

خدا و شرّ اخلاقی^۱

جان اس. فیبرگ^۲

ترجمه: مجید صمدی

دانش آموخته رشته فلسفه در مقطع کارشناسی ارشد از دانشگاه خوارزمی



چکیده

فیبرگ شر اخلاقی را در این جهان موجه می‌داند؛ او شر اخلاقی را لازمه جهانی می‌داند که ساکنان آن مقدس نیستند. خط مشی و اصول کلی او در دفاع از نظریه خود، که در مقاله به توضیح و بسط آن می‌پردازد، چنین است: خدا می‌تواند شرّ را از بین ببرد، اگر این همه آن‌چیزی باشد که در جهان قصد انجام آن را دارد. خدا شرّ را نمی‌تواند از بین ببرد، بی آنکه (۱) با دیگر امور ارزشمندی که تصمیم دارد انجام دهد در تعارض افتد، (۲) با این مدعا که خدا همه صفات منسوب به او در متن مقدس را داراست، در تناقض افتد یا بر آنها شک و تردید افکند، و یا (۳) کارهایی بکند که ما نه مایلیم و نه از او می‌طلبیم که انجام دهد، زیرا شرّ بزرگ‌تری از آنچه هم اکنون در جهانمان داریم ایجاد می‌کند پس نتیجه می‌گیرد خدا به دلایل مذکور نباید، نمی‌تواند و شایسته نیست که شرّ اخلاقی را از بین ببرد.

در فصول پیشین [نظام‌های] الهیاتی متعدد و پاسخشان به مسئله منطقی شر را بررسی و همه را رد کردم. در فصل حاضر الهیات مختار خود را عرضه می‌کنم و نشان خواهم داد چگونه مسئله شر مربوط به خود را پاسخ می‌گوید. تمرکز در این فصل روی شر اخلاقی است و در فصل بعدی، شر طبیعی را به‌طور مستقیم بررسی می‌کنم.

در فصل حاضر قصد دارم دفاعیه طرح کنم نه نظریه عدل الهی^۳. گرچه به گمانم موضع الهیاتی من و پاسخ آن به مسئله شر اخلاقی قابل دفاع است، اما در اینجا قصد ندارم استدلال کنم که تبیین من برای تجویز شر توسط خدا در جهان دلیلی به دست می‌دهد بلکه هدفم عرضه تبیین ممکن از این است که چرا خدا می‌تواند شر اخلاقی را تجویز کند.

ابتدا باید متافیزیک و اخلاق [مفروض در] الهیات خود را روشن کنم. به علت مشکلات خدافرمانی^۴ و عقل باوری لایب‌نیتسی، موضع عقلانیت اصلاح‌شده است و در اخلاق ناپایامدگرا هستم. به‌ویژه بر این عقیده‌ام آنچه فعلی را خوب یا بد می‌کند، نتایج آن نیست، توصیه خدا درباره آن است (یعنی توصیه خدا به انجام یا ترک آن). اما این به‌تنهایی از اخلاق مبتنی بر خدافرمانی قابل تشخیص نیست. از این رو بر این عقیده‌ام که درعین حال که علت درستی افعال، توصیه خدا به انجام آنهاست، توصیه خدا دلبخواهی یا بی‌وجه نیست، بلکه قانون اخلاقی او انعکاس منش یا سرشت او به‌عنوان خدا است.

تفاوت اخلاق مختار من با خدافرمانی به شرح زیر است: من و قائل به خدافرمانی، هر دو، مدعایی متافیزیکی و معرفت‌شناختی داریم. مدعای معرفت‌شناختی مربوط به این موضوع است که انسان چيستی قواعد اخلاقی را چگونه می‌آموزد. خدافرمانی می‌گوید این اطلاعات از طریق وحی منتقل می‌شوند که من با آن موافقم. تفاوت بنیادین میان ما متافیزیکی است، اینکه قوانین اخلاق چرا این‌گونه هستند. نزد قائل به خدافرمانی هنجارهای اخلاقی چنین هستند، فقط به این علت که خدا خواسته است چنین باشند. هیچ فعلی فی‌نفسه خوب یا بد نیست. درمقابل به باور من افعال فی‌نفسه خوب یا بد اند، به علت اینکه چیزی مربوط به سرشت خدا را بازتاب می‌دهند یا نمی‌دهند. در نتیجه خدا به هنجارهای اخلاقی به‌عنوان بازتاب منش خود توصیه می‌کند. به عنوان مثال او خدای حقیقت است، بنابراین به ما فرمان می‌دهد که دروغ نگوئیم. او خدای عشق است، کشتن کسی یا دزدیدن از او مصداق فعل عاشقانه نیست، پس خدا هر دو را منع می‌کند.

در معنایی موسّع، نظریه اخلاقی من یک نمونه از نظریه امر الهی اصلاح‌شده^۵ است، که همسو با توصیف فرانکنا از اخلاق‌گرایی متافیزیکی است. او می‌نویسد:

یک الهی‌دان ممکن است ادعا کند که «درست» به معنای «مأمور به خدا» است؛ پس در نظر او، گفتن اینکه ۷ درست است، صرفاً راه کوتاه‌تر گفتن این است که مأمور به خدا است. در همه این نظرات، احکام ارزشی و اخلاقی جامه مبدل اظهاراتی ناظر به واقعیت‌هایی از نوع خاصّ اند. کسانی که مانند پری^۶ قائلند به اینکه این احکام جامه مبدل واقعیت تجربی‌اند، طبیعت‌گرایان اخلاقی نامیده می‌شوند، و آنها که این احکام را اظهارات جامه مبدل واقعیت‌های متافیزیکی و الهیاتی تلقی می‌کنند، اخلاق‌گرایان متافیزیکی خوانده می‌شوند و بسته به تعاریفی که عرضه می‌شوند، نظریات متفاوت بسیاری از هر دو نوع ممکن‌اند.^۷

با فرض تعهدات الهیاتی و اخلاقی من، انتظار می‌رود به مسئله شرّ ویژه خودم با استفاده از دفاعیه اراده آزاد پاسخ دهم. اما این‌طور نیست. زیرا موضع من روایت سازگارگرایانه^۸ از اراده آزاد است. الهیاتی که باقی می‌ماند شکل اصلاح‌شده کالونیسیم است. حال به نظر می‌رسد که هر موضع الهیاتی در مواجهه با مسئله شرّ با سه پرسش بنیادی روبه‌روست: (۱) آیا بایسته است که خدا شرّ را از بین ببرد؟ -پرسشی ناظر به الزام؛ (۲) آیا خدا قادر است شرّ را از بین ببرد؟ -پرسشی ناظر به توانایی و قدرت؛ و (۳) آیا شایسته است که خدا شرّ را حذف کند؟ -پرسشی ناظر به حکمت و مصلحت. روشن است که پرسش دوم بسیار مهم است، زیرا اگر خدا قادر به ازبین‌بردن شرّ نباشد، آن‌گاه ملزم به این کار نبوده و تلاش برای این کار احمقانه است.^۹ می‌خواهم استدلال کنم که خدا قادر نیست شرّ را بدون وقوع مشکلات عدیده‌ای که شرحشان خواهد آمد، از بین ببرد. بدین ترتیب او ملزم به ازبین‌بردن شرّ نیست. هرچند این خطّ مشی (استدلال به سود اینکه خدا قادر به ازبین‌بردن شرّ نیست) ممکن است شگفت به نظر آید، اما درواقع این‌طور نیست. زیرا بسیاری از دفاعیه‌ها و نظریه‌های عدل الهی رویکرد مشابهی در پیش می‌گیرند. یکتایی دفاعیه من در دلایل (و تبیین‌هایی) است که برای چرایی قادر نبودن خدا به ازبین‌بردن شرّ عرضه می‌کند. آنهایی که به تبیین‌های بیشتر از این خطّ مشی کلی که بسیاری از الهی‌دانان آن را اتخاذ کرده‌اند، علاقه‌مند هستند، باید به ضمیمه این کتاب رجوع کنند.

همچنین مورد انتظار است با توجه به قادر مطلق بودن خداوند، مدعای من مبنی‌براینکه او

قادر به ازبین بردن شرّ نیست شگفت به نظر آید. گرچه می‌پذیریم که خدا قادر مطلق است، اما دیدگاه من نسبت به قدرت مطلق الهی چنین است که او قادر به انجام هر کاری است که منطقاً سازگار و مطابق با سرشت او به عنوان خدا است. بر اساس این تعریف، می‌پذیریم اگر یگانه هدف خدا ازبین بردن شرّ باشد، قادر به این کار خواهد بود، اما اگر هدف (اهداف) دیگری داشته باشد (و به باور من دارد) که طالب تحقق آنها در جهان ماست، دستیابی به آن اهداف ممکن است با ازبین بردن شرّ تعارض بیابد. استدلال خواهیم کرد که [در واقع] چنین تعارضی در کار هست. البته اگر خدا نتواند همزمان هم شرّ اخلاقی را از بین ببرد و هم به هدف (اهداف) دیگرش تحقق ببخشد، ملزم به انجام دادن هر دو کار نیست. رویکرد عام من در اینجا، پیروی از خط مشی‌ای است که در مقایسه با دیگر دفاعیه‌ها و نظریه‌های عدل الهی به [مسئله] شرّ پاسخ بنیادی‌تری می‌دهد. مثلاً، دفاعیه اراده آزاد تصدیق می‌کند که خدا قادر به ازبین بردن شرّ است، مشروط بر اینکه تنها هدف او ازبین بردن شرّ باشد. اما در دفاعیه اراده آزاد استدلال می‌شود که خدا نمی‌تواند تضمین دهد که در صورت اعطای اراده آزاد ناسازگار گرایانه به ما، همزمان قادر به ازبین بردن شرّ نیز باشد. همچنین به زعم جان هیک خدا قادر به ازبین بردن شرّ است، اگر این همه آن چیزی باشد که برای جهان ما در سر دارد. اما اگر خدا این را نیز بخواهد که روح‌ها پرورش یابند، نمی‌تواند همزمان هم روح‌ها را پرورش دهد و هم شرّ را از بین ببرد.

از آنجا که قدرت مطلق خدا، او را به انجام امر ناممکن توانا نمی‌کند، در نبود توفیق در اعطای آزادی به ما و [همزمان] ازبین بردن شرّ، یا پروردن روح‌ها و [همزمان] ازبین بردن شرّ تقصیری متوجه او نیست. نمی‌تواند هردو کار را باهم انجام دهد، پس چنین مطالبه‌ای هم موضوعیت ندارد. مسئول دانستن شخص در نبود توفیق در انجام آنچه توان آن را ندارد، یا در انجام کاری که توان انجام ندادنش را ندارد، عادلانه نیست.

رویکرد من همسو با این خط مشی است. خدا می‌تواند شرّ را از بین ببرد، اگر این همه آن چیزی باشد که در جهان قصد انجام آن را دارد. خدا شرّ را نمی‌تواند از بین ببرد، بی آنکه (۱) با دیگر امور ارزشمندی که تصمیم دارد انجام دهد در تعارض افتد، (۲) با این مدعا که خدا همه صفات منسوب به او در متن مقدس را داراست، در تناقض افتد یا بر آنها شک و تردید افکند، و یا (۳) کارهایی بکند که ما نه مایلیم و نه از او می‌طلبیم که انجام بدهد، زیرا شرّ بزرگ‌تری از

آنچه هم اکنون در جهانمان داریم ایجاد می‌کند. البته اگر بتوانم جنبه‌های ارزشمندی از جهانمان را برشمارم و نشان دهم که خدا قادر نیست که این جنبه‌ها را به جهانمان بیفزاید و همزمان شر را از بین ببرد، بی‌آنکه یک یا همه (۱ تا ۳) وقوع بیابند، آن‌گاه نشان داده‌ام که جهان ما باوجود شرور موجود در آن یکی از جهان‌های خوبی است که خدا می‌توانست بیافریند.

دفاعیه

انسان چیست؟

دفاعیه من چند مرحله دارد؛ در مرحله اول پرسش زیر طرح می‌شود:

خدا هنگام آفرینش انسان‌ها می‌خواست چه موجوداتی بیافریند؟ منظورم پیش‌بینی نوع اعمالی که انجام می‌دهیم یا حتی ویژگی‌های منشی که می‌خواست داشته باشیم، نیست. بلکه منظورم توانمندی‌ها و قابلیت‌های بنیادینی است که به ما بخشید. یعنی فهرستی از مؤلفه‌های هستی‌شناختی وجودمان به عنوان انسان. بدون اینکه تحلیلی کامل از اینکه انسان بودن به چیست (که خارج از مقصود و نیاز ماست) به دست دهم، می‌توانم امور متعددی را ذکر کنم که خدا هنگام خلق گونه ما در نظر داشت.

کمیته این که قصد او خلق موجودی با قابلیت تعقل (قابلیتی که از فردی به فرد دیگر متفاوت است)، دارای عواطف، اراده‌ای آزاد (آزادی سازگارگرایانه، گرچه این روایت از آزادی مورد تأکید دفاعیه من نیست)، امیال، مقاصد (که بر مبنای امیال شکل می‌گیرند)، و قابلیت حرکت جسمانی داشت. علاوه بر این می‌خواست این قابلیت‌ها در جهانی مناسب برای موجوداتی چون ما، در زیست و کنش‌مان به کار برده شوند. از این‌رو این جهان با قوانینش را آفرید و بعد از اتمام فعل خلّاقانه، روشن است که نخواست آنچه آفریده است را نابود کند. این را هم بیفزاییم خدا نمی‌خواست انسان‌ها از لحاظ این قابلیت‌ها با هم یکسان باشد. به عنوان مثال، نیروی میل در پاره‌ای از انسان‌ها برابر با نیروی میل در دیگر انسان‌هاست، اما ویژگی‌های انسان بودن در هیچ دو انسانی آن‌گونه نیست که فردیت آنها از بین برود. مدعای من چیزی بیش از این است که هیچ دو انسانی وحدت عددی ندارند؛ مدعای من این است که ویژگی‌های منشی هیچ دو انسانی چندان مشابه نیستند که آنها را به رونوشت و کلیشه دیگری تبدیل کند. پس خدا می‌خواست که

موجودی دارای تناهی متافیزیکی و اخلاقی بیافریند (در مورد وجه اخلاقی، تناهی ما ارتکاب شر را ضرورت نمی‌بخشد، بلکه موجب می‌شود که ما فاقد کمال اخلاقی یک خدای نامتناهی باشیم). به عبارت دیگر خدا می‌خواست انسان - نه انسان برتر یا حتی خدا - بیافریند. نکته آخر اینکه هرچند صحیح است که روزی به آنهایی که به خدا اعتماد کرده و از او پیروی می‌کنند، بدنی تقدیس‌یافته (Glorified Body) اعطاء می‌شود، اما قصد خدا این است که همه ما نخستین نشئه وجودی‌مان را (از بدو نطفگی) در این بدن طبیعی و نامقدس بگذرانیم. در این نقطه باید بیفزاییم که در افتادن به گناه هیچ کدام از این جنبه‌ها را از ما سلب نکرده است. گناه در ما و جهان آثار منفی داشته و دارد، اما میل، قصد، آزادی اراده، حرکت جسمانی و مانند آن را از ما سلب نکرده است. بر این باور نیستم که خوبی این قابلیت‌ها اکنون که گناه کرده‌ایم، به خوبی وقتی است که گناه نکرده بودیم، اما این طور نیست که ما دیگر آن قابلیت‌ها را نداریم. همین طور فکر نمی‌کنم که هبوط، قوانین بنیادین طبیعی و فیزیکی‌ای را که جهان ما بر اساس آنها کار می‌کند، باطل کرده باشد. جنبه‌های بنیادین انسانیت و جهان، از زمان خلقت تاکنون هنوز دست ناخورده باقی مانده‌اند.

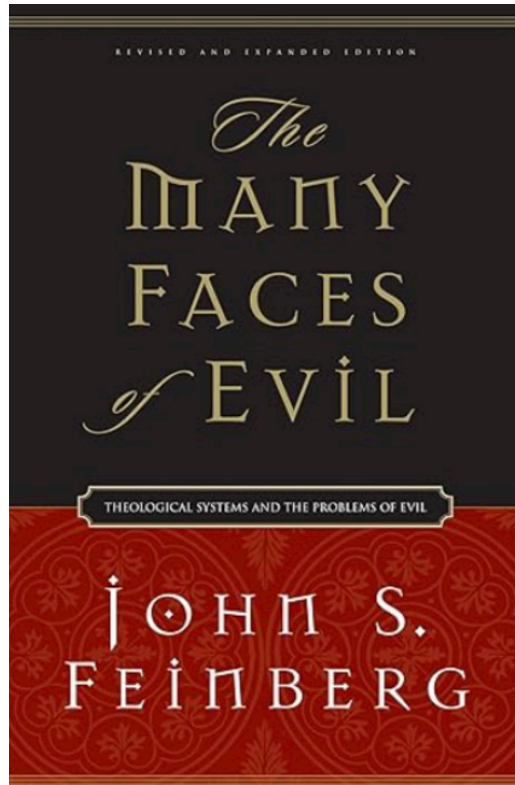
طبعاً این سؤال مطرح می‌شود که من از کجا از قصد و نیت خدا باخبرم. چرا که وقتی تصمیم به آفریدن جهان می‌گرفت، اسرار خود را با من در میان نگذاشت، و نه من و نه هیچ‌کس دیگری را به ذهن او دسترسی نیست تا قصد او را از آفرینش دریابد. در جواب می‌گویم که برای درک و فهم قصد او نیاز نیست که ما به جهان فکری خدا دسترسی اختصاصی داشته باشیم. فقط باید بنگریم به این که چه نوع انسانی آفریده است و نیز باید به جهان موجودی که در آن زندگی می‌کنیم و متناسب با قابلیت‌های ماست، نگاه کنیم. ممکن است در جواب بگویند که همین خط فکری را می‌توان دنبال کرد و گفت از آنجا که ما مرتکب شر اخلاقی می‌شویم، خدا وجود شر اخلاقی را قصد کرده است. اما این طور نیست. وقتی که خدا در کار آفریدن بود، شر اخلاقی را به عنوان یک جوهر نیافرید. شر اخلاقی اصلاً یک جوهر نیست. خدا جوهر را - از جمله جهان و انسان‌های موجود در آن - آفریده است. اینکه قصد خدا این بوده است که ما توان عمل کردن داشته باشیم، روشن است، زیرا ما را توانا به عمل کردن آفریده است. اما او آفریننده خود اعمال و مجری اعمال نیست. از این رو نمی‌توان گفت که چون شر اخلاقی در جهان وجود دارد، [پس]

خدا خواسته است که شرّ اخلاقی وجود داشته باشد. خدا می‌خواست عامل‌هایی قادر به عمل کردن بیافریند و آفرید. او آفریننده و عامل (خیر و شرّ) اعمال انسان‌ها نیست. بلکه خود آنها آفریننده و عامل‌اند. حال از کجا می‌دانیم که به راستی خدا این موجوداتی که وصف کردیم را می‌خواسته است بیافریند؟ بازهم می‌گوییم که برای آشکار شدن قصدش باید در آنچه انجام داده است نگریم. اما آیا موجودات دیگر اغلب بدون شناخت کامل از آنچه قصد انجام آن را دارند، دست به عمل نمی‌زنند؟ چطور می‌توانیم به صرف نظر به معلول (یعنی انسان‌ها به‌عنوان آفریده‌ها) مطمئن باشیم که واقعاً می‌دانیم قصد خدا از آفرینش ما چه بوده است؟

اگرچه این درست است که انسان‌ها همواره به آنچه قصد انجام آن را دارند علم ندارند، این سخن در مورد آگاهی یک عالم مطلق از قصد خود صادق نیست. علاوه بر این، دلیلی نداریم در این شک کنیم که موجود قادر مطلق می‌تواند یا توانسته است که قصد خود را به انجام رساند. بدین ترتیب اگر شک کردن در اینکه راه شناخت قصد انسان‌ها نظر به چیزی است که در عمل انجام داده‌اند معقول باشد، درباره خدای قادر مطلق و عالم مطلق [شکی] معقول نیست. می‌توان به آنچه کرده است نگریم و به شناخت قصد واقعی او از آنچه انجام داده است مطمئن بود. مدعی‌اتم - درست یا نادرست - با موضوع حاضر چه ارتباطی دارند؟ ارتباطشان این است که: اگر خدا این موجوداتی که وصف کردیم را آفریده، یا قصد داشته است که بیافریند، بر این باورم که پس خدا قادر نیست شرّ اخلاقی را از بین ببرد، زیرا با قصد او مبنی بر ایجاد آن موجودات در تعارض است. یعنی برای خدا تحقق بخشی [همزمان] به هر دو هدف (از بین بردن شرّ و آفریدن موجودات توصیف شده) ناممکن است، زیرا حصول یک هدف، مانع حصول هدفی دیگر است.^۱ دلیل پاسخ منفی من به پرسش «توانستن» این است. البته باید تبیین کنم که چرا این‌طور است. اما قبل از آن، به مرحله دوم دفاعیه ام ورود می‌کنم.

منشأ گناه / شرّ اخلاقی چیست؟

اگر انسان‌ها این‌طور باشند که وصف شد، چگونه به گناه می‌افتند؟ این مرا به مرحله دوم دفاعیه‌ام، یعنی بررسی منبع نهایی اعمال شرّ می‌کشاند. پاسخ مختار من اراده آزاد نیست، هرچند کاربرد آزادانه اراده در ایجاد شرّ اخلاقی نقش وسیله را دارد. اما مخصوصاً به اراده آزاد متوسّل



نمی‌شوم، چون شائبه استمداد از این دفاعیه را ممکن است در ذهن ایجاد کند. این کار به‌علت سازگارگرایی بودنم مقدور نیست. در عوض از اراده به امیال «نقب» می‌زنم. همسو با جیمز^{۱۱} (۱۵: ۱۳-۱)، بر این عقیده‌ام که اعمال شرّ اخلاقی، درنهایت از امیال انسان ناشی می‌شوند. نه به این معنا که امیال در نفس الامر خود شرّ یا پدیدآورنده شرّند. جلوتر معنای آن روشن می‌شود. جیمز (۱۵-۱۳: ۱) وصف می‌کند که درباره یک امر انضمامی چگونه وسوسه ایجاد و منتهی به شرّ اخلاقی (گناه) می‌شود. جیمز (۱۳: ۱-۱۵) می‌گوید:

هنگام وسوسه هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که «خدا مرا وسوسه می‌کند»، زیرا خدا نه با شرّ وسوسه می‌شود، و نه خود کسی را وسوسه می‌کند. اما اگر انسان در برابر شهوتش زمام از کف داد و فریفته شد، وسوسه و اغوا می‌شود. پس بیداری شهوت گناه می‌زاید، و ارتکاب گناه مرگ به بار می‌آورد.

معنای متن به یونانی تا حدی در ترجمه انگلیسی مبهم می‌شود. کلمه‌ای که به «شهوت» برگردانده شده است *epithumia* است، که معنای اصلی آن «میل» است. در غالب موارد شهوت

را تنها در شکل امیال جنسی می‌فهمند، اما *epithumia* دلالت بر همه انواع میل دارد. براساس آیه ۱۴، امیال می‌توانند *exelkomenos* (از کنترل خارج) و *deleazomenos* (فریفته) شوند. کلمه اول مشتق از *exelko* و به معنای دور شدن از وضع نخستین است (وضع نخستین در مورد حاضر، روحیه ضدیت با انجام شرّ اخلاقی است). کلمه دوم مشتق از *deleazo* و به معنای فریبده است. یعنی متعلّق میل نسبت به صاحب میل مانند «طعمه» یا تله عمل می‌کند و او را به دام می‌اندازد. آیه ۱۵ می‌فرماید که در نقطه‌ای از این فرایند جذابیت چنان قوی می‌شود که ارتکاب (انعقاد نطفه) گناه (شرّ اخلاقی) فعلیت می‌یابد.^{۱۲} فکر می‌کنم بسیاری از فیلسوفان اخلاق با من موافق باشند که نقطه «انعقاد نطفه» گناه وقتی است که اگر شخص توان آن را می‌داشت، گناه می‌کرد. به محض گرفتن تصمیم، فقط این می‌ماند که تصمیم به عمل بیرونی جوارحی ترجمه شود. این تفسیر از نقطه انعقاد گناه، مطمئناً با طنین آموزه‌های مسیح(ع) سازگار است، آنجا که می‌فرماید گناه ابتدا در اندیشه شخص رخ می‌دهد و سپس در ظاهر نمود می‌یابد. به عنوان مثال بنگرید به متی (۵: ۲۷-۲۸)، آنجا که مسیح(ع) موعظه می‌کند اگر کسی در قلبش به زنی میل کند، همان لحظه با او زنا کرده است حتی پیش از آنکه در بیرون عملی انجام داده باشد.

پس شرور اخلاقی در نهایت از امیال ما شروع می‌شوند. امیال به خودی خود شرّ نیستند، اما وقتی قوی و قوی‌تر و اغواء می‌شوند تا جایی که ما را به تصمیم به نافرمانی از هنجارهای توصیه‌شده خدا می‌رسانند، گناه می‌کنیم. امیال یگانه مقصّر نیستند، زیرا به عنوان مثال، اراده، عقل و عاطفه [نیز] در این فرایند دخالت می‌کنند. اما جیمز می‌گوید اعمال گناه‌آلود افراد در نهایت در امیال منحرف شده ریشه دارد. در یک جمع‌بندی و در پاسخ به اینکه فعل شرّ چگونه به وجود می‌آید، می‌توان گفت: انسان، امیال یا نیازهای بنیادینی دارد که در ذات خود شرّ نیستند. هدف انسان از همان ابتدا قرار دادن امیال در وضعیت تخطّی از هنجارهای اخلاقی نیست. اما متعلّق میل سر راه سبز می‌شود و انسان را جذب خود می‌کند. انسان قصد می‌کند که آن را به دست آورد، علی‌رغم اینکه قواعد اخلاقی این کار را منع کرده‌اند. پس از آنکه وسوسه به اندازه کافی قوی شد، اراده می‌کند که آن را به دست آورد یا کاری کند که میل دارد بکند. در اینجاست که گناه رخ می‌دهد. پس از آن، حرکت جسمانی (هر چه می‌خواهد باشد) تصمیم‌ها را به اجرا در می‌آورد. به محض اینکه عمل انجام شد، به باور عموم، این نقض قانون اخلاقی

است. بر این عقیده‌ام که عمل با اراده سازگارگرایانه صورت می‌گیرد، زیرا شرایط غیر متعاقب دارای کفایت علی، اراده را به یک انتخاب متمایل می‌کنند اما مجبور نمی‌کنند. ایجاد وضعیت اموری توسط خدا که تصمیم در آنها گرفته می‌شود می‌تواند از جمله برخی از شرایط پیرامون تصمیم باشد. اما وسوسه به ارتکاب شرّ و اراده فعلیت یافته به ارتکاب شرّ ناشی از خود انسان است نه خدا. ایراد کارل اف. هنری بر توسل به امیال به عنوان منبع نهایی ریشه یافتن ارتکاب شرّ اخلاقی، این است که از آموزه‌های متون مقدّس راجع به گناه فرشتگان و تأثرات شیاطین و ارواح پلید در امور انسانی غفلت می‌کند. می‌نویسد:

بر طبق متن مقدّس، فرشتگان پیش از خلق انسان مرتکب گناه شدند. فینبرگ میل انسان را علت نهایی شرّ اخلاقی می‌داند، بنابراین ظاهراً از تأثیر شیاطین و ارواح پلید در امور انسانی غافل می‌ماند. و علاوه بر این قادر نیست گناه نژادی را تبیین کند.^{۱۳}

گرچه این اشکال وارد نیست، باری، فرصتی در اختیارم می‌گذارد تا مدعای خود را توضیح دهم. ظاهراً اشکال هنری این است که ریشه گناه در جهان، سر دسته، یعنی نخستین کسی است که مرتکب گناه شد و تا حدّی نیز هموست که به خاطر گناه مورد سرزنش و نکوهش است. علاوه بر این درباره نکته او راجع به گناه نژادی چنین به ذهن می‌آید که او به گناه نخستین انسان و ارتباط نژاد با آن می‌اندیشد. موافقم که گناه از قلمرو فرشتگان گناهکار به جهان وارد شد. همچنین موافقم که برخی از کارهای شرّی که در جهان ما رخ می‌دهند، کار شیطان و ارواح پلیدند و همسو با رساله به رومیان (۵:۱۲) عقیده دارم که بارگناه نخست حضرت آدم بر دوش کل نژاد انسان سنگینی می‌کند. در هیچ جایی از هیچ ویرایشی از این کتاب، منکر اینها نبوده‌ام. اما اینها همه دور افتادن از اصل مطلب من است. حرف من این نیست که چه کسی اولین بار گناه کرد و این هم نیست که آیا در وقوع هیچ‌کدام از شرور موجود در جهان، نیروی شیطان و ارواح پلید نقشی دارد یا نه. بلکه حرف من این است که هر انسانی (از جمله آدم و حوّا پیش از هبوط) در هر گناه عمدی‌ای، چه می‌شود که دست به گناه می‌زند؟ مشکل از کجاست؟ از اراده، حرکت جسمانی، میل یا چه؟ از این‌رو هنری و من درباره دو موضوع متمایز سخن می‌گوییم. اما به نظر می‌رسد که هنری با توجه به ارجاعی که به تأثیرات شیطان و ارواح پلید می‌دهد، تاحدّی منظور من را دریافته باشد. این سخن به مسئله چگونگی درافتادن به گناه افتادن مربوط است. اما فکر نمی‌کنم که گفته هنری با

سخن جیمز (۱:۱۳-۱۵) همسو باشد. انکار نمی‌کنم که شیطان و شرکای شیطان، مرتکب شرّ می‌شوند و نیز در فرایند وسوسه دست دارند. اما جیمز می‌گوید فرایند وسوسه در ما آغاز نمی‌شود، مگر به سبب چیزی در درون ما. شیطان می‌تواند ما را با وسوسه به انجام چیزی تشویق کند، اما می‌توانیم در برابر او مقاومت کنیم. اگر نکنیم این در نهایت خطای او نیست (هر چند او عاری از تقصیر نیست)، بلکه خطای ماست. در روز جزا کسی را یارای آن نیست که در برابر خدا بایستد و از گناه خود با بیان اینکه «شیطان مرا به این کار وا داشت» با موفقیت عذر و بهانه آورد. خدا عذرهای او را نمی‌پذیرد، زیرا می‌داند که مشکل در نهایت از ما است، و از ما می‌خواهد که در برابر وسوسه مراقبت باشیم.

آرمان‌شهر، به چه قیمتی؟

اگر انسان چنین است که توصیف شد، و اگر نحوه صدور شرّ اخلاقی به شکلی است که آمد، خدا برای از میان بردن شرّ اخلاقی چه کاری می‌تواند بکند؟ و اگر چنین قصدی داشته باشد، آیا انجام این کار مطلوب است؟ برای اینکه ببینیم چرا تبدیل جهان ما به آرمان‌شهر مطلوب خدا نیست، باید ببینیم خدا برای تدارک یک آرمان‌شهر چه باید بکند. اگر او قادر نباشد بدون بروز مشکلاتی دیگر و بزرگ‌تر آرمان‌شهری خلق کند، ملزم به این کار

اگر یگانه هدف خدا از بین بردن شرّ باشد، قادر به این کار خواهد بود، اما اگر هدف (اهداف) دیگری داشته باشد (و به باور من دارد) که طالب تحقق آنها در جهان ماست، دستیابی به آن اهداف ممکن است با از بین بردن شرّ تعارض بیابد

نیست. در اینجا است که امید می‌برم نشان دهم اگر خدا آنچه را برای زدودن شرّ اخلاقی از جهان لازم است انجام می‌داد، مقاصد او مبنی بر خلق انسان و جهان به همین شکلی که هستند باهم تعارض می‌یافتند و ما را به این شک می‌انداختند که آیا برخی از صفات منسوب به خود [حقیقتاً] واجد است یا نه و/یا کاری انجام می‌شد که نه انتظار آن را می‌داشتیم و نه بدان میل می‌داشتیم، زیرا شرور بیشتری از شرور موجود پدید می‌آمدند.

برخی ممکن است فکر کنند همه آنچه خدا برای زدودن شرّ اخلاقی لازم دارد، فقط بازآرایی امور است به نحوی که مخلوقات دارای آزادی سازگارگرایانه، چنان تعین علیّی یابند که، بدون اینکه اصلاً مجبور شده باشند، تنها به خیر میل کنند و تنها خیر را برگزینند و [نیز] خدا باید بداند که با هر کدام از ما چه باید بکند و نیز باید قدرت کافی برای این کار داشته باشد.

اما این به آن آسانی نیست که به نظر می‌آید. اگر انسان‌ها بنابر سرشت خود مایل به عمل مطابق خواست خدا باشند، برای بازآرایی جهان ما در جهت تحقق این هدف او کار چندانی در پیش ندارد. اگر انسان‌ها در برابر اراده او لجاجت و مقاومت کنند، میزان بازآرایی رویدادها و موقعیت‌ها بسیار بیشتر از آنی خواهد بود که گمان می‌بریم. خدا ناگزیر خواهد بود هر بار که تصمیم به مقاومت در برابر اراده او می‌گیریم، کار [بازآرایی] را برای هر کدام از ما انجام دهد. علاوه بر این تغییر وضعیت یکی از ما در وضعیت دیگران تأثیر می‌گذارد، زیرا هیچ‌یک از ما بریده از دیگران زندگی نمی‌کنیم. اما آن چیزی که برای تغییر دادن ما در جهت انجام کار خیر ضروری باشد، ممکن است تغییری باشد که زندگی دیگران را مختل، و آنها را مجبور به کاری کند که در راستای هدف خدا در رابطه با ماست و حتی شاید آنها را به سمت ارتکاب شرّ سوق دهد. حقیقت این است که وقتی از خدا می‌خواهیم که وضعیت‌ها را بازآرایی کند، در واقع نمی‌دانیم که چه می‌خواهیم. اگر خدا بخواهد قابلیت‌های بنیادین ما را دست ناخورده بگذارد، روشن نیست که او برای بازآرایی جهان ما چنانکه وضعیت‌ها از لحاظ علیّی ما را به انجام کار درست در هر موقعیت عملی متمایل کنند، چه کاری باید انجام دهد. با این وصف اصلاً معلوم نیست که جهان بازآرایی شده آیا از جهان حاضر بهتر خواهد بود یا نه.

گرچه ممکن است فکر کنیم بازآرایی مورد نیاز حداقلی است، اما به دلایلی حقیقت این نیست. خدا ما را با گرایشی ایجابی به گناه نیافریده است، اما حتی حضرت آدم (ع) که در محیط

و شرایطی آرمانی بود، مرتکب گناه شد. بر طبق آموزه‌های کتاب مقدس، نژاد [انسان] وارث طبیعتی گناه آلود از حضرت آدم(ع) است که او را به نحوی ایجابی به ارتکاب شرّ متمایل می‌کند. با توجه به این طبیعت گناه آلود، اصلاً روشن نیست که بازآرایی حداقلی رویدادها، اعمال و شرایط، به هدف خود که واداشتن بدون اجبار ما به انجام کار خیر است، ختم شود یا نه. ممکن است نتیجه کار این شود که خدا ناچار به اجبار بسیاری از مردم به انجام کارهایی شود که به منظور بازآرایی وضعیت‌ها لازمند، تا بدین وسیله اندکی از ما را به انجام بدون اجبار کار درست متقاعد کند. البته این با آزادی سازگارگرایانه بسیاری از ما در تضاد قرار می‌گیرد و احتمالاً این کار را به تعداد دفعاتی بیش از آنچه در تصور ماست باید بکند. این با قصد خدا مبنی بر خلق موجوداتی که آزادی سازگارگرایانه داشته و آن را در غالب موارد به کار برند، هم‌خوانی ندارد. مثلاً در نظر بگیرید برای خدا چه لوازمی نیاز است اگر بخواهد حتی یک نفر از ما را به نقطه انتخاب آزادانه خیر برساند. احتمالاً متقاعد کردن یک شخص به انجام کار درست نیازمند بازآرایی‌ها و تغییراتی در زندگی دیگران است، چنانکه آنها به انجام کارهایی واداشته می‌شوند که نمی‌خواهند انجام دهند. اگر بخواهد دیگران به اجبار خواهان انجام کاری باشند، به بازآرایی‌هایی در زندگی افراد دیگری نیاز دارد. برای واداشتن گروه سوم از افراد به انجام کاری که بالاجبار خواهان انجام آن هستند، باز هم نیاز است که افراد بیشتری کاری کنند که نمی‌خواهند بکنند. می‌توان ادامه داد اما تصویر به اندازه کافی روشن است. حفظ آزادی همگان از آنچه گمان می‌کنیم بسیار دشوارتر است. به احتمال زیاد نتیجه اقدام خدا در جهت متقاعد کردن عده‌ای از انسانها به انجام دادن کار خوب، محدودتر شدن اراده آزاد بسیاری از انسانها خواهد بود.

با توجه به اینکه به‌علت طبیعت گناه آلود ما این کار بسیار دشوار است، برای متقاعد کردن کثیری از ما به انجام دادن کار درست، میزان متقاعد کردن بدون اجبار لازم برای خدا، احتمالاً نیازمند تغییرات افراطی بسیار زیاد - فراتر از توان پیش‌بینی ما - در جهان است. با فرض طبیعت گناه‌آلود و لجوج ما، در برخی موارد انجام بدون اجبار کار خوب از سوی ما ممکن نیست. اگر کسی در همه اینها تأمل کند، تصدیق خواهد کرد که خدا به‌راستی قادر به تحقق چنین جهانی نیست. علاوه بر این اگر هم قادر به خلق چنین جهانی باشد، این جهان از جهان موجود بسیار متفاوت خواهد بود و تضمین روشنی وجود ندارد که به اندازه جهان ما خوب باشد، چه برسد

به اینکه بهتر باشد. علاوه بر این به شک می‌افزیم که این خدا چگونه حکیمی است که باید همه این کارها را فقط برای این کند که مخلوقات انسانی‌اش نیکوکار باشند؛ چرا مخلوقی متفاوت و ناتوان از ارتکاب شر نیافرید؟ اما، البته این با تصمیم خدا مبنی بر خلق انسان‌هایی نامقدس - که نه فروتر از انسان هستند و نه فراتر از انسان - همخوانی ندارد.

تا اینجا تصوّر ما این بوده است که خدا برای واداشتن ما به انجام کار درست می‌تواند جهان را بازآرایی کند. البته این راه فرض می‌گیرد که در صورت بازآرایی جهان توسط خدا، همه ما در آن وضعیّت‌هایی که قرار می‌گیریم، نتایج درست گرفته و آزادانه کار درست را انجام می‌دهیم. با وجود ذهن متناهی و اراده‌ای که درست مانند طبیعت گناه آلود درون، در ما تمایل به شرّ ایجاد می‌کند این امر کاملاً مورد تردید است. شاید خدا راه ساده و سراسر تری برای از میان بردن شرّ پیش رو داشته باشد. در ادامه بحث می‌خواهم هشت راه [ممکن] دیگری که برای از بین بردن شرّ پیش پای خداست، مورد بررسی قرار دهم. فکر نمی‌کنم هیچ‌کدام از آنها راهی به دهی باشند، اما برای اینکه بدانیم چرا راه‌هایی وافی به مقصود نیستند، لازم است هر کدام را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار دهیم.

راه نخست. خدا شرّ اخلاقی را با نابودی انسان می‌تواند حذف کند. این راه حل گذشته از اینکه خشونت‌آمیز است و نزد هیچ یک از ما مقبول نیست، با قصد خدا مبنی بر خلق انسان‌هایی که پس از خلق شدن، توسط خود او یا عواملی دیگر از بین نروند نیز همخوان نیست.

راه دوم از بین بردن شرّ توسط خدا، حذف همه متعلّق [ابژه]‌های میل است. اگر هیچ متعلّق میلی، هیچ «طعمه»‌ای، وجود نداشته باشد فهم این دشوار خواهد بود که میل انسانی چگونه می‌تواند با ارتکاب شرّ اخلاقی همراه شود. اما خدا برای حذف همه متعلّق‌های میل، ناچار است کل جهان و هر آنچه در آن است را نابود کند - از جمله بدن‌های انسان‌ها را (زیرا روشن است که بدن‌ها اغلب متعلّق میل قرار می‌گیرند). ذهن‌ها باقی خواهند ماند مگر آنکه بتوانند متعلّق میل قرار گرفته و فرد را به ارتکاب شرّ اخلاقی رهنمون شوند. اگر ذهن‌ها متعلّق میل قرار نگیرند باقی می‌مانند، اما جهان مادی برجا نمی‌ماند. اگر ذهن‌ها متعلّق میل قرار گیرند، همه آنها به جز یکی از ذهن‌ها (آن‌هم با فرض اینکه این [تک] ذهن نتواند با میلی نابجا نسبت به خود به گناه افتد) به ناچار باید نابود شوند.

اشکالاتی جدی به این عقیده وارد است و به سبب نوع تأثیری که روی زندگی و بهروزی انسان دارد، ناپذیرفتنی است. علاوه بر این خدایی که توصیف کردم آن را رد خواهد کرد، زیرا پذیرش آن به این معنا است که با قصد او مبنی بر خلق انسان‌ها و جادادانشان در جهان، جهانی که نمی‌خواهد بعد از این که خلق شد نابود شود، ناسازگار است.

در راه ممکن سوم، از آنجا که منشأ نهایی گناه در امیال است، خدا می‌تواند شرّ اخلاقی را با حذف همه امیال انسان از بین ببرد. مشکلات ناظر به این راه حل نیز واضحند؛ زیرا خدا خواسته است خلق موجوداتی واجد میل بیافریند. از بین بردن همه امیال انسان با قصد او مبنی بر خلق موجودات مورد نظرش در تعارض است. علاوه بر این از بین بردن امیال بنیان نهایی کنش را نیز نابود می‌کند، طوری که انسان‌ها دیگر به عمل کردن توانا نخواهند بود. اما این کار با قصد خدا مبنی بر خلق موجوداتی که کارهای ضروری بسیاری برای زنده ماندنشان می‌کنند، هم‌خوان نیست. علاوه بر این، از بین بردن همه امیال شرّ بزرگ‌تری از آنچه فی الواقع موجود است پدید خواهد آورد. زیرا اگر هیچ میلی نداشته باشیم، حتی به چیزهایی که برای بقای ما ضروری‌اند نیز میلی نخواهیم داشت (میل به غذا، آب و صیانت نفس دیگر وجود نخواهند داشت، بنابراین احتمالاً این نیازها برآورده نخواهند شد). مطلوبیت این جهان، از مطلوبیت جهان حاضر کمتر است.

راه چهارم یکی از محتمل‌ترین راه‌های پیش روی خدا به نظر می‌رسد. او می‌تواند اجازه دهد میل داشته باشیم، اما اجازه این را هرگز ندهد که تا آن حدّ برانگیخته شوند که شرّ اخلاقی پدید بیاورند (شاید حتی تا آن حدّ هم که بتوانند قصد ارتکاب شرّ را پدید آورند نیز اجازه ندهد).

همه امیال‌مان را می‌توانیم داشته باشیم، اما از آنجا که هر میلی می‌تواند به شرّ منتهی شود، به محض اینکه امیال به حدّی از برانگیختگی نزدیک شدند یا رسیدند که [بتوانند] قصد و اراده ارتکاب عمل شرّ اخلاقی را پدید آورند، خدا آنها را حذف یا خنثی‌سازی می‌کند. خدا اگر می‌خواست این کار را انجام دهد، دو راه پیش رو داشت: می‌توانست ما را چنان بیافریند که در عین محفوظ بودن قابلیت اینکه امیال‌مان از کنترل خارج شوند، هر زمان که از کنترل خارج شدند با معجزه آنها را متوقف کند یا می‌توانست در ما این قابلیت را ایجاد کند که امیال‌مان تنها تا حدّ معینی - تا آن حد که نه شرّ است و نه به شرّ منجر می‌شود - برانگیخته شوند. راه اول، یعنی

راه معجزه را در بحثی کلی تر درباره راه از بین بردن شرّ توسط خدا با معجزه، به اختصار بررسی خواهیم کرد. اکنون راه دوم محل بحث است.

این گزینه نیز با مشکلاتی روبه‌روست، از جمله اینکه با این تصور که قصد خدا خلق انسان‌هایی بوده است که رونوشت همدیگر نباشند، در تعارض است. توضیح می‌دهم. نه اینکه انسان‌ها همیشه به امور واحدی میل کنند، بلکه هرگاه میل کسی به امر ممنوعی متمایل شد، آن میل تنها تا حدی می‌تواند اغواء شود که نه خود شرّ است و نه به شرّ می‌انجامد. آنچه بر یکی صادق است، بر دیگری نیز صادق است. به نظر می‌رسد این امر زمینه کافی برای فردیت ایجاد می‌کند، اما ضرورتاً این‌گونه نیست. هر میلی می‌تواند به شرّ بیانجامد، و خدا می‌داند که یک میل خاص اگر دنبال شود چه وقت به شرّ می‌انجامد. در هر مورد مشابهی به ناچار دوباره برنامه‌ریزی می‌شویم تا میل خود را پیش از آنکه بسی پیشتر رود، متوقف کنیم. این موضوع ما را ظاهراً بیش از آنچه انتظار داریم رونوشتی از همدیگر خواهد کرد.

مشکل دیگری نیز متوجه این خلقت است. اینکه زندگی چگونه خواهد بود را تصور کنید. در تصویری که به ذهن می‌آید، زندگی معمول روزمره ما مستمراً مورد مداخله قرار می‌گیرد (اگر اساساً متوقف نشود)، به نحوی که ما برای شکل دادن به امیال، مقاصد و امور جدید دیگری که به شرّ نمی‌انجامند، مدتی طولانی و کافی متوقف می‌شویم. اگر جهان ما به این شکل درآید، مطمئن نیستم که از خدا بخواهیم یا متوقع باشیم که ما را این‌طور بیافریند. اما آیا این را می‌خواهیم که زندگی‌مان مستمراً مورد مداخله قرار بگیرد، و تغییر برنامه‌هایمان مادام که برای ساختن جهان به شکل متصورمان ضروری است، ادامه یابد؟ هرگاه که عنان اختیارمان در میلی از کف رفت، ناچاریم میل را متوقف کنیم (یا دست‌کم به دنبال آن نرویم)، آن را تغییر داده و اقدام تازه‌ای را از سر بگیریم. در تصویری که به ذهن می‌آید، اقدام‌ها مستمراً مورد مداخله قرار می‌گیرند و اقدام‌های جدیدی انجام می‌گیرند؛ صرفاً برای اینکه آنها هم مورد مداخله قرار گیرند و اقدامات جدید هم مورد مداخله قرار گیرند- تا بی‌نهایت.

به نظر زندگی تعطیل خواهد شد. جهان متصور، جهانی متفاوت (و شاید به‌غایت متفاوت) خواهد بود، اما فکر نمی‌کنم که بهتر از جهان فعلی یا به‌خوبی آن باشد. علاوه بر این، این موضوع به‌روشنی با این قصد خدا که ما را به‌گونه‌ای خلق کند که عمل کرده و در این جهان سر کنیم،

هم‌خوانی ندارد. شاید بزرگ‌ترین اشکال وارد بر راه چهارم این باشد که اگر خدا می‌خواست ما را این‌گونه بیافریند، باید ما را از حیث اخلاقی و عقلی فرانسایان می‌آفرید، که لزوماً به معنای خدا یا فرشته بودن ما نبود، اما از آنچه هم اکنون هستیم بسیار به لحاظ اخلاقی و عقلی متفاوت می‌بودیم. توضیح می‌دهم. برای این که امیال‌مان هرگز «از کنترل خارج نشوند»، خدا باید ما را چنان می‌ساخت که هرگاه امیال‌مان ما را به ارتکاب شرّ سوق می‌دادند، قادر به متوقف کردن‌شان می‌بودیم (که بسیار کار سختی است). علاوه بر این، برای این کار باید می‌دانستیم که چه وقت امیال به شرّ می‌انجامند، تا می‌توانستیم از زیاده و سوسه‌شدن آنها جلوگیری کنیم. این‌گونه آفریده شدن لوازمی دارد که یکی از آنها ظاهراً آفریده شدن ما به شکل فرانسایان است. البته این آفرینش ناگزیر با قصد خدا مبنی بر خلق انسان و نه فرانسایان ناهم‌خوان می‌بود.

برخی ممکن است در پاسخ بگویند خلق ما به صورت فرانسایان ضرورت نداشت، بلکه فقط باید ما را با قابلیت‌های خود و در وضعیتی مقدّس می‌آفرید. در الهیات مسیحی سستی، بندگان خدا در وضعیت تقدیس یافته [اخروی]‌شان، قادر به گناه کردن نخواهند بود. در متن مقدّس روشن نیست که این کار با تبدیل ذهنی و اخلاقی ما به فرانسایان انجام می‌گیرد یا از طریق دیگری، اما به فرموده آن واپسین منزل انسان درستکار همین است. اگر خدا عاقبت این کار را خواهد کرد، چرا زودتر نه؟ این را با جزئیات بیشتری در بخش‌های آتی بررسی خواهیم کرد، اما در اینجا همین قدر کافی است بگوییم که اگر خدا این کار را می‌کرد، غرض خود مبنی بر خلق انسان‌ها در وضعیت نامقدّس را نقض می‌کرد.

با در نظر داشتن همه این ملاحظات، راه چهارم با اینکه تا اندازه‌ای محتمل می‌نماید، همچنان از جنبه‌های مذکور مشکل‌آفرین است. شاید راه پنجم، به شیوه‌ای قابل قبول‌تر شرّ را از میان بردارد. فرض کنید خدا مجال و اجازه می‌داد مبتنی بر هر نوع میلی، مقاصدی اختیار کنیم، به جز آن مقاصدی که به شرّ می‌انجامند. برای کنترل امیالی که پدیدآورنده شرّند، خدا این مقاصد را به کدام یک از شیوه‌های مذکور می‌توانست از بین ببرد؟ (با معجزه یا با خلق ما چنانکه هرگز مقاصد مختم به شرّ نداشته باشیم). اما از بین بردن شرّ به روش کنترل قصد از راه‌های مذکور، به مشکلاتی رهنمون می‌شود که در رابطه با کنترل امیال مشاهده کردیم. پس گزینه پنجم نوید بخش به نظر نمی‌رسد.

راه ششم حذف شرّ برچیدن بساط اراده به شرّ است. انسان‌ها هنوز قادر باشند به اینکه با آزادی اراده (سازگارگرایانه) کار خیر کنند، اما به محض اینکه اراده‌شان به یک امر شرّ تعلّق گرفت، محو و نابود شود. خدا اراده را یا از طریق مداخله معجزه‌آمیز (که بعد از آن بحث خواهد شد) متوقف می‌تواند کند، یا از این طریق که ما را به گونه‌ای خلق کند که هرگز اراده‌مان به یک امر شرّ تعلّق نگیرد اما این روش از بین بردن شرّ با همان اشکالاتی روبه‌روست که گزینه‌های مربوط به میل و قصد با آن روبه‌رو بودند.

اینک راه هفتم. خدا می‌تواند هرگاه که انسان قصد انجام کار بدی کرد، با متوقف کردن حرکت بدنی نمود بیرونی شرّ اخلاقی را از بین ببرد. این کار را یا از طریق معجزه می‌تواند بکند یا اینکه ما را چنان ساخته باشد که حرکت بدنی‌مان در مواردی که به شرّ اخلاقی می‌انجامد، متوقف شوند. در این صورت احتمالاً حرکت بدنی ما مکرّر حذف یا متوقف خواهد شد، اما این گزینه به همان دلایلی که در رابطه با گزینه‌های ناظر به میل، قصد و اراده مشاهده کردیم، محل اشکال است.

اگر خدا به خاطر مشکلات مذکور قادر به از بین بردن شرّ به هر کدام از این هفت روش نباشد، آیا هنوز این امکان برای او وجود ندارد که شرّ را در هر نقطه‌ای از [فرایند] انجام عمل (یعنی، میل،

”

چرا خدا مخلوقات که فاقد امیال، مقاصد، اراده و/یا حرکت بدنی باشند نیافرید؟ فرض این است که خدا می‌توانست چنین کند و اگر می‌کرد احتمالاً شرّ اخلاقی را از بین می‌برد. مشکل این است که این کار، انسانی که می‌شناسیم را از میان برمی‌داشت. علم به اینکه مخلوقات باقی‌مانده را چه می‌بایست نامید، دشوار است؛ زیرا بدون حرکت و فکر می‌بودند، حتی نام «ربات» هم زیادی تعارف به نظر می‌آمد

“

قصد، اراده یا حرکت بدنی)، یا پیش از آنکه نتایج منفی عمل بر قربانی عمل شرّ اثر بگذارند، با مداخله معجزه‌آمیز از بین ببرد؟ به نظر می‌رسد این شیوه حذف شرّ اخلاقی با مشکلات زیادی روبه‌رو است. نخست اینکه، اگر خدا این کار را بکند این زندگی که می‌شناسیم، بسیار دگرگون می‌شود. در هر آنی، امیال، مقاصد، اراده یا حرکت جسمانی از طریق مداخله معجزه‌آمیز متوقف می‌شوند. درواقع اگر خدا بداند که به شرّ منتهی می‌شوند^{۱۱}، متوقف خواهند شد. از آنجاکه انسان‌ها همیشه نمی‌دانند که چه وقت اعمالشان به شرّ منتهی می‌شوند، این را هم نخواهند دانست در چه زمانی انتظار مداخله خدا را داشته باشند؛ اما به نظر می‌رسد در نهایت حتی کم‌هوش‌ترین‌ها نیز این پیام را دریافت خواهند کرد که در انجام کار شرّ، یا در تحمیل نتایج نامطلوب بر قربانیان مورد نظرشان، توفیق نخواهند یافت. یک نتیجه ممکن می‌تواند این باشد که انسان‌ها، با فهم اینکه ممکن است در هر آن حرکات و اندیشه‌هایشان محو و نابود شوند، از عمل، تلاش و حتی تفکر به هر چیزی هراس خواهند داشت. در این شرایط زندگی آن‌طور که در فهم ما می‌گنجد، به ایست واقعی خوش‌آمد می‌گوید و البته این خلاف این خواست خداست که انسان‌هایی بیافریند که در جهان زیست و عمل کنند. علاوه بر این اصلاً روشن نیست آن جهانی که در آن تهدید دائمی از بین رفتن اندیشه‌ها، اراده، یا حرکات بدنی وجود دارد، بهتر از یا به‌خوبی جهان فعلی باشد.

دوم اینکه مداخله معجزه‌آمیز خدا برای از بین بردن آن امیال، مقاصد، اراده یا حرکات جسمانی که منتهی به شرّ می‌شوند یک سخن است و توصیف دقیق معنای چنین کاری توسط خدا، سخن دیگری است. در رابطه با متوقف کردن آن حرکت بدنی‌ای که به قصد ارتکاب عمل شرّ صورت می‌گیرد، برای بازداشتن شخص از ارتکاب شرّ احتمالاً خدا ناچار است او را تا زمانی که لازم است (شاید تا بی‌نهایت) فلج کند. البته حرکت جسمانی را، حتی به‌شیوه موقتی، بدین شیوه متوقف کردن، سرشت زندگی را یکسر دگرگون خواهد کرد. هر چند لحظه یک بار یک گروه از انسان‌ها در میان انجام عمل، فلج خواهند شد. به محض این‌که آماده تغییر در جریان عمل شدند دوباره آغاز به حرکت می‌کنند، درحالی‌که انسان‌های دیگر همچنان فلج مانده‌اند. آیا این جهانی بدتر از جهان ما پدید نخواهد آورد؟ و آیا چنین جهانی با قصد خدا مبنی بر خلق انسان‌هایی که در جهان زندگی و عمل کنند، در تعارض نیست؟

گرچه فهم اینکه جهانی که در آن حرکات جسمانی با معجزه متوقف می‌شوند، چگونه از

جهان ما بهتر خواهد بود دشوار است، از این هم دشوارتر است تصوّر اینکه خدا برای ازبین بردن میل، قصد یا اراده منتهی به شرّ به چه معجزه‌ای احتیاج دارد.

سخن از فلج کردن قصد، میل یا اراده به سختی معنادار است. اما خدا برای ازبین بردن اندیشه‌های پدیدآورنده شرّ احتمالاً ناچار خواهد بود تا هر زمان و هر دفعه که لازم است آگاهی ما را سلب کند، یا حافظه‌مان را بگیرد. تصویری جهانی که به ذهن خطور می‌کند، جهانی است که انسان‌ها در آن به درون آگاهی می‌جهند و بیرون می‌آیند و بازه‌های دوره‌ای فراموشی را از سر می‌گذرانند. آیا چنین وضعیت اموری، حقیقتاً زندگی را به ایست و رکود نمی‌کشاند، و از این طریق با قصد خدا مبنی بر خلق انسان‌هایی که در جهان حاضر زندگی و عمل کنند، ناهم‌خوانی نمی‌یابد؟ علاوه براین، قویاً شک دارم کسی از ما متوقّع یا خواستار چنین مداخله معجزه‌آمیزی توسط خدا باشد. ازبین بردن شرّ به شیوه حاضر یقیناً بهایی بیش از آن دارد که حاضر به پرداخت آن باشیم. مداخله معجزه‌آمیز از نوع متصوّر، مستلزم نوعی از دستکاری است که شرور بیشتری از شرور موجود ایجاد خواهد کرد.

اشکال آخر به حذف شرّ از طریق معجزه این است که شک ما به حکیم بودن خدا را بر می‌انگیزد. اگر خدا برای خلق انسان‌ها به شکل کنونی تا این حد به زحمت می‌افتد، اما بعد از آن دست به معجزه‌های مذکور می‌زند تا از آنها، هنگامی که انسان بودنشان را به شیوه‌ای که ایجاد شرّ می‌کند بروز می‌دهند، سلب اثر کند، این خود دلیلی است که در حکمت خلق انسان‌ها به شکل فعلی شک کنیم. البته اگر خدا ما را متفاوت می‌آفرید، طوری که مجبور به حذف شرّ از طریق معجزه نبود، با قصد او مبنی بر خلق گونه حاضر از موجودات هم‌خوان نمی‌بود.^{۱۵} بنابراین خدا یا می‌بایست دست به معجزات مذکور بزند و از این طریق شک ما به حکیم بودن خود را برانگیزد، و یا باید سرشت انسانی ما را تغییر دهد، و این با قصد او مبنی بر خلق انسان‌های نامقدس به جای انسان‌های مقدّس، فراانسان‌ها، یا فروانسان‌ها در تعارض قرار می‌گیرد. تا اینجای بحث از آن شرّی سخن گفتم که زاده اختیار است. حس می‌کنم اگر خدا جهان را بدون چنین شرّی نیز می‌آفرید، همچنان نقدهای وارد بر خدا باوری بی پاسخ می‌ماندند. زیرا هنوز این امکان وجود دارد که درنتایج اعمال غیر عمد آنها پیامدهای شرّی وجود داشته باشند که دامن انسان‌ها را بگیرند و به قربانیان آسیب وارد آورند. اما اگر جهانی که خدا در آن اعمال عمدی شرّ را از بین می‌برد،

به شیوه‌ای که گفتیم دارای اشکال باشد، اینکه اگر خدا برای ازبین بردن اعمال واکنشی و غیرارادی نیز که غیرعامدانه بر دیگران تحمیل شرّ می‌کنند، دست به اقدام بزند جهان چگونه جایی خواهد شد، به دلایل بیشتری موجب نگرانی ما می‌شود. اگر ازبین بردن اعمال همراه با نیات شرورانه زندگی معمول را مختل می‌کند، ازبین بردن اعمال با نیت خیر و اعمال واکنشی که ناخواسته نتایج شرّ به بار می‌آورند، اختلال بیشتری ایجاد می‌کند. گذشته از قصد انسان، خدا می‌داند که چه زمانی یک عمل به دیگری شرّ می‌رساند. خدا برای رُفتن غبار شرّ از رخ جهان، ناچار است آن اعمال را نیز از بین ببرد.^{۱۶} اگر احیاناً با دانستن اینکه اعمال با نیت شرّ ما مورد مداخله قرار خواهند گرفت، زندگی دچار ایست و توقف شود، به این فکر کنید که دانستن اینکه هر عمل بالقوه‌ای در هر آنی ممکن است متوقف شود، تا چه اندازه فلج کننده می‌تواند باشد.^{۱۷}

خدا برای ازبین بردن شرّ اخلاقی چه کاری باید بکند؟ لبّ کلام اینکه: خدا نمی‌تواند این کار را بکند، مگر اینکه؛ اول: از مقاصد خود مبنی بر ساختن مخلوقات نوع موجود و جهان صرف نظر کند؛ دوم: در صحت اسناد صفات خاصی مانند حکمت به خود تردید ایجاد کند؛ سوم: جهانی ایجاد کند که مطلوب ما نبوده و شرور بیشتری از شرور موجود در جهان ما داشته باشد. شاید چنین بگویند که راه اجتناب از همه این مشکلات برای خدا ساده بود؛ یعنی خلق نوع دیگری غیر از انسان. به عبارت دیگر، چرا خدا مخلوقاتی که فاقد امیال، مقاصد، اراده و/یا حرکت بدنی باشند نیافرید؟ فرض این است که خدا می‌توانست چنین کند و اگر می‌کرد احتمالاً شرّ اخلاقی را از بین می‌برد. مشکل این است که این کار، انسانی که می‌شناسیم را از میان برمی‌داشت. علم به اینکه مخلوقات باقی مانده را چه می‌بایست نامید، دشوار است؛ زیرا بدون حرکت و فکر می‌بودند، حتی نام «ربات» هم زیادی تعارف به نظر می‌آمد. شک دارم هر آنکه برای انسانیت و موجودات انسانی خدا ارزشی قائل است، انجام این کار توسط خدا را مقبول بیابد. دیگرانی ممکن است اشکال وارد کنند که خدا نباید ما را فروانسان، چنانکه ترسیم شد، می‌آفرید. درعوض اما اگر ما را فراانسان می‌آفرید شرور اخلاقی دامن گیرمان نمی‌شد. باز هم می‌پذیرم که خدا می‌توانست این کار را بکند اما به عقیده من این انسانی که پیش روی ماست، واجد ارزش مرتبه نخست است. متن مقدّس انسان‌ها را آفریده بر صورت خدا می‌داند (سفر پیدایش، ۲۶-۲۷: ۱). وقتی خدا از کار آفرینش دست کشید به همه آن، از جمله انسان، نگاهی انداخت،

همانا بسیار نیکو بود (سفر پیدایش ۱: ۱۳). مزامیر (۸- ۵: ۸) می‌فرماید که خدا تاج شکوه بر سر انسان نهاد و او را بر دیگر مخلوقات سیطره بخشید. با توجه به این فرموده وحیانی خدا، ما که باشیم که بگوییم انسان‌های مخلوق خدا ارزشمند نیستند؟ و به یاد آورید آنچه من به عنوان یک عقل‌گرای اصلاح‌شده نیاز دارم، نشان‌دادن این است که جهان حاضر یکی از جهان‌های ممکن خوبی است که خدا می‌توانست بیافریند. آفرینش این جهان از سوی خدا با انسان‌های نامقدس درون آن، جهان ما را یک جهان خوب می‌کند. آیا خدا می‌تواند شرّ اخلاقی را از جهان ما بزداید؟ باور دارم که می‌تواند، به شرط آنکه موجودات دیگری غیر از انسانها بیافریند. همچنین باور دارم که می‌تواند این کار را بکند، اگر انسان‌ها را بیافریند و سپس به راه‌هایی که در تصور آوردیم شرّ را از بین ببرد. اما اگر قصدش از خلق جهان چیزی بیش از دور نگه‌داشتنش از شرّ باشد، آن‌گاه روشن نیست که هم بتواند شرّ اخلاقی را از بین ببرد، و هم اینکه هم‌زمان اهداف ارزشمند دیگرش را تحقق بخشد. اگر آن هدف ارزشمند دیگر خلق این نوع انسانی باشد که گفتم، آن‌گاه گزینه‌های پیش روی خدا برای از بین بردن شرّ، فقط همان راه‌هایی‌اند که برشمردیم. در بررسی آن راه‌های ممکن دیدیم که خدا برای حفظ یکپارچگی مخلوقاتی که آفریده است، به هر کدام از راه‌های یادشده که رُود با مشکلات متعددی روبه‌رو خواهد شد. از این‌رو انسان‌ها حتی اگر واجد اراده آزاد سازگارگرایانه باشند، تا زمانی که خدا اراده‌های ما را مجبور نکند، روشن نیست بتواند بدون ایجاد یک یا بیش از یکی از مشکلات مذکور، ما را وادارد به اینکه تنها خوبی را انتخاب کنیم. بنابراین باوجود همدلی اصولی با مفهوم سازگارگرایانه جی. ال. مکی^{۱۸} از اراده آزاد، اگر خدا درجهان حاضر اهدافی بیش از صرف مقاوم و ایمن سازی آن در برابر شرّ داشته باشد، روشن نیست بتواند این کار را بکند. مدعای مکی مبنی بر اینکه خدا هم می‌تواند به ما اراده آزاد دهد، و هم می‌تواند شرّ را از بین ببرد، مدعای نادرستی است، هرچند دلایل نادرستی‌اش متفاوت با دلایلی است که از منظر دفاعیه مبتنی بر اراده آزاد عرضه می‌شوند. کوتاه سخن اینکه بهای آرمان‌شهر را باید پرداخت، فارغ از اینکه آیا شهروندانش انسان‌های واجد آزادی اراده سازگارگرایانه باشند یا واجد آزادی ناسازگارگرایانه.

پس نتیجه می‌گیرم خدا قادر نیست هم یک آرمان‌شهر بسازد و هم این انسان‌های آشنا را خلق کند. گرچه ما از آن‌رو که انسانیم از گناه گریز نداریم، همیشه هم در مقابل خواست ارتکاب

شرّ بی چاره و دست بسته نیستیم^۹، و این از دیدگاه تجربی [گزاره] صادقی است که قابلیت‌های ما در گناه آزادانه به کار گرفته می‌شوند. حضرت آدم(ع) نیز چنین کرد و به فرموده متن مقدّس ما از او طبیعتی گناه آلود به ارث برده‌ایم. این سرشت گناه‌آلود در ما گرایشی ایجابی به شرّ پدید می‌آورد و مقاومت در برابر گناه را دشوار و تخطّی از درستی را آسان می‌کند. اگر خدا تخطّی کردن را متوقف کند مشکلاتی بروز خواهند کرد که ذکرشان گذشت. آیا خدا در آفرینش انسان‌ها خطایی مرتکب شده است؟ اگر به ارزش عظیمی که انسان دارد و عطیه خداست توجه کنیم، به هیچ وجه خطایی رخ نداده است! این واقعیتی تجربی است که لازمه جهانی حاوی انسان‌ها وقوع شرّ اخلاقی است. این جهان هنوز هم یکی از جهان‌های ممکن خوبی است که خدا می‌توانست بیافریند. خدا، خدای خوبی است؛ و این جهان دربردارنده انسان‌های نامقدّس، اثبات خوبی خدا است.

اشکال‌ها

در سال‌های پس از نوشتن این کتاب خوانندگان اشکالاتی وارد کرده‌اند. در ادامه به جدّی‌ترین اشکال‌ها از نظر خودم می‌پردازم.

آیا این [دفاعیه] شکلی از دفاعیه خیر برتر نیست؟

برخی پرسیده‌اند آیا دفاعیه من دقیقاً نوعی از دفاعیه مبتنی بر خیر برتر نیست؟ با این حال به نظر می‌رسد در دفاعیه من چنین گفته می‌شود که تصمیم خدا خلق آرمان‌شهر نبود، زیرا [تحقق] یک آرمان‌شهر به معنای حذف انسان‌ها است و خدا بر این باور است که خیر جهانی دربردارنده انسان‌های موجود از خیر آرمان‌شهری که حاوی موجوداتی از نوعی دیگر باشد، برتر است. بنابراین به جای آرمان‌شهر، جهان ما را ساخت تا خیر برتر تحقق یابد. اگر این دفاعیه دقیقاً صورت دیگری از دفاعیه مبتنی بر خیر برتر است، پس چرا نباید دفاعیه مبتنی بر خیر برتر را اختیار کنیم و از جزئیات دفاعیه من بگذریم؟ در نگاه اول این طور به نظر می‌رسد که دفاعیه من شکلی از دفاعیه خیر برتر است. همین‌طور ممکن است کسی فکر کند که دفاعیه مبتنی بر اراده آزاد شکلی از دفاعیه خیر برتر است. اما در دفاعیه مبتنی بر اراده آزاد گفته می‌شود که خدا به ما اراده آزاد داده است، به جای اینکه شرّ را از بین ببرد، چون خیر جهانی با موجودات آزاد از خیر

جهانی که در آن هیچ شرّی وجود ندارد - اما آزادی هم وجود ندارد - برتر است. دفاعیه من و دفاعیه مبتنی بر اراده آزاد، با وجود هرگونه شباهتی که با دفاعیه خیر برتر دارند، روایت‌هایی از دفاعیه خیر برتر نیستند. چنانکه [در فصول قبلی کتاب] در بحث از دفاعیه خیر برتر آمد، این دفاعیه بر اخلاق نتیجه‌گرایانه مبتنی است. به عنوان یک دفاعیه نتیجه‌گرایانه مدعی است که شرّ برای ایجاد برخی خیرهای متعاقب ضرورت منطقی دارد. در دفاعیه مبتنی بر اراده آزاد و دفاعیه من چنین چیزی گفته نمی‌شود. در هر دو دفاعیه علت شرّ، خیری مقدم [بر شرّ] عنوان می‌شود. از این رو چنانکه در مورد [دفاعیه] خیر برتر می‌بینیم، شرّ از پی خیر پدید نمی‌آید بلکه خیر پیش از شرّ پدید می‌آید. علاوه بر این، خیر پیوندی منطقی با شرّ ندارد. چنانکه دیدیم ممکن است موجودات دارای آزادی سازگارگرایانه هرگز مرتکب خطا نشوند، گرچه خطا نکردنشان نامحتمل است اما دقیقاً به همین معنا گناه، ضرورت منطقی ندارد، زیرا ما واجد آزادی سازگارگرایانه‌ایم. علاوه بر این، این ادعا که برای داشتن آزادی اراده وجود شرّ اخلاقی ضرورت منطقی دارد، همان‌طور که برای تقویت شجاعت ضرورت منطقی دارد چیزی وجود داشته باشد که از آن بترسیم، درست نیست. ما موجودات واجد آزادی اراده سازگارگرایانه ممکن است که همیشه درست عمل کنیم، اما با توجه به طبیعت گناه‌آلودی که داریم نامحتمل است خدا بی‌آنکه اختیار ما را سلب کند، بتواند ما را به انجام همیشگی کار خوب وادار کند. اگر در مواقعی که ما در برابر اراده او می‌ایستیم، خدا واقعاً مجبور به انجام آنچه لازم است شود، مشکلاتی پدید خواهد آورد که مختصر بیان کردیم اما باز هم این نشان می‌دهد گناه ضرورت منطقی ندارد، دقیقاً به علت اینکه انسان واجد آزادی سازگارگرایانه است. علاوه بر این نمی‌توان به درستی دلیل آورد که وجود شرّ اخلاقی برای داشتن موجوداتی دارای آزادی اراده سازگارگرایانه یا ایجاد علی این آزادی ضرورت منطقی دارد. پس نتیجه می‌گیریم نه دفاعیه مبتنی بر اراده آزاد و نه دفاعیه من، هیچ‌کدام شکلی از دفاعیه خیر برتر نیستند. زیرا در هر دو، خیر نتیجه یا محصول شرّ محسوب نمی‌شود و نیز اینکه میان شرّ و خیر هیچ پیوند منطقی ضروری برقرار نمی‌شود.

اگر فرشتگانی وجود دارند که دستشان هرگز به گناه آلوده نشده است، چرا خدا نتوانسته است انسان‌هایی بیافریند که هرگز گناه نکنند؟

این اشکال را کارل هنری وارد کرده است. او می‌گوید که بر طبق الهیات مسیحی «خدا

فرشتگان اخلاقاً مسئولی آفرید که برخی از آنها گناه نکرده و نمی‌کنند. فرشتگانی که در واقع چنان در درستی راسخند که قادر به گناه کردن نیستند.^{۲۰} اگر خدا می‌تواند فرشتگانی بیافریند که گناه نمی‌کنند، چرا نتواند انسان‌هایی بیافریند که هرگز گناه نمی‌کنند؟ با تحلیل هنری راجع به فرشتگان موافقم. همین‌طور با این هم موافقم که خدا می‌توانست ما را چنان بیافریند که گناه نکنیم. پیشتر شماری از راه‌های متفاوت پیش روی خدا برای انجام این کار را آوردم اما بر این عقیده‌ام خدا برای اینکه در طبیعت ما تغییرات ضروری‌ای ایجاد کند، طوری که مرتکب شرّ نشویم، درواقع ناچار می‌بود ما را متفاوت با آنچه هم اکنون هستیم (انسان‌های مقدّس، فراانسان یا فروانسان) بیافریند یا ناچار بود در تلاش ما برای ارتکاب شرّ مداخله معجزه‌آمیز کند. مشکلات هرکدام از گزینه‌ها را توضیح دادم. از این‌رو من در اصل منکر آن نیستم که خدا می‌توانست کاری که هنری می‌خواهد را انجام دهد. مدعای من تنها این است که او نمی‌توانست این کار را بکند و [هم‌زمان] موجوداتی را بیافریند که می‌خواست بیافریند و آفرید و جهان ما را چنان بسازد که می‌خواست.

ایراد دیگری به این اشکال وارد است. حتی اگر بپذیریم خدا می‌توانست ما را چنان بیافریند که قادر به گناه کردن نباشیم، این مطالبه از خدا باور که برای امتناع خدا از انجام این کار توجیهی عرضه کند، بدفهمی سرشت مسئله شرّ، به طور عام، و بدفهمی عقل باوری اصلاح‌شده، به طور خاص، است. کار ما در مسئله شرّ این نیست که نشان دهیم خدا در «کاری که نکرد اما می‌توانست بکند» موجه بوده است. بلکه وظیفه ما توجیه کاری است که انجام داده است. از این‌رو حتی اگر بپذیریم خدا می‌توانست جهانی بهتر بیافریند، وظیفه خدا باور در رابطه با مسئله منطقی شرّ، نشان دادن این است که در خلق این جهان هیچ خطایی نکرده است. به همین دلیل، ذکر این ایراد که خدا می‌توانست و می‌بایست جهان بهتری بسازد، [نشان از] نفهمیدن کاری است که یک خدا باور باید در برابر مسئله شرّ و در دفاع از مفهوم خود از خدا بکند و همچنین، بدفهمی عقل‌گرایی اصلاح‌شده است. قائل به عقل‌گرایی اصلاح‌شده مدعی است که جهان‌های خوب و بد وجود دارند، اما بهترین جهان وجود ندارد. همچنین معتقد است که اصلاً خدا مجبور به خلقت نیست، اما در صورت خلق جهان، تنها الزامی که متوجه اوست این است که از میان جهان‌های خوب، یک جهان خوب خلق کند. پس نزد قائل به عقل‌گرایی اصلاح‌شده، یگانه مسئله جدی و پراهمیت این است که آیا جهان

ما یکی از آن جهان‌های ممکن خوب هست یا نه، نه این مسئله که آیا جهان ما از جهان‌های خوب دیگر است بهتر یا نه. اجبار قائل به عقل‌گرایی اصلاح‌شده به اثبات اینکه جهان حاضر از پاره‌ای، بیشتر یا حتی از همه جهان‌های ممکن دیگر بهتر است، تحمیل چیزی بیگانه با متافیزیک اوست. پیشتر هنگام بررسی مسئله منطقی شرّ به این خطا برخوردیم: خطای نسبت دادن دیدگاه‌هایی به خدا‌باور که او معتقد به آنها نیست و قول به اینکه الهیات او با مشکل ناسازگاری درونی مواجه است. از پیش می‌دانیم که حق نداریم این مطالبه را از قائلان به عقل‌گرایی اصلاح‌شده داشته باشیم که نشان دهند که جهانی که خدا آفریده است از جهان‌های ممکن دیگر بهتر است. [پس] اشکال حاضر را وارد نمی‌دانم.

آیا در دیدگاه حاضر، گناه گریزناپذیر نیست؟

هنری می‌گوید در دفاعیه من گفته می‌شود که «اگر گناه کردن انسان‌ها حقیقتاً ناشی از نوع ساختار حیات انسانی مخلوق خدا باشد، نتیجه می‌توان گرفت که هبوط آدم گریزناپذیر بود و او سزاوار سرزنش اخلاقی نیست».^{۲۱} با این موافق نیستم. قصد من توصیف فرایند به گناه افتادن انسان‌ها بود (شرّ اخلاقی)، نه گفتن این که همه انسان‌ها مجبور به گناه کردن‌اند. واقعیت‌های تجربی نشان می‌دهند که از آدم (ع) تاکنون انسان‌ها قابلیت‌های خود را در جهت ارتکاب شرّ به کار برده‌اند. اما در این آرایش امور چیز تقدیرباورانه‌ای وجود ندارد، زیرا خدا می‌توانست جهانی کاملاً متفاوت بیافریند که در آن گناه نکنیم، گرچه در آن جهان انسان‌هایی به شکل انسان‌هایی که در جهان خود داریم وجود نمی‌داشتند. اما در جهان ما گناه گریزناپذیر نیست، چون هر کسی آنچه می‌کند به‌شیوه علی‌تعیین یافته است و همچنان قابلیت و فرصت انتخابی متفاوت با آنچه داشته است را دارد.

انسان در انتخاب شرّ به خواست خود عمل می‌کند. آزادی سازگارگرایانه همچنان آزادی است و اجبار نیست. خدا چگونه باید از گناه کردن ما جلوگیری کند؟ چند کار که خدا می‌توانست انجام دهد را برشمردم، و سپس مشکلات مخصوص به هر کدام را بیان کردم اما هیچ‌کدام از اینها به معنای این نیست که گناهان ما ضروری‌اند؛ به این معنا که راهی برای اجتناب از گناه کردن نداریم یا به این معنا که وقتی با وسوسه‌ای مواجه می‌شویم، مقاومت در برابر آن یا تن‌دادن به آن گزینه‌های واقعی نیستند.^{۲۲}

آیا فرار انسان بودن، به هر حال انسان بودن نیست؟

بروس رایشنباخ به حق مدعی است که دفاعیه من تأکیدی است بر این که خدا انسان آفریده است، نه فرار انسان یا فروانسان. مدعی من این است که این موجود برای اینکه از امیال، مقاصد و... که او را به گمراهی می کشند دور بماند، به قابلیت هایی نیاز دارد که ورای مقدورات انسانی اند. رایشنباخ دلیل می آورد که اگر این نیاز، نیازی برای انسان هاست، فهم اینکه انسان هایی با قدرت های فرانسانی چرا نمی توانند همچنان انسان باشند، دشوار است. از این رو خدا می تواند انسان بیافریند و در عین حال به او قابلیت های لازم برای تضمین اینکه در برابر شرّ با موفقیت مقاومت کند را ببخشد. رایشنباخ می نویسد:

اما چرا خلق انسان به شکل فرانسان (یا بهتر است بگوییم، با قدرت های فرانسانی) او را به نائسان تبدیل می کند؟ آیا در مقاومت بیشتر در برابر شرّ به انسان بخشیدن، و درباره اینکه شرّ چیست و چگونه باید بر آن فائق آمد، علم بیشتری به او دادن و میل شدیدتری به اطاعت از خدا به او دادن، چیز غیر انسانی وجود دارد؟ به راستی گرچه فینبرگ این موضوع را بررسی نمی کند، مطابق منظر راست کیشی (که او مدافع آن است) در بهشت انسان ها گناه نمی کنند. آگوستین دلیل می آورد که در آن وضعیت انسان ها نمی توانند گناه کنند. اما اگر آنها واجد قدرت اخلاقی، دانش یا هر چیز دیگری هستند که آنها را به گناه نکردن در بهشت توانا می کند، و همچنان انسان باقی می ماند، چرا باید این طور فکر کرد که هم از اوّل در زمین تحقق وضعیت عاری از گناه تناقض آمیز است؟^{۳۳}

در واقع این اشکال دربردارنده دو اشکال متمایز است. یک اشکال این است که خدا از چه رو وضعیت بهشت گونه را به جای اینکه هم اکنون ایجاد کند، در آینده ایجاد می کند؟ این اشکال را جلوتر به عنوان آخرین اشکال بررسی خواهیم کرد. در اشکال دوم گفته می شود که انسان هایی با قوای فرانسانی همچنان انسانند.

پاسخ من این است که این [گزاره] هم صادق است و هم کاذب. این صادق است که انسان متصور رایشنباخ کیفیات مشترک بسیاری با انسان های نامقدس که می شناسیم دارد. اما کیفیاتی نیز دارد که از حد انسان هایی که خدا خلق کرده است فراتر می رود. با استفاده از عبارات فصل ۳، باید بگوییم او نسخه بدل انسان هاست. اما همان طور که در فصل مذکور دیدیم، نسخه بدل همان نسخه «اصلی» نیست، حتی اگر مشترکات زیادی با «نسخه اصلی»

داشته باشد. آیا مخلوق متصور رایشنباخ هنوز انسان نیست؟ شاید آری، شاید هم نه، [پاسخ] بستگی دارد به اینکه وصف ما از انسان بودن چه باشد. با این حال به عقیده من قصد خدا خلق همین انسان‌های نامقدس بوده است که هم‌اینک وجود دارند. فرانساهای یا انسان‌هایی با قوای فراانسانی می‌توانند نسخه‌بدل‌های انسان‌های نامقدس محسوب شوند، اما قصد خدا خلق دومی بوده است و نه اولی. بنابراین مقصود رایشنباخ حاصل‌شدنی نیست، مگر اینکه این کار با قصد خدا مبنی بر خلق همین نوع انسان‌ها تعارض بیابد. سخن رایشنباخ درباره قابلیت‌های ما در بهشت نیز از نکته من غافل می‌ماند. قبول دارم انسان‌ها در بهشت قادر به گناه‌کردن نخواهند بود. اما [بی‌گناهی‌شان] به خاطر این است که آنها در وضعیت مقدس خود هستند و این نکته مهمی است که رایشنباخ به آن توجه نمی‌کند. متن مقدس چیزهای زیادی درباره زندگی در کالبد مقدس به ما نمی‌گوید، اما آن‌قدر هست که بگوییم آن وضعیت اگرچه با چیزی که در وضعیت نامقدس هستیم پیوستگی ویژه‌ای دارد، با این حال تفاوت‌های جدی‌ای هم دارد.^{۲۴} ظاهراً تفاوت‌ها، در طبیعت ما اصلاح و تغییرهایی بیش از آنچه تصور می‌کنیم الزام خواهند آورد. واقعیت این است که دقیقاً نمی‌دانیم خدا برای تضمین گناه نکردن ما ناچار به چه میزان اعمال تغییر در طبیعت ما خواهد بود. این ممکن است مستلزم مسیری فراتر از گمان ما باشد. اما باز هم گمانه‌زنی درباره میزان تغییر لازم چیزی است که به سخن من مربوط نیست. حرف من این است که قصد خدا به‌وضوح سکونت‌دادن انسان‌هایی نامقدس در جهان بوده است. خدا می‌توانست ما را در وضعیت مقدس خلق کند، اما این با قصد او مبنی بر خلق ما به شکل حاضر نااهم‌خوان بود. رایشنباخ هنوز می‌تواند اشکال وارد کند که انسان‌هایی با تفاوت‌هایی ظریف بهتر می‌بودند. اگر این‌طور باشد، از ردّ و انکار دفاعیه و الهیات من استقبال خواهد کرد، اما این ایراد به هیچ وجه ناسازگاری درونی‌ای در آنچه عرضه داشتم نشان نمی‌دهد. اشکالات او تنها تعهدات بنیادین نظام من را رد و انکار می‌کند.

انسان‌ها ارزش ابزاری دارند نه ارزش فی‌نفسه

رایشنباخ ممکن است سازگاری درونی الهیات و دفاعیه من را تصدیق کند، و همچنان ایراد بگیرد که تصمیم خدا بر خلق انسان‌ها (چنانکه وصفشان کردم) ارزش شری که نتیجه می‌شود

را ندارد، زیرا انسان‌ها چنین ارزش عظیمی ندارند. برهان رایشنباخ در واقع همین است، با این حال روشی که اشکال را وارد می‌کند شایان توجه است. از دید رایشنباخ، الهی‌دانان کالونیست مدعی‌اند که قصد غایی خدا از ایجاد اشیاء، تقدیس آنها است. باوجود این انسان‌ها واجد ارزش فی‌نفسه نیستند، بلکه در برنامه کلی الهی تقدیس خدا ارزش ابزاری دارند. البته اگر این‌طور باشد، اینکه فرانسوا بیا فریند یا انسان در وضعیت امور برای خدا تفاوت چندانی ایجاد نمی‌کند. به هر دو راه می‌توانست قصد خود مبنی بر تقدیس خویش را عملی کند، و اگر [خلق] فرانسوا را انتخاب می‌کرد، ما را از مصائب بسیاری دور نگه می‌داشت. رایشنباخ می‌نویسد:

بیا بید با فینبرگ موافقت کنیم که سناریوی موجودات دارای علم و مقاومت بیشتر، با قصد خدا مبنی بر خلق اشخاص انسانی هم‌خوان نیست. ضد الهی‌دان، به حق می‌تواند بپرسد که چرا این هدف الهی ویژه باید بخشی از تصویری باشد که با آن تناقض مربوط به قدرت مطلق را تشخیص می‌دهیم. اگر همان‌طور که الهی‌دانان کالونیستی معتقدند، هدف اصلی خدا تقدیس خود باشد، و هدف غایی از خلقت سهم کردن مخلوقات در این خیر باشد، آیا خدا نمی‌توانست به این اهداف با خلق فرانسوا دست یابد؟ این‌طور نیست که انسان‌ها واجد ارزش فی‌نفسه باشند. بلکه آنها در تقدیس خدا و دریافت فیض الهی واجد ارزش ابزاری‌اند [ایتالیک از من است]. آیا خدا با فرانسواهایی آزاد و پیراسته از گناه نمی‌توانست این اهداف را برآورد؟ در صورتی که امری دارای ارزشی عظیم، با قصد موجود در تعارض قرار گیرد، به شرط آنکه قصدی ضروری نباشد یا در راستای خیر اصلی یا غایی نباشد، می‌توان قصد را تغییر داد.^{۲۵}

چند پاسخ می‌توان داد. از نکاتی که ایتالیک کردم شروع می‌کنم. اصلاً روشن نیست که آیا این عقیده خود رایشنباخ است یا آن را عقیده کالونیست‌ها می‌داند. در هر دو حال اشکال وارد است. اگر آن را عقیده کالونیست‌ها می‌داند، اشتباه می‌کند. کالونیست‌ها بر این باورند که هدف اصلی انسان تقدیس خداوند است. اما نه به این معنا که انسان‌ها از آن‌رو که انسانند، ارزش فی‌نفسه ندارند. رایشنباخ هیچ کالونیستی مثال نمی‌آورد که چنین چیزی گفته باشد. کالونیست‌ها این‌طور فکر می‌کنند که هدف اصلی نه تنها انسان‌ها، بلکه همه آفرینش تقدیس خدا است، اما هیچ کدامشان چنین نمی‌اندیشند که جهان ما تنها ارزش ابزاری دارد و هیچ ارزش فی‌نفسه‌ای ندارد. حتی اگر رایشنباخ یک کالونیست مثال می‌آورد که واجد این دیدگاه است، که مطمئنم

نمی‌توانست بیاورد، با وجود این در اینجا نظام من محل بحث است. مسئله درونی - اگر چنین مسئله‌ای وجود داشته باشد - باید درون نظام من حل و فصل شود نه درون یک نظام دیگر. شاید جمله‌های ایتالیک شده بازنماینده عقیده رایشناخ باشند اما وقتی رایشناخ جلوتر می‌گوید که «در اینجا نکته این است که فینبرگ تلاش می‌کند در رابطه با قصد خدا مبنی بر خلق اشخاص انسانی تناقضی تشخیص دهد اما محل اثبات تناقض اینجا نیست، بلکه تناقض را باید در رابطه با سرشت خدا یا پاره‌ای خیرهای فی‌نفسه یا اهداف غایی یافت»^{۲۶}، ما را به شک و تردید می‌افکند. فرض می‌گیرم که نکته مربوط به «پاره‌ای خیرهای فی‌نفسه» به چیزی غیر از انسان‌های مخلوق اشاره دارد. از این رو این گونه به نظر می‌رسد که در اندیشه رایشناخ انسان‌ها به صورتی که آفریده شده‌اند، واجد ارزش فی‌نفسه نیستند. چه این را دیدگاه او بدانیم یا ندانیم، با آن مخالفت جدی دارم. پیشتر در فصل ۱ در استناد به متن مقدس آوردم که کرامت و ارزش انسان‌ها در آن مورد تصدیق است. انسان‌ها در خلق فعلی شان بر صورت خدا آفریده شده‌اند. در این صورت نمی‌توانم بفهمم که چرا انسان‌ها ارزش ذاتی ندارند. اگر رایشناخ به گونه‌ای دیگری می‌اندیشد، مسئول آن خود اوست، اما این اندیشه دقیقاً چیزی است که نشان اختلاف ماست، به‌ویژه توضیح می‌دهم چرا او الهیات مرا نمی‌پذیرد؛ این نشان نمی‌دهد نظام من در حل مسئله منطقی مربوط به خود ناتوان است.

اشکال هم‌چنین مسئله‌ساز است، زیرا ظاهراً قول به این است که یا خدا در کاری که می‌کند قصدی واحد (یعنی تقدیس خود) دارد یا دست‌کم اینکه این مقصود غایی، تنها مقصود حقیقتاً مهم اوست. از این رو تازمانی که دستیابی خدا به اهدافش مد نظر است، اینکه با کدام وسایل به اهدافش دست یابد، در واقع چندان مهم نیست. باز هم در اینجا باید اشکال وارد کنم این که به عقیده کالونیست‌ها هدف اصلی خدا تقدیس خود است، درست است، اما نه به این معنا که او برای رسیدن به یک هدف غایی، هیچ قصد و نیت دیگری ناظر به وسایل در طول مسیر ندارد یا اینکه وسایل برای او اهمیت ندارند، طوری که ممکن است قصد خود را درباره آنها دل‌خواهانه تغییر دهد. اینکه چه گام‌هایی در طول راه برداشته می‌شوند، نیز برای خدا مهم هستند. به عقیده من هر چند قصد خدا از نظام مخلوقاتش تقدیس خود است، برای مخلوقاتی که می‌آفریند تا هدف او را برآورند نیز مقاصد بسیار ویژه‌ای دارد. خواسته او این است که امور واقع در جهان، نه فقط

به نفع او، بلکه به نفع ما نیز باشند. بدین ترتیب خدا در خلق انسان‌ها ممکن است قصد برآوردن امری واجد ارزش فی نفسه را داشته باشد (که دارد) و در عین حال آن امر در جهت قداست او واجد ارزش ابزاری نیز باشد. همان‌گونه که ما می‌توانیم در مورد یک عمل مفروض چندین قصد داشته باشیم و برآوریم، خدا هم می‌تواند. علاوه بر این، او میل دارد که به او اعتماد کنیم و حیات جاودانه را با او سپری کنیم، نه فقط به خاطر قداست خود، بلکه به خاطر خودمان هم.

در اشکال رایج‌تر غیر از نکات پیشین هشدار ضرمنی وجود دارد که ارزش ذکر دارد. این پیامی به آن دسته از کالونیست‌هایی است که در پاسخ به مسئله شرّ، به میل خدا به تقدیس خود متوسل می‌شوند. گفتم اتکای دفاعیه‌ای که در پاسخ به مسئله شرّ، سعی دارد خدا را با این مدعا توجیه کند که او [شرّ] را برای تقدیس خود به کار می‌گیرد، بر اخلاق پیامدگرایانه مبتنی است. از این رو کالونیست‌هایی که نتیجه‌گرا نیستند، این دفاعیه را به عنوان راه حلی برای مسئله شرّ باید رد کنند. از این رو در عین حال که بر این باورم که خدا حتی با جهانی حاوی شرّ به شکلی قادر به تقدیس خود است، به عنوان یک نانتیجه‌گرا نمی‌توانم بپذیرم این حقیقت چیزی باشد که جهان ما را به یکی از آن جهان‌های ممکن خوبی که خدا می‌توانست بیافریند تبدیل می‌کند. یعنی نمی‌توانم به قداست نهایی خدا به عنوان چیزی که او را به عنوان خیرخواه و همه‌توان توجیه می‌کند متوسل شوم.

فرض کنید شخصی هم‌زمان کالونیست و نتیجه‌گرا باشد. در اینجا اتخاذ دفاعیه مبتنی بر قداست خدا در الهیات او تناقضی پدید نمی‌آورد، اما در نشان دادن اینکه جهان حاضر با خیر و شرّی که در آن است، چگونه او را تقدیس می‌کند، کالونیست با چالشی روبه‌رو هستند. چالش این نیست که بتواند تبیین کند که شرّ چگونه تقدیس خدا است و اگر نتوانست الهیاتش متناقض باشد. بلکه چالش او ارائه چنان تبیینی از نسبت قداست خدا با وجود شرّ است که این نوع الهیات کالونیستی را در کل قابل باور کند. در فصل ۳ گفتیم خدایی که ظاهراً فقط پروای محاسبه غنی‌ترین جهان از لحاظ متافیزیکی را دارد، بدون اینکه نگران این باشد که زیستن در چنین جهانی چگونه خواهد بود، نزد آفریده‌های انسانی از حیث اخلاقی تنفر برانگیز است. بیم آن دارم واکنش بسیاری از افراد به الهیاتی که می‌گوید شرّ در جهان ما موجه است چون خدا آن را وسیله‌ای برای تقدیس خود قرار داده است، همین باشد.

از آنجاکه خدا در نهایت جهان بهتری خواهد ساخت، چرا زودتر نه؟

بنابراین پشت نگرانی‌های رایشنباخ اشکال دیگری خوابیده است. اما او تنها کسی نیست که آن را مطرح کرده است. به گمانم این اشکال مهمی است. اشکال این است: خدا باوران، از جمله خود من، اغلب می‌گوئیم جهان ما به لحاظ برخی جنبه‌هایی که دارد، جهان خوبی است. اما همان خدا باوران به وضعیتی در آینده (آن را ملکوت خدا یا وضعیت جاودانه بنامیم) که در آن شری وجود نخواهد داشت باور دارند. این جزء لاینفک باور مسیحی است که خدا روزی این وضعیت را برقرار می‌کند، و توافقی وجود دارد که به تعبیر اخلاقی، آن جهان از جهان حاضر بهتر خواهد بود. از آنجایی که خدا نه تنها قادر به خلق این جهان است، بلکه در واقع روزی آن را خلق خواهد کرد، چرا هم از اول این کار را نکرد؟ چرا از جهان حاضر به کلی صرف نظر نکرد و از آغاز جهان دیگری خلق نکرد؟ جواب‌هایی داده شده است. نخست اینکه اشکال حاضر نه فقط متوجه الهیات خاص من، بلکه متوجه بسیاری الهیات‌های دیگر، از جمله الهیات مبتنی بر اراده آزاد رایشنباخ و نظریه عدل الهی پرورش روح هیک نیز هست. در رابطه با دفاعیه اراده آزاد، بسیاری از مدافعان این دفاعیه (به ویژه کسانی که الهیات شان نوعی از آرمان‌گرایی است) توافق دارند که در آینده جهانی وجود خواهد داشت که انسان‌ها در آن فقط به خیر مبادرت می‌کنند.

قائلان به دفاعیه اراده آزاد درباره اینکه آیا ساکنان آن جهان واجد آزادی اراده ناسازگار گرایانه خواهند بود یا نه، همیشه روشن سخن نمی‌گویند. با وجود این، قبول دارند که خدا در نهایت آن جهان را به عرصه وجود خواهد آورد و همچنین می‌توانست به جای جهان حاضر آن جهان را خلق کند. به همین سان هیک بر این باور است که روزی همه به ملکوت خدا پای خواهند نهاد. او به ما نمی‌گوید که آیا در آنجا گناه خواهد بود یا نه، اما ظن می‌بریم که وجود ندارد. در هر صورت هیک نه تنها باور دارد این وضعیت آرمانی ممکن است، بلکه این را هم باور دارد که روزی محقق خواهد شد. پس باید روشن باشد که این اشکال نه تنها متوجه الهیات من، بلکه متوجه الهیات‌های دیگر نیز هست. نکته دوم اینکه اشکال حاضر به هیچ وجه اثبات نمی‌کند در الهیات مختار من و الهیات قائلان به دفاعیه اراده آزاد و یا الهیات قائلان به نظریه عدل الهی

پرورش روح، ناسازگاری درونی وجود دارد. یک انتقاد نسبت به خدا باوری می‌تواند بر این مبنا، همه این الهیات‌ها را رد کند، اما نمی‌تواند اشکالی بر مبنای ناتوانی در حل مسئله منطقی شرّ، یعنی مسئله‌ای که مربوط به ناسازگاری درونی است، باشد. به‌ویژه اینکه، چطور می‌توان به این اشکال پاسخ گفت؟ نخست بگویم که این اشکال حاوی یک پریشانی است. پریشانی ناظر به اینکه الهیاتی از نوع عقل‌گرایی اصلاح‌شده، برای حل مسئله منطقی خاص خود احتیاج به چه چیزی دارد؟ قائلان به عقل‌گرایی اصلاح‌شده مدعی نیستند که بهترین جهان وجود دارد، بلکه مدعی‌اند که بیش از یک جهان ممکن خوب وجود دارد. علاوه بر این، مطالبه قائلان به عقل‌گرایی اصلاح‌شده از خدا این نیست که بهترین جهان را خلق کند یا جهان بهتری از فلان جهان خوب بسازد. فقط از خدا می‌خواهند که یک جهان ممکن خوب بسازد. از این رو بر عهده من (یا بر عهده قائل به دفاعیه اراده آزاد یا قائل به نظریه عدل الهی پرورش روح) نیست که نشان دهیم جهان حاضر بهترین یا حتی بهتر از فلان جهان خوبی است که خدا می‌توانسته است بیافریند. وظیفه من فقط این است که نشان دهم جهان ما یکی از جهان‌های خوبی است که خدا می‌توانسته است بیافریند. این کار را با اشاره به انسان‌ها انجام داده‌ام. دفاعیه پردازان اراده آزاد با اشاره به اراده آزاد ناسازگار گرایانه این کار را می‌کنند. نظریه پردازان عدل الهی پرورش روح با اشاره به پرورش روح در جهان چنین می‌کنند. وظیفه ما این نیست که به جهانی که خدا خلق کرد نظر کنیم و این را تبیین کنیم چرا با وجود شرور موجود در آن جهان خوبی است. ما این کار را کرده ایم و از این رو مسائل منطقی شرّ خاص الهیات خود را حل کرده‌ایم.

هنوز هم برخی خواهند پرسید چرا خدا از جهانی که عاقبت خلق خواهد کرد، آغاز نکرد؟ در جواب می‌گویم بسیاری از ما (دفاعیه‌پرداز اراده آزاد، نظریه پرداز عدل الهی پرورش روح و خودم) می‌توانیم گفت که خدا خوش داشت این جهان را مقدّم بر و شاید حتی مقدمه‌ای بر جهان بعدی بیافریند. از این بالاتر و خیلی ساده اینکه او به ما از چرایی آن چیزی نگفته است، اما برای حلّ مسئله منطقی خاصّ خودمان مجبور نیستیم که آن دلیل نهایی را بیان کنیم. انگیزه پشت مطالبه پاسخ نهایی این است که بعد از آن با اطمینان و یقین خواهیم دانست که خدا برای خلق جهان ما به جای خلق جهانی دیگر دلیل کافی دارد. اما باز هم این پافشاری در خطاست. قائل به عقل‌گرایی اصلاح‌شده باید تبیین کند که چه چیزی مربوط به جهان ما آن را به یک جهان خوب

تبدیل کرده است و با انجام این کار دلیل اخلاقی کافی‌ای برای خلق این جهان به دست دهد. این ایراد که این تبیینی به اندازه کافی خوب نیست؛ زیرا جهان‌های بهتری وجود دارند، تلاش برای تحمیل یک متافیزیک و یک اخلاقی بر اوست که بدان پابندی ندارد. از آنجا که مسئله منطقی شرّ به آنچه الهی‌دان به آن پایبند است ارتباط دارد، از قائل به عقل‌گرایی اصلاح‌شده مطالبه تبیین چرایی به‌تر بودن جهان حاضر در مقایسه با جهان‌های خوب دیگر، تحمیل باورهای بیگانه با اوست. اگر در چهارچوب قواعد بنیادی حل مسئله منطقی باقی بمانیم، آن‌گاه دفاعیه اراده آزاد، نظریه عدل الهی پرورش روح و دفاعیه من مسئله منطقی مخصوص به الهیات خود را حل می‌کنند. هر سه توضیح می‌دهند چه چیزی جهان ما را یک جهان خوب می‌کند و این تمام کاری است که بر عهده آنهاست.

در آخر آنچه از ظاهر این اشکال پیداست این است که همه کس قادر به دانستن این هستند که جهان بدیل مشخصی (وضعیت جاودانه یا هر جهانی) وجود دارد که از جهان ما بهتر است. پس خدا باید آن را می‌آفرید. اما بهتر برای کدام هدف؟ فرض می‌گیریم هنگام تصمیم به خلق کردن یک جهان، خدا چیزهای زیادی در نظر داشت که تحقق بخشد. برای معرفت به اینکه جهان بدیلی هست که این اهداف در آن بهتر از جهان ما تحقق می‌یابند، هیچ راهی وجود ندارد.

علاوه بر این حتی اگر بدانیم که تنها هدف خدا تقدیس خود است، این را نمی‌دانیم اگر از خلق جهان حاضر چشم‌پوشی می‌کرد و از ابتدا وضعیت نهایی را خلق می‌کرد، تقدیسی بیش از آنچه در جهان ما، به علاوه وضعیت نهایی دریافت می‌کند، دریافت می‌کرد یا نه. شاید کسی در پاسخ بگوید که موضوع این نیست که چه چیزی برای چه هدفی بهتر است، بلکه موضوع این است که آن جهان بدیل، فارغ از اینکه هدف از آن چیست، از دید اخلاقی بهتر است. موافقم که [آن جهان بدیل] از حیث اخلاقی بهتر است، زیرا شرّ کمتری در آن وجود دارد. اما در حال حاضر باید روشن شود که خدا نمی‌تواند آن جهان را خلق کند و در عین حال انسان‌های نامقدّسی را که هم اکنون خلق کرده است، خلق کند. همین‌طور دفاعیه پردازان اراده آزاد، احیاناً خواهند گفت که خدا نمی‌تواند وضعیت جاودانه را ایجاد کند و در عین حال انسان‌هایی واجد آزادی ناسازگار گرایانه خلق کند و نظریه پردازان عدل الهی پرورش روح خواهند گفت که خدا آن جهان را نمی‌تواند خلق کند و در عین حال روح موجودات آزاد را پرورش دهد،

زیرا در وضعیت جاودانه همه روح‌ها از پیش پرورش یافته هستند. آیا خدا خطا کرده است که هدف‌های دیگری غیر از خلق وضعیت نهایی عاری از گناه داشته است؟ بله، تنها اگر آن اهداف دیگر در ذات خود شرّ باشند، اما چنین نیستند. بنابراین جواب من این است که وضعیت نهایی از لحاظ اخلاقی بهتر است، اما نمی‌تواند آن را ایجاد کند و هم‌زمان به اهدافی که از ایجاد جهان ما داشته است دست یابد. در عقل‌گرایی اصلاح‌شده، خدا اساساً در خلق کردن یا نکردن آزاد است. اگر خلق کند، آزاد است که هر جهان ممکن خوب در دسترسی را بیافریند، اما تازمانی که جهان ما یک جهان خوب باشد، ملزم نیست که از جهان ما به‌سود وضعیت نهایی صرف نظر کند. دفاعیه‌پردازان اراده آزاد، نظریه‌پردازان عدل الهی پرورش روح و من، همه نشان داده‌ایم که جهان ما یک جهان خوب است.

نتیجه

پس نتیجه می‌گیرم خدا به دلایل مذکور نباید، نمی‌تواند و شایسته نیست که شرّ اخلاقی را از بین ببرد. از این رو شرّ اخلاقی در جهان ما موجه است. شرّ اخلاقی لازمه جهانی است که ساکنانش انسان‌های نامقدس اند. جهان ما یکی از جهان‌های ممکن خوبی است که خدا می‌توانسته است بیافریند.^{۲۷} این یعنی الهیات من مسئله منطقی شرّ اخلاقی مخصوص به خود را می‌تواند حل کند.^{۲۸} باز هم می‌بینیم که مکی در این ادعا که هیچ خدا باوری نمی‌تواند مسئله شرّ را حل کند بر خطاست. البته درست مانند نظام‌های الهیاتی دیگر، روی نظام الهیاتی من یک برچسب قیمت عقلانی زده می‌شود. برخی ممکن است بی‌نتیجه‌گرایی یا تعهد به سازگارگرایی من را رد کنند. همین‌طور باید پذیرفت که ارزش انسان‌ها به همین شکل که خدا آنها را آفریده است، به اندازه‌ای هست که می‌ارزد جهان را پر کرده باشند، اگر چه انسان بودن و فردانیت داشتن، به معنای امکان و همچنین فعلیت شرّ است. نکته آخر اینکه الهیات حاضر فرض می‌گیرد که می‌توان دانست که خدا هنگام خلق ما چه مقصودی داشت، و اینکه بعد از اینکه ما را انسان آفرید نباید کاری بکند که عمل براساس آن قابلیت‌های انسانی برای ما ناممکن شود. اینها برخی از مهم‌ترین تعهدات الهیات حاضرند. هر کسی که این تعهدات را بپذیرد، قادر به حل مسئله منطقی شرّ اخلاقی خاصّ این الهیات است.

پی‌نوشت

۱. مقاله حاضر ترجمه فصل ششم از کتاب زیر است:

John S. Feinberg, *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*, Revised and expanded edition published 2004 by Crossway Books a division of Good News Publishers.

۲. John S. Feinberg (۱۹۴۶-)، فیلسوف و متکلم امریکایی، استاد و رئیس گروه الهیات نظام مند و کتاب مقدس در دانشکده الهیات دیرفیلد است. او دکترای فلسفه اش را از دانشگاه شیکاگو اخذ کرده است. حوزه تخصصی او شامل شر و رنج، فلسفه اخلاق، الهیات و فلسفه معاصر است - م

۳. دفاعیه برای نشان دادن عدم توفیق یک تقریر خاص از مسئله شر طراحی می شود اما نظریه عدل الهی می کوشد تا برای این پرسش که «چرا خداوند وجود شر را مجاز می دارد» پاسخ دینی صادق و معقولی عرضه کند (پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۱۹۰) - م

4. Theonomy

۵. به عنوان نمونه و تبیینی از این گونه موضع، نک:

“A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness,” in Paul Helm, ed., *Divine Commands and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

6. Perry

7. William K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice -Hall, 1963), 81.

۸. روایت سازگارگرایانه (Concistensialit) از آزادی اراده، در برابر روایت ناسازگارگرایانه (Inconcistensialist) از آزادی اراده، قول به این است که آزاد بودن اراده با موجبیت اراده توسط علل پیشین، سازگار است. روایت مقابل، قول به این است که آزادی اراده با هیچ تعین و موجبیتی سازگار نیست - م

۹. در اینجا باید بیفزایم که، حتی اگر این مسئله که آیا خدا قادر به ازبین بردن شر است یا نه حل شده باشد، همچنان اینکه آیا الزام به این کار دارد یا نه محل بحث است. هرچند به این فکر که او ملزم به ازبین بردن شر نیست تمایل دارم، مطمئن نیستم که بحث درباره الزام یا عدم الزام خدا اصلاً بحث مفیدی باشد. خوشبختانه لازم نیست که قبل از جلوتر رفتن، این بحث را مطرح کنیم. بسیاری از عقل گرایان اصلاح شده، از جمله خود من، موضوع و مورد خود را در قالب عبارت «ناتوانی خدا در ازبین بردن شر، در صورتی که هدف دیگری [هم] داشته باشد» بیان می کنند. و، البته اگر خدا قادر به ازبین بردن شر در چنین وضعیتی نباشد، الزامی هم به آن ندارد. ۱۰. همان طور که پیشتر ذکر شد، این می تواند الهیاتی را پدید آورد که بر طبق آن، یکی از صفات خدا نقض می شود و/ یا وضعیت اموری پدید می آید که انتظار و تمایل نداریم که خدا پدید آورد، زیرا شر بزرگتری از شر موجود خواهد بود.

۱۱. نسخه شاه جیمز، که با عنوان کتاب مقدس شاه جیمز (به انگلیسی KingJamesBibleKJB) نیز شناخته می شود، و گاهی تحت عنوان نسخه انگلیسی ۱۶۱۱، یا به اختصار نسخه مجاز (به انگلیسی Authorized Version) (AV) نامیده می شود، ترجمه انگلیسی کتاب مقدس مسیحی برای کلیسای انگلیس است، که با حمایت پادشاه انگلستان جیمز اول در سال ۱۶۱۱ منتشر شد - م

21. Joseph B. Mayor, *The Epistle of St. James, in the Classic Commentary Library* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1954), 54-55.

31. Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, vol. 6, part 2, *God Who Stands and Stays* (Waco, Tex.: Word, 1983), 272.

همچنین، به شرح هنری (p.274) نگاه کنید: «علاوه بر این، تمرکز فینبرگ بر روی امیال به مثابه منبع نهایی شرّ اخلاقی، از اینکه متن مقدّس برخی از شرور اصلی در جهان را به نیروهای شیطانی اسناد می‌دهد، غفلت می‌کند، هر چند انجیل، همیشه، این نیروها را تحت سیطره قدرت خلاقه و اراده خدا قرار می‌دهد».

۱۴. در این مورد، لازم نیست انسان‌ها چنین معرفتی داشته باشند، زیرا خدا با معجزه مراقب هر مشکل ممکني خواهد بود.

۱۵. تقریباً، چنین به نظر می‌رسد که تنها راه دیگری که خدا می‌تواند ما را طوری بیافریند که مجبور نباشد برای حذف شرّ دست به معجزه بزند، این است که ما را چنان بیافریند که اصلاً قادر به عمل نباشیم یا دست‌کم، قادر به عمل به طریقی که ایجاد شرّ کند نباشیم، اما پیشتر مشکلات این کار را بررسی کردیم.

۱۶. در اینجا، نکته من مشابه پاسخ دیلی (Dilley) به پیشنهاد استفن بوئر (Steven Boër) است (نگاه: فصل ۴ کتاب حاضر). از بین بردن شر به هر کدام از روش‌های متصور، جهانی بسیار متفاوت و فراتر از تصورمان با جهان ما ایجاد خواهد کرد.

۱۷. این نباید مورد بدفهمی قرار بگیرد. اگر من یک نتیجه‌گرا باشم، بحث درباره اینکه کدام اعمال شرّاند بستگی به نتایج آن اعمال خواهد داشت. اما، حتی در اینجا، می‌توانم عملی را قصد کنم که نتایج آن به نفع دیگران است، و با این حال، نتایج نامتصور و وجود خواهند داشت که نتیجه عمل من را از چیزی که مقصود من بوده متفاوت می‌کنند. شرّ ناخواسته، اما هنوز واقعی است. خدا ناگزیر خواهد بود جلوی این اعمال را نیز بگیرد. علاوه بر این، اعمال انعکاسی‌ای که مترتب بر هیچ قصد خیر و شرّی نیستند اما به نتایج شرّ منتهی می‌شوند باید متوقف شوند. بعنوان نا-نتیجه‌گرا، درستی و نادرستی یک عمل را به طریقی غیر از نتایج عمل تعیین می‌کنم. اما نکته‌ای که درباره اعمال انعکاسی و ارادی آمد، همچنان صادق است. ممکن است قصد کنم عملی را انجام دهم که اطاعت از امر خداوند است. حتی در این صورت هم ممکن است نتایج نامتصور منفی برای بهروزی دیگران داشته باشد. اگر چه من بی‌تقصیرم، اما شرّی که غیرعمدی به دیگران رسیده است، با این حال واقعی است. از این‌رو خدا بناچار عمل همراه با قصد نیکوی مرا متوقف خواهد کرد. به همین سان عمل انعکاسی‌ای که همراه با قصدهای خیر و شرّ نیست اما به دیگران شرّ می‌رساند، متوقف خواهد شد.

18. J. L. Mackie

۱۹. نکته‌ای که در اینجا به اشاره کردم این است که، فارغ از اینکه نوع آزادی اراده انسان‌ها را چه بدانیم، برخی اوقات، بر خلاف اراده‌مان، مجبور به انجام کار شرّی خواهیم بود. اما، در این موارد، ما آزادانه عمل نمی‌کنیم. مثلاً، کارمند بانک در مواجهه با مرد مسلّحی که از او می‌خواهد یا پول را بدهد یا جانش را، در واقع، نمی‌خواهد هیچ‌کدام از دو انتخاب را بکند، اما احتمالاً، از پول خواهد گذشت. درحالی‌که کمک به دزد

خوب نیست، در این مورد، او مطمئناً بر مبنای هیچ کدام از روایات موجود از آزادی، آزادانه این کار را نمی‌کند.
20. Henry, *God, Revelation and Authority*, 272

21. *Ibid.*, 272-273. 13

۲۲. مسئله کلیدی در اینجا این است که آیا شخص هنگام قرار گرفتن در یک موقعیت تصمیم، می‌تواند غیر از آنچه انجام می‌دهد انجام دهد یا نه؟ همان‌طور که در جایی دیگر:

see my "God Ordains All Things" in Basinger and Basinger, eds., *Predestination and Free Will* [Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986]; and *No One Like Him: The Doctrine of God* [Wheaton, Ill.: Crossway, 2001], chapter 14

دلیل آورده‌ام تعبیر «عامل می‌توانست طور دیگری عمل کند» معانی متعددی دارد. در هر کدام از آن معانی، به استثنای معنای ضدعلی آن، سازگارگر، دقیقاً مانند یک ناسازگارگر، می‌تواند به نحوی معقول مدعی شود که عامل می‌توانست به نحو دیگری عمل کند. اگر توانایی عمل به نحو دیگری برای آزادی حقیقی کلیدی است، آن‌گاه توصیف سازگارگر از آزادی حقیقی است و اگر آزادی حقیقی وجود دارد، آن‌گاه گناه را گریزناپذیر دانستن خطا است. از این‌رو نتیجه می‌گیرم که موضع من گناه را اجتناب‌ناپذیر نمی‌کند. همان‌طور که در جایی دیگر، [یعنی در کتاب] «کسی او را دوست ندارد»، نیز، بحث کرده‌ام، دلیل می‌توان آورد که حتی اگر عامل نتواند به نحو دیگری عمل کند، این موضوع ربطی به اینکه آیا او از لحاظ اخلاقی مسئول اعمال خود است یا نه ندارد. برای جزئیات بیشتر، نگاه: فصل ۴ از کتاب *No One Like Him*.

23. Bruce R. Reichenbach, "Evil and a Reformed View of God," *Philosophy of Religion* 24 (1988): 75.

۴۲. به‌عنوان نمونه‌ای از تفاوت در توانایی‌های فیزیکی ما، توصیفات معنوی از توانایی‌های مسیح (ع) در بدن احیاء شده و تقدس یافته‌اش را با بدن طبیعی‌اش مقایسه کنید.

25. Reichenbach, "Evil and a Reformed View of God," 75-76.

26. *Ibid.*, 76.

۲۷. روشن است که مرتبه و شدت شرّ ضرورتاً توجیه نشده است، اما این برای یافتن پاسخی که تناقض‌های منطقی ادعایی راجع به مسئله الهیاتی/فلسفی شرّ، یعنی مسئله‌ای ناظر به وجود شرّ اخلاقی در کل را رفع کند، ضروری نیست.

۲۸. در اینجا باید این را نیز بیفزایم که اساتیدی که نخستین بار این کتاب را خواندند، موافق بودند که موفق شده است هرگونه ناسازگاری ظاهری در نظام من را رفع کند. آنها الهیات مختار من را، نظر به تعهدات اش به ناسازگارگری یا به انگاره دیگری از خدا، رد کرده‌اند. اما موافق بودند که اگر کسی به چنین الهیاتی معتقد باشد، این دفاعیه مسئله منطقی خاص خود را حل خواهد کرد.