

مسئله علی‌المتناهی

ریچارد سوئین‌برن

ترجمه محمود یوسف نائی*



اشاره

نوشتار حاضر، متن یکی از سخنرانی‌هایی است که ریچارد سوئین‌برن در ایامی که در ایران حضور داشت، برای حاضران علاقه‌مند به دین-پژوهی و فلسفه دین ایراد کرد.

خ

دای مکتب خداپرستی سنتی (آن گونه که مسیحیان، یهودیان و مسلمانان او را می پرستند) به لحاظ تعریف، قادر مطلق، عالم مطلق، مطلقاً مختار و مطلقاً خیر است. خدا قادر مطلق است؛ یعنی می تواند هر آنچه را که منطقاً ممکن است (یعنی هر آنچه که تعریفش مشتمل بر تناقض نباشد) انجام دهد. عالم مطلق بودن خدا را هم به این معنا می فهمم که او هر چیزی را که منطقاً دانستن آن ممکن است، می داند. اگر، بنا به گفته برخی از ما، آگاهی از تصمیماتی که ما با اختیار در آینده می گیریم منطقاً ناممکن باشد، علم مطلق خدا شامل آنها نخواهد شد. اما البته این صرفاً با انتخاب و اختیار خداست که ما برخوردار از هر گونه انتخاب آزاد باشیم، و امر به گونه ای است که چنین محدودیتی در علم او وجود دارد.

شروع عالم - اموری که ذاتاً بد هستند؛ مانند درد و رنج و افعال سوء - چنانند که ظاهراً چنین خدایی نباید اجازه تحقق آن را بدهد، زیرا به وضوح روشن است که خدا با توجه به قادر مطلق بودنش، اگر بخواهد می تواند مانع (تحقق) شروع در عالم شود و اگر خدایی هست، این امر برای بسیاری بدیهی به نظر می رسد که با توجه به خیر محض بودنش، باید مانع از تحقق چنین شروری باشد. بنابراین، از نظر بسیاری، وجود شروع حجت قاطعی در قبال وجود خداست. در عین حال یک انسان به جهت این که اجازه می دهد شرّی واقع شود (مثلاً اجازه می - دهد کسی رنج بکشد) خوب است، مشروط بر آن که آن شرّ تنها راهی باشد که او می تواند (به وسیله آن) نوعی خیر را حمایت و ترغیب کند، مشروط بر آن که خیر را حمایت و ترغیب می کند، مشروط بر آن که حق داشته باشد اجازه وقوع چنین شرّی را بدهد؛ یعنی به لحاظ اخلاقی مجاز است چنان کند و مشروط بر آن که آن خیر به قدر کافی خیر باشد تا به مخاطره تحقق شرّ بیارزد؛ برای مثال، والدین یک کودک ممکن است فرزندشان را به دندان پزشکی بفرستند و بگذارند تا او رنج ببرد دندان را برای سلامتی آینده دندان هایش تحمل کند، مادامی که این راه، تنها طریق دست یافتن به این خیر است و مادامی که آنها به عنوان والدین، حق دارند چنین کاری را برای فرزندشان انجام دهند. بند اخیر، مهم است.

کسی که کاملاً غریبه و بیگانه است. حق ندارد بچه ای را نزد دندان پزشک ببرد تا دندانش را پر کند، بدون آن که از والدینش اجازه گرفته باشد، حتی اگر این عمل او به تحقق خیری بیانجامد. البته همیشه چنین است که ما انسان ها نمی توانیم سلامتی دندان بچه ای را بدون این که آن بچه متحمل نوعی درد شود، حاصل کنیم، ولی خدا می تواند. فقط امور متطابق محال است که خدا نمی تواند انجام دهد. بنابراین، با استنتاج مورد رنج کشیدن در خصوص همه شرور به طور کلی، و استنتاج از همان مورد در خصوص خدا که می تواند هر آنچه منطقاً ممکن است انجام دهد، من بر آنم که خدا متناسب با خیریت محض خود، می تواند

تحقق یک شر را مجاز بدارد، مشروط بر آن که چهار شرط وجود داشته باشد:

نخست این که باید به لحاظ منطقی محال باشد که خدا خیری را از هیچ طریق اخلاقاً مجاز دیگری، به جز این که بگذارد شری متحقق شود، ایجاد کند. مثلاً به لحاظ منطقی محال است که خدا به ما آزادی اراده برای انتخاب خوب و بد بدهد (یعنی اراده انتخاب بین این‌ها، به‌رغم هم آثار علمی‌ای که در معرض آن‌ها قرار داریم) و در عین حال باعث شود که ما خوب را انتخاب کنیم. به لحاظ منطقی برای خدا محال است خیر ما را با داشتن چنین اراده آزادی متحقق کند، بدون آن که بگذارد شرّ یک انتخاب بد (اگر همان بد چیزی باشد که ما انتخاب کنیم) تحقق یابد. ثانیاً، خدا خیری را به وجود می‌آورد. در این صورت اگر درد را ایجاد کند تا به ما فرصت انتخاب آزادانه‌ای را بدهد که آن را شجاعانه تحمل کنیم یا نکنیم، باید به ما اراده آزاد هم داده باشد. ثالثاً، او باید حق داشته باشد که بگذارد شرّ خاصی متحقق شود (یعنی به لحاظ اخلاقی مجاز باشد که بگذارد شرّ خاصی اتفاق بیافتد) و در نهایت، این که باید نوعی شرط مقایسه‌ای متحقق شود. البته شرط اخیر به قوت این شرط که می‌گوییم خیر بودن خیر بهتر از شرّ بودن شرّ است، نیست. زیرا اگر تحقق یک خیر اساسی را در قبال خطر تحقق یک شرّ بزرگتر اطمینان بدهیم، کار موجهی انجام نداده‌ایم. یک روش مناسب ظاهری برای برآوردن این شرط آن است که بگوییم ارزش متوقع اجازه تحقق یک شرّ - به شرط آن که خدا خیری را با آن متحقق کند - باید مثبت باشد. خلاصه این مدعا چنین است که اگر خدایی وجود داشته باشد، با توجه به خیر محض بودنش می‌تواند بگذارد شرّ خاصی متحقق شود، برای آن که خیر خاصی حاصل شود، از آن رو که این شرّ در خدمت یک خیر بزرگتر است.

نتیجه این که اگر تنها حالات و وضعیات خیر همان لذت‌های حسی باشند، خدا در اجازه دادن به تحقق شرور عالم محقق و موجه نیست، زیرا هیچ‌یک از شروط چهارگانه در مورد آن‌ها برآورده نشده است. خدا می‌تواند همه دردهای حسی و همه رنج‌ها و ناراحتی‌های روحی و هر چیز ناصواب دیگر را که در عالم هست، محو کند و به مخلوقات ذی‌شعور (از جمله خود ما) حالات

بی‌پایان خوشایند حسی را اعطا کند، از همان نوع حالاتی که با هروئین ایجاد می‌شود. بنابراین، وجود شرور در عالم دلیل قاطعی علیه وجود خدا به شمار می‌آیند. آنچه یک خداشناس می‌تواند ادعا کند این است که بسیاری حالات خوب دیگر غیر از لذات حسی هستند که (منطقاً) خدا نمی‌تواند آن‌ها را، بدون آن‌که بگذارد شروری واقع شوند، ایجاد کند و این که همه شرور عالم در خدمت یک چنین خیر بزرگتری هستند.

این که تصور ما همه حالات ممکن خیر را، که شرور می‌تواند در خدمت آن‌ها باشند، می‌دانیم، تصور معقولی نیست، بنابراین به نظر می‌رسد در این ادعای یک فرد خداشناس مبنی بر این که تمامی شرور عالم در خدمت خیرات بزرگتری هستند، نامعقولیتی وجود ندارد، هرچند که او نتواند درباره چیهستی قسمت اعظم آن‌ها چیزی بگوید. زیرا اگر خدایی وجود دارد، این شرور باید در خدمت یک خیر بزرگتر باشند. (در غیر این صورت خدا نمی‌گذاشت آن‌ها به وقوع بپیوندند.) و اگر شما دلیلی بسیار قوی دارید مبنی بر این که خدایی وجود دارد، دلیلی بسیار قوی بر این هم دارید که آن‌ها در خدمت یک خیر بزرگترند. مشکل این است که برای افراد زیادی در وهله نخست این مطلب کاملاً روشن و آشکار به نظر می‌رسد که ممکن نیست بسیاری از شرور عالم چنان باشند که در خدمت هیچ خیر بزرگتری باشند. از نظر بسیاری افراد دردهای بی‌درمان، خشونت با کودکان، و غیر آن‌ها ممکن نیست در خدمت خیرهای بزرگتری باشند - نه از آن رو که آن‌ها مدعی‌اند از همه خیرهای ممکن آگاهند، بلکه از آن رو که مدعی‌اند این قدر از آن‌ها آگاه هستند که بدانند در خصوص برخی از شرور حداقل یکی از شروط تحقق نیافته است - مثلاً این که یک خدا حق ندارد بگذارد آن‌ها به خاطر هیچ خیر بزرگتری واقع شوند، یا این که تنها خیرهایی که برخی از این شرور می‌توانند در خدمت آن‌ها باشند، اموری هستند که در واقع تحقق نمی‌یابند (هرچند با فرض وجود شرور، خدا بتواند آن‌ها را ایجاد کند). تقریباً همه مردم، که به عقیده من اغلب دیندارها را نیز شامل می‌شود، که عقیده بسیار عمیقی و راسخی در اعتقاد به وجود خدا ندارند، در وهله نخست مایلند این گونه تصور کنند که بسیاری از شرور عالم در خدمت خیرهای بزرگتری هستند و بنابراین ظاهراً وجود شرور استدلال قدرتمندی در قبال



وجود خداست. مخاطب نظریه عدل الهی چنین افرادی هستند. این نظریه عبارت از اثبات این امر است که ظواهر فریبنده‌اند و این که (احتمالاً) همه شرور عالم در خدمت یک خیر بزرگترند و بنابراین وجود آن‌ها بی‌بینه و قرینه‌ای در قبال وجود خدا نیست. من معتقدم که وظیفه این نظریه، وظیفه‌ای قابل دست‌یابی است. تصور می‌کنم که چهار شرط مورد نظر در خصوص تمامی انواع شناخته‌شده شرور، برآورده می‌شوند. روشن است که این مسئله را به نحو مفصل در مقاله‌ای کوتاه نمی‌توان اثبات کرد، اما می‌توانم بر این اعتقاد استدلال کنم که شروط یاد شده در خصوص برخی انواع شرور که آدمی از آن‌ها رنج می‌برد، برآورده می‌شوند، و به این ترتیب بر این اعتقاد اقامه دلیل کنم که استدلال از طریق وجود شرور علیه وجود خدا کارایی ندارد.

ابتدا از روش‌هایی که شرط نخست در باب انواع شرور در مورد آن‌ها برآورده می‌شود، شروع می‌کنم. از شرّ اخلاقی آغاز می‌کنم (یعنی از شرّی که انسان‌ها یا آگاهانه و یا با غفلت برای یکدیگر ایجاد می‌کنند). پیشتر به این دفاع سنتی از آزادی اراده که قائل است. انتخاب آزاد بین خیر و شرّ (به لحاظ منطقی) تنها در صورتی قابل تحقق است که فاعل فعل مجاز باشد شرّ هم انجام دهد. این که انتخاب‌های آزادانه انسان‌ها باید متضمن مسئولیت آشکار و صادقانه در قبال



انسان‌های دیگر باشد، خود خیر است، و این شامل داشتن فرصت برای نفع یا زیان رساندن به آن‌ها هم می‌شود. خدا قدرت نفع رساندن یا زیان زدن به انسان‌ها را دارد. اگر به فرض موجودات دیگر در خالقیت او شریک باشند، این که آن‌ها هم چنین قدرتی داشته باشند، خیر است (هر چند احتمالاً به درجه کمتری). جهانی که در آن‌ها فاعل‌ها بتوانند به یکدیگر نفع برسانند، ولی نتوانند زیان بزنند، جهانی است که افراد در آن مسئولیت بسیار محدودی نسبت به یکدیگر دارند. اگر مسئولیت من در قبال شما محدود به این باشد که دوربین فیلمبرداری به شما بدهم یا ندهم، ولی نتوانم سبب دردکشیدن شما شوم، مانع رشدتان باشم یا تعلیم و تربیت‌تان را محدود کنم، مسئولیت چندانی در قبال شما ندارم. خدایی که به فاعل‌ها فقط چنین مسئولیت‌های محدودی نسبت به هم‌نوعان‌شان داده باشد، مسئولیت چندانی به

آن‌ها نداده است. خدا انتخاب بسیار مهم مربوط به چگونه بودن را برای خویش محفوظ نگه داشته است، حال آن که به انسان‌ها صرفاً حق انتخاب در امور جزئی را داده است. او مانند پدری است که از پسر بزرگ خویش می‌خواهد مواظب پسر کوچک‌تر باشد و اضافه می‌کند که او مواظب هر حرکت پسر بزرگتر هست و لحظه‌ای که پسر بزرگتر خطایی کند، خود وارد عمل خواهد شد. ممکن است پسر بزرگ‌تر فوراً با عصبانیت پاسخ دهد که هر چند او به جهت مشارکت در کار پدر خوشحال است، ولی تنها در صورتی می‌تواند این کار را انجام دهد که در اتخاذ تصمیم نسبت به آنچه می‌خواهد انجام دهد و در درون سلسله مهمی از گزینه‌هایی که در دسترس پدر هست، آزاد باشد. یک خدای خوب، مانند یک پدر خوب، مسئولیت می‌دهد، ولی برای این که مخلوقات را در آفرینش سهیم کند، باید به آن‌ها حق انتخاب صدمه زدن و ناقص و معیوب کردن و حق انتخاب خنثی کردن نقشه الهی را هم بدهد. در این صورت، خدا با اجازه صدمه زدن و ناقص و معیوب کردن، خیر بزرگ‌تری در باب انسان را که انتخاب آزادانه نفع رساندن (به جای زیان زدن) به یکدیگر و بنابراین مشارکت در طرح و نقشه الهی است، ممکن می‌کند.

ولی انتخاب‌های آزادانه آدمی صرفاً به طور فی‌نفسه و به قول ارسطو نتایج بلاواسطه‌ای که به بار می‌آورند، خیر و خوب نیستند، تمامی انتخاب‌های آدمی ویژگی شکل‌دهی و شخصیت‌بخشی دارند. هر انتخاب خوب، انتخاب خوب بعدی را آسانتر می‌کند. انتخاب‌کنندگان می‌توانند به شخصیت خود شکل بدهند. این سخن از ارسطو معروف است که ما با انجام دادن افعال عادلانه، عادل می‌شویم و با انجام دادن افعال دوراندیشانه، دوراندیش و با انجام دادن افعال شجاعانه، شجاع. یعنی ما با انجام دادن یک عمل عادلانه که دشوار است - آن‌گاه که برخلاف تمایلات طبیعی ماست (که من از امیال همان را می‌فهمم) - انجام دادن یک عمل عادلانه در نوبت بعد را سهل‌تر می‌کنیم. ما می‌توانیم به تدریج علاقه خود را تغییر دهیم، به نحوی که - مثلاً - انجام دادن اعمال عادلانه بر ایمان طبیعی شود. به این ترتیب، می‌توانیم خود را از قدرت تمایلات کمتر خوب که در معرض آن‌ها قرار می‌گیریم، آزاد کنیم. ولی باز هم خیر بزرگ ما یعنی داشتن حق

انتخاب آزادانه در شکل بخشی به شخصیت مان (انتخاب آن قسم خاص از افراد که می‌خواهیم آن گونه باشیم) تنها در صورتی (به لحاظ منطقی) قابل دست‌یابی است که خطر این امر که ما مجاز باشیم شخصیت خودمان را نابود کنیم (تا آدم‌های بدی باشیم) نیز در میانه باشد.

اینک به شرور طبیعی، یعنی شرّ از نوعی که برای انسان‌ها اجتناب‌ناپذیر است، مانند شرّ رنج کشیدن حاصل از امراضی که به نحو متعارف اجتناب‌ناپذیرند، می‌پردازیم. آنچه تحت عنوان دفاع از «ارزش‌های برتر» شناخته می‌شود، هم بر این امر دلالت دارد که نوع خاصی از انتخاب‌های آزادانه ارزشمند ویژه تنها در مقام واکنش به شرور ممکن می‌شوند. من (به لحاظ منطقی) تنها در صورتی می‌توانم شجاعت تحمل درد را از خود نشان بدهم که در حال درد کشیدن (یک وضعیت شرّ) باشم. رنج کشیدن ما از بیماری، آن‌گاه که به وسوسه ترحم بر خویشتن دچاریم، به ما امکان می‌دهد شجاعت‌مان را نشان دهیم. خوب است که ما (گاه‌گاه) فرصت داشته باشیم افعالی انجام دهیم که مستلزم مقاومت در برابر تمایلاتی قوی در ما باشد، زیرا در این صورت است که متعهد تام خویش به خیر را متجلی می‌کنیم (تعهدی که وقتی تمایل مان به عمل به وجه دیگر مسئله قوی نیست و از خود نشان نمی‌دهیم، تعهدی تام نیست). خود این که ما در بین اعمال خیر، فرصت (گاه‌گاهی) کمک به دیگران را داریم یک خیر است، دیگرانی که در حال رنج کشیدن هستند، زمانی که این کمک به شدت مورد احتیاج و زمانی که دریافت‌کننده کمک در حال تحمل رنج و محرومیت است، ولی (به لحاظ منطقی، من در صورتی می‌توانم به دیگرانی که در حال رنج کشیدن هستند کمک کنم که شرّ رنج کشیدن آن‌ها وجود داشته باشد. در این گونه موارد خدا، اگر خدایی وجود داشته باشد، خیر انتخاب آزادانه انواع خاصی از خیر و شر را، که - منطقاً - بدون رواداری تحقق شرور (یا شروری که همگی به نحو یکسانی شرّ هستند) نمی‌توانست به ما بدهد، برای مان ممکن می‌گرداند. یا به بیان دقیق‌تر، این تنها راه اخلاقاً مجازی است که او می‌تواند بدان وسیله این آزادی را به ما اعطا کند.

البته درست است که او می‌توانست حق انتخاب بین تلاش برای کمک به آن‌ها یا خودداری از انجام

دادن چنین عملی را بدون امکان هیچ‌گونه رنج کشیدن بالفعل به ما اعطا کند (انتخابی که به نحو معقولی حداکثر فرصت برای نشان دادن تعهدمان به خیر یا شرّ را به ما بدهد). زیرا خدا می‌توانست اساساً جهانی فریبنده را خلق کند که در آن به نظر بیاید دیگران درد شدید می‌کشند، در حالی که فی الواقع چنین نیستند. اما در این صورت اولاً ما دیگر مسئولیت واقعی در قبال دیگران، که خود یک خیر بزرگ است، نمی‌داشتیم و ثانیاً به عقیده من خدا از لحاظ اخلاقی مجاز نیست جهانی فریبنده که در آن انسان‌ها برای کمک به دیگران و در مقیاس وسیع حرکت کنند، حال آن‌که دیگران در واقع ابداً نیازی به کمک ندارند. اگر خدا در پی فریب ما نیست، ولی به ما حق انتخاب واقعی آزادانه بین کمک کردن و کمک نکردن به دیگران را می‌دهد، باید جهانی بسازد که در آن دیگران واقعاً رنج بکشند و صرف این که بگذارد رنج کشیدن حاصل از شرّ اخلاقی وجود داشته باشد، فرصت چندانی به ما برای چنین انتخاب‌هایی نداده است؛ برای این امر ما احتیاج به امراض، حوادث و ضعف ناشی از پیری داریم.

این نیز خیر است که در بین انتخاب‌های ممکن برای انسان به او حق انتخاب نه فقط کمک به دیگران برای مقابله شرور طبیعی، مانند امراض داده شود، بلکه حق این انتخاب که آیا در آینده تعداد چنین شروری، مثلاً مانع شدن از امراض، را تقلیل دهد یا نه، نیز اعطا گردد. ولی برای این که چنین حق انتخابی داشته باشیم، لازم است بدانیم که چه چیزهایی باعث این امور شرّ می‌شوند. راه عادی که ما (دانشمندان در بین ما و از ناحیه ما با پول نیز حمایت می‌شوند) می‌کشیم از طریق آن چنین چیزهایی را کشف کنیم روش استقرایی است. ما در پی کشف فرآیندهای طبیعی‌ای (باکتری‌ها، ویروس‌ها و غیره) که باعث امراض می‌شوند و سپس طرح و آزمون نظریاتی در خصوص مکانیسم‌های مربوط، برمی‌آییم. اما دانشمندان در صورتی می‌توانند این کار را انجام دهند که فرآیندهای منظمی که موجد امراضند، وجود داشته باشند و آن‌ها بتوانند صرفاً با بررسی جمعیت‌ها و مطالعه و بررسی شرایطی که تحت آن‌ها امراض سرایت می‌یابند و شرایطی که چنین نیستند، این کار را به انجام برسانند. بنابراین، برای خیر عظیم مربوط به حق انتخاب تحقیق (یا برعکس، تحمل نکردن بار تحقیق) شرّ ضروری امراض



بالفعل، امری لازم است. اگر بنا باشد انسان‌ها فرصت مهم وقف کردن زندگی خویش برای پژوهش علمی در جهت منافع انسان-های دیگر با نیافکندن خود به چنین زحمتی را داشته باشند، باید رنج کشیدن از امراض هم باشد تا این امر ممکن شود. بسیاری از اباء نخستین مسیحی عقلانیت را (که توانایی پی‌گیری چنین پژوهش علمی نمونه‌های آن است) همراه با آزادی اراده، دو امری می‌دانستند که انسان‌ها واجد آن‌ها هستند و آفریده شدن-شان «بر صورت» الهی را عبارت از همین امر تلقی می‌کردند. با این همه، ممکن است گفته شود که آیا بهتر نبود خداوند باورهای صحیح قوی‌ای را درباره علل همه امراض و دیگر شرور طبیعی در ما می‌سرشت و سپس ما را در انتخاب این امر که از آن‌ها پرهیزیم یا نه، آزاد می‌گذاشت. آیا امکان استفاده از عقل به این صورت، ارزشمند است؟

به هر روی، اگر خداوند نیاز به پژوهش عقلانی را ملغی می-کرد و به ما باورهای راسخی در باره علل امور اعطا می‌نمود، در این صورت دشواری اخذ تصمیمات اخلاقی را به شدت تقلیل می-داد و به خصوص نشان دادن تعهد تام به خیر و شکل شخصیت قهرمانانه از ناحیه ما را آسان می‌کرد. بسیاری از تصمیمات اخلاقی، به منزله اموری که در عالم واقعی موجودند، تصمیماتی هستند که آن‌ها را با عدم تعین نسبت به عواقب اعمالمان اتخاذ می‌کنی.

ما به قطع و یقین نمی‌دانیم که اگر سیگار بکشیم، سرطان می‌گیریم، یا اگر صدقه ندهیم، آدم‌ها گرسنه می‌مانند، بنابراین، باید تصمیمات اخلاقی خود را بر این مبنا که اعمال ما چگونه محتمل است نتایج مختلف به بار آورند؛ چه قدر احتمال می‌رود که مبتلا به سرطان شوم اگر سیگار بکشم (که در غیر آن صورت مبتلا به سرطان نمی‌شوم) یا اگر صدقه ندهم کسی گرسنگی می‌کشد (که در غیر آن صورت نخواهد کشید) اتخاذ کنیم. این تصمیمات که با عدم تیقن اخذ می‌شوند صرفاً تصمیمات متعارف اخلاقی نیستند، آن‌ها تصمیمات دشواری هم هستند. از آن‌جا که ارزیابی احتمال‌ها کار بسیار دشواری است. راحت این است که خود را متقاعد کنیم که می‌ارزد دل به دریا زنیم و بگوییم که از این اتخاذ تصمیم کم‌زحمت (یعنی تصمیم که تمایل قوی

به اتخاذش داریم) صدمه‌ای به ما وارد نخواهد شد و حتی اگر هم بتوانیم ارزیابی صحیحی از احتمالات به عمل آوریم، تعهد صحیح به امر خیر با انجام دادن عملی حاصل می‌شود، که ممکن است بهترین عمل باشد. ولی محتمل است که ابتدا نتایج خوبی نداشته باشد. بنابراین، دلایل خوب همین است که خداوند باعث نشود که ما با باورهای صادق قوی‌ای درباره نتایج اعمالمان متولد شویم و این امکان را داشته باشیم که بخواهیم آگاهی قطعی بیشتری نسبت به نتایج اعمالمان به دست آوریم یا نه. این امر مستلزم کسب آگاهی بیشتری نسبت به نتایج و عواقب رویدادهاست، مثلاً آگاهی از آن‌چه که در گذشته برای افراد اتفاق افتاده که با غفلت از امکان این امر که سیگار کشیدن به سرطان منجر می‌شود سیگار کشیده‌اند. به عبارت دیگر در پی آگاهی یقینی‌تر بودن، باز مستلزم اتکا بر استقرا است و این خود مستلزم وجود شرور طبیعی است. درباره شرط دوم چه باید گفت؟ موجه و معقول چنین است که ما در این موارد، که اراده آزاد و به ویژه انواع خاصی از اراده آزاد خیر عظیم محسوب می‌شوند و در رواداری خداوند نسبت به وقوع شروط ضروری تحقق آن‌ها است، ما هم آن آزادی اراده را داریم که ببینیم چه عملی را می‌خواهیم انجام دهیم، آزادی‌ای که خود یک چنان خیری است. چون این مطالب را در مقاله‌ای کوتاه عنوان می‌کنیم بنا را بر این می‌گذاریم که درست است که فرض بگیریم که ما واجد اراده آزاد هستیم.

اینک فرض کنیم که خیرات و شروری وجود دارند که شرط-های یک و دو در مورد آن‌ها صدق می‌کنند، درباره شرط سوم چه باید گفت؟ آیا خداوند حق دارد که اجازه دهد برای یک خیر بزرگتر، شری برای انسان‌ها واقع شود؟ ممکن است به نظر برسد که مشکل در این خصوص و در موارد بسیار، که به بعضی از آن‌ها در فوق اشاره کردیم، حادث است؛ یعنی آن‌جا که خیر برای کسی با شری که دیگری تحمل می‌کند، ایجاد می‌شود. آیا خداوند حق دارد برای منفعت من، شما را به رنج دچار کند؟ در مورد این که شخص اجازه دهد کسی برای خیر خویش یا خیر کس دیگر، تحمل رنج کند، باید خود را در موقعیت

نوعی رابطه پدرانه نسبت به او قرار دهد. من حق ندارم بگذارم غریبه‌ای برای خیر خویش یا خیر کس دیگری تحمل رنج کند. ولی در مورد فرزندان خود تا حدودی چنین حقی دارم. ممکن است بگذارم فرزندم به خاطر خیر خویش یا به خاطر خیر برادر بزرگ‌ترش، رنج بکشد - مثل وقتی که برادر کوچکتر را برای مراقبت موقتی به برادر بزرگتر می‌سپارم، با این خطر که برادر بزرگتر ممکن است صدمه‌ای هم به برادر کوچکتر برساند. یا ممکن است من دخترم را به مدرسه‌ای در همسایگی مان بفرستم که شاید او خودش چندان آن‌جا را دوست نداشته باشد، ولی از این کار نفعی به دیگران در همسایگی ما برسد. من در مورد فرزند خودم چنین حقی دارم، زیرا مسئولیت زندگی و در نتیجه بسیاری از خیرات مترتب بر آن در بخش کوچکی بر عهده من است. این از آن روست که والدین منبع خیر کثیر برای فرزند هستند به نحوی که او ملزم است در صورت نیاز بخشی از آن یا معادل آن را بازگرداند (مثلاً در قالب زندگی‌ای که جنبه‌ها و جوانب بدی دارد). اگر بچه می‌توانست بفهمد، می‌دانست که والدین به او حیات، غذا، تعلیم و تربیت می‌دهند، البته موکول به بازگرداندن احتمالی بخشی از این هدایا اگر این درست باشد، به طریق اولی خدایی که علی‌الغرض بسیار بیش از والدین ما، منبع و منشأ هستی ماست، در این خصوص حق بیشتری هم دارد. زیرا ما تماماً لحظه به لحظه به او وابسته‌ایم و توانایی والدین ما و دیگران برای نفع رساندن به ما هم متکی به اوست. ولی باید به این نکته محفوظ باشد که حقوق خداوند هم محدود به این شرط است که نباید در طول بیش از آنچه می‌دهد باز پس بگیرد. او باید خیر متعادل باشد.

ولی بسیار به نظر می‌رسد که زندگی‌هایی هستند که در آن‌ها بدی بر نیکی سیطره می‌یابد. من بر این نکته تأکید می‌کنم که در مورد بسیاری از زندگی‌ها این نوع ارزیابی نادرست است، زیرا یک خیر را که من تا این‌جا به آن اشاره نکرده‌ام در نظر نمی‌گیرم - خیر مفید بودن برای دیگران، این برای هر کسی یک خیر عظیم است که مفید باشد - چه نسبت به آن‌چه که آن‌ها آزادانه انجام می‌دهند، یا آن‌چه به نحو غیر ارادی عمل می‌کنند یا نسبت به آن - چه که برای آن‌ها اتفاق افتاده است - از جمله آن‌چه آن‌ها را به رنج می‌افکند. آزادانه به دیگری کمک کردن به وضوح خود یک

خیر بزرگ برای کمک‌کننده است. ما معمولاً به زندانیان کمک می‌کنیم، اما نه با دادن آسایشگاه‌های راحت به آن‌ها، بلکه از این طریق بگذاریم آن‌ها به معلولان و عقب‌مانده‌ها کمک کنند و بر «دختر فقیر کم‌پولی» که همه چیز دارد و برای هیچ کس دیگر چیزی ندارد، شفقت بورزند نه حسادت. و پدیده‌ای که در اروپای غربی معاصر در سال‌های اخیر گسترش یافته به‌خصوص اذهان ما را متوجه این خیر می‌کند: شکر بیکاری. فرد بیکار به واسطه نظامات تأمین اجتماعی موجود در کشورهای ما، در کل پول کافی برای زندگی بدون دشواری دارد. مطمئناً آن‌ها از بسیاری از شاغلان در آفریقا یا آسیا یا بریتانیای عصر ویکتور وضعی بهتر دارند. آن‌چه برای فرد بیکار شر است چندان مربوط به فقر نیست، بلکه بی‌استفاده ماندن اوست. آن‌ها معمولاً از این‌که جامعه ایشان را بی‌ارزش تلقی می‌کند از این‌که بی‌استفاده‌اند، «زائد و شبیه آشغالند»، شکایت می‌کنند. آن‌ها به‌درستی فکر می‌کنند که این برای آن‌ها خیر است که در امور مشارکت داشته باشند، ولی نمی‌توانند.

نه فقط اعمال ارادی که آزادانه انتخاب می‌شوند بلکه اعمالی هم که به نحو غیر ارادی صورت می‌گیرند و نتایج خوبی برای دیگران دارند موجب خیر برای انجام‌دهندگان آن‌ها هستند. اگر افراد بیکار مجبور شوند برای نتیجه‌ای مفید کار کنند مسلماً حق دارند که این را برای خود در مقایسه با بی‌فایده بودن، خیر تلقی کنند. نه فقط افعال ارادی که تجاری هم که به نحو غیر ارادی واقع می‌شوند (یا از میان رفتن غیرارادی تجارب خوب چنان که در مرگ واقع می‌شود) نتایج خوبی دارند، نتایجی که موجود خیر و خوبی برای فردی که واجد این تجارب می‌شود هستند (هرچند خیری کمتر از زمانی که همین نتایج با اعمال ارادی حاصل شوند). به سربازی که در یک جنگ عادلانه و در نهایت موفق، در دفاع از کشورش در مقابل دشمن مهاجم کشته می‌شود، توجه کنید. تقریباً همه کس، به جز آن‌ها که در مغرب‌زمین و در نسل ما هستند، تصدیق می‌کنند که مردن برای میهن، برای آن‌که در این راه می‌میرد، خیر بزرگ است. حتی اگر به صورت خدمت سربازی باشد. نیز به فردی که در یک سانحه مصدوم یا کشته می‌شود توجه کنید. سانحه‌ای که به نوعی تغییر منجر می‌شود و مانع وقوع حوادث مشابه در آینده می‌گردد (مثلاً کسی در یک حادثه

تصادف قطار کشته می‌شود و این امر منتهی به نصب سیستم هشدار دهنده جدیدی در راه آهن که مانع از وقوع حوادث مشابه می‌شود، می‌گردد. قربانی و خویشان او غالباً در چنین مواردی معتقدند که به هر حال او بیهوده رنج نکشیده یا نمرده است. گرچه آن‌ها طبیعتاً همچنان رنج یا مرگ را شرّ می‌دانند، ولی اگر رنج کشیدن یا مرگ او در خدمت غایت مفیدی برای دیگران نمی‌بود، آن را (مستقل از نتایجی که برای دیگران به بار می‌آورد) بد اقبالی بزرگتری می‌دانستند. اگر تجارب ما بی‌فایده نبوده، بلکه در خدمت خیر دیگران باشند، برای خود ما نیز خیر است، البته در صورتی که این تجارب ابراز نفع رساندن به دیگران باشند، نفی که بدون این تجارب به دیگران نمی‌رسد.

ممکن است اشکال شود که خیری که نصیب فرد قربانی (مثلاً مردن در حادثه راه آهن که منتهی به تدابیر ایمنی بهبود یافته می‌شود، نیست، بلکه فرد بداند مردن در آن حادثه راه آهن است که به چنین تدابیر ایمنی بهبود یافته‌ای منتهی می‌شود، و کلی‌تر این که خیر در تجربه (احساس خوب) مفید بودن است، نه فقط صرف مفید بودن. ولی این درست نیست. زیرا چیزی که فرد، وقتی می‌فهمد که رنج کشیدنش (یا هر چیز دیگر) نتیجه خوبی داشته، از آن خوشحال است، این نیست که چنین چیزی را فهمیده است بلکه این است که در واقع چنین اثری داشته است. اگر شخص فکر نکند که - اعم از این که چیزی درباره آن بداند یا نه - رنجی که می‌کشد اثر خوبی به بار می‌آورد. وقتی هم بداند که چنین اثری دارد، نسبت به آن خوشحال و خرسند نخواهد بود. مثال: چون قبول شدن شما در امتحان را حتی اگر من از آن آگاه نباشم، خوب می‌دانم، وقتی از آن مطلع شدم، خوشحال می‌شوم، و کلاً به همین نحو.

البته این که فرد این باور صادق را داشته باشد که رنج کشیدنش نتیجه خوب دارد، خود یک خیر افزون است، ولی این تنها از آن روست که داشتن چنان اثری، فی‌نفسه خیر است. و اگر خیر بودن چیزی در صورتی که فرد از آن آگاه باشد به این است که نه فقط نفعی از آن به نوعی به دیگران برسد، بلکه به این است که فرد با رنج کشیدن خود در ایجاد آن اثر مؤثر باشد، در این صورت حتی اگر فرد از آن آگاه هم نباشد، آن چیز خیر است. از مفید و مؤثر بودن خیر بزرگی حاصل می‌شود مبنی بر این

که هرگاه خداوند اجازه دهد شرّی برای **b** واقع شود (مثلاً باعث شود **b** رنج بکشد) تا خیر دیگری برای **a** واقع شود (مثلاً این که بتواند آزادانه درباره چگونگی عکس‌العمل در قبال این رنج کشیدن تصمیم بگیرد) این برای **b** هم خیر است، زیرا زندگی‌اش هدر نشده است، او هم مفید است (یا با تن دادن به یک شر یا با آمادگی برای این امر). او برای **a** مفید است، ولی برای خدا هم چنین است او در مسیری که خدا برای **A** طراحی کرده است نیز ایفای نقش می‌کند و مفید بودن در خدمت منشأ و منبع خوب هستی و سهیم بودن در نجات و رهایی مخلوقات او، خود خیر کثیر است. گرسنگان برای ثروتمندانی که بر در آنها حاضر می‌شوند مفیدند، زیرا - بدون آن‌ها - ثروتمندان فرصت مفید بودن نخواهد یافت. آن‌ها تنها وسیله‌ای هستند که ثروتمند می‌تواند با آن‌ها از خودمحوری در امان بماند و بذل و بخشش را بیاموزد. و به این ترتیب آن‌ها برای خود خداوند مفیدند.

وقتی به این نکته توجه کنیم که وضعیت شرّی که افراد در آن هستند وسیله رسیدن خیر به دیگران (و البته غالباً به خودشان نیز) است، که از طریق آن به این نفع عظیم می‌رسند، این هم موجه و معقول خواهد بود که فرض کنیم که خداوند حق دارد سبب وقوع شرّ شود. زیرا هر ارزیابی که نسبت به کسی در قبال دیگری داشته باشیم، شرّ واجد خیر کثیر مفید بودن است؛ یعنی این که زندگی قربانی را به سطح یک زندگی مبتنی بر خیز می‌رساند، و بدین ترتیب به سطح زندگی‌ای که خداوند حق دارد در آن‌ها قدری شرّ نیز داخل کند. ولی باید بیافزاییم که اگر زندگی‌ای بر روی کره زمین هنوز در سطح یک زندگی بد است، خداوند وظیفه دارد که آن را در حیات دیگر ترمیم کند تا تمامیت حیات چنین فردی به سطح حیات خود برسد و این کاری است که او با قدرت مطلقه خود می‌تواند انجام دهد. به عقیده من برای ما ارزش بزرگ مفید بودن (با اعمال مان یا رنج کشیدن مان) نسبت به دیگران، چیزی است بسیار نزدیک به ظاهر تعالیم عهد جدید. «و یاد آرید این کلام خداوند عیسی را که او خود فرمود، دادن فرخنده‌تر است از گرفتن». اگر درست فهمیده باشم، مراد یکی از

احادیث منسوب به پیامبر اسلام نیز همین است

«دست بالاتر بهتر است از دست پایین‌تر.»

باز هم به یاد آریم این سخن عیسی (ع)

را «مطلع می‌باشید که بزرگان قبائل بر ایشان





تحکم می‌نمایند و مشایخ بر آنها سلطنت می‌رانند، لیکن در میان شما چنین نباشد، بلکه هر که خواهش دارد که در میان شما بزرگ گردد، خادم شما گردد و هر که در میان شما مقدم گردد، ملازم همه گردد، زیرا که فرزند انسان نیز به جهت مخدومی کردن نیامده است بلکه به جهت خادم بودن و تا آن که نفس خود را به جهت فدای بسیاری بذل نماید. این عبارت علی‌الاصول بزرگی را با خدمت پیوند می‌دهد و معقول‌ترین قرائت این متن آن است که گفته شود مراد این است که بزرگی مستلزم خدمت است.

نهایتاً به شرط مقایسه‌ای چهارم می‌رسیم. شاید شما هم با من موافق باشید که برای فراهم کردن موقعیت‌هایی برای خیرهای گوناگون نیاز به مقادیر معتدایی انواع شرّ داریم. ولی احساس می‌کنیم که میزان شرور بسیار بیش از خیری است که ایجاد می‌کنند. مستشکل اشکال می‌کند که با حوادث هیروشیما، هالوکاست (کوره‌های آدم‌سوزی نازی‌ها در جنگ جهانی دوم)، زلزله لیسبن یا سال طاعون خیرچندان امکان وجود نیافته است. من با این اشکال که اگر خدایی هست، شورش را درآورده است، احساس همدلی باطنی قابل توجهی دارم و وقتی که باز هم با این اوصاف افعال خدا را توجیه می‌کنم، انتظار دارم که مرا سنگدل بدانید. این‌ها اموری دهشت‌انگیزند، و وقتی که چنین اتفاقاتی برای افرادی می‌افتند ما باید بر احوال آن‌ها بگرییم. ولی باید وقتی که آرام‌تر شدیم (و من امیدوارم که الآن یکی از همان اوقات باشد) لوازم منطقی آن‌ها را تا آن‌جا که می‌توانیم با کمال بی‌طرفی جدی تحلیل کنیم و با جدیت تمام خیرهایی را که با آن‌ها ممکن می‌شوند در نظر بگیریم. وقتی به این گونه بی‌طرفانه به مسئله نگاه کنیم نخستین مطلبی که متوجه می‌شویم این است که با هر وضعیت شرّ یا وضعیت متحمل شرّ حداقل خیر بالفعل از میان می‌رود.

هرگونه افزایش اندکی به تعداد کسانی که رنج می‌کشند، افزایش اندکی را به تعداد کسانی که می‌توانند انتخاب‌های جدا خوب داشته باشند، ایجاد می‌کند. فرض کنیم که با بمب اتمی

هیروشیما یک نفر کمتر می‌سوخت. در آن صورت یک نفر کمتر می‌توانست شجاعت نشان دهد و وابستگان مختلف سوخته شدگان هم که بیش از ما دلایلی قوی برای نشان دادن هم‌دلی خود با آن‌ها و تلاش برای پرهیز از مصائب مشابه آن در آینده داشتند، به این مجموعه اضافه می‌شدند.

این به معنای کم شدن بخشی از تصمیمات بسیار جدی برای افراد مختلف است. البته از میان رفتن یک موقعیت شرّ یا امکان یک موقعیت شرّ، بیش از کم شدن یک دانه ریگ از یک تل ریگ، خیر کثیر را کم نمی‌کند. وی از میان رفتن یک دانه ریگ، قدری تفاوت ایجاد می‌کند، چنان که از میان رفتن یک وضعیت شرّ نیز همین‌طور است. و هر کاهشی از درجه اهمیت یک شرّ خاص، سبب تقلیل اهمیت انتخاب‌های اخلاقی است که در برابر ما قرار دارد. آنچه متمشکل می‌خواهد این است که البته امراض باید باشند ولی نه امراضی که معلول کنند یا بکشند. حوادثی که افراد را یک سال یا دو سال ناتوان کنند نه برای همیشه، ما باید بتوانیم برای یکدیگر رنج و درد ایجاد کنیم یا این که به هم کمک کنیم تا تحصیل علم نماییم، نه این که به شخصیت خودمان یا دیگری صدمه بزنیم. و تأثیرگذاری ما باید محدود به کسانی باشد که با آن‌ها برخورد داریم. باید امکان تأثیرگذاری بر خیر و شرّ نسل‌های دور از ما، برای مان وجود نداشته باشد و باید بسیاری از باورهای ما در باره چگونگی اثرگذاری‌هایمان، خیر یا شرّ، باورهایی باشند که با آنها متولد می‌شویم. به این ترتیب جهان باید، جهانی بازی‌گونه باشد، جهانی که در آن چیزها اهمیت دارند، ولی نه چندان، جهانی که در آن ما هم می‌توانیم انتخاب کنیم و انتخاب‌های ما هم می‌توانند تغییراتی جزئی ایجاد کنند، ولی انتخاب‌های واقعی، انتخاب‌های خدا هستند. مستشکل می‌خواهد که خدا اراده بخشش نداشته باشد و کار جهان را به ما وانگذارد و فرصت‌های گاه‌گاهی به ما برای این که بهترین شجاعت‌ها را از خود نشان دهیم، ندهد. به هر حال به عقیده من همان وقت که فرد شروع می‌کند تا منافع مهمی را که قبلاً مورد بحث قرار دهیم، که فرد متحمل رنج از قِبَل آن، افتخار می‌یابد با

شده است، ولی خداوند به هیچ‌یک از ما (جز به انتخاب خودمان) رنج بی‌پایان نداده است. حداکثر این است که برای مدت کوتاهی از حیات این جهانی ما، چنین رنجی به ما بدهد تا به دیگران کمک کنیم و خود را بسازیم، که بدون این فرصت‌ها، تهنی دست‌تر خواهیم بود. ۱.

پی‌نوشت:

- * عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی فلسفه و حکمت ایران
۱. این مطلب را من در کتاب مفصلی در باب انواع مختلف سرّ (مربوط به حیوانات و انسان‌ها) یعنی کتاب مشیت الهی و مسئله شرّ، (Clarndon Press, 1988) مطرح کرده‌ام.
 ۲. اخلاق نیکوماخوس، 1103b.3
 ۳. یوحنا دمشقی می‌نویسد که خدا «خدا انسان را با دو طبیعت دیدنی و نادیدنی آفریده است، بر مثال خویش و شباهت به خود. از یک سو جسم آدمی را از خاک آفرید، از دیگر سو قدرت تعقل و تفکر او را عبارت «بر مثال خویش» به وضوح اشاره به آن جنبه از طبیعت او که عبارت از درک و اختیار است، می‌کند، حال آن که «شباهت به خود» به معنای شباهت تا آنجا که ممکن است، می‌باشد.»
 - on the orthodox faith, 2.12 Translated by S.D.F.)
Salmond. Nicene and Post Nicene Fathers of the
(Christian church. Vol9, James Parker and Co, 1899
 ۴. برای استدلال در دفاع از این رای که ما اراده آزاد داریم به کتاب من تکامل نفس، بنگرید.
Clarendon Press, revised edition, 1977. chapter)
(.13
 ۵. اعمال حواریان، باب بیستم، آیه ششم.
 ۶. به نقل از D. Wanes, an introduction to Islam, second edition, Cambridge University press, 2003 .p.90
 ۷. انجیل مرقس، باب دهم، آیات ۴۲-۴۵.

رنج کشیدن خود به دیگران فرصت کمی کردن به خویش را اعطا کند و به خود نیز حق انتخاب آزاد چگونگی تحمل رنج و درد را بدهد و شخصیتی مقدس پیدا کند. همان‌جا معقولیت قابل توجه این ادعا که نفع متوقع از ناحیه خداوند به جهت اجازه وقوع شرّ، بر شرّ حاصل از رنج غلبه می‌یابد آغاز می‌گردد.

بگذارید تا کمکتان کنم که بتوانید با یک آزمایش فکری کوچک به این مطلب مطلب منتقل شوید. فرض کنید که شما قبل از ولادتتان در این عالم در عالم دیگری بوده‌اید، و به شما حق داده شده است که نحوه زندگی خود در این عالم را انتخاب کنید. به شما گفته شود که شما صرفاً زندگی کوتاهی خواهید داشت، مثلاً چند دقیقه، گرچه این زندگی از نوع زندگی افراد بالغ است به این معنا که شما از توانایی احساس و باور که از ویژگی‌های بزرگتر هاست، برخوردارید. شما در مورد نوع زندگی - ای که خواهید داشت می‌توانید یک انتخاب داشته باشید. شما می‌توانید یک یا چند دقیقه التذاذ بسیار شدید و قابل توجه، از نوع التذاذ حاصل از مواد مخدر مثل هروئین که خودتان تجربه می‌کنید و تأثیری هم بر عالم ندارد (مثلاً هیچ‌کس دیگر از آن آگاه نمی‌شود) داشته باشید، یا می‌توانید چند دقیقه درد شدید، مانند درد زایمان که (در لحظه تحمل درد از آن آگاه نیستید) آثار مثبت قابل توجهی برای سال‌ها بر کسانی که هنوز به دنیا نیامده‌اند دارد. به شما، در صورتی که گزینه دوم را انتخاب نکرده باشید، گفته می‌شود که آن دیگران هرگز وجود نخواهند یافت، و بنابراین شما زیر بار الزام اخلاقی برای انتخاب گزینه دوم قرار ندارید. (الزامات اخلاقی، الزاماتی نسبت به کسی هستند و فقط نسبت به آن‌ها که در یکی از سه زمان گذشته، حال یا آینده وجود می‌یابند، الزام به شمار می‌آیند). ولی شما در پی گزینه‌ای برمی‌آید که حیات خود شما را به بهترین حیات سوق دهد. چه انتخابی دارید؟ انتخاب شما، امیدوارم، روشن است. شما گزینه دوم را انتخاب می‌کنید.

البته اگر خدا بگذارد که برای دادن چنین فرصت‌های بی-پایانی رنج کشیدن بی‌پایان واقع شود، از طور حکمت خارج