

■ مقدمه مترجم

شاید مهمترین دلیل ملحدان در انکار خدا، بخصوص در دوران اخیر، مسأله شرور باشد. جی. ال. مکی- از ملحدان مشهور و معاصر- در تقریر این مسأله می‌نویسد: «مسأله شر در ساده‌ترین صورتش چنین است:

۱- خداوند قادر مطلق است.

۲- خداوند خیر (خیر خواه) محض است.

۳- با این حال شر وجود دارد.

این سه قضیه با این که اجزای اصلی بیشتر نظریات کلامی را تشکیل می‌دهند، متناقضند؛ چنانکه اگر دوتای از آنها صادق باشد، سومین قضیه کاذب خواهد بود.<sup>(۱)</sup>

تناقض ادعا شده میان قضیه اول و سوم براساس تفسیر خاصی از دو قضیه اول است. چنین ادعا شده است که قادر مطلق بودن، به معنای توانا بودن بر همه چیز حتی محالات منطقی است. و لازمه خیر خواه بودن، ایجاد همه خیرات و جلوگیری از پدید آمدن هر گونه شر در عالم است. این دو تفسیر از قضیه اول و دوم، توسط بسیاری از متکلمان انکار شده است. مقاله حاضر در واقع انکار تفسیر فوق از قضیه دوم است و نشان می‌دهد که از دیدگاه سنت دینی یهودی-مسیحی، خیر خواه بودن خدا به معنای ایجاد همه خیرات و پدید آوردن نظام اصلح نیست.

این مسأله جدا از این که می‌تواند موضوع کلامی مستقلی باشد، پاسخی است به مسأله شرور. با قطع نظر از برخی خللها که در مقاله حاضر هست، به نظر

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

MUST GOD CREAT THE BEST?

که بخشی است از کتاب ذیل:

- Morris, Thomas. v. (ed.), the concept of God, oxford university press, (1987)

# آیا خدا باید بهترین را بیافریند؟

بحثی در باره نظام اصلح\*

رابرت مریو آدامز / رضا برنجکار

آنها را به خیرات مبدل سازد.

بنابراین برای خیر و شر دو معنا می‌توان فرض کرد: یکی فی ذاته و بدون لحاظ اراده انسان، و دیگری با ملاحظه این اراده. پدیده، به این دو لحاظ می‌تواند هم شر باشد و هم خیر. آفریننده شرور به معنای اول خداست اما شرور به معنای دوم به انسان منسوب است. از همین جاست که در تحلیل نهایی، شرور نوع اول و دوم تنها برای غیرمؤمنان، آن هم به دلیل سوء اختیارشان شر است.

نکته مهم دیگر این است که اگرچه همه پدیده‌های عالم می‌توانند به کمالات مبدل شوند و برای مؤمن همه چیز خیر است، اما این بدان معنا نیست که همه کمالات به مؤمن رسیده است یا این که بر خدا واجب است همه خیرات (به هر دو معنا) را بیافریند، زیرا اصل آفرینش خیر، اگر در محدوده فضل باشد (نه عدل) بر خدا واجب نیست؛ چه رسد به آفرینش همه خیرات.

ممکن است چنین تصور شود که استعداد طبیعت و آدمیان برای پذیرش کمالات محدود است و در عین حال خداوند همه کمالات ممکن را به او داده است.

در مقام نقد این تصور نسبتاً شایع، ابتدا آن را در مورد انسان بررسی می‌کنیم: محدودیت استعداد انسان قابل انکار نیست، اما سعه و ضیق آن قابل تغییر است. مقدار استعدادها از لوازم ذاتی انسانها نیست<sup>(۱)</sup> تا قابل تغییر نباشد؛ بلکه به تقدیر الهی و دارای قبض و بسط است، اصولاً عمل به دستورهای دینی، مجاهده اخلاقی، عبادت و دعا از یک سو باعث افزایش کمالات در محدوده استعداد مقدر شده است و از سوی دیگر زمینه را برای بسط استعداد انسان از طرف خدا فراهم می‌کند. پی بردن به صحت و سقم این مطلب امری وجدانی است. همه ما به وجدان درمی‌یابیم که می‌توانستیم و می‌توانیم کمالاتی بیش از آنچه همه اکنون داریم، داشته باشیم. و نیز درمی‌یابیم که ممکن بود همین کمالات را فاقد باشیم و به همین دلیل در دعا آنها را از خدا می‌خواهیم. این سخن در مورد هر دو نوع مذکور از کمال صادق است. از سوی دیگر قدرت خدا بر تعییر استعدادها، کمالی برای خداست و مستلزم محال و تناقض نیست. بنابراین مانعی برای انتساب چنین قدرتی به خدا وجود ندارد.

می‌رسد اصل ادعای نویسنده دارای قوت و قابل توجه و بررسی است. اگر از «بهترین جهان ممکن» یا «نظام اصلاح»، جهانی را اراده کنیم که واجد همه لذتها و کمالات ممکن و نیز فاقد هر گونه رنج و نقص باشد\* چنین عالمی - جدای از این که معنای روشنی ندارد - ایجاد آن بر خدای متعال واجب نیست؛ زیرا با توجه به قدرت مطلق خدا، ایجاد خیرات حدی ندارد و برای هر جهان ممکن می‌توان جهان بهتری فرض کرد. اگر امکان تحقق نظام اصلاح را نیز بپذیریم، هیچ دلیل عقلی بر وجوب ایجاد چنین عالمی از طرف خدا وجود ندارد. زیرا افعال، دایرمدار «ظلم»، «عدل» و «فضل» اند و بر اساس حسن و قبح عقلی، آنچه بر خدا و اصولاً هر فاعل اخلاقی واجب است، ترک ظلم است، و ایجاد خیرات در محدوده فضل قرار می‌گیرند و بر خدا واجب نیستند. از سوی دیگر، خیرخواهی مطلق به معنای ایجاد همه فضایل ممکن برای انسانها، در متون اسلامی نیز مورد تأکید قرار نگرفته و تکرار صفات «رحمان» و «رحیم» نیز به معنای رحمت بسیار خداست؛ نه ایجاد همه رحمت‌های ممکن. در آیات و احادیث، خلقت خیر و شر به خدا نسبت داده شده است.<sup>(۲)</sup> در قرآن کریم آمده است: «و نیلوا کم بالش و الخیر فتنه»<sup>(۳)</sup> در تفسیر این آیه از امام علی - علیه السلام - نقل شده که فرمودند: منظور از خیر تندرستی و غناست و مراد از شر، مرض و فقر بوده و معنای فتنه، امتحان و آزمایش است.<sup>(۴)</sup>

بنابراین خیرات و شرور امور وجودی‌اند که از سوی خدا و برای آزمایش آفریده شده‌اند. اما نکته مهم در سنت ادیان توحیدی، توانایی انسان به تبدیل همه چیز از جمله شرور، به خیرات است زیرا با ایمان به خدا و تسلیم در برابر قضای الهی، علاوه بر این که همه افعال، عبادت محسوب می‌شود، هر چه به او برسد نیز خیر خواهد بود؛ زیرا شر برای مؤمن کفاره گناه است<sup>(۵)</sup> و در مقابل به او اجر و ثواب تعلق می‌گیرد.<sup>(۶)</sup> و در تحلیل نهایی برای او خیر و برکت خواهد بود<sup>(۷)</sup> از همین جاست که از حدیث متعدد در کتب فریقین آمده است که هر چه به مؤمن رسد، خیر است؛ حتی اگر اعضای بدنش را قطعه قطعه کند.<sup>(۸)</sup>

بدینسان خیرات و شرور نسبت به افراد، متفاوت است و خیر و شر بودن جهان به اراده انسان واگذار شده است. همه پدیده‌های عالم، اعم از تکوینی و طبیعی و افعال بشری این قابلیت را دارند که همگی به خیرات یا به شرور مبدل شوند و در این تبدیل، انسان واراده او نقش اساسی دارد. برخداوند واجب نیست که از ابتدا تنها خیرات را بیافریند یا پس از آفرینش خیرات و شرور، همه

\* از «خیر و شر»، بیشتر، لذت و رنج اراده می‌شود و گاهی نیز کمال و نقص، از این رو به هردو تفسیر اشاره کردیم.

در غیر این صورت نتایج فاسدی نظیر مجبور بودن انسان و مقهور بودن خدا در مقابل چنین استعدادهایی لازم می‌آید.

همه وجوه مسأله شر و نظام اصلح بررسی نشده است.

نویسنده مقاله، رابرت مریو آدامز (Robert Merri hew Adams) از فیلسوفان دین معاصر آمریکاست. مقالات و کتب منتشر شده وی درباره فلسفه دین، متافیزیک، اخلاق، تاریخ فلسفه جدید و فلسفه لایب نیتس است. آدامز، کلام و الهیات را در دانشگاه آکسفورد و دانشکده مذهبی پرینستون فرا گرفت و فلسفه را نیز در دانشگاههای پرینستون و کورنل آموخت. او در حال حاضر، استاد فلسفه در دانشگاه لوس آنجلس و همچنین عضو انجمن مشایخ کلیساست.

در مورد طبیعت نیز به همین شیوه می توان استدلال کرد. مانعی برای تحقق و عدم تحقق خیرات و شرور طبیعی وجود ندارد. تحقق خیرات، فضیلت است و در مقابلش باید سیاستگزاری کرد و عدم تحقق آن عدل است، و هر دو مطابق حکمت و مصلحت. وجود شرور نیز گرچه مطابق حکمت و مصلحت است و می تواند مقدمه خیرات و کمالات باشد، اما خداوند می تواند از راه دیگری غیر از ایجاد شرور، این خیرات را ایجاد کند و در هر دو صورت فعل خدا مطابق حکمت است و انسان می تواند هر دو نوع شر را به خیر مبدل سازد. تذکر این نکته لازم است که در این مقدمه و مقاله

## فصل اول

بسیاری از فیلسوفان و متکلمان قضایای زیر را پذیرفته اند:

(P) «اگر فاعلی اخلاقی که خیر محض است، جهانی آفریده باشد، باید بهترین جهانی باشد که می تواند بیافریند.» بهترین جهانی را که قادر مطلق می تواند بیافریند، بهترین جهانی است که منطقاً ممکن است. بنابراین اگر جهان حاضر را خدایی که خیر محض و قادر مطلق است، آفریده باشد، باید بهترین جهانی باشد که [وجود آن] منطقاً ممکن است.

در این مقاله بر این نکته استدلال می کنیم که دیدگاههای اخلاقی حاکی از سنت دینی یهودی- مسیحی، یهودی یا مسیحی را مکلف به پذیرش قضیه (P) نمی کند. او فقط باید معتقد باشد که جهان حاضر، جهان خوبی است، اما لازم نیست آن را بهترین عوالم ممکن یا بهترین جهانی که خدا می توانست بیافریند، بداند.\*

موضوعی که مدعی هستیم مؤمن می تواند به گونه ای

سازگار و فارغ از تناقض، بدان معتقد باشد، این است که حتی اگر بهترین جهان در میان عوالم ممکن مفروض باشد، خدا می تواند جهان دیگری را که کاملاً خوب است به جای آن پدید آورد. در واقع هیچ دلیل تمامی برای اعتقاد به تحقق بهترین جهان در میان عوالم ممکن وجود ندارد. چرا نتوان برای هر جهان ممکن، جهان بهتری فرض کرد؟ اگر در میان عوالم ممکن، آخرین درجه کمال متصور نباشد، مقصر دانستن خدا یا اعطای خیر کمتری را به او نسبت دادن، به این دلیل که جهان با خیر و کمالی کمتر از آنچه می توانست بیافریند پدید آورده است، غیر معقول خواهد بود.\* البته مدعی اثبات این که

\* آنچه در این مقاله بیان می شود به وضوح به مسأله شر مربوط است. اما در اینجا مدعی ارائه الهیاتی استدلالی و کامل در این باره نیستیم.

\* لایب نیتس در Theodicy, pt. i, S.B معتقد است اگر جهان اصلح در میان عوالم ممکن، موجود نباشد، خدایی که خیر

# THE CONCEPT OF GOD

EDITED BY  
THOMAS V. MORRIS

OXFORD UNIVERSITY PRESS  
1987

«بهترین جهان ممکن وجود ندارد» نیستم و در این مقاله برای ادامه بحث، وجود چنین عالمی را فرض می‌کنم.

پذیرش گزاره (P) بستگی به باور ما درباره لوازیم خیر محض دارد. اگر در باب خیر اخلاقی، سوداگر و عمل‌نگر باشیم، باید قضیه (P) را بپذیریم؛ زیرا بر اساس چنان معیارهایی، فراهم کردن بهترین وضع امور<sup>(۹)</sup> ممکن، الزامی اخلاقی است. جالب توجه این که اخلاق لایب نیتمس که جدی‌ترین مدافع قضیه (P) شناخته شده است، اساساً سودگراست. او در کتاب عدل الهی<sup>(۱۰)</sup> در نهایت می‌گوید انسانها به دلیل جهلشان به بسیاری از نتایج اعمال خویش، باید از نظام سودگرایانه قاعده‌نگر پیروی کنند؛ اما خدا که عالم مطلق است، برای آن که خیر محض باشد باید سودگرایی عمل‌نگر و تمام عیار باشد.

به اعتقاد من دیدگاههای سودگرایانه نمونه سنت اخلاقی یهودی - مسیحی نیستند؛ گرچه لایب نیتمس به هیچ وجه تنها مسیحی سودگرا نیست. در این مقاله بنا را بر آن می‌گذارم که معیارهای غیر سودگرایانه خیر اخلاقی را بکار برم. اما سعی نمی‌کنم خطا بودن سودگرایی را اثبات کنم و یا معیارهایی را که نمونه بهتری از اخلاق دینی یهودی - مسیحی می‌دانم، توجیه کنم. انجام هر یک از این کارها مقاله را بیش از حد طولانی می‌کند. بنابراین آنچه اثبات آن در اینجا مورد نظر است، محدود به این ادعاست که رد کردن قضیه (P) با اخلاق دینی یهودی - مسیحی سازگار است.

با فرض این که معیارهای سودگرایانه خیر اخلاقی را بکار نبریم، دو نوع دلیل برای اثبات قضیه (P) باقی

می‌ماند:

- ۱- ممکن است ادعا شود که اگر آفریدگاری به جای بهترین جهانی که می‌تواند بیافریند، آگاهانه جهانی مادون را پدید آورد، ضرورتاً با برخی به نیکویی رفتار نمی‌کند (حقوق آنها را ضایع می‌کند) و یا نسبت به آنچه از یک عامل اخلاقی کاملاً خوب انتظار می‌رود، کمتر به آنها مهربانی می‌کند.
  - ۲- ممکن است ادعا شود که حتی اگر خلقت جهانی پست‌تر، ظلم یا نامهربانی به کسی نباشد، لااقل حاکی از نقص آفریدگار است.
- برای ابطال ادعای اول در فصل دوم استدلال خواهد شد. سپس در فصل سوم بیان می‌شود که انتخاب جهان مادون توسط خدا می‌تواند از راه فیض او - که در اخلاق یهودی - مسیحی به عنوان فضیلت ملاحظه می‌شود نه نقص -، توجیه شود. یک مثال نقضی که منشأ مؤثرترین اشکالات به موضوع ماست در فصلهای چهار و پنج ملاحظه و بررسی خواهد شد.

→ محض است، چیزی خلق نمی‌کرد. اگر لایب نیتمس بر این گمان است که به این ترتیب خدا می‌تواند از انتخاب جهان دیگر با خیر و کمالی کمتر نسبت به سایر عوالم اجتناب کند، در اشتباه است. زیرا فرض عدم وجود هیچ جهان مخلوقی، مطمئناً [به معنای] وضع اموری با خیری کمتر نسبت به فرض وجود جهانی است که خدا می‌توانست بیافریند.

## ● فصل دوم

آیا آفریدگار به کسی تعهد داده است که بهترین جهانی را که می‌تواند، بیافریند؟ آیا اگر او جهان مادون را پدید آورد، حق کسی ضایع شده و یا به او نامهربانی شده است؟ فرض می‌کنیم آفریننده ما خداست و به جز او هیچ موجودی که مخلوق او نباشد، وجود ندارد. در نتیجه اگر خدا در آفرینش جهان، نسبت به شخصی مرتکب ظلم یا رفتار نامناسبی شود، این شخص باید یکی از مخلوقات خود او باشد. حال می‌گوییم آیا ممکن است خداوند نسبت به مخلوقاتش متعهد باشد که بهترین عوالم ممکن را پدید آورد؟ (به این دلیل که چنین جهانی، بهترین جهانی است که می‌توانست بیافریند).

آیا خدا نسبت به مخلوقاتش متعهد است که آنها را در بهترین جهان ممکن بیافریند؟ اگر خدا جهانی بیافریند که از کمال کمتری برخوردار باشد و در آن مخلوقات کنونی وجود نداشته باشند، آیا مرتکب ظلم و رفتار ناملایمی شده است؟ به نظر نمی‌رسد چنین باشد. تفاوت میان موجودات حاضر و موجودات صرفاً ممکن در اینجا دارای اهمیت اساسی اخلاقی است. جامعه اخلاقی از موجودات حاضر تشکیل یافته است؛ کسانی که حقوق واقعی و بالفعل داشته و دارای الزامات واقعی هستند. موجودی صرفاً ممکن نمی‌تواند (به طور بالفعل و واقعی) مورد ظلم یا نامهربانی واقع شود. درباره موجودی که هرگز نبوده است نمی‌توان گفت چون خلق نشده، به او ظلم یا نامهربانی شده است. تعهدی نیز برای متحقق ساختن موجود ممکن وجود ندارد.

شاید اعتراض شود که ما خود را در مقابل نسلهای آینده که هنوز به وجود نیامده‌اند و شاید هرگز موجود نشوند، دارای وظایفی می‌بینیم. ما چنین سخنانی را اظهار می‌کنیم، اما در این موارد صرفاً احتمالی منطقی مطرح نیست، بلکه احتمالی بیشتر از صفر وجود دارد که نسلهای آینده واقعاً موجود شوند؛ و اگر آنها در واقع موجود شوند ما درباره آنها در صورتی که کارهای خاصی را انجام داده و یا ترک کرده باشیم-

ظالمانه رفتار کرده‌ایم ولی نمی‌توانیم تعهدی نسبت به ایجاد نسلهای آینده داشته باشیم.

من اثبات می‌کنم خدا نسبت به خلق مخلوقات بهترین جهان ممکن تعهدی ندارد. اگر خدا جهانی پست‌تر از بهترین جهان ممکن را بیافریند، از این طریق نسبت به هیچ یک از مخلوقاتی که آفریده نشده‌اند، مرتکب ظلم- و حتی نامهربانی- نشده است. در چنین وضعیتی اگر نسبت به مخلوقی ظلم یا نامهربانی شود، تنها، مخلوق جهانی است که آفریده شده است، [نه جهانی که موجود نیست].

باری کاملاً موجه است فرض کنیم که خدا می‌تواند جهانی با ویژگیهای زیر را پدید آورد:

(۱) هیچ یک از پدیده‌های این جهان در بهترین جهان ممکن، موجود نیستند.

(۲) هیچ یک از پدیده‌های این جهان از حیاتی چنان پست و رقت‌انگیز برخوردار نیست که برایش بهتر باشد که هرگز آفریده نشده باشد.

(۳) هر آفریده‌ای در این جهان، حداقل همان قدر خوشنود است که اگر در هر جهان ممکن دیگری موجود بود.\*

روشن است که اگر خدا چنین جهانی را بیافریند، به موجب آن درباره هیچ یک از پدیده‌های آن مرتکب ظلم و یا مهربانی کمتری نخواهد شد، زیرا هیچ یک از آنها از راه خلقت جهانی دیگر نفعی نخواهند برد. اگر

\* ویژگی (۳) گذشته از این که برای انکار فرضیه (P) ضروری نیست، با ویژگی (۱) نیز ناسازگار است. زیرا طبق شرط (۱) جهان مفروض، بهترین جهان ممکن نیست و از این رو امکان اینکه به هریک از پدیده‌های آن خیر و کمال کمتری برسد، کاملاً معقول است، بلکه عادتاً ضروری است. نویسنده خود در ادامه مقاله در برخی از مواضع، ویژگی (۳) را کنار می‌گذارد و حتی به عدم سازگاری آن با ویژگی (۱) اشاره می‌کند. م.

○ شاید من استحقاق چیزی را داشته باشم که برام سودی ندارد (برای مثال آن چیز، وعده‌ای باشد که به من داده شده است). اما اگر چنین حقوق غیرسودمندی در کار باشد، دلیل موجهی برای این فرض نمی‌بینم که در میان آنها حق خلق نشده‌ای باشد.

در بهترین جهان ممکن، موجود نخواهد بود؛ زیرا پذیرفتیم که این مخلوق در جهانی موجود است که ویژگی (۱) را داراست. بنابراین اگر در اشکال فوق خدا از اصل مذکور تبعیت کند، مخلوق معترض هرگز موجود نخواهد شد. [و] ممکن نیست از طریق پیروی خدا از اصل مذکور، سودی به این مخلوق برسد، و از طریق پیروی نکردن خدا از اصل مذکور، ظمی، به او روا داشته شود. (اگر او هرگز موجود نشود برای او بهتر نخواهد بود؛ زیرا پذیرفتیم جهانی که خدا آفریده ویژگی (۲) را داراست.)

در وضعیت مفروض، این سؤال که: آیا خدا باید با یکی از مخلوقاتش با نامهربانی برخورد کرده باشد، از این سؤال که: آیا او باید مرتکب خطا و ظلم نسبت به یکی از آنها شده باشد، پیچیده‌تر و مشکل‌تر است. در واقع بیش از آن پیچیده‌تر است که در اینجا بتوان به اندازه کافی از آن بحث کرد. در اینجا سه ملاحظه در این باره خواهیم داشت:

ملاحظه اول: بهترین جهان ممکن که دارای ویژگی (۳) است، نسبت به جهان مادون با همین ویژگی، از وضوح بیشتری برخوردار نیست. در واقع اغلب چنین فرض می‌شود که بهترین جهان ممکن نمی‌تواند ویژگی (۳) را داشته باشد. مشکلی که اینک با آن مواجهیم می‌تواند برای کسانی هم که معتقدند خدا بهترین عالم ممکن را آفریده است، مطرح شود.\*

ملاحظه دوم: اگر مهربانی با کسی، به معنای تمایل به افزودن خوشحالی او باشد، خدا نسبت به هر پدیده‌ای که می‌توانست او را قدری خوشحالت‌تر از آنچه هم‌اکنون هست، گرداند، مرتکب لطف کمتری شده است. (در اینجا این مسأله را که آیا لطف و مهربانی به شخصی به معنای تمایل به افزودن

در باب امکان خلقت چنین جهانی از سوی خدا، تردیدهایی باشد، احتمالاً در مورد سومین ویژگی فوق‌الذکر خواهد بود. بررسی دو سؤال در این باره مناسب و مفید است: باتوجه به این فرض که (البتّه من آن را تصدیق نمی‌کنم) هیچ جهان ممکن‌ی که نسبت به بهترین عالم دارای کمال کمتری است، ویژگی (۳) را ندارد، و نیز باتوجه به این فرض که خدا جهانی با ویژگی (۱) و (۲) و بدون ویژگی (۳) را آفریده است؛ آیا خدا باید با برخی مخلوقاتش به خطا و ظلم رفتار کرده باشد؟ آیا او باید با برخی مخلوقاتش با مهربانی کمتری برخورد کرده باشد؟ به نظر نمی‌رسد بتوان به طور معقول اثبات کرد که در این صورت خدا باید نسبت به پدیده‌ای مرتکب ظلم شده باشد. فرض کنیم در این وضعیت، مخلوقی شاکی باشد که خدا با پدید آوردن او در جهانی که در آن از شادی کمتری نسبت به جهان ممکن دیگر برخوردار است، حقوق او را پایمال کرده است. این شکایت ممکن است به صورت ادعایی در باب سلوک خاص خدا بیان شود: «خدا باید مرا در شرایط مساعدتری بیافریند (حتی اگر این کار مستلزم خلقت دیگر پدیده‌ها در شرایطی با مطلوبیت کمتر از آنچه که خدا می‌توانست آنها را در آن پدید آورد، باشد)». چنین اعتراضی معقول نیست و بی‌حرمتی نسبت به حقوق مورد اعتراض مخلوقات را اثبات (و توجیه) نخواهد کرد. به جای اشکال قبل، مخلوق ممکن است اشکال

اساسی‌تر دیگری را مطرح سازد: «خدا با پیروی نکردن از اصل خودداری از خلقت جهانی که در آن پدیده‌ای هست که در جهان ممکن دیگر خوشنودتر است، نسبت به من مرتکب خطا شده است». این اعتراض نیز نامعقول است؛ زیرا اگر خدا از این اصل پیروی کند، نباید جهان فاقد ویژگی (۳) را پدید آورد. و فرض بر آن است که هیچ جهانی که مادون بهترین جهان ممکن است، ویژگی (۳) را نخواهد داشت. نتیجه این خواهد بود که اگر خدا بر اساس اصل مذکور عمل کند، جهان مادون بهترین جهان ممکن را نخواهد آفرید. اما مخلوق معترض

\* چنانکه پیش از این گفتیم، نظام اصلح چون دارای کمالات و خیرات بیشتری است، احتمال این که خیر بیشتری به موجوداتش برسد، معقولتر است. بنابراین باید به عکس آنچه نویسنده در این ملاحظه بیان کرده است، ملتزم بودم.

موضوعات باید به طور کاملتری مورد بررسی قرار گیرند. اما برای مقاصد کنونی ما همین اندازه کافی است، خصوصاً با توجه به موجه بودن این فرض که خدا می‌تواند جهانی با خصوصیات (۱)، (۲) و (۳) بیافریند (چنانکه تاکنون دیدیم) در این صورت خدا یقیناً می‌توانست جهانی را بیافریند که نسبت به بهترین عوالم ممکن از کمال کمتری برخوردار باشد، بدون این که نسبت به آفریدگانش مرتکب ظلم یا کم‌لطفی شود. (البته تاکنون اثبات نکردیم که خدا به هیچ وجه نمی‌تواند به کسی ظلم یا مهربانی کمتری نسبت به آنچه از یک عامل اخلاقی خیر مطلق انتظار می‌رود، مرتکب شود.)

### ● فصل سوم

افلاطون از جمله کسانی است که معتقد است آفریننده‌ای که خیر مطلق است، کاملترین عالمی را که می‌تواند بیافریند، خواهد آفرید. در نظر او اگر چنین آفریدگاری، جهانی را انتخاب کند که دارای کمال کمتری است حتماً نقصی در صفت آفریننده بودنش دارد. حسادت، نقصی است که افلاطون آن را بیان می‌کند.<sup>(۱)</sup> گمان شده است که آفریدن جهان پست‌تر از بهترین عالمی که او می‌توانست بیافریند، نقصی را در صفت خالقیت آشکار می‌سازد، حتی اگر از این طریق نسبت به کسی ظلم یا کم‌لطفی انجام نشود؛ زیرا فاعل اخلاقی - که خیر مطلق است - لازم نیست فقط مهربان باشد و از پایمال کردن حقوق دیگران خودداری ورزد؛ بلکه باید فضایل دیگری نیز داشته باشد. مثلاً باید شریف، بخشنده، بزرگمنش و عاری از حسادت باشد. او باید کمال اخلاقی را محقق سازد.

اما دیدگاه‌های متفاوتی در باب عناصر کمال اخلاقی وجود دارد. یکی از عناصر مهم در کمال اخلاقی یهودی - مسیحی، عنصر فیض است. با توجه به مقصد فعلی ما، فیض را می‌توان به محبت کردنی

خوشحالی اوست، مورد بحث قرار نمی‌دهیم؛ اینهادست کم دقیقاً به هم ارتباط دارند.)

ملاحظه سوم: چنین مهربانی محدود و مشروطی (اگر همان باشد که هست) نسبت به برخی مخلوقات با خیر مطلق بودن وجود الهی و لطف او نسبت به آفریدگانش، سازگار است. با لطف او سازگار است؛ زیرا می‌تواند برای همه آفریدگانش وجود رضایت‌بخشی فراهم کند، حتی اگر برخی از آنها در جهان ممکن دیگری اندکی خوشحالت‌تر باشند. با خیر مطلق بودن او نیز سازگار است؛ زیرا حتی یک عامل اخلاقی خیر مطلق، ممکن است با ملاحظه چیزهای دیگری که به اندازه کافی دارای اهمیتند، لطف و نیکوکاریش را نسبت به برخی اشخاص، محدود و مشروط سازد. گاهی گفته می‌شود خدایی که خیر مطلق است، ممکن است به دلیل مجازات یا اجتناب از تراحم با آزادی شخص دیگری یا به دلیل ایجاد بهترین عالم ممکن، به کسی شادی کمتری از آنچه می‌توانست داشته باشد، بدهد. اما باید بگویم که تمایل به آفریدن و دوست داشتن همه اعضای یک گروه از پدیده‌های ممکن (با پذیرفتن این که همه آنها در مجموع، دارای زندگی رضایت‌بخشی هستند)، ممکن است زمینه مناسبی برای آفرینش آنها از سوی خیر مطلق باشد؛ حتی اگر لازمه خلقت آنها داشتن خوشنودی کمتر نسبت به وضعیت دیگر باشد. لازم نیست برای سازگار بودن مهربانی او با خیر مطلق بودنش، مخلوقاتش بهترین مخلوقات ممکن، یا در بهترین عوالم ممکن باشند. تمایل به آفریدن این مجموعه از مخلوقات، مانند تمایل به آفریدن بهترین عوالم ممکن، زمینه درست و معقولی برای محدود کردن مهربانی خدانسبت به برخی از افراد این مجموعه است. به نظر می‌رسد این بیان، موافق الگوی اخلاقی یهودی - مسیحی که در فصل سوم بررسی خواهد شد، باشد.

بی‌شک برای تعیین این که آیا جهان حاضر می‌تواند توسط خیر مطلق آفریده شده باشد، این

دین و برداشتهای اختصاصی آن در موضوع آفرینش خدا که در این سنت غالب و شایع است، تأیید و تصدیق می‌شود. کسی که خدا را پرستش می‌کند، به طور طبیعی او را به دلیل درستی اخلاقی و حکم خوب او در آفرینش ما، تمجید و ستایش نمی‌کند؛ بلکه به دلیل وجود خویش به عنوان نفعی شخصی که مستحق آن نبود، خدا را سپاس می‌گذارد. آثار دینی، غالباً ارزش ذاتی انسانها را که جدا از محبت خدا نسبت به آنها در نظر گرفته می‌شوند، نامطلوب و بی‌ارزش می‌دانند و در برابر این امر که خداوند باید آنها را بیافریند، اظهار شگفتی و انکار می‌کنند:

«چون به آسمان تو نگاه کنم که صنعت انگشتهای تست؟ و به ماه و ستارگانی که تو آفریده‌ای؟/ پس انسان چیست که او را به یادآوری، و بنی آدم که از او تفقد نمایی؟/ او را از فرشتگان\* اندکی کمتر ساختی. و تاج جلال و اکرام بر سرش گذاشتی/ او را بر کارهای دست خود مسلط نمودی. و همه چیز را زیر پای وی نهادی/» (مزامیر ۶/۸-۳).

به نظر می‌رسد چنین سخنانی با این دیدگاه که خدا ما را به این دلیل آفرید که اگر این کار را نمی‌کرد، نمی‌توانست بهترین وضعیت ممکن را پدید آورد، کاملاً ناسازگار است. این جملات بیانگر آن است که خدا انسانها را آفرید و آنها را بر این سیاره مسلط ساخت؛ گرچه او ذاتاً می‌توانست به جای آن وضعیت بهتری ایجاد کند.

من معتقدم در سنت یهودی - مسیحی، تلقی دینی (یا به هر تقدیر دیدگاهی که نوعاً پرورش یافته و تشویق شده است) نسبت به واقعیت وجود ما از این قرار است که: «من از این که وجود دارم خرسند و سپاسگزارم و خدا را به پاس حیاتی که به من داده شکر می‌کنم. و خرسندم که انسانهای دیگر، موجودند و به این دلیل از خدا سپاسگزارم. بی‌شک

که وابسته به استحقاق شخص محبوب نیست، تعریف کرد. شخص فیض‌بخش، بدون نگرانی از این که آیا فرد مورد محبت، شایستگی محبت او را دارد یا نه، به او محبت می‌کند. یا شاید بهتر است گفته شود شخص فیض بخش آنچه را برای محبوب ارزشمند است، در نظر می‌گیرد و نگران این نیست که آیا این محبت، دارای ارزش کمتر یا بیشتر از آنچه می‌توانست در شخص محبوب دیگری یافت شود، هست یا نیست. در سنت یهودی - مسیحی، نوعاً اعتقاد بر این است که فیض، فضیلتی است که خدا داراست و انسانها نیز باید آن را دارا شوند.

خدایی که در آفرینش، فیاض است، ممکن است موجودات مادون را برای آفرینش و محبت برگزیند. منظور این نیست که فیض در آفرینش عبارت از ترجیح نقص (بما هو نقص) است. خدا می‌توانست آفرینش بهترین مخلوقات ممکن را برگزیند و با وجود این در انتخاب این مخلوقات فیاض و مهربان باشد. فیض خدا در آفرینش به این معنا نیست که مخلوقات برگزیده شده او باید دارای کمال کمتری از بیشترین کمال ممکن باشند؛ بلکه به این معناست که حتی اگر آنها بهترین مخلوقات ممکن باشند، به این دلیل انتخاب نشده‌اند که بهترین مخلوقات ممکن بوده‌اند، و نیز به این معناست که چیزی در طبیعت و خصلت خدا نیست که او را به عمل کردن بر اساس اصل انتخاب بهترین مخلوقات ممکن، وادار نماید.

فیض به معنایی که توصیف شد، جزئی از کمال و الگوی اخلاقی کسی نیست - برای مثال فیض، جزئی از کمال اخلاقی افلاطون نیست. این نظر که فیض بیش از آن که صفت نقص و عیب باشد، می‌تواند حالتی از فضیلت در آفریدگار باشد، (و نه موجبی برای عمل کردن بر اساس اصل «آفرینش بهترین پدیده‌های ممکن»)، از دیدگاه اخلاقی افلاطون کاملاً بیگانه است. اما من معتقدم این نظر به هیچ وجه از دیدگاه اخلاقی یهودی - مسیحی بیگانه نیست.

این تفسیر از سنت یهودی - مسیحی، به وسیله این

\* در متن به جای «فرشتگان» «خدا» آمده است ولی در ترجمه عهد عتیق به فارسی «فرشتگان» آمده است که مناسبتر به نظر می‌رسد. م.

گرفته می‌پردازیم. در این فصل، اعتراضی که به آنچه در فصل دوم بیان کردیم، مورد بحث قرار می‌گیرد، و اعتراض عامتری بر انکار قضیه (P)، در فصل پنجم بررسی خواهد شد.

نمونه بالا را مورد A می‌نامیم. زن و شوهری آنقدر به کودک عقب مانده علاقمندند که میل شدیدی به داشتن چنین کودکی دارند تا به او محبت کنند، قابلیت‌های او را به فعلیت کامل برسانند و او را از حداکثر خوشبختی ممکن بهره‌مند سازند. (به دلایلی آنها نمی‌توانند چنین کودکی را به فرزند خواندگی بپذیرند.) آنها طبق تمایل خویش عمل می‌کنند و دارویی را که باعث معیوب شدن ژن‌ها و ساختمان کروموزومها می‌شود و نتیجه آن عقب ماندگی شدید ذهنی جنین است، مصرف می‌کنند. نوزادی شدیداً معیوب متولد می‌شود. والدین محبت زیادی به او می‌کنند. آنها امکانات فراوان و کافی برای تأمین احتیاجات خاص و همچنین مراقبت از افراد دیگری که آنان را به فرزند نخواستند پذیرفت، در اختیار دارند، و به طور نامحدودی تا آنجا که می‌توانند تواناییهای این کودک را گسترش می‌دهند. کودک مجموعاً خوشبخت است. گرچه نسبت به خوشیهای عالیترب عقلی، حسی و اجتماعی ناتوان از آنها محروم است. البته او از برخی دردها و ناکامیها رنج می‌برد، اما مجموعاً احساس بدبختی نمی‌کند.

اولین اعتراضی که با توجه به این مورد مطرح می‌شود این نیست که والدین مرتکب خطا شده‌اند. (که من یقیناً آن را می‌پذیرم\*)، بلکه این ادعای خاصتر بیان می‌شود که آنها نسبت به این کودک مرتکب ظلم شده‌اند.

در فصل دوم بیان شد که اگر همه شرایط ذیل برآورده شوند، آفریدگار با آفرینش مخلوقاتش نسبت به آنها مرتکب خطا و ظلم نمی‌شود: \*

\* توضیح این مطلب در فصل پنجم خواهد آمد. م  
 \* من این شرایط را برای عدم ارتکاب در آفرینش یک مخلوق ضروری نمی‌دانم، بلکه آنها را مشترکاً، تنها شرط کافی می‌دانم.

مخلوقاتی بهتر از ما می‌تواند وجود داشته باشد؛ اما من معتقدم خدا به فیض خویش ما را آفریده و ما را دوست دارد؛ و من این را از روی میل و با سپاس می‌پذیرم. (چنین وضعیتی مستلزم تن آسایی نیست؛ زیرا وظیفه مبارزه علیه شرور معین، ممکن است به عنوان بخش درستی از زندگی که مؤمن باید آن را پذیرفته و از آن خوشنود باشد، در نظر گرفته شود.) وقتی مردمی که چنین دیدگاهی دارند یا آن را تأیید می‌کنند، می‌گویند که خدا خیر مطلق است، نمی‌توان آنها را در شمار معتقدان به این نظر که خدا کسی است که عالمی به جز بهترین عالم ممکن را نخواهد آفرید، به حساب آورد؛ زیرا آنها فیض را به عنوان بخش مهمی از خیر مطلق ملاحظه می‌کنند.

### ● فصل چهارم

در استدلالی که برای دیدگاه مطرح شده در فصل دوم و سوم ارائه کردیم، در مواردی به مثالی نقضی از نوع ذیل اشاره شد: این مثال وضع زنی است که می‌خواهد صاحب فرزند شود و می‌داند داروی خاصی موجب عقب ماندگی فکری شدید جنین می‌شود، [با وجود این] دارو را مصرف می‌کند و صاحب فرزند می‌شود. تصور می‌کنم همه ما تمایل شدیدی داریم که چنین شخصی را مجرم بدانیم. به ما اعتراض می‌شود که شهودهای اخلاقی ما در این گونه موارد (که از قرار معلوم شامل شهودهای اخلاقی یهودیان و مسیحیان دیندار نیز می‌شود)، با دیدگاههایی که در بالا اظهار کردیم، سازگار نیست - ادعا می‌شود که چنین توافقی مرا وادار به رها کردن این گونه نظرات می‌کند؛ مگر آنکه آماده بنا کردن احکام اخلاقی خاصی باشم که در واقع هیچ یک از ما چنین تمایلی ندارد.

در اینجا به این گونه اعتراضها می‌پردازیم. ابتدا مثال بالا به تفصیل و با مناسبترین صورت ممکن بیان می‌شود. سپس به اشکالی که بر اساس آن شکل

(۴) صادق است]، و نیز اگر هرگز موجود نشدنش، نتیجه قطعی ایجاد نکردنش به صورت عقب مانده باشد<sup>۱</sup> چگونه از طریق بوجود آمدن کودک بصورت عقب مانده توسط والدین می‌تواند به مصالح او لطمه‌ای وارد شود یا حقوقش پایمال گردد؟

فهم این موضوع که والدین چگونه می‌توانند احساس کنند که در حق کودک مرتکب ظلم شده‌اند، آسان است. آنها ممکن است احساس گناه کنند (و به حق چنین باشد) به علاوه از حیث روانشناختی، تشبیه و برابر کردن مورد (A) با موارد مجرمت به دلیل آسیب قبل از تولد، - که در آن ارتکاب خطا درباره کودک معقولتر به نظر می‌رسد - آسان خواهد بود.<sup>۲</sup> و ما اغلب از روی بی‌مبالاتی بسیار، در باره هویت شخصی و عینی در جهت مخالف فکر می‌کنیم: از خود سؤالات تردید آمیزی نظیر «اگر من در قرون وسطی متولد شده بودم چگونه بود؟» می‌کنیم. ما در بررسی این اعتراض و سؤال به راحتی شکست می‌خوریم، اما در فرض سؤال، من دیگر همان شخص [متولد شده در قرون وسطی] نبودم.

همچنین ممکن است بر اساس تردید در برآورده شدن شروط (۴) و (۵) در مورد (A) (حداقل تا اندازه‌ای)، گفته شود که در باره کودک به خطا و ظلم

(۴) این مخلوق مجموعاً آن قدر بدبخت نیست که اگر هرگز موجود نمی‌شد، برای او بهتر می‌بود. (۵) هیچ یک از اشیایی که در شرایط بهتر یا خشنود کننده‌تری به وجود آیند، همان موردی که در مثال بالا بیان شد، نیست.

اگر ما اصلی شبیه اصل فوق را در باب ارتباط کودک و والدین در مورد (A) بکار بریم، ظاهراً نتیجه این خواهد بود که والدین نسبت به کودک عقب مانده مرتکب ظلم نشده‌اند. شرط (۴) برآورده شده است. مجموعاً کودک بیش از آن که بدبخت باشد، خوشبخت است. شرط (۵) نیز ظاهراً برآورده شده است. عقب ماندگی در مورد (A) همان‌گونه که توصیف شد، در نتیجه آسیب قبل از تولد نیست؛ بلکه به دلیل ساختمان ژنتیکی کودک است.\* هر فرزند طبیعی در مقایسه با نوزاد معیوبی که مادر، بالفعل آبستن اوست، دارای ساختمان ژنتیکی متفاوتی است، و به همین دلیل شخص متفاوتی است. اما چنین اشکال می‌شود که ما در مورد (A) والدین را نسبت به کودک مقصر می‌دانیم و لذا نمی‌توانیم به گونه‌ای سازگار اصل مذکور در فصل دوم را بپذیریم.

پاسخ من این است که اگر شروط (۴) و (۵) واقعاً برآورده شوند، والدین با مصرف دارو، نسبت به کودک مرتکب ظلم و خطایی نشده‌اند. اگر طور دیگری فکر کنیم (شاید بر اساس عواطفمان)، دچار اشتباه خواهیم بود اگر کودک در وضعی بدتر از صورتی که هرگز موجود نمی‌شد، نیست [یعنی شرط

شماره‌های مذکور برای این شرایط (۴) و (۵) به جهت اجتناب از خلط آنها با شرایط بیان شده در فصل ۲ (۱ و ۲ و ۳) به این صورت ذکر می‌شوند. [ظاهراً منظور نویسنده در این فصل رعایت همه شروط پنجگانه است. گرچه شرط (۴) همان شرط (۲) است. شرط (۵) نیز بنا بر مبانی مؤلف ضروری به نظر نمی‌رسد. در فصل دوم مؤلف بر آن شد که انسانها حقی بر آفریننده خویش ندارند و از این رو اعطای خیرات بر او واجب نیست. بنا بر این شرط (۵) ضروری نیست و اگر مورد فاقد کمال، همان موردی باشد که می‌توانست دارای آن کمال گردد، باز اشکالی پیش نمی‌آید؛ زیرا بر خدا واجب نبود تا آن کمال را اعطا کند. م.]

\* منظور نویسنده این است که اگر پس از شکل‌گیری جنین و ساختمان ژنتیکی کودک، آسیبی به آن برسد، کودک آسیب‌دیده، همان کودک قبل از آسیب دیدگی است. اما اگر قبل از شکل‌گرفتن ساختمان ژنتیکی کودک و در هنگام شکل‌گیری به کودک آسیب برسد، این کودک، همان کودکی نیست که می‌توانست سالم باشد. مورد بحث، نوع اخیر است. م.

یعنی یا باید کودک، موجود باشد و یا به صورت ناقص موجود شود. پس اگر به صورت ناقص موجود نشد، حتماً معدوم خواهد بود. م.

ممکن است سؤال شود که آیا حتی کودک آسیب‌دیده قبل از تولد همان کودک سالمی است که ممکن بود متولد شود؟ من به پاسخ مثبت متمایلیم. به هر تقدیر، ملاحظه این کودک به عنوان یک کودک طبیعی ممکن، از ملاحظه او به عنوان کودکی با ساختمان ژنتیکی غیرطبیعی، دارای مأخذ و پایه قویتری است.

[ برای روشن شدن مطلب ملاحظه چند مورد دیگر مفید به نظر می‌رسد: ]

مورد (B): مردی ماهی طلایی پرورش می‌دهد و از این طریق آنها را موجود می‌کند. طبیعتاً ما در نگاه نخست او را مرتکب خطا یا حتی اشتباه نمی‌دانیم، حتی اگر به طور یکسان بتواند موجودات کاملتر، باهوشتر و توانا به حد دلخواه را به وجود آورد (برای مثال خوکها و سگهای اصیل). [آیا] پرورش و تولید انسانهایی که از لحاظ هوش در زیر سطح هنجار قرار دارند، اخلاقاً نامطبوع است، [در حالی که] تولید عمدی انواع به مراتب کم هوشتر از کودک عقب مانده، اخلاقاً نامطبوع نیست؟!]

مورد (C): فرض کنیم معلوم است که اگر والدین از داروی خاصی استفاده کنند، کودکی خواهند داشت که ساختمان ژنتیکی غیر طبیعی‌اش او را به طور وسیعی دارای هوش فوق بشری و آینده سعادت‌آمیزتری خواهد کرد. آیا در شرایطی که امور دیگر یکسان باشند، والدینی که می‌خواهند به جای مصرف چنین دارویی، فرزند طبیعی داشته باشند، ظالم خواهند بود؟ ممکن است در این باره اختلاف قابل ملاحظه‌ای از لحاظ حکم اخلاقی باشد. فکر نمی‌کنم والدینی که داشتن فرزند سالم را بر مصرف این دارو ترجیح داده‌اند، مرتکب خطا یا ضعف و نقص اخلاقی شده باشند. به هر تقدیر، [در این جا] ترجیح فرزند طبیعی بر کودک فوق بشری، موجب بروز مذمت جدی و عمومی - یا تقریباً عمومی - که لازمه عمل والدین در مورد (A) بود، نمی‌شود. حتی نسبت به نسل بشری، اصلی که همه ما مطمئناً آن را تصدیق می‌کنیم، این نیست که در به وجود آوردن فرزندی که از کمال کمتری نسبت به آنچه می‌توانست از آن

رفتار شده است. شاید کسی متقاعد نشود که در زندگی واقعی، والدین می‌توانند حتی اطمینانی معقول به این که احتمال خوشبختی کودک بیش از بدبختی اوست، داشته باشند. شاید نتوان گفت تغییرات کمی در ساختمان کروموزمها و تفاوت میان ژنهای معیوب و سالم، باعث خواهد شد که کودک عقب مانده را در مقایسه با هر کودک طبیعی که این زوج می‌توانستند داشته باشند، موجود متفاوتی بدانیم. البته اگر شروط (۴) و (۵) برآورده نشوند، این مورد، نمونه مخالفی برای ادعاهای ما در فصل دوم نخواهد بود. اما من در استدلال خویش جایی برای شک در باره برآورده شدن این شروط در مورد (A) باقی نگذاشتم، زیرا فرض تحقق این شروط در مورد (A) یا هر مورد مشابهی، موجه است.

### ● فصل پنجم

حتی اگر والدین در مورد (A) مرتکب خطا و ظلمی نسبت به کودک نشده باشند، من می‌پذیرم که آنها مرتکب خطایی شده‌اند. ممکن است سؤال شود خطای آنها چیست یا چرا عمل آنها خطاست. این سؤال ممکن است به صورت اعتراض و نه تنها در باب آنچه در فصل دوم بیان شد، بلکه به طور عامتر نسبت به انکار قضیه (P) مطرح شود. زیرا ممکن است چنین اظهار شود که آنچه در باب رفتار والدین در مورد (A) اشتباه است، تخلف آنها از اصل زیر است:

(Q) به وجود آوردن عمدی چیزی که نسبت به آنچه می‌توانست موجود شود از کمال کمتری برخوردار است. \* خطاست.

اگر این اصل را بپذیریم، مطمئناً باید قبول کنیم که آفریدن جهانی که مادون بهترین عالم ممکن است، خطاست و از این رو آفریننده‌ای که خیر مطلق است، چنین نمی‌کند. به عبارت دیگر قضیه (Q) مستلزم قضیه (P) است. به نظر من قضیه (Q) اصل کاملاً موجهی است و می‌توان آن را به عنوان نمونه مخالفی در نظر گرفت.

\* هرکس این اصل را در افعال انسان به کار می‌برد، بی‌شک قضیه «همه اشیا دیگر نیز همین گونه‌اند» را وضع می‌کند. اما بیایید این را نادیده بگیریم، زیرا از قرار معلوم چنین شرطی برای فاعلی که درباره موضوع مهمی چون آفرینش جهان تصمیم می‌گیرد، بهانه و عذری فراهم نمی‌کند.

بر خوردار باشد، خطایی عمدی صورت گرفته است، بلکه این خطا نسبت به وجود آوردن فرزندی که در مقایسه با انسانهای طبیعی ناقص است، مطرح می‌شود.

همانطور که این نمونه‌های مخالف بیان می‌کنند، تقبیح ما از عمل والدین در مورد (A) بر اساس اصل (Q) بنا نشده، بلکه بر اساس اصل موجه‌ناتر و کم‌شمولتر زیر است:

(R): به وجود آوردن عمدی نسل بشری، از سوی والدین که در مقایسه با انسانهای طبیعی از لحاظ توانایی جسمی یا روحی به طور قابل ملاحظه‌ای ناقصند، خطا و ظلم است.

کسی که منکر قضیه (Q) است و قضیه (R) را می‌پذیرد، ممکن است بخواهد آن را تبیین کند و توضیح دهد. ممکن است چنین اصل اخلاقی خاص، یعنی قضیه (R)، مستبدانه به نظر رسد؛ مگر آنکه کسی بتواند آن را به صورت قضیه‌ای که بر اصل عامتری نظیر (Q) استوار است، تفسیر کند. اما من برآنم که اصل (R) را می‌توان به خوبی با روشی نظیر آنچه در ذیل می‌آید و بر اساس سنت اخلاق دینی یهودی- مسیحی و در حالی که با انکار

قضیه (Q) و (P) سازگار باشد، تبیین کرد: \*

خدا به فیض خویش انسانها را از میان دیگر آفریدگانش برگزیده است. او در آفرینش ما اغراض خاصی درباره اهداف و اوصاف حیات بشری دارد. چنین اغراضی نسبت به ما، نه به عنوان افراد خاص، بلکه به عنوان اعضای اجتماعی که اصولاً شامل کل نژاد انسانی است، مطرح است. و اغراض او نسبت به انسانها، فی نفسه در نسل بشر گسترش یافته است. برخی از این اغراض با عمل ارادی انسان محقق می‌شود و وظیفه ما عمل کردن طبق آنهاست.

به نظر می‌رسد فعل ارادی انسان به طور فزاینده‌ای می‌تواند بر ساختمان ژنتیکی فرزندانیش تأثیر کند. مؤمن در سنت یهودی- مسیحی در این باره بی‌نهایت محتاط است. زیرا او نسبت به موجودیت فعلی خود شاکر است و نگران این است که مبادا باعث ایجاد

فرزندی شود که تواناییش برای تحقق کامل اغراضی که خدا فی نفسه برای انسانها دارد، ناقص باشد. ما خدا نیستیم، بلکه آفریدگان او هستیم و به او تعلق داریم. فرزندان ما به طریقی بسیار اساسی‌تر از آن که به والدینشان تعلق داشته باشند، متعلق به خدا هستند، ما حق نداریم سعی کنیم تا دارای فرزندان شویم که [تنها] مجموعاً و از برخی جهات مطبوع باشند (برای مثال فرزندی که از هوش بسیار پایین برخوردار است، اما برای بهره‌مندی از لذتهای حسی بویدن و چشیدن دارای قابلیت بسیار زیادی است). اگر در تأثیرگذاری بر ساختمان ژنتیکی فرزندان دخالت کنیم، این کار باید به صورتی باشد که باعث توانایی بیشتر فرزند برای تحقق کامل قابلیت‌هایی که آنها را اغراض خدا برای انسانها می‌دانیم گردد. به وجود آوردن عمدی کودکی که از لحاظ جسمی یا روحی ناقص است، دخالتی است که به زحمت می‌توان انتظار داشت به فرزندان که دارای قابلیت بیشتری برای تحقق اغراض خدا برای حیات انسانی باشند، منتج شود. از این رو این کار گناه است و با ملاحظه و احترام شایسته‌ای که خداوند برای حیات انسانی ما در نظر گرفته، سازگار نیست.

از این دیدگاه، تعهد ما به خودداری از به وجود آوردن فرزند ناقص، در تعهد ما نسبت به خدا (به عنوان مخلوقات او) و احترام به مقاصد او برای حیات انسانی، ریشه دارد. در اتخاذ چنین موضع معقول و دینی در پذیرش اصل (R)، شخص به هیچ وجه خود را تسلیم قضیه (P) نمی‌کند؛ زیرا اصل (R) را بر هیچ اصلی (دایر بر این) که فرد همیشه باید سعی کند تا کاملترین چیزهای ممکن را ایجاد کند، بنا نمی‌کند. و این ادعا که ما برای تحقق اغراض خدا برای حیات بشری، در برابر خدا متعهدیم که فرزندانمان را به صورت خاصی به وجود آوریم، مستلزم این نیست که

\* البته در اینجا می‌توانستیم تنها طرحی بسیار ناقص از تلفی دینی درباره مهندسی بیولوژی را ارائه دهیم.

سوی آفریدگار، مستلزم بروز نقیصی در صفت او نیست. این انتخاب را می‌توان با نظریه «فیض الهی» فهمید، فیضی که در اخلاق یهودی - مسیحی بخش مهمی از خیر مطلق به حساب می‌آید. به این ترتیب به نظر می‌رسد که انکار قضیه (P) می‌تواند موافق با حق‌شناسی و احترام به حیات انسانی به عنوان موهبت فیض الهی که در سنت دینی یهودی - مسیحی رشد کرده است، باشد. این تلقی (بیش از هر گونه اعتقاد به این که شخص تنها باید بهترین چیز ممکن را ایجاد کند) می‌تواند مبنایی برای تقییح به وجود آوردن عمدی فرزند ناقص به شمار رود.

اگر خدا به گونه دیگری این موجودات را بیافریند، مرتکب خطا و ظلم شده است، چه رسد به این که متضمن آن باشد که آفریدن جهانی که نسبت به بهترین عوالم ممکن از کمال کمتری برخوردار است، به معنای خطا کار بودن خداست.

در این مقاله اثبات کردیم که اگر آفریدگار، آفریدگان را در بهترین جهان ممکن نیافریند، ضرورتاً مرتکب ظلم یا لطف و مهربانی کمتر از آنچه یک عامل اخلاقی - که خیر مطلق است - باید انجام دهند، نشده است. همچنین اثبات شد که از دیدگاه اخلاق دینی یهودی - مسیحی، گزینش جهان مادون، از

## ● یادداشتها

- ۵- ر.ک: تحف العقول، ص ۴۰؛ امالی طوسی، ص ۶۴۱؛ ارشاد القلوب ۱/۱۷۳؛ امالی صدوق، ص ۴۰۴؛ کنزالفوائد کرچکی/۱/۱۴۹.
- ۶- ر.ک: السنن الكبرى ۳/۳۷۵؛ تفسیر عیاشی ۱/۲۷۷؛ کافی ۲/۲۵۳.
- ۷- ر.ک التوحید/۱/۴۰۱، المؤمن ۲۷/۴۹؛ تنبیه الخواطر ۲/۸۶؛ جامع الاخبار، ص ۱۰۹، تحف العقول، ص ۳۶۴.
- ۸- ر.ک: اصول کافی ۲/۲۴۶ و ۲/۶۲، فروع کافی ۵/۶۹، التوحید/۱/۳۷۱، عیون اخبار الرضا علیه السلام ۱/۴۱/۴۲، مسند احمد بن حنبل ۳/۱۱۷، همان ۵/۲۴، مسند ابی یعلیٰ ۴/۱۲۰/۴۰۶، صحیح مسلم ۴/۲۲۹، مسند احمد/۴/۳۲۳، الدر المنثور ۱/۱۵۴ سنن الدارمی ۲/۳۱۸ و التوحید باب ۶۲، ص ۴۰۵-۳۹۸.

9- STATE OF AFFAIRS

10- THEODICY, PART I, S. 25

۱۱- تیمائوس، ص ۳۰-۲۹ E.

- ۱- جی. ال. مکی. شر و قدرت مطلق، ترجمه محمد رضا صالح نژاد، مجله کیان، شماره ۳، ص ۰۵.
- جان هیبک در تقریر مسأله شرور می‌نویسد: «اگر خداوند قادر مطلق است، باید بتواند همه شرور را نابود گرداند. اما شر وجود دارد، بنابراین خداوند نه می‌تواند فعال مایه‌اش باشد و نه کاملاً مهربان.» فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی ۱۳۷۲، ص ۹۰.
- ۲- بنگرید به: انبیاء/۳۵، العلق ۲/۲؛ المحاسن، ج ۱، باب خلق الخیر و الشر، ص ۴۴۲-۴۴۰؛ اصول کافی ۲/۵۱۵ و ۲/۵۱۶؛ تفسیر عیاشی ۱/۳۵ و بحار الانوار ۸۶/۳۷۰ و ۹۸/۲۳۹.
- ۳- انبیاء/۳۵.
- ۴- رجوع کنید به: بحار الانوار ۵/۲۱۳؛ الدعوات الراوندی، ۱۶۸/۴۶۹ در حدیث اخیر امام صادق - علیه السلام - نقل می‌کنند هنگامی که حضرت امیر - علیه السلام - بیمار شده بودند، عده‌ای به عبادت ایشان آمدند و حال او را پرسیدند. حضرت در پاسخ فرمودند: به شر مبتلا شده‌ام، و وقتی با تعجب حاضران مواجه شدند، آیه شریفه را تلاوت کرده و تفسیر مذکور را بیان فرمودند.