر حال کژآیینی محسوب می‌شود که با توجه به اهداف ما در این بخش، این دو حالت یکسان محسوب می‌شوند. زیرا پیش‌آگاهی خداوند را نادیده می‌گیرد. یک قمارباز معمولی تصمیماتش را تحت شرایط غیریقینی می‌گیرد. او نمی‌داند هریک از قمارهایش چه سرانجامی خواهند داشت. وقتی قمارباز درمی‌یابد که باخته، برای این که تصمیمش را عوض کند دیر شده است. او فقط می‌تواند برای قماری که کرده تأسف بخورد. اما خداوند می‌داند که سرانجام حداقل یکی از گزینه‌هایش چه خواهد بود: گزینه‌ای که وی در واقع محقق خواهد نمود. او از ابتدا می‌داند که چه خواهد کرد و چه نخواهد کرد و مخلوقات آزدش چه رفتاری خواهند داشت. بنابراین اگر او قمار کرده و ببازد، از ابتدا می‌دانسته که قرار است ببازد. اگر او از قماری که کرده پشیمان شود، پشیمانی وی دیر هنگام نخواهد بود، بلکه در همان ابتدا تجربه خواهد شد. بنابراین هیچ چیزی او را مجبور نمی‌کند که چنین قماری بکند. او هم قدرت این را دارد که گزینه‌ی دیگری را محقق کند و هم برای این کار خیلی دیر نشده است.

ممکن است اعتراض کنید: اگر او تصمیم بگیرد که گزینه‌ی دیگری را انتخاب کند، در این صورت چگونه پیش‌آگاهی لازم برای پشیمان شدن از انتخاب اولش را خواهد داشت؟ این پرسش به جاست. نکته‌ای که من ابراز کردم باید به عنوان تعلیق به محال برای این فرض در نظر گرفته شود که خداوند قمارباز بدشانسی است که از قماری که کرده پشیمان شده است. به این منظور فرض کنید خداوند یک گزینه‌ی مشخص را محقق می‌کند که ما آن را O می‌نامیم و O خیلی بد از کار درمی‌آید و چشم‌انداز گزینه‌ی دیگر وقتی O بد از کار درمی‌آید بهتر است. آنگاه خداوند با پیش‌آگاهی می‌داند که O قرار است بد از کار دربیاید، بنابراین ترجیح می‌دهد گزینه‌ی دیگری را به جای آن محقق کند. پس او گزینه‌ی دیگری را به جای O محقق می‌کند و تناقض پیش می‌آید.

ممکن است به این نتیجه برسیم که خداوند قماربازی بدشانس نیست که از قمار خود پشیمان شود. ممکن است قماربازی بدشانس باشد که حتی وقتی می‌بازد از قمارش پشیمان نمی‌شود. چطور چنین چیزی می‌تواند ممکن باشد؟

خداوند ممکن است بداند که قماری که در آن می‌بازد هنوز هم از تمام قمارهای دیگری که می‌توانسته به جای آن امتحان کند یا تمام گزینه‌های میان‌مایه‌ای که در آنها اصلاً قمار نمی‌کند ارزش موردانتظار بیشتری دارد. در صورتی که ببازد ممکن است این‌طور باشد، اما خیلی بدتر از کارهای دیگری که ممکن بود انجام دهد نخواهد بود. اگر یکی از قمارهای دارای بالاترین ارزش موردانتظار (یا نزدیک‌ترین حالت به آن) را انتخاب نموده و پیامد واقعی آن بدتر از ارزش موردانتظار نباشد، هیچ دلیلی برای پشیمانی خداوند وجود نخواهد داشت. اما در این فرضیه، قمار روی آزادی قابل‌توجه، صرفاً بر مبنای اعمال شری که در واقع رخ می‌دهند از آنچه که تصور می‌کردیم بازی بسیار خطرناک‌تری خواهد بود. این مسئله باعث می‌شود باور به اینکه این آزادی ارزش این خطر کردن را دارد، دشوار باشد.

یا ممکن است خداوند از قمارش پشیمان نشود، زیرا به‌گونه‌ای می‌داند که اگر به هر قمار دیگری هم دست می‌زد، به‌هر حال می‌باخت و باختش حداقل به بدی باختی می‌بود که تجربه کرده است.

نش

مولینیس

ممکن است هم‌نظر با دِ مولینا، سوارز و پلنتینگا (حداقل در برخی از نوشته‌هایش) بگوییم خداوند نه‌تنها پیش‌آگاهی دارد بلکه از دانش میانی^{۱۴} هم برخوردار است. او نه‌فقط می‌داند که مخلوقات آزادی که در حال حاضر وجود دارند در گرفتاری‌هایی که اکنون دارند چگونه عمل خواهند نمود، بلکه این را هم می‌داند که اگر مخلوقات آزادش خودشان را در گرفتاری‌های دیگری می‌یافتند چگونه رفتار می‌کردند و حتی این را هم می‌داند که مخلوقات آزادی که در واقع وجود ندارند چطور ممکن بود رفتار کنند.

اگر چنین باشد - و اگر علاوه بر این خداوند از سامانه‌های وابسته به بخت و اقبال به‌غیر از مخلوقات آزاد، مانند اتم‌های رادیوم، دانش میانه داشته باشد - آنگاه وی قمارباز نیست. او نه

۱۴. Middle Knowledge

با مشکل تصمیم‌گیری تحت‌شرایط غیریقینی، نه حتی با مشکل تصمیم‌گیری تحت‌شرایط غیریقینی نسبی که با پیش‌آگاهی‌اش تسهیل شده، بلکه با مشکل تصمیم‌گیری با اطلاعات کامل روبه‌رو است. او دقیقاً می‌داند که هریک از گزینه‌هایش چه سرانجامی خواهد داشت. او می‌تواند به‌طور گام‌به‌گام با استفاده از دانش میانی‌اش از موجودات آزاد (و طبیعت وابسته به بخت و اقبال) در هر مرحله استدلال‌هایی پیش‌رو نهد: «اگر من شیطان را بیافرینم، طغیان خواهد کرد؛ اگر پس از آن آدم و حوا را خلق کنم، شیطان حوا را وسوسه خواهد کرد، حوا تسلیم شده و آدم را وسوسه خواهد کرد ...». به‌طور خلاصه، فلان گزینه‌ها منجر به شکل‌گیری فلان جهان خواهد شد.

طبق مولینیسم، خداوند بهترین جایگاه قابل‌تصور را برای اداره‌ی خردمندانه‌ی جهان دارد. با این وجود ممکن است گزینه‌هایی که محقق می‌کند هم بد از کار دربیایند؛ ممکن است مخلوقات آزاد مرتکب شر شوند، اما خداوند هیچ پشیمانی نخواهد داشت. او از همان ابتدا می‌دانسته که هیچ‌یک از گزینه‌های دیگرش پیامد بهتری نخواهند داشت (یا حداقل به‌اندازه‌ی کافی بهتر نخواهند بود که موجب شود گزینه‌ی انتخابی وی اشتباه در نظر گرفته شود).

شرطی‌های خلاف‌واقع^{۱۵} که خداوند با استفاده از دانش میانی‌اش از آنها آگاهی دارد - که می‌توان آنها را با نادیده‌گرفتن شرطی‌های خلاف‌واقع درباره‌ی اتم‌های رادیوم، خلاف‌واقع‌های آزادی‌ناامید- باید حقایق محتمل باشند. همواره ممکن است که مقدمه درست و نتیجه نادرست باشد و این باعث می‌شود شرطی خلاف‌واقع، به‌طور کلی نادرست باشد. اما از آنجا که محتمل است، امکان دارد ترکیب‌های مختلفی وجود داشته باشد که درست باشند. نتیجه‌ی برخی از الگوهای شرطی خلاف‌واقع تأسف‌آور را می‌توان با دنباله‌روی تقریبی از پلنتینگا، الگوی فساد^{۱۶} نامید: خداوند گزینه‌ای ندارد که با تحقق آن مخلوقات دارای آزادی قابل‌توجه وجود داشته باشند که هیچ‌یک مرتکب شر نشوند. در واقع در چنین حالتی، شر بهای ناگزیر آزادی خواهد بود.

با مولینیسم و فرضیه‌ی الگوی فساد، تئودیه‌ی اراده‌ی آزادی خواهیم داشت که در برابر تعلیق به محال ما علیه پشیمانی مصون است. خداوند با دانستن این که اگر گزینه‌ی دیگری را محقق

۱۵. Counterfactual conditionals

۱۶. Depravity

می‌نمود پیامدی بهتر (یا حداقل به اندازه‌ی کافی بهتر که اهمیت داشته باشد) حاصل نمی‌شد، قمار کرده و می‌بازد. مولینیس با پیش‌رو نهادن راهی برای دورزدن مشکل پشیمانی، تئودیسهی اراده‌ی آزاد را آسان‌تر می‌کند. اما از جهات دیگر، مولینیس مشکلات بیشتری درمقایسه با درمان‌های پیشنهادی‌اش ایجاد می‌کند.

درواقع هر گزاره‌ای که شرطی خلاف‌واقع نامیده می‌شود، مخالف با واقعیت نیست. خلاف‌واقع‌های آزادی دو نوع‌اند: محقق‌شده با مقدمات درست، و محقق‌نشده. به یک شرطی خلاف‌واقع محقق‌شده توجه کنید: اگر یهودا فرصتش را پیدا می‌کرد برای سی سکه‌ی نقره به مسیح نارو می‌زد. خلاف‌واقع‌ها از قیاس استثنایی^{۱۷} پیروی می‌کنند. می‌توان اصل بستار را برای این دلالت به کار برد:

یهودا این فرصت را دارد؛

اگر یهودا فرصتش را پیدا می‌کرد، به مسیح نارو می‌زد؛

بنابراین، یهودا به مسیح نارو زد.

طبق فرض پیشین، یهودا اراده‌ی آزاد داشت که انتخاب کند به مسیح نارو بزند یا نزند، اما فرض بر این است که وی هرگز این انتخاب را نداشت که فرصت ناروزدن برایش پیش بیاید یا نیاید. بنابراین یهودا باید درمورد این که آیا خلاف‌واقع آزادی درست از کار درآید، انتخاب آزاد می‌داشت. و این، همان‌طوری است که فکرش را می‌کردیم: وقتی یهودا آزادانه به مسیح نارو زد موجب شد خلاف‌واقع آزادی درست از کار درآید.

خلاف‌واقع‌های آزادی محقق‌نشده بسیار متفاوت هستند: این‌ها به‌واسطه‌ی انتخاب آزاد شخص درست از کار در نمی‌آیند، زیرا مشتمل بر انتخاب‌هایی هستند که هرگز رخ نمی‌دهند. حتی برخی از آنها اشخاصی را شامل می‌شود که هرگز در واقع وجود نخواهند داشت. عجیب -گرچه به منظور دفاعیه، صرفاً منسجم و به حد کافی خوب- است که دو نوع خلاف‌واقع آزادی باید چنین کارکردهای متفاوتی داشته باشند.

چه چیزی باعث می‌شود خلاف‌واقع‌های آزادی محقق‌نشده درست از کار دربیایند؟ آیا آنها در قیدوبند اراده‌ی خداوند هستند؟ اگر چنین باشد، به‌نظر می‌رسد که خداوند هم این گزینه را خواهد

۱۷. Modus ponens

داشت که مخلوقاتی آزاد را محقق کند و هم خلافِ واقع‌های آزادی را به شکلی محقق کند که مخلوقات آزاد از ارتکاب شر سرباز زنند. این امر با فرضیه‌ی الگوی فساد در تضاد است و بر آن اساس موجب ناکارآمدی راه‌حل پیشنهادی برای دورزدن مشکل پشیمانی می‌شود. علاوه‌براین اگر خداوند هر دوی این کارها را انجام دهد، در آن صورت مخلوقاتِ آزادِ فرضی، بر اساس اصل بستار، دیگر اصلاً آزاد نخواهند بود. به این نتیجه می‌رسیم که خلافِ واقع‌های آزادی تنها در صورتی می‌توانند در قید اراده‌ی خداوند باشند که محقق نشده باقی بمانند! اگر قدرت فرضی خداوند برای این که عاملی فلان کار را انجام دهد امتحان کنیم، نتیجه قدرت «فینکیش»^{۱۸} خواهد بود: تنها در صورتی که انسان‌ها در معرض امتحان قرار نگیرند، خداوند چنین قدرتی دارد. به نظر پوچ است که باید قدرت خداوند این‌گونه «فینکیش» باشد و نتیجه‌ی آن تعلیق به محال است. بنابراین، شرطی‌های خلافِ واقعِ آزادی محقق نشده در قید اراده‌ی خداوند نیستند. آیا این‌ها به دلیل وجود یا عدم وجود چیزها و ویژگی‌های بنیادی حقیقت دارند و چگونه این چیزها و ویژگی‌ها طبق الگوهای محقق شده منظم شده‌اند؟ با توجه به سخن جان بیگلو^{۱۹}، آیا حقیقت آنها فرارویداد وجود است؟ خیر، زیرا در غیراز حالتی که همه کار توانی خداوند از دیگر جنبه‌ها هم محدود باشد، هر حقیقتی که فرارویداد وجود باشد در قید اراده‌ی وی خواهد بود. بنابراین هیچ چیز وجود ندارد که موجب شود خلافِ واقع‌های آزادی محقق نشده حقیقت پیدا کنند. آنها همین‌طوری حقیقت دارند و صرفاً چنین است.

هفت

آزادی‌گزینی

آخرین مشکل مولینیسم این است که به نظر برای خداوند راهبردی موفق فراهم می‌کند که طبق آن وی می‌تواند موجب شود مخلوقات دارای آزادی قابل توجه هرگز مرتکب شر نشوند. لازم

۱۸. Finkish، این اصطلاح را فیلسوف کاتادایی، سی. بی. مارتین، ابداع کرده است و برای توصیف نیروها یا ظرفیت‌هایی به کار می‌رود که هرگاه قرار باشد به منصفی ظهور برسد، چنین نشود. به عنوان مثال شیشه‌ای که بسیار ظریف و شکستنی است، محافظی دارد که هرگاه قرار است این شیشه بشکند (یعنی شرایطی فراهم شود که ظرفیت یا توان این شیشه محقق شود) جلوی آن را بگیرد. (یادداشت مترجم، برگرفته از دیکشنری آکسفورد).

۱۹. John Bigelow

نیست یک بار برای همیشه تصمیم بگیرد که مخلوقاتش قرار است آزاد باشند. او می‌تواند تنها برخی اوقات مخلوقاتی را آزاد بگذارد. او با پیش‌آگاهی یا دانش میانی، همیشه می‌داند که اگر مخلوقی آزاد گذاشته شود، در چه مواردی مرتکب شر خواهد شد. بنابراین وی می‌تواند به‌طور گزینشی آزادی را تنها در مواردی که می‌داند مخلوق از آن سوءاستفاده نخواهد کرد به وی اهدا کند.

اگر این راهبرد آزادی گزینشی کارگر بود، موجب دورزدن فرضیه‌ی فساد می‌شد. به عبارت دیگر، براساس فرضیه‌ی فساد این راهبرد کارگر نیست. اما اگر خداوند آزادی گزینشی را امتحان می‌کرد، چه مشکلی پیش می‌آمد؟

شاید مشکل این باشد: شرطی‌های خلاف‌واقع آزادی می‌گویند که مخلوقات آزاد در شرایط مختلف چگونه رفتار می‌کنند و از جمله این شرایط، موقعیت‌هایی هستند که خداوند آزادی داده یا نداده است. ممکن است بگویید که هر چه خداوند از اهدای آزادی برای جلوگیری از شر، بیشتر اجتناب نماید، در آن صورت در موقعیت‌های باقی‌مانده که در آن مخلوقات آزاد هستند، شرّ بیشتری انجام خواهند داد. به‌طورمثال، ممکن است الگوی شرطی خلاف‌واقعی داشته باشیم که براساس آن فردی مشخص در روز اولی - و فقط روز اول - که در آن به وی آزادی اعطا می‌شود مرتکب شر می‌شود. در این صورت، بیهوده خواهد بود که خداوند از اعطای آزادی به وی در روز اول اجتناب کند، زیرا صرفاً باعث به تأخیر انداختن «روز شر» خواهد شد. طبق این الگو، تنها راهی که خداوند می‌تواند از ارتکاب شر توسط وی جلوگیری کند این است که از اعطای آزادی به وی در تمام روزهای زندگی‌اش اجتناب نماید. آزادی گزینشی کارگر نیست.

ممکن است الگوی مشابهی شامل افراد بسیاری در زمان‌ها و مکان‌های مختلف وجود داشته باشد. به جای روزهای زندگی یک فرد معین، ممکن است توالی‌ای از جزایر مجزا از هم داشته باشیم. اما در چنین مواردی الگوی شرطی‌های خلاف‌واقع که موجب ناکامی راهبرد آزادی گزینشی می‌شود بسیار عجیب‌تر خواهد بود. این الگو یک الگوی وابستگی خلاف‌واقع مرموز خواهد بود که به نحوی بر موانع سر راه هر تعامل معمولی غلبه خواهد نمود. این جزایر در زمان‌های مورد نظر حتی ممکن است خارج از مخروط‌های نوری یکدیگر باشند.

چنین چیزی صرفاً به عنوان آخرین راه گریز ایمانیِ قهرمانانه محتمل خواهد بود. اما برای دفاع صرف، منسجم و به حد کافی خوب است.

این الگوهای عجیب وابستگی خلاف واقع را کنار بگذارید. در این صورت، فرضیه‌ی الگوی فساد نادرست خواهد بود؛ راهبرد آزادی‌گزینی کارگر خواهد بود؛ و تئودیسهی اراده‌ی آزاد به شکست خواهد انجامید. یا در غیرحالتی که بتوانیم نقد دیگری به راهبرد آزادی‌گزینی بیابیم، چنین به نظر خواهد رسید. به جاست که برخی انتقادهای مورد بررسی قرار دهیم. آنها را به ترتیب قوت روبه فرو نشان بررسی می‌کنم.

اولین نقد: اگر خداوند آزادی را به طور گزینشی اعطا کند، ما را فریب می‌دهد. اغلب اوقات فکر می‌کنیم که آزاد هستیم، ولی چنین نیست. فریب‌کاری نادرست است.

پاسخ: در بدترین حالت، خداوند ما را گمراه کرده و به ما اجازه می‌دهد به طور عجولانه به یک نتیجه‌گیری نادرست برسیم. شاید حتی چنین هم نباشد. چرا نباید بتوانیم دریابیم که آزادی‌گزینی راهبرد خوبی برای خداوند است - در صورتی که در واقع چنین باشد - و به این نتیجه برسیم که خداوند دارد آن را به کار می‌گیرد؟ و اگر این هم کافی نباشد، چرا خداوند نباید برای ما شفاف‌سازی کند که چرا همیشه آزاد نیستیم؟

نقد دوم: خداوند باید از یک سیاست یکپارچه پیروی کرده، ما را همیشه آزاد بگذارد، یا هیچ وقت آزاد نگذارد. طبق اصل انصاف، از او انتظار می‌رود که با موارد مشابه رفتار مشابه داشته باشد.

پاسخ: مطمئن نیستم جوهره‌ی انصاف این باشد که با موارد مشابه رفتار مشابه شود. شاید یکپارچگی تنها محصول جانبی برخورد درست با هر مورد باشد. یا شاید این فقط وسیله‌ای برای رسیدن به این هدف باشد که قانون برای افرادی که موارد پیشین را مطالعه کرده و به قواعد رویه‌ی قضایی اطمینان دارند، قابل پیش‌بینی نماید (در صورتی که موارد قبلی آشکار نشده و پنهان نگاه داشته شوند، مقصود یکپارچگی از دست خواهد رفت).

به هر حال مواردی که خداوند با آنها برخورد متفاوت دارد، مشابه هم نیستند. آنها بر اساس شرطی‌های خلاف واقع آزادی با هم فرق دارند.

نقد سوم: آگوستین می‌گوید: «همان‌طور که اسب فراری از سنگی که فرار نمی‌کند، چون فاقد

خود محرکی و ادراک است، بهتر است، مخلوقی که مرتکب گناه می‌شود چون اراده‌ی آزاد دارد، بهتر از آنی است که گناه نمی‌کند چون اراده‌ی آزاد ندارد.» شاید ارتکاب شر آزادانه به خودی خود و نه فقط به بهای آزادی بدون شر، خوب باشد. در آن حالت، خداوند نباید از دادن آزادی صرفاً به این دلیل که می‌داند از آن سوءاستفاده خواهد شد اجتناب کند. چرا که چنین کاری جایگزین کردن بدترین پیامد با دومین پیامد خوب است، مانند جایگزین کردن سنگ با اسب.

پاسخ: این داوری ارزشی، در صورتی که معتبر باشد، به اطمینان موجب هموار کردن راه برای تئودیهی اراده‌ی آزاد می‌شود. اما باید درنگ کرد و به این فکر کرد که چگونه فردی ناآزاد بهتر از یک سنگ است و درنگ کرد و به قربانیانی اندیشید که زیر سم اسب له خواهند شد. به نظر من، چیزی که در اینجا داریم تا حدی شبیه تئودیهی زیبایی‌شناختی است که در ابتدای بحث کنار گذاشتیم: خدای هنرمند متعصب.

نقد چهارم: نکته‌ای که جان بیشپ ذکر کرده دوباره ظاهر می‌شود. برای آن که خداوند بتواند با آزادی‌گزینی آزادی ما را بدون شر تأمین کند، باید زندگی‌های ما را در جزئی‌ترین چیزها مدیریت کرده و به‌طور گسترده از دانش و قدرت والای خود بهره‌بردارد. حتی زمانی که وی ما را آزاد می‌گذارد، ارزشی بزرگ‌تر که ارزش آزادی را تحت‌سیطره‌ی خود در می‌آورد از دست خواهد رفت. چنان فریب‌کاری غیرقابل‌تحملی از جانب خداوند هیچ جایگاهی در «رابطه‌ی دوستانه‌ی دوجانبه‌ی کاملاً مستقل» میان خداوند و مخلوقاتش نخواهد داشت.

پاسخ: مانند قبل من با نظر بیشپ مخالف نیستم. اما باید به این اشاره کنم که این نکته به‌طور دقیق تئودیهی اراده‌ی آزاد نیست و به این هم اشاره کنم که بیشپ خود نگران این بوده که این امر منتهی به کژآیینی شود.

نقد نهایی: اگر خداوند تصمیم بگیرد که مرا، فقط زمانی که می‌داند از آزادی‌ام سوءاستفاده نخواهم کرد، آزاد بگذارد در این صورت هر نوع آزادی که به من می‌دهد آزادی‌ای دروغین خواهد بود. با استفاده از تعلیق به محال فرض کنید که خداوند مرا در یک موقعیت خاص آزاد می‌گذارد تا مرتکب شر شوم، زیرا می‌داند که مرتکب شر نخواهم شد. اما اگر به‌رحال من مرتکب شر شوم چگونه؟ اگر من واقعاً آزاد بودم، باید فرضی قابل‌ترتیب‌اثر دادن باشد: باید بتوانیم

به‌طور نظری به این فرض که اگر آزاد گذاشته شوم مرتکب شر خواهم شد، بدون آن که به تناقض برسیم، پردازیم. اما به‌نظر می‌رسد که اگر من مرتکب شر می‌شدم، خداوند از پیش از آن آگاهی می‌داشت، بنابراین او مرا آزاد نخواهد گذاشت؛ بنابراین اصلاً مرتکب شر نمی‌شدم. بنابراین فرض خلاف‌واقع که من مرتکب شر می‌شوم منتهی به تناقض می‌شود. بنابراین، درواقع، به من آزادی داده نشده بوده است.

پاسخ: مسیر دیگری برای استدلال فرضی وجود دارد که احتمال آن کمتر نیست و به تناقض نمی‌انجامد. براین اساس باید آزادی من، و نه موفقیت خداوند، در پیش‌بینی اعمال من ثابت درنظر گرفته شود. خداوند یک بار برای همیشه تصمیمش را گرفته و حال هر اتفاقی هم که بیفتد، به من آزادی داده است. عزم وی جزم است. (باید چنین باشد، درغیراین‌صورت راهبرد آزادی‌گزینشی وی دروغین محسوب خواهد شد.) دراین‌صورت، اگر من به‌رحال مرتکب شر شوم، ممکن است خداوند از این که اشتباه کرده متعجب شود، اما من آزاد باقی می‌مانم. اگر او از پیش می‌دانسته که من مرتکب شر نخواهم شد اما من مرتکب شر شوم، به این معناست که وی اشتباه کرده است.

نقد به پاسخ: خداوند ماهیتاً خطاناپذیر است. اگر او فقط یک اشتباه کند، دیگر خدا نخواهد بود. هر اتفاقی هم بیفتد نقصی در ذات خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین مسیر جایگزین استدلال فرضی که در پاسخ مورد بررسی قرار گرفت هم منجر به تناقض می‌شود: این تناقض که خداوند خطاناپذیر است ولی با این حال اشتباه می‌کند، یا به‌طور ساده‌تر این تناقض که خدا، خدا نیست. پس دوباره مشخص می‌شود که این فرض قابل‌ترتیب‌اثر دادن نیست که من مرتکب شر بشوم. به‌عبارت‌دیگر باز هم «آزادی» من تحت راهبرد آزادی‌گزینشی دورغین است.

دفاع از پاسخ: نه چنین نیست، یا حداقل بدون قید و شرط این‌طور نیست. (در اینجا، مانند موارد دیگر، انتظار من این است که بحث به بن‌بست برسد.) فرض‌های خلاف‌واقع که با ذات تعارض دارند، گاه قابل‌ترتیب‌اثر دادن هستند. به‌طورمثال، این فرض که دکارت جسم دارد و این فرض که دکارت غیرمادی است هر دو قابل‌ترتیب‌اثر دادن هستند. احتمالاً یکی از این فرضیه‌ها با ذات دکارت تعارض دارند. اما بامعنا خواهد بود که به‌صورت نظری درنظر بگیریم که وضعیت

تحت هر یک از این حالات چگونه خواهد بود و ضروری نیست که استدلال منتهی به تناقض گردد. علاوه بر این، حتی اگر فرض قابل ترتیب اثر دادن به خودی خود با ذات تعارض نداشته باشد، با این حال ممکن است آنچه با توجه به آن فرض رخ می دهد در تعارض با ذات باشد. مثلاً این شرطی های خلاف واقع را در نظر بگیرید:

اگر تمام مخلوقات مادی باشند، دکارت مادی است.

اگر موجودات مادی نتوانند فکر کنند، دکارت غیر مادی خواهد بود.

از قرار معلوم یکی از این نتایج در تعارض با ذات دکارت است. اما هر دو گزاره به شکل معقولی درست به نظر می رسند و هیچ یک از مقدمات در تعارض با ذات نیستند. بنابراین حتی اگر این نتیجه که «خدا اشتباه می کند» در تعارض با ذات خداوند باشد، این فرض که من مرتکب شر شوم، هنوز هم قابل ترتیب اثر دادن است.

موقعیت منطقی در این مورد سردرگم کننده است زیرا شامل یک گزاره ی خلاف واقع در بطن یک خلاف واقع دیگر است. پس شاید بهتر باشد که این مورد را مفصل تر بررسی کنیم. فرض خارجی (ف.خ) این است که خداوند می تواند بداند که من در صورتی که آزاد گذاشته شوم مرتکب شر خواهم شد یا نه، از پیش می داند که در صورت آزاد بودن مرتکب شر نخواهم شد، راهبرد آزادی گزینشی را دنبال کرده و بر اساس آن من را آزاد می گذارد. فرض درونی (ف.د) این است که من به هر حال آزادانه مرتکب شر می شوم. یکی از مقدمات ما این است که مگر آن که آزادی من «دروغین» باشد، ف.د قابل ترتیب اثر دادن است، پس:

(۱) اگر ف.خ درست باشد، آنگاه نمی تواند چنین باشد:

اگر ف.د درست باشد، آنگاه تناقضی حاصل خواهد شد.

و در نتیجه به طور پیش پا افتاده ای:

(۲) اگر ف.خ درست باشد، آنگاه: اگر ف.د درست باشد، آنگاه من آزاد خواهم بود مرتکب

شر شوم.

به نظر می رسد که این نتیجه را هم داریم:

(۳) اگر ف.خ درست باشد، آنگاه: اگر ف.د درست باشد، آنگاه:

خدا می تواند از پیش بداند که اگر من آزاد گذاشته شوم، مرتکب شر خواهم شد؛ و

(۴) اگر ف.خ درست باشد، آنگاه: اگر ف.د درست باشد، آنگاه:
خدا همچنان راهبرد آزادی‌گزینشی را دنبال خواهد کرد.

از (۳) و (۴) به این می‌رسیم که

(۵) اگر ف.خ درست باشد، آنگاه: اگر ف.د درست باشد، آنگاه:

خدا من را آزاد نگذاشته و بنابراین من آزادانه مرتکب شر خواهم شد.

از (۲) و (۵) به این می‌رسیم که

(۶) اگر ف.خ درست باشد، آنگاه:

اگر ف.د درست باشد، آنگاه: تناقضی حاصل خواهد شد.

از (۱) و (۶) به این می‌رسیم که

(۷) اگر ف.خ درست باشد، آنگاه تناقضی حاصل خواهد شد.

این بدین معناست که ف.خ -نمونه‌ای از آزادی‌گزینشی- فرضی قابل‌ترتیب‌اثر دادن نیست. این نقد را تکمیل می‌کند. پاسخ (۳) را رد کرده و می‌گوید که در عوض گزاره‌ی زیر درست است:

(۳') اگر ف.خ درست باشد، آنگاه: اگر ف.د درست باشد، آنگاه:

خداوند به اشتباه فکر می‌کند که اگر من آزاد گذاشته شوم مرتکب شر نخواهم شد.

و از (۳')، مشکلی برای فرض ف.خ وجود ندارد. نقد به پاسخ خطاناپذیری اساسی خداوند برای حمایت از موضع خود استفاده می‌کند.

(۸) اگر ف.خ درست باشد، آنگاه: اگر ف.د درست باشد، آنگاه:

خداوند هیچ فکر اشتباهی نخواهد داشت.

از (۳') و (۸) به (۶) می‌رسیم و مانند قبل ادامه می‌دهیم. این دفاعیه (۸) را زیرسؤال می‌برد، و نمونه‌ای از (۳') را در دیگر شرطی‌های خلاف‌واقع درست به دست می‌دهد که پیامد آن‌ها در تعارض با ذات است.

شاید، به‌طور نادرست، فکر کنیم که (۳) با منطق خلاف‌واقع تضمین می‌شود؛ یعنی با همان اصلی که به این نتیجه می‌رسد: «اگر ژامبون داشته باشیم، آنگاه اگر تخم‌مرغ داشته باشیم، ژامبون و تخم‌مرغ خواهیم داشت.» (اگر الف، آنگاه: اگر ب، آنگاه الف و ب.) این اصل ژامبون و تخم‌مرغ به‌واقع منجر به (۳) خواهد شد، زیرا نتیجه‌ی (۳) حاصل ف.خ و ف.د هر دو است. چرا

که ف.خ تاحدی می‌گوید که خداوند می‌تواند از پیش بداند که من در صورتی که آزاد گذاشته شوم مرتکب شر خواهم شد یا نه؛ ف.د تاحدی این را می‌گوید که من در صورتی که آزاد باشم مرتکب شر خواهم شد؛ این دو با هم تلویحاً به این معنا هستند که خداوند از پیش خواهد دانست که اگر من آزاد گذاشته شوم مرتکب شر خواهم شد. اما اصل ژامبون و تخم‌مرغ به‌طور یکسان منجر به (۳^۲) هم خواهد شد. زیرا ف.خ تاحدی می‌گوید که خداوند از پیش می‌داند که اگر من آزاد گذاشته شوم مرتکب شر خواهم شد و ف.د تلویحاً می‌گوید که اگر آزاد گذاشته شوم مرتکب شر خواهم شد، پس آنها با هم تلویحاً به این معنا هستند که خداوند اشتباه می‌کند. به‌هرحال، اصل ژامبون و تخم‌مرغ، گرچه برخی از نمونه‌های آن ممکن است محتمل باشند، نامعتبر است. شاید اگر ژامبون داشته باشیم، ژامبون داشتن ما وابسته به آن باشد که تخم‌مرغ نداشته باشیم؛ پس شاید اگر ژامبون داشته باشیم، این‌طور باشد که: اگر تخم‌مرغ داشته باشیم، تخم‌مرغ خواهیم داشت و ژامبون نخواهیم داشت. این اصل برای پشتیبانی از (۳) یا (۳^۲) بی‌فایده است. آنها باید بر اساس محاسن خود درست یا نادرست باشند.

بحث کنونی ما بخشی از بحث مشهور مربوط به دانش پیشین و آزادی را مرور می‌کند. فرض کنید من آزادانه هدیه‌ای ۱۰۰۰ دلاری را با نادیده‌گرفتن دلایل فرضی که باید براساس آنها هدیه را رد کنم، می‌پذیرم. خداوند از پیش می‌داند که من آن را قبول خواهم کرد. اگر من هدیه را رد کرده بودم -فرضی قابل‌ترتیب‌اثر دادن- آنگاه خداوند به اطمینان از پیش نمی‌توانست بداند که آن را خواهم پذیرفت. اما در این صورت چه اتفاقی می‌توانست رخ دهد؟ دانش پیشین خداوند مبنی بر این که من هدیه را خواهم پذیرفت، به‌طور کلی که در نظر گرفته شود، واقعیتی «نرم» است: اگر به‌گونه‌ای دیگر رفتار کرده بودم، اوضاع به‌شکل دیگری بود، پس آزادی‌ام را محدود نمی‌کرد. اما می‌توانیم آن را به دو بخش تقسیم کنیم. از یک‌سو، محتوای باوری در گذشته وجود دارد: باوری مبتنی بر اینکه قرار بود من هدیه را قبول کنم. از سوی دیگر، این واقعیت وجود دارد که این باور خداوند بود و بخشی از دانش پیشین خطاناپذیر وی محسوب می‌شد. کدام بخش، بخش نرم است؟ نظرات در مورد آن می‌تواند متفاوت باشد.

شاید این امر را ثابت بگیریم که باورمند خدای خطاناپذیر است و بگوییم که محتوای باور وی است که نرم است: اگر من بعداً هدیه را رد می‌کردم، او از همان ابتدا انتظار داشت که من آن را رد کنم. ریچارد کمپسال^{۲۰} در قرن چهاردهم چنین گفته است: «من می‌توانم کاری کنم که خداوند نسبت به گزاره‌ای دانش پیدا کند که [درواقع] به آن دانش نداشته و بالعکس.» در زمان ما، پلنتینگا هم نظری مشابه این اتخاذ نموده است.

یا شاید در عوض محتوای باوری در گذشته را ثابت در نظر گرفته و بگوییم که آنچه نرم است این است که این باور متعلق به خدایی خطاناپذیر است. او انتظار داشت من هدیه را قبول کنم، پس اگر من هدیه را رد کرده بودم به این معنا بود که آسیبی به خطاناپذیری خداوند وارد شده و او به معنای صریح کلمه، دیگر خدا نمی‌بود. این حرفی است که رابرت هلکوت^{۲۱} در قرن شانزدهم زد و در زمان ما مریلین آدامز^{۲۲}، دیدگاهی شبیه به آن اتخاذ نموده است.

باید در چگونگی ابراز این دو دیدگاه دقت کنیم، در غیر این صورت، باور کردن آنها سخت‌تر از آنی خواهد بود که در واقع هستند. این عقیده که اگر من هدیه را رد کرده بودم آنگاه انتظار قبلی خداوند از آنچه واقعاً بود متفاوت می‌بود، به این معنا نیست که من قدرت تغییر گذشته را دارم. بحث بر سر این نیست که انتظارات خداوند اول به گونه‌ای و سپس به گونه‌ای دیگر بوده‌اند! همان‌طور که کمپسال گفته است: «من می‌توانم سبب شوم که خداوند از ازل چیزی را بداند که [درواقع] هرگز نمی‌دانسته است.»

اگر هدیه را رد می‌کردم، خداوند همیشه انتظار داشته که من هدیه را رد کنم. تنها «تغییری» که من می‌توانم بدهم -اگر واقعاً بتوانیم آن را تغییر بنامیم- این است که گذشته‌ی واقعی را با گذشته‌ای احتمالی که هرگز رخ نداده، جایگزین کنیم.

و این دیدگاه که اگر من هدیه را رد می‌کردم آنگاه خداوند اشتباه کرده بود، ضرورتاً به این معنا نیست که من این قدرت را دارم که سبب شده باشم خداوند مدت‌ها پیش دچار اشتباهی شده باشد. من در آن زمان اصلاً وجود نداشتم که بتوانم سبب‌ساز چیزی شوم. در غیر صورتی که آگاهی پیشین خداوند با علیّت معطوف به سابق کار کند -شاید بله و شاید نه- من قادر به اثر گذاشتن

۲۰. Richard Campsall

۲۱. Robert Holkpt

۲۲. Marilyn Adams

بر افکار خداوند در زمانی دور نخواهم بود. من فقط قادرم بر توصیف بیرونی آن افکار -دانش یا خطا؟- در رابطه با آنچه در آینده رخ می‌دهد اثر بگذارم. موردی مشابه: من نمی‌توانم امروز با جلوگیری از این که شما رکورد کسی را بشکنی، مسبب این بشوم که فردی در گذشته‌ای دور رکوردی را کسب کرده باشد.

اگر انسانی پیش‌بین را جای خدا بگذاریم و دوباره پرسیم که اگر من ۱۰۰۰ دلار را رد می‌کردم چه اتفاقی رخ می‌داد، پاسخ وابسته به روش کار آن پیش‌بین خواهد بود. مورد اول: پیش‌بین مسافر زمان است. او دید که من ۱۰۰۰ دلار را پذیرفتم، بعد دانشش را همراه خود به گذشته برد. دانش پیشین وی از نظر علت و معلولی پیش از موضوع آن است. آنگاه می‌خواهم این را ثابت در نظر بگیرم که مسافر زمان دانش پیشین دارد و بگویم که اگر من هدیه را رد می‌کردم، مسافر زمان می‌دانست که من آن را رد خواهم نمود. اگر دانش پیشین خداوند مانند مسافر زمان باشد، اگر با علیت معطوف به گذشته کار کند، در این صورت من با عقیده‌ی اول موافقم: اگر هدیه را رد می‌کردم، خداوند انتظار آن را داشت. علاوه بر این، در چنین حالتی به این نتیجه‌گیری می‌رسم که تئودیسهی اراده‌ی آزاد مولینیستی نباید هیچ ترسی از آزادی‌گزینشی داشته باشد، زیرا در واقع چنان «آزادی» ای دورغین است.

مورد دوم: پیش‌بین روان‌شناس خبره‌ای است و از شرایط و ترتیبات علی و معلولی گذشته خبر دارد. دانش پیشین وی و موضوع آن معلول‌های علت مشترکی هستند. آنگاه می‌خواهم گذشته را ثابت در نظر بگیرم و بگویم که اگر من هدیه را رد می‌کردم، آنگاه برخی از آن ترتیباتی را که روان‌شناس بر آن تکیه می‌کند، زیر پا می‌گذاشتم. اگر دانش پیشین خداوند مانند روان‌شناس باشد، آنگاه من بر سر پاسخم به نقد نهایی می‌ایستم و مُصر خواهم بود که تئودیسهی اراده‌ی آزاد مولینیستی با آزادی‌گزینشی ناهمخوان است. اما در صورتی که روشی که خداوند با آن دانش پیشین کسب می‌کند همان روشی باشد که دانش میانی وی را هم فراهم می‌آورد، نمی‌تواند چندان شبیه مسافر زمان یا روان‌شناس باشد. پس من به‌طور بسیار غیرقطعی نتیجه‌گیری می‌کنم که ما واقعاً نمی‌دانیم که آیا پاسخ من به نقد نهایی موفق می‌شود یا نه و از این رو نمی‌دانیم که آیا آزادی‌گزینشی دروغین است یا اصیل. برخی

خواهند خواست که با بحث درباره‌ی این که کدام طرف باید مدرک و دلیل ارائه کند به بازی ادامه بدهند. من خودم فکر می‌کنم که چنین تفریحی همان قدر که سبکسرانه است، بیهوده هم هست.

مشخصات مقاله:

Lewis, D. (1993). Evil for freedom's sake? *Philosophical Papers*, 22(3), 149-172

«خداناباوری، مسئله‌ی شر و اخلاق»

گفتگو با استیو میتزن

برگردان: زهیر باقری نوع‌پرست

متن پیش رو ترجمه‌ای از بخشی از گفتگوی لوک موله‌ازر (Luke Muehlhauser) با استیو میتزن (Stephen Maitzen) در رابطه با مسئله‌ی شر از کانال یوتیوب Philosophy Overdose است.

لوک موله‌ازر: بگذارید قدری به خداناباوری فلسفی بپردازیم. اغلب افراد در این رابطه «مسئله‌ی شر» را مطرح و به همین بسنده می‌کنند. ولی قضیه پیچیده‌تر از این حرف‌ها است. یکی از شکل‌های این استدلال «اختفای الهی» نامیده شده است. این استدلال به چه شکل

است؟

میتزن: به صورت خیلی خلاصه استدلال به این شکل است: اگر خدا وجود داشت، احدی پیدا نمی‌شد که به خدا باور نداشته باشد. ولی مشخصاً خداناباورانی وجود دارند، در نتیجه خداوند وجود ندارد.

مولهازر: فکر می‌کنم اهمیت این استدلال به مقدمه‌ی اول آن است. چرا باید فکر کنیم اگر خداوندی وجود دارد، نباید خداناباوری وجود داشته باشد؟

میتزن: استدلال به این شکل است که اگر خداوندی تا سرحد کمال مهربان، چنان که در خداباوری کلاسیک مطرح است، وجود داشت، آنگاه به دلیل این ویژگی مایل بود با همه‌ی موجودات تا سرحد امکان شخصاً ارتباط برقرار کند و از این رو نمی‌بایست خداناباوری وجود داشته باشد. یا دست‌کم هیچ خداناباوری که توانایی شناختی و عاطفی ارتباط برقرار کردن با خدا را دارد نباید وجود می‌داشت. به این دلیل که باید به خداوند باور داشته باشید تا بتوانید رابطه‌ی عاشقانه‌ای با خداوند را تجربه کنید. پس باور به خداوند پیش شرط ورود به چنین رابطه‌ای با او است. اگر خداوند به خاطر ویژگی سراسرنیکی بودن بخواهد چنین رابطه‌ای با انسان برقرار کند، آنگاه هضم خداناباوری دشوار می‌شود. ولی خداناباوران زیادی وجود دارند، از جمله خداناباورانی که از نظر شناختی و عاطفی قادر به برقراری ارتباط با خداوند هستند. اگر چنین باشد، یا خداوند خداباوری کلاسیک وجود ندارد یا احتمالاً وجود ندارد.

مولهازر: بسیاری از خداناباوران دلایلی برای سازگاری وجود خیل خداناباوران و خداوندی که خواهان ارتباط عاشقانه با همه است ارائه کرده‌اند. برخی از این استدلال‌ها را که مطرح کرده‌اند، شرح دهید.

میتزن: استدلال‌های زیادی طرح شده است. مثلاً برخی گفته‌اند تقصیر خود خداناباوران است، چرا که ندای خداوند را نادیده گرفته‌اند یا برخی می‌گویند خداوند نمی‌خواهد کسی را مجبور کند او را باور داشته باشد و به این دلیل است که از نظر برخی غایب می‌ماند. یا ممکن است خداوند به این دلیل پنهان باشد که می‌خواهد افراد را ترغیب کند به دنبال او بگردند یا شاید می‌خواهد به ما اجازه دهد در پی ایمان دوآتشه باشیم. اینها پاسخ‌هایی است که معمولاً ارائه می‌شوند،

ولی من استدلالی مبنی بر ناکارآمدی همه‌ی این قبیل استدلال‌ها دارم که آن‌را «جمعیت‌شناسی خداباوری» می‌نامم. ممکن است استدلال‌های خداباوران، که به آنها اشاره شد، توان تبیین گروه‌هایی را که به صورت تصادفی انتخاب می‌شوند داشته باشد، مثلاً تبیین خداانا باوری شخص من و شخص شما، ولی نمی‌تواند تبیین کند چرا خدا باوری چنین در جهان توزیع شده است. تقریباً همه‌ی افغانستانی‌ها خدا باورند ولی تقریباً هیچ‌یک از ساکنان کامبوج خدا باور نیستند. ولی هیچ دلیلی نداریم که بگوییم اهل کامبوج در مقایسه با افغانستانی‌ها در ارتباط برقرار کردن با خداوند ناتوان‌ترند. به نظر من تبیین توزیع نامتعادل خدا باوری در جهان از منظر علوم اجتماعی و تاریخی و سیاسی بسیار ساده‌تر از تبیین این پدیده با ارجاع به خداوندی مهربان است که می‌خواهد با همه‌ی انسان‌هایی که خلق کرده ارتباط برقرار کند. توزیع خدا باوری به شکلی که اکنون در جهان وجود دارد نامتوازن است و این مسئله پاسخ گفتن به اختفای الهی را در مقایسه با حالتی که خدا باوری به شکل متوازن در جهان توزیع شده باشد بسیار دشوارتر می‌کند.

مولهازر: درست است، اگر خداانا باوری در ویتنام را با «پل پوت»^۱ تبیین کنیم خیلی معنادارتر است تا این که مثلاً بخواهیم بگوییم ساختار روان ساکنان کنونی ویتنام ناتوان از فهم وجود خداوند است.

میتزن: موافقم. تبیین‌های طبیعت‌گرایانه‌ای که ارائه می‌شود به تأثیرات درهم و تصادفی متفاوتی ارجاع خواهد داد، درحالی که تبیین خدا باورانه باید به شکلی باشد که خداوندی را که همه‌ی این مسائل را برنامه‌ریزی کرده است به کار گیرد.

مولهازر: با توجه به تجربه‌ی شخصی خودم، وقتی داشتم ایمانم به خدا را از دست می‌دادم به خدا التماس می‌کردم که پاسخم را بدهد چون نمی‌خواستم ایمانم را از دست بدهم. یکی از دوستانم هم با مسئله‌ای مشابه دست و پنجه نرم می‌کرد و می‌گفت سال‌هاست از خدا می‌خواهد که با او سخن بگوید چرا که می‌خواهد بداند خدا کیست، ولی هیچ پاسخی دریافت نکرده است. یادم می‌آید یک شب بالاخره زد زیر گریه، نمی‌توانم خداوندی سراسرنیکی را تصور کنم که می‌خواهد با انسان‌هایی که خلق کرده ارتباط برقرار کند، ولی اشک و آه انسان‌هایی را که بی‌تاب شناخت او هستند نادیده بگیرد. اگر بگوییم اصلاً خدایی نیست خیلی معنادارتر است.

۱. رهبر مستبد کمونیست کامبوج در دهه‌ی هفتاد سده‌ی بیستم میلادی

میتزن: بله فکر می‌کنم این استدلال قوی‌ای است که معمولاً در بحث‌ها به آن پرداخته می‌شود و پاسخ‌های خداپاوران معطوف به چنین استدلالی است. ولی آنچه خداپاوران به آن پاسخ نمی‌دهند مسئله‌ی جمعیت‌شناختی است. حتی اگر بتوانیم ناباوری شما و دوست شما را تبیین کنیم، چگونه می‌توان ناباوری شهروندان کل یک کشور را تبیین کرد؟ بخصوص که تبیین‌های طبیعت‌گرایانه‌ای وجود دارند که توان تبیینی قوی‌تری دارند.

موله‌هازر: شما از این توزیع جمعیت‌شناختی برای پاسخ به آلوین پلنتینگا هم بهره می‌برید. برای پاسخ گفتن به «حس خداشناسی» که او مطرح می‌کند. استدلال پلنتینگا و پاسخ خود را توضیح دهید.

میتزن: حس خداشناسی که از سوی ژان کالون^۲ مطرح شده می‌گوید که همه‌ی انسان‌ها با نوعی حس یا آگاهی یا ظرفیت خدادادی به دنیا می‌آیند که به واسطه‌ی آن مستقیماً از وجود خداوند آگاه می‌شوند. از نظر کالون این حس فطری است و در نتیجه از نظر او هیچ‌کس بهانه‌ای برای خدا ناباور بودن ندارد. فرض کنیم این سخن درست باشد، حال به توزیع نامتوازن خداپاوری در جهان که به آن اشاره کردم توجه کنید. به این دو تبیین رقیب برای این توزیع نامتوازن دقت کنید. یک تبیین به عوامل تصادفی و درهم اجتماعی-سیاسی- تاریخی ارجاع دارد (تبیین طبیعت‌گرایانه) و یک تبیین به حس خداشناسی فطری و خدادادی ارجاع دارد که در افغانستان به خوبی کار می‌کند ولی در کامبوج کار نمی‌کند (تبیین خداپاورانه). تا جایی که ما می‌دانیم هیچ ظرفیت فطری‌ای بدین شکل به مرزهای جغرافیایی وابسته نیست. نتیجه می‌گیرم که خیلی بعید است اصلاً حس خداشناسی وجود داشته باشد.

موله‌هازر: شاید نوعی اختلال معنوی در کامبوج وجود دارد مثلاً شاید یکی از عوامل شیطان آنجا مجاور شده درحالی‌که شیطان هیچ‌یک از عوامل خود را به افغانستان نفرستاده است.

میتزن: می‌توان چنین گفت، ولی بعد تایلند و برمه و لائوس و بقیه‌ی کشورهای که اکثریت مردم آنها خداپاور نیستند را مثال می‌آوردم و با کشورهایمانند افغانستان، عربستان سعودی و غیره مقایسه می‌کنم. توزیع نامتعادل جمعیت‌شناختی را بهتر می‌توان با تبیین طبیعت‌گرایانه که به آن اشاره کردم، مشخص کرد.

۲. اصلاحات‌گر مذهبی و الهیات‌دان مسیحی که در سده‌ی شانزدهم میلادی می‌زیست.

موله‌هازر: خب ممکن است عمل شیطان در هر یک از این کشورها مجاور شده باشد و شما نمی‌توانید این احتمال را نفی کنید.

میتزن: بله نمی‌توان این احتمال را نفی کرد.

موله‌هازر: بگذارید در مورد اخلاق صحبت کنیم. اغلب افراد فکر می‌کنند اخلاق و دین جداشدنی نیستند و اخلاق می‌تواند برای اثبات وجود خداوند به کار گرفته شود. ولی شما می‌گویید می‌توان اخلاق را برای نشان دادن درستی خدا ناباوری به کار گرفت. استدلال شما در این رابطه چگونه است؟

میتزن: براساس نظرسنجی اخیری که در دانشگاه مینه‌سوتا انجام شده اغلب آمریکایی‌ها به اشتباه فکر می‌کنند اخلاق مطلقاً وابسته به دین است و به همین دلیل خدا ناباروان را از نظر اخلاقی غیرقابل اعتماد می‌دانند. فکر می‌کنم به شکل‌های مختلف می‌توان نشان داد که اخلاق دلالت بر خدا ناباوری دارد. در مقاله‌ام به یکی از این استدلال‌ها پرداخته‌ام. پیش از این که به آن استدلال بپردازم، بگذارید چند نکته‌ی دیگر را مطرح کنم. چگونه می‌توان مفهوم بهشت که در خدا باوری مطرح است را با اخلاق متعارف مبنی بر نادرست بودن کشتار کودکان جمع کرد؟ اگر واقعاً بهشتی در کار باشد، آنگاه کودک پس از کشته شدن به بهشت می‌رود، ولی اخلاق می‌گوید کشتن کودکان نادرست است چراکه آسیب جدی رساندن به کودک است. نمی‌فهمم چگونه می‌توان نادرست بودن قتل و ایده‌ی بهشت را با هم جمع کرد.

موله‌هازر: متداول‌ترین پاسخ خدا باورانه این خواهد بود که کشتن کودک نافرمانی از خداوند است. خداوند حق دارد جان افراد را بگیرد نه شما، و این عامل نادرستی عمل شماست نه آسیب رساندن.

میتزن: فکر می‌کنم این پاسخ با فهم متعارف اخلاقی ما قابل جمع نیست. در گفتگوی روزانه‌ی خود کشتن افراد را نوعی آسیب رساندن به قربانی در نظر می‌گیریم، در واقع جدی‌ترین آسیبی که می‌توان به یک فرد رساند، و به این دلیل کشتن آدم‌ها را نادرست برمی‌شماریم. اگر کشتن شخصی مستقیماً او را به بهشت می‌فرستد، آنگاه حق با شماست، باید دلیل بسیار متفاوتی برای اشتباه بودن قتل برشماریم و شما به یکی از آنها اشاره کردید. ولی دقت کنید که این تبیین

«اشتباه بودن» قتل را در جایی بسیار متفاوت از فهم متعارف اخلاقی جستجو می‌کند. در آن نگاه خداپورانه، کشتن کودک تعرض به خداست و نه تعرض به کودک. ولی ما فکر می‌کنیم کشتن به خاطر بلایی که سر قربانی می‌آورد نادرست است نه به خاطر اهمیت آن برای شخص ثالث. بعداً اگر وقت بیشتری بود بیشتر به این می‌پردازم. استدلال به نفع خداپاوری براساس اخلاق که در مقاله‌ام ارائه کرده‌ام متفاوت است. منصفانه باید گفت خداپوران و خداپاوران هر دو بابت تأثیرات خداپاوری بر وظایف اخلاقی ما ابراز نگرانی کرده‌اند. مثلاً این وظیفه‌ی اخلاقی را که باید مانع رنج دهشتناک کودکان شویم در نظر بگیرید. خداپوران نگرانی‌هایی برای تأثیر خداپاوری بر چنین وظایفی داشته‌اند. در مقاله‌ام سعی کرده‌ام نشان دهم چگونه کمال خداوند جدی‌ترین وظایف اخلاقی ما را از میان می‌برد. شعاری که گاهی به کار می‌برم این است «هر چه خدا بهتر باشد، ما اجازه داریم بدتر باشیم». اگر خداوند وجود دارد و تا سرحد کمال با عظمت است یعنی نمی‌توان عظمت او را تصور کرد. خداپاوری آنسلمی به رادیکال‌ترین شکل عرفان می‌انجامد. ولی بگذارید به استدلال اخلاقی بازگردم و بیشتر بازش کنم. اگر خداوند از دانش، قدرت و خوبی در حد کمال بهره می‌برد آنگاه خداوند نمی‌تواند رنج بسیار را بر کودک روا بدارد مگر اینکه آن رنج برای خود کودک مفید باشد. در غیر این صورت سوءاستفاده از کودک رخ داده است و موجودی کامل از کسی سوءاستفاده نمی‌کند. پس خدا باید تنها در مواردی رنج دهشتناک را بر کودکان روا بدارد که به نفع خود کودکان باشد. در این حالت رنج آنها مانند واکسیناسیون بسیار دردآور ولی بسیار سودمند خواهد بود. ولی در این حالت ما دیگر آن وظیفه‌ی اخلاقی‌ای که فکر می‌کردیم داریم، نداریم. یعنی وظیفه‌ی اخلاقی برای جلوگیری از رنج کودک را نداریم. چراکه کسی بر آن نیست که ما باید از واکسیناسیون دردناکی که منفعت زیادی برای کودک دارد جلوگیری کنیم. حتی والدینی که با واکسیناسیون به صورت اصولی مخالف هستند، به این دلیل مخالف‌اند که فکر می‌کنند واکسیناسیون فقط به کودکان آسیب می‌رساند. اگر بفهمید که واکسیناسیون دردناک منفعت زیادی برای کودک دارد، دیگر مخالف آن نیستید. در این حالت کسی برای خودش وظیفه‌ی اخلاقی برای پیشگیری از واکسیناسیون ندارد. اگر این درست باشد، آن‌گاه ما هیچ وظیفه‌ی اخلاقی برای پیشگیری از رنج دهشتناک کودکان نداریم. چراکه

این رنج‌های دهشتناک همچون واکسیناسیونی هستند که منفعت زیادی برای کودک دارند. اگر دنیا در دست موجودی کمال‌مند، مانند خداوند، باشد چنین است و حتی در مواردی که به راحتی می‌توانیم جلوی رنج دهشتناک کودکان را بگیریم وظیفه‌ی اخلاقی نداریم این کار را بکنیم. اگر حتی این وظیفه‌ی اخلاقی را هم نداشته باشیم تاجایی که من متوجه‌ام دچار فروپاشی اخلاقی خواهیم شد. براساس نگرش خداپاورانه، هرچه کودک بیشتر رنج بکشد دلیل بیشتری داریم برای این که فکر کنیم این رنج برای منفعت خود کودک ضروری است و در نتیجه هر چه رنج بیشتر شود دلایل کمتری برای مداخله داریم. با افزودن خداوند به اخلاق، اخلاق را وارونه می‌کنیم.

موله‌هازر: فکر می‌کنم این نکته به مسئله‌ی دیگری مرتبط است. در مسئله‌ی شر که گفته می‌شود چگونه ممکن است خداوندی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و سراسرنیکی این میزان از درد و رنج را روا بدارد. پاسخ خداپاور این است که شرور برای تحقق خیرهای برتر مجاز برشمرده شده‌اند. اگر پاسخ این است، چرا باید از اراده‌ی خداوند مبنی بر اینکه ما باید رنج ببریم سرپیچی کنیم؟ همان‌طور که گفتید، این نگرش اخلاق را واژگون می‌کند.

میتزن: به نظر من نقد قوی‌ای است و من سعی کرده‌ام با تأکید بر این بخش از استدلال خداپاور که رنج در کل به نفع رنج‌کشیده است بر قوت آن بیافزایم. بنابراین کافی نیست که رنج منفعتی کلی داشته باشد، مثلاً وقتی اجازه می‌دهیم کودکی شکنجه شود. فکر می‌کنم لازمه‌ی کمال خداوند این باشد که رنج برای خود رنج‌کشیده منفعت داشته باشد، و برخی از خداپاوران هم خود به این نکته واقف‌اند. اگر به این شرط باور داشته باشید، وظیفه‌ی اخلاقی برای جلوگیری از رنج دیگران از میان می‌رود.

موله‌هازر: استیون، فکر می‌کنم بسیاری از آنچه می‌گویی نقدهای مبتنی بر عقل سلیم به خداپاوری است. وقتی من ایمانم را از دست دادم پیش خودم فکر کردم چقدر بد است که نمی‌توانم به خدا باور داشته باشم و دیگر دلیلی برای باور به او ندارم. با این حال همچنان فکر می‌کردم جهان‌بینی مسیحی اخلاقی است، ولی با دقت به مثال‌هایی از قبیل آنچه که گفتی دریافتم که خداپاوری از نظر اخلاقی دهشتناک است. اگر آن را جدی بگیرید، دنیایی است که مقام عظمای دیکتاتوری آن را اداره می‌کند که می‌خواهد پرستیده شود و درد و رنج بسیاری را

روا می‌دارد و اجازه داده افرادی که حقیقت‌جویانه در پی یافتن او هستند او را نیابند و یا به دینی دروغین بگروند. اگر خداباوری را جدی بگیرید، خداوند به هر شکل قابل‌تصوری شر است. خیلی ترسناک است وقتی می‌فهمیم بسیاری، همچون من در گذشته، فکر می‌کنند معیار خوبی چنین خداباوری‌ای است.

میتزن: بسیار عجیب است که چنین است. ولی دیدگاه رایج این است که خدا با باوری برای اخلاق بد است در حالی که برای من مشخص است خدا باوری برای اخلاق بد است.

مولهازر: نقدهایی که به استدلال شما وارد شده چه بوده است؟

میتزن: مهم‌ترین نقدی که وارد شده، نقدی است که بر نگرش آزادی‌گرایانه از اراده‌ی آزاد^۳ تکیه می‌کند. این نقد همیشه در برابر موضع من مطرح می‌شود، حتی در مناظره‌ی اخیرم درباره‌ی اخلاق و خداوند هم این نقد مطرح شد. در آن مناظره، طرف مقابل تمام پاسخ خود را بر این تصور از اراده‌ی آزاد بنا نهاد. ایده‌ی آنها این است که خداوند دارای کمال می‌تواند به شکل موجهی اجازه دهد کودکی شکنجه شود تا خللی در اراده‌ی آزادِ گرایانه‌ی شکنجه‌گر ایجاد نشود. به نظر من این استدلال از نظر اخلاقی نادرست است ولی این نقد آنهاست. فکر می‌کنم به دلایل متعددی نقد بدی است. اول این که آنها تصور می‌کنند اراده‌ی آزادِ گرایانه، که آزادی‌ای ورای علیت است، مفهومی منسجم است و تنها مفهوم موجود از اراده‌ی آزاد است که ارزشمند است. این مفروضات به شدت مناقشه‌برانگیزند. دوم این که تصور می‌کنند این مفهوم از آزادی چنان ارزش ذاتی‌ای دارد که هیچ‌گاه نباید در آن مداخله کرد. ولی هیچ‌کس در دنیای واقع چنین باوری ندارد. اگر به زندگی روزانه‌ی ما انسان‌ها نگاه کنید درمی‌یابید که مدام در حال مداخله در اراده‌ی دیگران هستیم؛ گاهی وظیفه داریم مداخله کنیم. سوم این که تصور می‌کنند خداوند هیچ‌گاه مداخله نمی‌کند و خللی در اراده‌ی آزاد افراد ایجاد نمی‌کند. در حالی که خداوند در کتاب مقدس مرتب در زندگی انسان‌ها مداخله می‌کند و اراده‌ی آزاد آنها را نقض می‌کند. دلیل چهارم آنها این است که اخلاق متعارف ما به شدت به این مفهوم از اراده‌ی آزاد وابسته است. ولی این ادعا خلاف شواهد است. اگر به قوانین جزایی نگاه کنید، می‌بینید که هیچ‌گاه هیئت ژوری نمی‌پرسد که آیا متهم حین ارتکاب جرم اراده‌ی آزادِ گرایانه داشته یا نه. اگر قوانین

۳. Libertarian Free Will

جزایی به شکل اساسی در تعارض با مفروضات اخلاقی ما نباشد، این تصور از آزادی بخشی از پیش‌زمینه اخلاقی ما نیست.

موله‌آزر: آیا این تدابیر در قانون وجود ندارد که اگر مجرمی اختیار اعمال خود را نداشت یا دچار جنون بود، معاف شود؟

میتزن: شرایطی هست، مانند این که شخص باید بتواند طبق قانون عمل کند و توان تشخیص اشتباه بودن عملی که انجام داده را داشته باشد. ولی هردوی این مفروضات با تعین‌گرایی قابل‌جمع است. تصور آزادی‌گرایانه از اراده‌ی آزاد مستلزم آن است که اعمال افراد با حالات و رویدادهای پیشین در جهان تعین پیدا نکند. قضاوت و هیئت ژوری به این نکته اهمیتی نمی‌دهند و اصلاً مجاز نیستند در این باره پرس‌وجو کنند. اگر متهم در سطح خودآگاه می‌دانسته چه می‌کند، کفایت می‌کند. اگر با آگاهی از عواقبش این عمل را انجام داده باشد کافی است، هرچند اعمال او با رویدادها و حالات گذشته در جهان تعین یافته باشد. ایده‌ی آزادی‌گرایانه نقشی در قوانین جزایی ندارد.

موله‌آزر: بگذارید به دو نقد ابتدایی شما بازگردیم.

میتزن: فرض اول این است که آزادی‌گرایانه — یعنی اراده‌ای ورای علیت — مفهوم منسجمی است. این حیطة‌ی تخصصی من نیست اما در حدی از آن آگاهی دارم که بدانم بسیاری بر سر معناداری نگرش آزادی‌گرایانه درنگ کرده‌اند، یعنی حالتی که اعمال تو با رویدادهای پیشین هستی — که شامل رویدادهای پیشین ذهن هم هست — تعین پیدا نکرده‌اند. آیا در صورت برقراری اراده‌ی آزادی‌گرایانه، به‌جای مطرح بودن مسئولیت افراد در قبال عمل خود، عمل آنها تصادفی نمی‌شود؟ افرادی به‌درستی به عدم‌انسجام این مفهوم از اراده‌ی آزاد اشاره کرده‌اند. ولی حتی اگر مفهوم منسجمی هم باشد باید بپرسیم چرا فقط همین یک نوع از اراده‌ی آزاد ارزشمند است؟

موله‌آزر: گذشته از این که اراده‌ی آزادی‌گرایانه منسجم است یا نه، اغلب فیلسوفان فعلی مطمئن‌اند که ما این نوع از اراده‌ی آزاد را نداریم. بزرگ‌ترین نظرسنجی‌ای که از فیلسوفان انجام شده نشان می‌دهد که به‌نظر ۱۴ درصد فیلسوفان چنین ایده‌ای از اراده‌ی آزاد گزینه‌ای

معقول است.

میتزن: استناد به نظرسنجی را استدلال قوی‌ای نمی‌دانم.

موله‌ازر: البته. دومین نقد شما چه بود؟ این که این مفهوم از اراده‌ی آزاد می‌تواند بهانه‌ای دست خدا دهد تا رنج‌های دهشتناک را روا بدارد.

میتزن: [دومین نقد من] این ایده بود که اراده‌ی آزادی‌گرایانه چنان ارزش ذاتی‌ای دارد که هیچ‌گاه نباید در آن مداخله کرد. همان‌طور که پیشتر گفتم این رویکردی نیست که ما در زندگی روزمره خود برمی‌گزینیم. اگر مداخله به معنای پیشگیری از جنایتی دهشتناک باشد، حتی قاتلان به این ایده از اراده نیز مایل‌اند در اراده‌ی آزاد یک جنایتکار مداخله کنند. به نظرم دیوید لوئیس بود که می‌گفت وقتی عملکرد کسی را ارزیابی می‌کنیم، آزادی‌خاطی در بررسی‌های ما اهمیتی نخواهد داشت. پیش خود نمی‌گوییم نیمه‌ی پر لیوان این است که فلان کودک‌آزار، آزادانه کودک را شکنجه کرد. پس باید بررسی کرد که آیا این مفهوم از آزادی اصلاً ارزشی دارد، چه رسد به این که آنقدر ارزشمند باشد که نتوان در آن مداخله کرد.

موله‌ازر: در مورد مسئله‌ی شر و تئودیه‌ی مبنی‌بر اراده‌ی آزاد به این مثال فکر می‌کنم. اگر خدا قدرتش را داشت که هیتلر به باغبانی، و نه سیاست، علاقمند شود و مثلاً این کار را با تغییرات کوچکی در هورمون‌هایش وقتی در رحم مادرش بود انجام می‌داد، چرا خداوند چنین نکرد؟ خدا باور می‌گوید چون خدا نمی‌خواست در اراده‌ی آزاد هیتلر دخالت کند، ولی چنین مداخله‌ای را مداخله در اراده‌ی آزاد در نظر نمی‌گیریم؛ وقتی ما فرانسه را اشغال کردیم مشکلی با مداخله در اراده‌ی آزاد هیتلر نداشتیم. به نظر من جنون‌آمیز است اگر بگوییم اراده‌ی آزاد آن قدر ارزشمند است که خداوند را از این میزان درد و رنجی که به خاطر آن روی می‌دهد تبرئه می‌کند.

میتزن: موافقم. برای من جالب است که کسی این سخنان را درباره‌ی اراده‌ی آزاد آزادی‌گرایانه نمی‌زند مگر در بحث در مورد مسئله‌ی شر. ما در مورد جانین و کودک‌آزاران این استدلال را مطرح نمی‌کنیم و فقط هنگام بحث درباره‌ی مسئله‌ی شر است که به یک‌باره اراده‌ی آزاد برای برخی چنین ارزشمند می‌شود که حتی خدا هم نباید در آن دخالت کند. نقد دومی که به دیدگاه من وارد شده این است که خداوندی که سراسرنیکی است اجازه دارد از کودکان و

دیگران سوءاستفاده کند. چرا که همه‌ی ما وجود خود را مدیون خداوندیم. ریچارد سوئین‌برن از جمله افرادی است که چنین گفته است. من این نقد را رد می‌کنم. فرض کنید من کودکی را شبیه‌سازی می‌کنم و من همواره با کودک، غیر از دقیقه‌ی آخر زندگیش، خوش‌رفتارم. در آن دقیقه‌ی آخر اجازه می‌دهم زجرکش شود تا دیگران بفهمند چقدر کودک‌آزاری زشت است و آنها را از کودک‌آزاری برحذر دارم. سوءاستفاده من از کودک وحشتناک است، هرچند وجودش را مدیون من است و به‌غیراز دقیقه‌ی آخر با او خوش‌رفتاری کردم.

مولهازر: آیا نقد دیگری هم هست؟

میتزن: نقد دیگر این است که اگر خداوند کودک را عاقبت‌به‌خیر کند، این شکنجه و سوءاستفاده از سوی خداوند توجیه می‌شود. منظور آنها این است که اگر خداوند در زندگی بعدی برای کودکی که قربانی شکنجه بود جبران مافات کند و او را قرین رحمت ابدی کند، آن سوءاستفاده و شکنجه توجیه می‌شود. به‌نظر من این نقد دو نکته را خلط می‌کند: یعنی موجه بودن و جبران کردن. اگر من با ماشینم شما را زیر بگیرم قانون من را مجبور می‌کند جبران مافات کنم، ولی این جبران کردن عمل زیرگرفتن من را توجیه نمی‌کند. خاطی هر چقدر و به‌هرشکلی هم که جبران کند و قربانی هر چقدر هم که بخشنده باشد، اینها عمل خطاکار را توجیه نمی‌کند.

نقدی بر کتاب «عدل الهی» نوشته‌ی مرتضی مطهری

زهیر باقری نوع‌پرست

«مسئله‌ی شر» از جذاب‌ترین مسائل فلسفی است و افراد بسیاری در طول تاریخ با دیدگاه‌های متفاوتی به بررسی آن پرداخته‌اند. به‌رغم جایگاهی که مسئله‌ی شر در فلسفه دارد، در دوران معاصر، آثار بسیار محدودی به زبان فارسی در این زمینه نگاشته شده و آثار اندکی نیز ترجمه شده است. اکثر آثار تألیفی و ترجمه‌ای دوران معاصر موضعی خداپاورانه دارد و خوانندگان اغلب با مواضع دیگر آشنایی کافی پیدا نمی‌کنند و تنها در معرض استدلال‌ها و ادله‌ی یک طرف بحث قرار می‌گیرند. اگر خوانندگان این آثار خوش‌اقبال باشند و نویسنده‌ی خداپاور موضع مخالفان خود را به‌شکل مفصلی طرح کند، ممکن است از دیگر دیدگاه‌ها و قوت احتمالی آنها آگاه شوند

و بنابراین نویسنده‌ی خداوور نیز مجبور است موضع خود را به شکل قابل‌دفاع و معقولی ارائه کند. در دوران معاصر از محدود آثاری که به زبان فارسی در این باره نوشته شده می‌توان به «عدل الهی» نوشته‌ی مرتضی مطهری اشاره کرد. از بداقبالی خواننده‌ی این کتاب، نویسنده نه مواضع مخالفان خود را به خوبی تشریح و نقد می‌کند و نه از منظر خداووری موضعی قوی طرح می‌کند. برخی از استدلال‌های مطرح شده در این کتاب برای بررسی جالب توجه‌ترند؛ در اینجا به چند مورد از این استدلال‌ها خواهیم پرداخت.

ثنویت

یکی از موضعی که مطهری با آن مخالف است و در این کتاب به‌اختصار به آن اشاره می‌کند «ثنویت» است. او در تعریف ثنویت به ادیان ایران باستان اشاره می‌کند و می‌گوید آنها «خیر» و «شر» را از منظر انسان بررسی می‌کردند و هر چه برای انسان خوب بوده را خیر و هر چه بد بوده را شر می‌شمردند. در ادامه نیز در تجلیل از تأثیر اسلام بر ایرانی‌ها و نگرش آنها به شر می‌گوید: «ایرانی پس از اسلام نه‌تنها برای شرور مبدائی رقیب خدا قائل نیست، بلکه در یک دید عالی عرفانی، بدی‌ها در نظام کلی آفرینش از نظرش محو می‌شود، می‌گوید اساساً بدی وجود ندارد یا «بد آن است که نباشد». غزالی می‌گوید «لیس فی‌الامکان ابدع ممّا کان» یعنی نظامی زیباتر از نظام موجود، امکان ندارد. این انسان دست‌پرورده‌ی اسلام است که فکری این‌چنین لطیف و عالی پیدا کرده، درک می‌کند که بلاها و رنج‌ها و مصیبت‌ها که در یک دید زشت و نامطلوب است، در نظری بالاتر و دیدی عمیق‌تر، همه لطف و زیبایی است.» (صص ۷۶-۷۷).

آنچه مطهری به ایرانیان باستان نسبت می‌دهد (یعنی محوریت‌بخشیدن به پرسپکتیو انسانی در بررسی مسئله‌ی شر)، نگرشی است که در یونان باستان هم میان برخی از فیلسوفان -مانند اپیکور- مطرح بوده و در دوران معاصر میان فیلسوفان پذیرفته شده و انسان از جایگاه خود (که تنها جایگاهی است که بدان دسترسی داریم) می‌پرسد چرا اگر خدایی هست باید موجبات رنج و آزار ما را فراهم کند؟

مطهری با طرح بسیار مختصر «ثنویه» استدلال درخوری علیه آن ارائه نمی‌کند و البته هدف خود را هم در این کتاب نقد ثنویه بر نمی‌شمارد. در مورد ثنویه می‌گوید:

«در نظر ثنویه، که جهان را به دو قسمت نیک و بد تقسیم کرده‌اند، و وجود بدی‌ها را زائد، بلکه زیان‌بار می‌دانند و قهراً آن‌ها را نه از خدا بلکه از قدرتی در مقابل خدا می‌دانند، خداوند همچون آدم با حسن‌نیت ولی زبون و ناتوانی است که از وضع موجود رنج می‌برد و به آن رضایت نمی‌دهد ولی در برابر رقیب شریر و بدخواهی قرار دارد که برخلاف میل او فسادها و تباهی‌ها ایجاد می‌کند» (ص ۱۴۱).

در واقع مطهری در اینجا تأکید دارد که ثنویه «همه‌کار توان» بودن خداوند را زیر سؤال می‌برد. از آنجایی که خداوند نمی‌تواند مطلقاً هر کاری کند، برای تعریف همه‌کار توانی باید محدودیت‌هایی را تعریف کرد. خداوند نمی‌تواند خودکشی کند، ولی کسی این را دلیلی بر «زبون و ناتوان» بودن خداوند در نظر نمی‌گیرد. خداوند نمی‌تواند کسی را در آغوش بگیرد، پینکی نمی‌زند، خسته نمی‌شود، گرسنه نمی‌شود، غذا نمی‌خورد، رژیم غذایی ندارد، فوتبال بازی نمی‌کند و غیره. فهرست کارهایی که خداوند طبق تعریف نمی‌تواند انجام دهد بسیار طولانی است، ولی معمولاً کسی این قبیل ناتوانی‌ها را دلیل بر «زبونی و ناتوانی» خداوند نمی‌شمارد. برای اینکه نشان دهیم خداوند زبون و ناتوان است، باید نشان داد کاری هست که انجام آن در ظرفیت او هست و تناقض‌آمیز نیست، ولی او از انجام آن ناتوان است. مثلاً می‌توان پرسید خداوند طبق تعریف باید بتواند جهانی بدون شرور خلق کند و اگر هم چنین کند تناقضی رخ نمی‌دهد، پس چرا انجام نداده است؟ یک پاسخ این است که بگوییم خداوند «زبون و ناتوان» است، هر چند پاسخ‌های دیگری هم هست، مثلاً بگوییم حکمتی در کار است. پاسخ ما هر چه باشد، در اینجا «معنادار است» که از زبونی و ناتوانی سخن بگوییم (درستی یا نادرستی آن به کنار، «معناداری» پیش شرط بررسی درستی یا نادرستی یک موضع است). اگر هستی واقعاً به شکلی باشد که ثنویه اعتقاد دارند، آنگاه ناتوانی خداوند در ازمیان‌بردن نیروی شر دلیل بر زبونی و ناتوانی او نیست. چراکه ازمیان‌بردن نیروی شر یا پیشگیری از اعمال شر او، همچون ازمیان‌بردن خداوند و پیشگیری از اعمال خیر خداوند، ممکن نیست. برای انجام‌دادن کاری هم که ممکن نباشد

نمی‌توان کسی را به «زبونی و ناتوانی» متهم کرد. از این رو وقتی مطهری می‌گوید: «ثنویه نتوانسته‌اند اعتقاد به قدرت نامتناهی و اراده‌ی مسلط خدا و قضا و قدر بی‌رقیب او را توأم با اعتقاد به حکیم‌بودن و عادل‌بودن و خیربودن خداوند حفظ کنند» (ص ۱۴۱)، یا در ملزومات «قدرت نامتناهی» دچار بی‌دقتی است و یا صرفاً با پیش‌فرض گرفتن درستی رویکرد اسلامی مدنظر خود، به محکوم‌کردن رویکرد ثنویه می‌پردازد.

ماتریالیسم

مطهری در نقد آنچه بدینی فیلسوفان ماتریالیست می‌نامد، می‌نویسد:
«کوشش‌های چنین کسی از برای سعادت خود و نیک‌بختی نوع بشر با هیچ‌گونه دلگرمی و امیدی همراه نیست. وقتی پایه‌ی هستی بر ستمگری باشد، دیگر عدالت‌خواهی انسان بی‌معنی است. وقتی اصل جهان بی‌هدف است، هدف‌داشتن ما همچون نقش بر آب، چیزی احمقانه است.» (ص ۸۶).

نخست اینکه واکنش ما انسان‌ها به یک واقعیت یکسان می‌تواند متفاوت باشد. ممکن است برخی از ماتریالیست‌ها در مواجهه با بی‌عدالتی در جهان دچار یأس و سرخوردگی شوند و ممکن است برخی نبود خداوند در جهان پر از ظلم را انگیزه و دلیل تلاش برای کاهش درد و رنج بشر (از طریق فعالیت علمی یا فعالیت سیاسی علیه ستمگران و یا روش‌های دیگر) برشمارند. شاید بتوان آنارشیست‌های روسی را افراطی‌ترین خدانا‌باوران جهان نامید (افرادی مانند باکونین^۱ -برخلاف ولتر^۲ که بر آن بود که حتی اگر خدایی نباشد خلق او ضروری است- می‌گفتند حتی اگر خدایی هم وجود داشته باشد باید او را کشت. منظور او خدای متافیزیکی نبود، بلکه او نیز همچون بسیاری از اندیشمندان سده‌ی نوزدهم بر این عقیده بود که خدا توهم و تصویری برای تحمیق و تاراج انسان‌ها توسط گروهی خاص است) که عدالت‌طلبی در آنها نیز به همان شدت خدانا‌باوریشان بود. یا دانشمندان بسیاری که به وجود خداوند باور ندارند، ولی برای کاهش درد و رنج بشر به یافتن درمان بیماری‌ها همت می‌گمارند. همان‌طور که دین‌داران و

۱. Mikhail Bakunin

۲. Voltaire

خداباوران نیز واکنش یکسانی به جهان خلق شده توسط خداوند ندارند و برخی بر این باورند که برقراری عدل در جهان یعنی هر چه روی می‌دهد عادلانه است و برخی از دین‌داران مانند خود مطهری این دیدگاه را نادرست برمی‌شمارند. اگر بخواهیم نقد مطهری به ماتریالیست‌ها را جدی بگیریم، مطهری باید نشان دهد آنچه ادعا او می‌کند تنها دلالت ماتریالیسم است و آنهایی که به برقراری عدالت در جهان همت می‌گمارند یا برای بهبود وضعیت بشر در این دنیا گامی برمی‌دارند، نمی‌توانند در آن واحد ماتریالیست باشند. بی‌هدف بودن جهان هم دلیلی برای بی‌هدف شدن زندگی شخص من نیست. در هر حال من در این جهان هستم و می‌توانم اهداف بسیار متفاوتی برای خودم تعریف کنم. در جهان بی‌هدف هم اهداف بسیاری می‌توان برای خود تعریف کرد. انسان می‌تواند در جهان بی‌هدف تصمیم به خودکشی بگیرد، می‌تواند به تفریح و خوشی مشغول شود، می‌تواند برای خود پروژه‌ای تعریف کند (ورزشی، هنری، فلسفی یا هر چه) و خود را سرگرم کند و می‌تواند مدام بنالد و مانند این‌ها. تصویر مطهری از ماتریالیست و خداناباور، تصویر غیرواقعی و کلیشه‌ای از «دیگری» ای است که تنها می‌تواند «احمق» و «پوچ» باشد. حال آنکه اگر مطهری به همان چند خداناباوری که در کتاب‌ها در موردشان خوانده دقت می‌کرد و تنوع و تفاوت رویکردهای آنها را در نظر می‌گرفت، تصویری واقع‌بینانه‌تر و جامع‌تر از آنها کسب می‌کرد. مطهری در ادامه می‌گوید:

«اینکه صاحبان ایمان، از بهترین آرامش و آسایش روانی برخوردارند از آن جهت است که جهان را حکیم و علیم و هدف‌دار می‌دانند، نه گیج و منگ و ابله و بی‌هدف، آنرا عادل و طرف‌دار حق و اهل حق می‌دانند، نه ستمگر و طرف‌دار ستم و یا بی‌تفاوت. یکتاپرستان در مورد بدی‌ها و شرور معتقدند که هیچ چیزی حساب‌نکرده نیست. بدی‌ها یا کیفری هستند عادلانه یا ابتلائی هستند هدف‌دار و پاداش‌آور.» (ص ۸۶).

این ادعاهای کلی نیز محل مناقشه است و هرچند زمانی میان خود دین‌داران به‌عنوان حقیقتی پیشینی مورد پذیرش بوده، ولی مطالعات تجربی نشان می‌دهد که دست‌کم چنین رابطه‌ی کلی و متقنی میان «ایمان» و «آرامش» وجود ندارد و دین‌داران نیز در معرض اضطراب و نگرانی و افسردگی هستند.

مطهری با ذکر نام شوپنهاور، نیچه، خیام، ابوالعلاء مَعْری و صادق هدایت آنها را افرادی بدبین به جهان دانسته و بدبینی آنها را نتیجه‌ی نداشتن نگاه الهی به جهان برمی‌شمارد و در مورد هدایت می‌گوید:

«نوشته‌های وی، به قول ویلیام جیمز، حالت همان خوکی را می‌نمایاند که زیر تیغ ناله سر می‌دهد و یا موشی که در حالی که مشغول جان‌دادن است جیرجیر می‌کند» (ص ۸۹).

سپس مطهری به انسان شادی مثل مولوی اشاره می‌کند و این شادی را نتیجه‌ی نگاه الهی او می‌داند. جان استوارت میل^۳، که به اصالت لذت و فایده معتقد بود، می‌گوید سقراط مغموم از خوک شادمان برتر است. لذت شادی و غم می‌توانند در کنار دیگر عوامل ارزش متفاوتی پیدا کنند. باید دید دلیل و علت شادی امثال مولوی و بدبینی امثال خیام و هدایت، هر کدام به صورت موردی، چیست. هر نوع خوشی‌ای بر هر نوع ناخوشی‌ای برتری ندارد و نیز هر نوع ناخوشی بر هر نوع خوشی. همچنین معمولاً انسان‌ها در یک حالت روحی نیستند و گاه غمگین و گاه شادند؛ انسان‌ها تک‌عاملی نیستند و شخصیت هر فرد از عوامل بسیار زیادی تشکیل شده و به همین دلیل است که برخی دین‌داران اغلب شاد و برخی اغلب مغموم و برخی بی‌دین‌ها اغلب شاد و برخی اغلب مغموم‌اند. تبیین شخصیت انسان که از عناصر بسیاری شکل گرفته با یک عامل (دین یا بی‌دینی) باعث می‌شود ما در مورد شخصیت و ماهیت خود دین و بی‌دینی دچار خطا شویم.

عدل خداوند و حق انسان

پرسشی که در طرح مسئله‌ی شر باید به آن پرداخت این است که آیا انسان حقی در برابر خداوند دارد که بخواهد شر را به‌عنوان مسئله طرح کند؟ مطهری می‌گوید:

«خداوند متعال مالک‌المُلک علی‌الاطلاق است، شریکی در مُلک ندارد، به حقیقت و بدون شائبه‌ی مَجاز درباره‌اش باید گفت له الملک و له الحمد و الیه یرجع الامر کله. علی‌هذا هرگونه تصرفِ خداوند در جهان، تصرف در چیزی است که از آن خود او است؛ هیچ‌کس در برابر او حقی

۳. John Stuart Mill

و مالکیتی و اولویتی ندارد. پس ظلم درباره‌ی خداوند منتفی است، نه از آن جهت که چون قبیح است خداوند نمی‌کند، و نه از آن جهت که حسن و قبح در مورد خداوند معنی ندارد. بلکه از آن جهت که فرضاً قبیحِ ظلمِ ذاتیِ ظلم باشد و حسن و قبح‌های ذاتی همچنان که بر اعمال بشر حاکم است بر فعل خداوند حاکم باشد، عملاً در مورد خداوند مصداق پیدا نمی‌کند، زیرا هیچ‌کس نسبت به هیچ‌چیز خود، در مقابل خداوند مالکیتی ندارد تا عملاً ظلم محقق شود.» (ص ۴۹).

آیا مالک‌چیزی بودن، امکان ظلم را نفی می‌کند؟ اگر خداوند به آدمی جان داده و هم‌او جان آدمی را می‌گیرد، می‌توان گفت ظلمی رخ داده است؟ اگر خداوند بیماری و درد و رنج بر انسان‌ها روا دارد چه؟ آیا نمی‌توان گفت چون خدا جسم و جان و سلامت به بشر داده، پس هرگاه هم بخواهد می‌تواند آن را بگیرد و ظلمی هم رخ نمی‌دهد؟ اگر تصور کنیم مالکیت امکان ظلم را منتفی می‌کند، پاسخ به چنین پرسش‌هایی مشخص است. ولی چرا باید چنین تصور کرد؟ مالکیت حقوقی را برای مالک به همراه دارد، ولی هر حقی با مسئولیتی همراه است و نمی‌تواند گفت خداوند مالک بدون مسئولیتی است و از آنجا که مسئولیتی ندارد پس ظلمی هم نمی‌تواند مرتکب شود. بخصوص که در اینجا این ایده مطرح است که خداوند خود خلق می‌کند. باید نخست پرسید که آیا ظلم نمی‌تواند در رابطه با خلق جان‌دارانی که ظرفیت آسیب‌دیدن و دردکشیدن دارند مصداق پیدا کند؟ یعنی آیا خود عمل «خلق کردن» هم به هر شکلی بری از «ظلم» است یا اشکالی از خلق کردن یا نفس خلق کردن خود ظالمانه است؟

مطهری در ادامه می‌گوید خداوند به معنای رعایت حقوق دیگران نه عادل است و نه ظالم، «زیرا غیری که از او به‌چیزی اولویت داشته باشد فرض نمی‌شود، تا رعایت اولویت‌های او، عدل و عدم رعایت آن اولویت‌ها ظلم محسوب گردد» (ص ۵۰). اگر من یک ماشین داشته باشم، که جسم بی‌جانی است، می‌توانم هر جور که می‌لیم با آن رفتار کنم؟ آیا مالک بودن، به‌خودی‌خود، به لحاظ مفهومی مسئولیتی برای مالک به‌وجود نمی‌آورد؟

در اینجا باید توجه داشت که زبان ما مملو از استعاره و تمثیل است. هنگام سخن گفتن از خدا هم زبان ما از این قاعده مستثنی نیست. برای تصور و تخیل رابطه‌ی خدا با مخلوقات خود ممکن است از الگوهای متفاوتی که در جهان انسانی خود داریم بهره ببریم. مثلاً ممکن است کسی از

«مدل ارباب-رعیت» یا کس دیگری از «مدل دموکراسی» یا دیگر مدل‌ها برای فهم رابطه‌ی خداوند با انسان بهره ببرد. نگرشی که در آن انسان در حد یک سنگ‌ریزه است و هیچ نوع حقی نمی‌تواند داشته باشد، متأثر از مدل‌های سیاسی مشخصی است که در دوران فئودالیسم مطرح بوده و ممکن است با ذائقه‌ی سیاسی امروزی ما ناهمخوان باشد. با این حال باید دقت کرد که بحث را به ذائقه‌ی فرونکاهیم و الگوهای مختلف ارتباط انسان و خداوند را از وجوه مختلف بررسی کنیم.

مطهری با اشاره به رویکرد اشاعره مبنی بر اینکه هر کاری خداوند بکند، عین عدل است - حتی اگر در آخرت نیکوکاران را مجازات کند یا ستمگران را پاداش دهد - می‌گوید آنها در واقع عدالت خداوند را انکار می‌کنند. علاوه بر این اشاعره فاعلیت را از غیر خدا نفی کرده‌اند و وقتی این را کنار هم قرار می‌دهیم، نتیجه این می‌شود:

«اما در حقیقت، این گروه به جای خداوند، ظالمان بشری را «تنزیه» نموده و تبرئه کرده‌اند. زیرا ابتدائی‌ترین و روشن‌ترین نتیجه‌ای که از این طرز تفکر گرفته می‌شود این است که آنچه فلان ستمگر می‌کند او نمی‌کند، بلکه خدا می‌کند!» (ص ۵۴).

از این پاسخ مطهری چنین برمی‌آید که اگر کسی مالک چیزی باشد، همچنان می‌توان از ظلم و عدل سخن گفت و صرف مالکیت، کسی را ورای عدل و ظلم قرار نمی‌دهد. اگر مالک چیزی بودن به معنای منتفی بودن مفهوم عدل در رابطه‌ی بین مالک و مملوک باشد، چرا نباید نظر اشاعره را پذیرفت؟ مطهری در این کتاب چندان به این نکته نپرداخته و تنها در بحث رعایت حق و حقوق دیگری به عنوان تعریف عدالت است که می‌گوید از آنجا که خداوند مالک علی‌الاطلاق است نمی‌توان از این نوع از عدل یا ظلم درباره‌ی خداوند سخن گفت (ص ۶۳).

مطهری در یکی از تعریف‌های خود از عدالت، مفهوم «رعایت تساوی در استحقاق‌های متساوی» را مطرح می‌کند. این نیز نشان می‌دهد که مالک بودن به تنهایی مفهوم عدالت را بی‌معنا نمی‌کند، چرا که خلق کردن پدیده‌های متفاوت که هر یک ظرفیت و توان متفاوتی دارند به خودی خود، دلالت‌هایی برای نوع رفتار با مملوک را در پی دارد. اگر انسان «استحقاقی» دارد، پس خداوند نمی‌تواند «هرجور» که خواست عمل کند و اگر استحقاقی ندارد دیگر عدالت به چه معناست؟

معنای دیگری از عدل که مطهری بررسی می‌کند این است که هر موجودی در حد ظرفیتش از فیض الهی بهره می‌برد. علاوه بر مفهوم ظرفیت و دلالت آن برای عدالت که در بالا بیان شد، می‌توان پرسید که آیا خود تعیین ظرفیت فیض هر موجود می‌تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد؟ اگر باشد، باز هم مالکیت به تنهایی دلیلی بر منتفی شدن اطلاق عدل و ظلم نیست. مطهری در توجیه وجود زشتی و زیبایی و خوبی و بدی (مثلاً یک نفر زیبارو است و یک نفر زشت‌رو است و یک نفر انسان خوبی است و دیگری انسانی بد) می‌گوید:

«خداوند متعال به هر موجودی همان وجود و همان اندازه از کمال و زیبایی را می‌دهد که می‌تواند بپذیرد، نقصانات از ناحیه‌ی ذات خود آنهاست نه از ناحیه‌ی فیض باری تعالی» (ص ۱۶۶).

ولی پرسش اصلی این است که چه کسی این ظرفیت پذیرش زیبایی و خوبی را به پدیده‌های عالم و انسان‌ها داده است؟ اگر خداوند این ظرفیت را نبخشیده، یعنی ظرفیت پدیده‌ها مستقل از خداوند وجود دارند و او آفریننده‌ی ظرفیت‌ها نیست و مجبور است برای تحقق عدالت همان ظرفیت‌ها را بالفعل کند؟ و اگر خداوند ظرفیت‌ها را هم آفریده باید پرسید چرا در برخی نقصان قرار داده است؛ مگر آنکه کسی نشان دهد ظرفیت‌های موجود ضرورتاً باید وجود می‌داشتند و خداوند نیز بنا بر همین ضرورت آنها را به این شکل آفریده است. ولی چنین استدلالی در این اثر مطهری دیده نمی‌شود و او صرفاً با پیش‌فرض گرفتن درستی دیدگاه خود به ذکر مثال‌هایی می‌پردازد و سپس نتیجه‌گیری می‌کند:

«حقیقت این است که جهان تنها به همین جور که هست امکان وجود داشته است و هر جزء آن از اجزاء جهان نیز آفرینش معینی درباره‌ی آن امکان داشته است و خدا همان آفرینش را به آن داده است» (ص ۱۷۱).

در میان مسلمانان نیز این دیدگاه مخالفانی داشته، که بررسی دیدگاه‌های مخالف در کنار این دیدگاه می‌تواند قوت و ضعف احتمالی هر کدام را بهتر مشخص کند.

افرادی که قائل‌اند جهان می‌توانست به شکل کاملاً متفاوتی باشد، می‌توانند بگویند خداوند در رویکرد مطهری «زبون و ناتوان» است، درحالی‌که اگر مطهری یا هر شخص دیگری بتواند

نشان دهد که واقعاً گزینه‌ی دیگری غیر از به‌وجودآمدن همین جهانی که وجود دارد ممکن نبود، آنگاه خلق نکردن دنیا به شکلی متفاوت از آنچه که هست، دلیل بر «زبونی و ناتوانی» خداوند نبود. با این حال اگر تنها جهانی که ممکن بود خداوند بیافریند همین جهان بود و بس و حتی نمی‌توانسته ظرفیت‌های متفاوتی به موجودات بدهد، باید گفت حیطة‌ی توان و قدرت خداوند بسیار محدود است، در حدی که شاید بهتر باشد از بهره‌بردن از ویژگی «قدرت مطلق» یا «همه‌کار توانی» برای او صرف‌نظر کرد و صرفاً بر توانا بودن او تأکید کرد.

عدمی بودن شر

مطهری بر عدمی بودن شر تأکید می‌کند و می‌گوید خوبی و بدی همیشه با هم هستند و در واقع بدی چیزی جز فقدان خوبی نیست. این سخن درست است و همان‌طور که مثال می‌زند نابینایی نبودِ بینایی است. ولی بر همین اساس می‌توان گفت خیر، نبودِ شر است. یا به عبارتی بینایی نبودِ نابینایی است. از این گذشته، درد جسمانی را نمی‌توان به صورت عدمی تعریف کرد. مثلاً اگر سوزنی در بدن شما فرو کنند، درد آن با نبودِ لذت یکی نیست و خود حالتی ایجابی دارد. در مقابل هم برخی از درد و رنج‌ها به دلیل از میان رفتن لذتی است که زمانی بوده است. علاوه بر این همان‌طور که جی.ال. مکی^۴ در مقاله‌ی خود، «شر و قدرت مطلق»، می‌گوید خیر و شر مفاهیمی هستند که ما در زبان از آنها بهره می‌بریم و نباید تصور کنیم خیر و شر حتماً می‌بایست در جهان خارج مصداق پیدا کنند و چنین ضرورت متافیزیکی‌ای وجود ندارد. بنابراین از وجود مفاهیم خیر و شر نمی‌توان نتیجه گرفت که مصداق خیر و شر باید ضرورتاً در جهان محقق شوند. پس علی‌رغم اینکه مفاهیم خیر و شر در سطح زبانی همراه هم هستند، نمی‌توان گفت به این دلیل جهان «باید» در برگیرنده‌ی خیر و شر باشد. جهان می‌توانست به شکلی باشد که کلاً مصداق شر در آن رخ ندهد و یا به شکلی باشد که مصداق‌های کمتری از شر در آن رخ دهد. بر این اساس نباید دچار مغالطه شد و از وجود مفاهیم خیر و شر به این نتیجه رسید که دنیا باید ضرورتاً در برگیرنده‌ی مصداق‌های خیر و شر (یا دست‌کم مصداق‌های موجود از خیر و

۴. J. L. Mackie

شر) باشد. دیدگاه مکی مخالفانی داشته، برای نمونه به اثر «Providence and the Problem of Evil» نوشته‌ی ریچارد سوئین‌برن^۵ مراجعه کنید.

مطهری وجود شروری مانند «میکروب، سیل، زلزله و جنگ» را به صورت علت و معلولی به «فقر و جهل» مرتبط می‌داند، حال آنکه در مسئله‌ی شر در واقع پرسش این است که چرا جهان باید به شکلی باشد که میکروب و ویروس و زلزله در آن وجود داشته باشد، نه اینکه چرا ما هنوز پس از گذشت هزاران سال از تمدن بشری نتوانسته‌ایم به دانش لازم برای خنثی کردن زلزله و تمامی امراض دست پیدا کنیم.

فایده‌ی شر و کلیت خیر

مطهری به فوایدی که از برخی از شرور به وجود می‌آید و نتایج مثبت تربیتی آنها به‌درستی اشاره می‌کند، ولی به شرور وحشتناکی که به‌سختی می‌توان برای آنها فایده‌ای متصور شد نمی‌پردازد. کاملاً صحیح است که برخی از درد و رنج‌های خفیف در دنیای موجود موجب شکل‌گیری خیرهای بزرگ‌تری می‌شوند؛ مثلاً درد عضله در ورزش و تأثیری که بر سلامتی بدن دارد. ولی نخست باید مشخص شود که جهان ضرورتاً باید به این شکل می‌بود و سپس باید مثال‌هایی را بررسی کرد که در آنها فایده‌ای در شر موردنظر نیست. به‌عنوان مثال کشتار و نسل‌کشی که در طول تاریخ به شکل گسترده روی داده و می‌دهد چه خیری و برای چه کسی داشته است؟ او مثالی می‌زند و می‌گوید «زهرمار برای مار بد نیست، برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند بد است». در اینجا باید در نظر داشت که «خوب» مفهومی است که ما انسان‌ها به‌کار می‌بریم؛ در غیر این صورت برای خودِ مار «خوب» معنا ندارد. از آنجا که مطهری در این مثال «ادوات لازم برای بقا» را خوب برشمرده است، می‌گوید زهرمار برای خودِ مار خوب است. ولی آیا این‌گونه مثال‌ها کمکی به مسئله‌ی شر می‌کند؟ در بررسی مسئله‌ی شر می‌توان پرسید چرا باید هستی به شکلی باشد که بقای یک جاندار به قیمت زجر و درد دیگر جانداران تمام شود؟ یا با التفات به مثال شوپنهاور^۶ می‌توان گفت وقتی گرگ گوشت دیگر جانداران را می‌خورد

۵. Richard Swinburne

۶. Arthur Schopenhauer

لذت می‌برد، ولی این لذتِ محدودِ ناشی از سیر شدن، به قیمت زجرکش شدن حیوان دیگری است. و اگر هم بر فرض کسی بتواند نشان دهد که هستی میسر نمی‌شد مگر با محقق شدن چنین شُروری، پرسش اصلی این است که چرا خداوند باید جهانی را که لاجرم دربردارنده‌ی شُرور است خلق کند؟

مطهری می‌گوید: «جهان ظلِ حق و سایه‌ی حق است. ذات حق، جمیل علی‌الاطلاق و کامل علی‌الاطلاق است. ظلِ جمیل، جمیل است، محال است جمیل نباشد. در هر اندام زیبا اگر عضوی را تک‌وتنها، بدون توجه به اینکه موقعیت عضوی دارد و با یک سلسله اعضا دیگر مجموعاً یک اندام را تشکیل می‌دهند، مورد توجه قرار دهیم، حقانیت و درستی کمال او را درک نخواهیم کرد و احیاناً فکر می‌کنیم که اگر به گونه‌ای دیگر بود بهتر بود. اما همین که با دیدی گسترده، آن را به عنوان یک عضو در مجموعه‌ی یک اندام زیبا ببینیم، نظر ما دگرگون می‌گردد، و آنچه قبلاً نادرست و نایستنی می‌پنداشتیم به کلی محو می‌گردد.» (ص ۷۷).

ولی چه نوع کلیتی و چه نگرش کلی‌ای می‌تواند تجاوز به یک کودک یا نسل‌کشی و جنایات وحشتناک را زیبا و درست کند؟ آیا نمی‌توان گفت هر نوع کلیتی که در آن چنین دهشت‌هایی درست برشمرده شود، کلیتی نادرست است؟

کلام آخر

نویسنده در کتاب «عدل الهی» گاهی از موضوعی به موضوع دیگر می‌رود، بدون اینکه آن را به‌خوبی پرورده باشد و در مواردی این آمدوشد بین موضوعات، انسجام مطالب و ارتباط آنها را نیز دچار خدشه کرده است. این اثر را نمی‌توان فلسفی برشمرد، چرا که از درگیر شدن با استدلال‌های مختلف سر باز می‌زند و در اغلب موارد به منکوب کردن مواضع مخالف بدون استدلال بسنده می‌کند و برای مواضع و افراد موافق نیز صفات مبالغه‌آمیز به کار می‌برد. این اثر را می‌توان پروپاگانمایی برای یک رویکرد خداپاورانه به مسئله‌ی شر برشمرد. کتاب سرشار از ادعاهای بزرگ است و نویسنده در جایگاهی می‌نشیند که گویی همه‌چیز بر او معلوم است. گویی

مطهری به ذهن خداوند دسترسی دارد و در حال بازخوانی آن ذهن برای ماست و در هیچ‌جای این کتاب اثری از «نمی‌دانیم» یا «نمی‌توانیم بدانیم» یا تواضع معرفت‌شناختی دیده نمی‌شود. یکی از درس‌هایی که باید در مورد مسئله‌ی شر از چنین آثاری آموخت این است که نباید جایگاه انسانی خود را فراموش کنیم و تصور کنیم در جایگاه خدا نشست‌ایم و مدعی دانش الهی شویم. مطهری همچنین ادعاهایی مطرح می‌کند که بیشتر شبیه به لاف در غربت است، مانند: «فلاسفه‌ی شرق و غرب به اشکال شُرور توجه کرده‌اند، ولی تا آنجا که من مطالعه دارم فلاسفه‌ی غرب پاسخی قاطع برای این اشکال نیافته‌اند ولی فلاسفه و حکمای اسلام اشکال را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و به‌خوبی از عهده‌ی پاسخ آن برآمده و راز مهمی را گشوده‌اند.» (ص ۹۹).

با توجه به اینکه مطهری به زبان‌های غربی تسلطی نداشته، شاید بتوان برای چنین ادعاهایی عذری تراشید. ولی آیا او با آثار آگوستین^۷ (دوران قدیم) یا لایبنتیس^۸ (دوران جدید) در رابطه با شر هم آشنا نبوده است؟ البته این بدان معنا نیست که پاسخ آگوستین یا لایبنتیس قطعی و درست بوده، چنان‌که پاسخ هیچ شخص دیگری هم قطعی و درست نبوده و راز مهمی اگر گشوده شده باشد این است که بشر از یافتن پاسخ برای مسئله‌ی شر ناتوان بوده است. اما نکته‌ی بسیار عجیب این است که در این اثر که نام «عدل الهی» را یدک می‌کشد، نویسنده جملاتی را مکتوب کرده که رنگ و بوی اخلاق و انسانیت ندارند. به‌عنوان مثال در حمله به صادق هدایت می‌گوید:

«امثال هدایت اگر از دنیا شکایت می‌کنند و دنیا را زشت می‌بینند غیر از این راهی ندارند، نازپروردگی آنها چنین ایجاب می‌کند. آنها نمی‌توانند طعم مطبوع مواهب الهی را احساس کنند. اگر صادق هدایت را در دهی می‌بردند، پشت گاو و خیش می‌انداختند و طعم گرسنگی و برهنگی را به او می‌چشانند و عنداللزوم شلاق محکم به پشتش می‌نواختند و همین که سخت گرسنه می‌شد قرص نانی در جلو او می‌گذاشتند، آن وقت خوب معنی حیات را می‌فهمید و آب و نان و سایر شرایط مادی و معنوی حیات در نظرش پراج و بارزش می‌گردید» (ص ۱۸۸).

۷. Augustine of Hippo

۸. Gottfried Wilhelm Leibniz

و در ادامه درباره‌ی افرادی که خودکشی می‌کنند می‌نویسد:

«کسانی که خودکشی را به حساب حساسیت می‌گذارند باید بدانند که این «حساسیت» چه نوع حساسیتی است؟ حساسیت آنها حساسیت ذوق و ادراک نیست، به این معنا نیست که فهم لطیف‌تری دارند و چیزهایی را درک می‌کنند که دیگران درک نمی‌کنند، حساسیت آنها به این معنا است که در مقابل زیبایی‌های جهان بی‌احساس و کرخ و در مقابل سختی‌ها زودرنج و کم‌مقاومت‌اند. چنین آدم‌هایی باید هم خودکشی کنند و چه بهتر که خودکشی کنند، ننگ بشرند و بهتر که اجتماع بشر از لوث وجودشان پاک گردد». (صص ۱۸۹-۱۹۰).

