

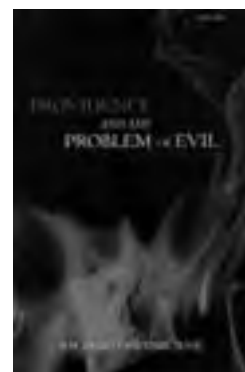
الحاد از رهگذر شر اثبات نمی‌شود

گفت‌وگو با اریچارد سوئین برن، درباره شر در عالم

مسعود خیرخواه

اشاره

اریچارد گرانیویل سوئین برن (متولد ۲۶ دسامبر ۱۹۳۴) آبان‌ماه ۱۳۸۴ به دعوت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه برای ایراد سخنرانی به ایران آمد. وی در این سخنرانی‌ها به بحث در باب خداوند، اخلاق و مسئله شر پرداخت. عمده بحث سوئین برن درباره شر برگرفته از شکل کلاسیک آن است و بنا به رأی وی، شاید بتوان شرور را به دو طبقه کلی تقسیم کنیم: شرور اخلاقی و شرور طبیعی. هم‌چنین از مسئله شر دو تقریر عمده به دست داده‌اند: مسئله منطقی شر و مسئله شر به‌مثابه قرینه‌ای علیه وجود خدا. نگارنده در فاصله حضور وی در ایران گفت و گویی با وی ترتیب داد که در ادامه می‌خوانید.



سوئین برن کیست؟

ریچارد گرانیول سوئین برن در ۲۶ دسامبر ۱۹۳۴ در اسمیتیک استان استفورد شایر انگلستان به دنیا آمد. بعد از تحصیلات متوسطه، خدمت سربازی را در نیروی دریایی به عنوان مترجم زبان روسی گذراند. او دوره کارشناسی خود را با دروس فلسفه، سیاست و اقتصاد در سال ۱۹۵۴ در دانشگاه آکسفورد آغاز کرد. در سال ۱۹۵۹ در رشته فلسفه لیسانس گرفت. اگرچه چندان طرفدار سبک جاری فلسفه در زمان خویش نبود، اما احساس کرد که ویژگی وضوح و دقت فلسفه آکسفورد بهره شایانی در توضیح و توجیه دعاوی سنتی مسیحیت که وی با آن‌ها موافق بوده دارد.

سوئین برن احساس کرد فلسفه در آن سال‌ها در برقراری ارتباط جدی با دیدگاه جهانی معاصر خصوصاً در آگاهی از یافته‌های علمی ناموفق بوده است، و در نتیجه با استفاده از دو بورس تحصیلی در زمینه تاریخ و فلسفه علم در دانشگاه‌های لیدز و آکسفورد سه سال به تحصیل تاریخ علوم زیستی و فیزیکی پرداخت. وی سپس تصمیم گرفت که کشیش کلیسای انگلستان شود، لذا به مرکز «سنت استفان» در آکسفورد پیوست و توانست دانش‌نامه الهیات را با درجه ممتاز دریافت کند. اما شرایطی پیش آمد که او از کشیش شدن منصرف شد و تمام وقت خود را صرف کارهای فلسفی کرد. سوئین برن در سال ۱۹۶۳ در دانشگاه هال، مدرس فلسفه شد. عمده کار او در نه سال بعد مربوط به فلسفه علم بود، با این اعتقاد که یک نظام متافیزیکی صحیح، هم‌چون نظام الهیات مسیحی، باید مبتنی بر یافته‌های علمی باشد.

نخستین کتاب او در سال ۱۹۶۸ با عنوان مکان و زمان با ارائه گزارشی از ماهیت مکان و با تفصیل یافته‌های نگره نسبیت و کیهان‌شناسی منتشر شد. اثر مهم بعدی او مقدمه‌ای بر نظریه تأیید بود که در آن با استفاده از حساب احتمالات به صورت‌بندی این‌که چه چیزی می‌تواند دلیل بر چه چیزی باشد، پرداخت.

ارتقای او به مرتبه استادی در دانشگاه کیل در ۱۹۷۲ مقارن با تمرکز علمی وی بر فلسفه دین شد که تا آن زمان در آن زمینه تنها کتاب کوچکی به نام مفهوم معجزه (۱۹۷۱) به چاپ رسانده بود. در طول دوازده سال بعد مجموعه سه‌گانه کتاب‌های معروف خود را در فلسفه خدا باوری یعنی انسجام خدا باوری توحیدی (۱۹۷۷)، وجود خدا (۱۹۷۹) و ایمان و عقل (۱۹۸۱) منتشر کرد. وی در کتاب وجود خدا، به دنبال پایه‌گذاری مجدد الهیات طبیعی، با تدارک حساب احتمالات، از ویژگی‌های عمومی جهان به وجود خداوند استدلال می‌کند. مسئله «ارتباط ذهن و بدن» موضوع سلسله سخنرانی‌های او با نام «گیفورد» در طول سال‌های ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۴ است. این بحث‌ها در ابتدا با عنوان

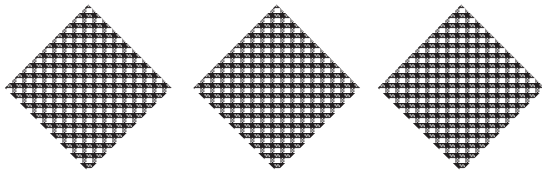
هویت شخصی (با همکاری سیدنی شوماخر در سال ۱۹۸۴) و سپس به شکل کامل‌تری با نام تکامل روح (۱۹۸۶) منتشر شد. در سال ۱۹۸۵ مقام «استاد ممتاز» فلسفه دین مسیحی در دانشگاه آکسفورد به وی اعطا شد و به دنبال آن، آثارش را متمرکز بر معنا و توجیه آموزه‌های مسیحیت کرد و کتاب‌های مسئولیت و کفاره (۱۹۸۹)، وحی (۱۹۹۲)، خدای مسیحی (۱۹۹۴) و مشیت و مسئله شر (۱۹۹۸) را نوشت.

کتاب دیگر او توجیه معرفتی (۲۰۰۱) است که در آن به بررسی آن‌چه توجیه یک باور را شکل می‌دهد، پرداخته است. وی هم‌چنین در بررسی شواهد و مدارک زنده شدن مجدد مسیح پس از مرگ، کتاب قیام خدای مجسم (۲۰۰۳) را با بهره جستن از تمام آثار پیشین خود نوشت. از آن‌جا که برخاستن مسیح از قبر زمینه‌های اساسی را برای باور کردن بسیاری از دعاوی مسیحیت فراهم می‌کند، این اثر آخرین قسمت دفاع سوئین برن از آموزه‌های دین مسیحی است. وی از زمان بازنشستگی از کرسی استاد فلسفه در آکسفورد (۲۰۰۲)، به بازنگری و تجدید چاپ دیگر آثارش دست زده است؛ از آن جمله می‌توان به ویراست دوم کتاب‌های وجود خدا (ترجمه به فارسی، آیا خدایی هست، انتشارات دانشگاه مفید)، ایمان و عقل و اخیراً کتاب وحی اشاره کرد.

سوئین برن از سال ۱۹۹۲ عضو فرهنگستان بریتانیاست. وی به بسیاری از دانشگاه‌های آمریکایی و اروپایی برای تدریس و سخنرانی دعوت شده است. سوئین برن در سال ۱۹۵۵ از کلیسای انگلستان جدا شد و به کلیسای ارتدوکس یونان پیوست.

فیودور داستایوفسکی در رمان برادران کارامازوف، از زبان شخصیت داستانی‌اش، ایوان کارامازوف، می‌نویسد «بدون خداوند هر چیزی مباح است». و آلبر کامو نیز گفته است: «اگر خدا موجود باشد، همه چیز وابسته به اوست و ما نمی‌توانیم عملی بر خلاف اراده او انجام دهیم و اگر خدا موجود نباشد، همه چیز وابسته به [اراده] ماست». از این رو، با توجه به فراوانی شرور در عالم آیا ممکن است بتوان اعتقادی معتبر به خدای خیر مطلق و عالم مطلق داشت؟

خدای مکتب خدایپرستی سنتی به لحاظ تعریف، قادر مطلق، عالم مطلق و مطلقاً مختار و خیر است. خدا قادر مطلق است؛ یعنی می‌تواند هرآن‌چه را که منطقاً ممکن است (یعنی هرآن‌چه را که تعریفش مشتمل بر تناقض نباشد) انجام دهد. من عالم مطلق بودن خدا را هم به این معنا می‌فهمم که او هر چیزی را که منطقاً دانستن آن ممکن است، می‌داند. اگر بنا به گفته برخی از ما، آگاهی از تصمیماتی که ما با اختیار در آینده می‌گیریم منطقاً ناممکن باشد، علم مطلق خدا شامل آن‌ها نخواهد شد و این را هم می‌دانیم که با انتخاب و اختیار خداست که ما برخوردار



عواملی چند است به جای آن که تک استدلال‌هایی را به صورت مستقل از یکدیگر مطرح کنیم؟

بله. دقیقاً! اگر برهان قوی از طریق تجربه دینی برهانی قابل قبول باشد، می‌توان وجود شر را نه دلیل بر انکار خداوند، بلکه دلیل بر اثبات او گرفت، چرا که به اعتقاد برخی دین‌باوران، چه بسا «تجربه شر» خدا را غمگین کند. براین مبتنی بر مجموعه قرائن، همان‌طور که به کار خدا باوران می‌آید، منتقدان طبیعت‌گرا را نیز بی‌نصیب نمی‌گذارد. اگر در مقام اقامه برهان تجربه دینی، خدا باوری را از دست‌رفته بیابیم و مسئله شر دلیل متفن بر ردّ خدا باوری محسوب شود، طبیعت‌گرایی یا دین غیر خدا باورانه یا دیدگاهی ناواقع‌گرایانه درباره دین، معقول‌تر به نظر می‌رسد.

امروزه برخی از خدا باوران به حدی از راه‌حل‌های پیشنهادی برای مسئله شرّ بیزار شده‌اند که توسل به راز برای آن‌ها جذاب-تر از بیان راه‌حل‌های ممکن مسئله است. در این مرحله، ممکن است دین‌باوران و شکاکان در مورد دورنمای حل و فصل مسئله شر وفاق داشته باشند. آنتونی فلو می‌نویسد: «مسئله شر ... ظاهراً همان‌طور استدلال‌های بد را جذب خود می‌کند که تولیدکنندگان عسل، زنبورها را به سوی خود می‌کشند» (فلو، ۱۹۶۶ ص ۴۸). و هیک نیز می‌گوید: «راه‌حل ما برای مسئله گیج‌کننده درد و رنج بیش از حد و به ناهق، استناد بی‌پرده به ارزش مثبت راز است. (بدون چنین استنادی) این نوع درد و رنج، هم‌چنان ظالمانه، تبیین‌ناپذیر، بی‌حساب و کتاب و خارج از حد اعتدال خواهد بود. راز رنج و محنت گزاف، رازی حقیقی است که ذهن احتجاج‌گر بشر را به آن راه نیست» (هیک، ۱۹۷۷ صص ۳۳۵ و ۳۳۶). نظر شما در این باره چیست؟

نکته بسیار خوبی است. من هم مدت‌هاست به آن می‌اندیشم. همان‌طور که اشاره کردید، به‌زعم هیک، این رازیابی معنایی مخرب، عجیب و غریب و کاملاً گیج‌کننده‌اش، ایمان مسیحی را به مبارزه می‌طلبید.

و در عین حال، وقتی جدای از تأملات الاهیاتی در نظر گرفته می‌شود، می‌تواند توجه ما را به این معطوف بدارد که همین نامعقولیت و همین فقدان غایت اخلاقی در ساحت و سرشت عالم به عنوان مکانی که خیر حقیقی‌ی بشر در آن قابل تحقق است و هم‌دردی مهرانگیز و ایثار ترحم‌آمیز در آن مجال ظهور می‌یابد، مؤثر است. اما برخی نیز این ادعا را قابل قبول نمی‌دانند و معتقدند (هم‌چون جی. ال. شلنبرگ) خدای خیر مطلق به همه موجودات باید خیرهای چشم‌گیری را عرضه کند که دلیلی قانع-

از هرگونه انتخاب آزاد باشیم. گویا فراگیری شر، پذیرفته‌ترین اشکال به خدا باوری، هم در فلسفه دین غربی و هم در فلسفه دین شرقی است. اما من معتقدم-هم‌چنان که برخی از دین‌باوران اعتقاد دارند- الحاد از رهگذر مسئله شر اثبات نمی‌شود؛ زیرا مسئله شر مهم‌ترین زمینه را برای (پیدایش) ایمان آزموده و رشد یافته به خداوند فراهم می‌سازد. از این‌رو، خدا ممکن است وقوع شری را روا بدارد و در عین حال خود هم‌چنان خیر مطلق باشد، ولی مشروط به چهار شرط:

۱. خیری وجود داشته باشد که به لحاظ منطقی برای خدا محال باشد آن را به هر طریق اخلاقی مجاز دیگری ایجاد کند، مگر این که وقوع شری (یا شری به همان اندازه بد) را مجاز بدارد؛

۲. خدا این خیر را به وجود می‌آورد؛

۳. خدا حق دارد که اجازه وقوع شر مذکور را بدهد؛

۴. ارزش سلبی ناشی از مجاز شمردن وقوع این شر، بیش از ارزش ایجابی خیر مورد نظر نیست.

پس به اعتقاد شما اگر خدای خیر مطلق وجود داشته باشد، نباید توقع داشت که حکمت این که چرا خداوند به شرور عالم رضایت می‌دهد، بر ما معلوم باشد. یعنی اگر فرض کنیم پس از بررسی مجموعه راه‌حل‌های ممکن برای مسئله شر هیچ یک را رضایت‌بخش نیابیم، آیا این امر دلیل بر آن است که راه‌حلی وجود ندارد؟

فقط در صورتی پاسخ سؤال مثبت است که به‌حق بتوان معتقد بود اگر به دنبال راه حل می‌گشتید، می‌یافتید، اما ما (خدا باوران) خدا را هم شریک رنج و اندوه مخلوقات می‌دانیم و هم شریک سعادت آن‌ها. بنابراین، او را به حکم علم مطلق‌اش، در تجلی خلاقانه حقیقت خود که همان خلقت باشد، سهیم می‌انگاریم. از این‌رو، همین یکی انگاشت‌کننده خداوند با مخلوقات به معنای خلاصی نهایی از رنج و محنت یا غلبه بر آن است. ولیکن توجه داشته باشید که بیان اصل به این صورت است: این که وجود اشیا اثباتاً چگونه به نظر می‌رسد، دلیل بر چگونگی وجود آن‌هاست، ولی این که اشیا چگونه به نظر نمی‌رسند، چیزی را اثبات نمی‌کند. اگر به نظر برسد که میزی در اتاق، و یا تندیس در باغ وجود دارد احتمالاً واقعیت نیز همین است. ولی اگر به نظر برسد که میزی در اتاق وجود ندارد، این امر فقط در صورتی دلیل وجود نداشتن میز در اتاق است که من دلایلی موجه داشته باشم بر این که همه جای اتاق را دیده‌ام و اگر میزی در آنجا وجود می‌داشت، به رؤیت من می‌رسید. هم‌چنین من معتقدم که خالق در تحمل سنگینی رنج و مشقات بندگانش شریک است یا لاقط از آن‌ها متأسف می‌شود. پس، بهترین خدمت در حق خدا باوری، اقامه برهانی مبتنی بر مجموعه قرائن است.

یعنی این که برهانی فراهم کنیم که مشتعل بر مجموعه



کننده برای رضایت دادن او به شرور محسوب می‌شوند. از این - روست که برخی هم چون هیک بر این باورند که به دلیل ناتوانی ما از علم به این که آیا حیات اخروی و نظایر آن وجود دارد یا نه، به لحاظ فلسفی می‌توان به نوعی دست به دامان راز شد. به اعتقاد من، برای خداپاورانی که می‌خواهند در مسئله شر دست به دامان راز شوند و در عین حال، در دست یافتن به بهترین تبیین از ماهیت عالم به معقولیت آن استناد کنند، عاقلانه این است که احتیاط‌های لازم را به خرج دهند.

یعنی با این تفاسیر معتقدید به همین دلیل است که بسیاری از خداپاوران وظیفه خود می‌دانند چیزی بیش از دفاعیه ارائه کنند و هم‌چنان به ارائه پیشنهادهایی از جمله نظریه‌های عدل الهی بپردازند؟

بله، همان‌طور که پیشتر گفتم اگر ما بتوانیم به اقامه برهان؛ براهینی مبتنی بر مجموعه قرائن پردازیم بهترین خدمت را در حق خداپاوری کرده‌ایم.

بیشتر آموزه‌های دینی به نحو مستقیم یا غیرمستقیم دیدگاهی خوش‌بینانه نسبت به جهان را القا می‌کنند. اگر من کند عاطفه باشم (همان‌طور که بعضی از افراد کند ذهن هستند) و درد و رنج دیگران را احساس نکنم، می‌توانم دیدگاه خوش‌بینانه‌ای را که ادیان القا می‌کنند، حفظ کنم. اما کسانی که نسبت به درد و رنج انسان‌ها بسیار حساسند، حفظ اعتقادات دینی برایشان کمابیش مشکل است.

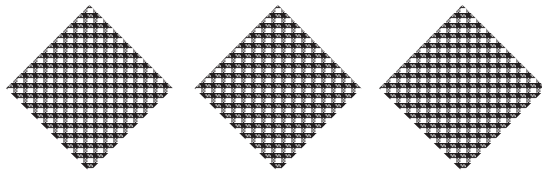
این مطلب بیان دیگری از «مسئله شر به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خداوند» است. شأن ایمان آوردن افراد متفاوت است. چنان‌چه باید میان دو گونه ایمان آوردن نیز تمایز قائل شد: ایمان به معنای عام و ایمان به معنای خاص، که اولی؛ یعنی صرف ایمان آوردن و دومی؛ یعنی ایمان آوردن به یک نظام دینی یا فکری خاص. من در مقابل این که چرا جهنم باید وجود داشته باشد و... به این جمع بندی می‌رسم که خداوند هم از شرور عالم تأسف می‌خورد، ولی در برابر این که چرا خدای قادر مطلق و خیر مطلق سبب ایجاد شرور می‌شود، می‌گویم که خدا متناسب با خیریت محض خود می‌تواند تحقق یک شر را مجاز بدارد. به این شرط که باید به لحاظ منطقی محال باشد خدا خیری را از هیچ طریق اخلاقاً مجاز دیگری، به جز این که بگذارد شرّی محقق شود، ایجاد کند. اما از «حق انتخاب آزادانه» نیز نباید غافل شد، چرا که سپردن آن به انسان سبب می‌شود ما حداکثر فرصت را در قبال انجام خیر یا شر داشته باشیم. و من این حق را برای خداوند قائل می‌شوم که سبب وقوع شر شود.

شما هم مثل جان هیک معتقدید که «عالم آسایش‌گاه تن نیست، سازشگاه روان» است. اگر خدا می‌خواست برای انسان‌ها آسایشگاهی درست کند، در آن صورت بیماری و فقر و ظلم و

جنایت و... نافی آن بود. اما خدا خواسته است که سازش‌گاهی برای روان‌ها درست کند. کسی که کند عاطفه است، می‌گوید عیبی ندارد انسان یکی دو درد و رنج کوچک را تحمل می‌کند، در عوض روحش ساخته می‌شود. اما شما موقعیت پدری را در نظر بگیرید که فرزندش نیاز به عمل جراحی داشته لذا به بیمارستان مراجعه کرده ولی پول نداشته است. با خواهش و تمنا درخواست کرده است که امروز فرزندش را عمل کنند و قسم خورده که فردا پول را می‌آورد. اما فرزند او را عمل نکرده‌اند و تأخیر در عمل موجب مرگ آن کودک شده است و فردا جسد فرزند را تحویل پدر داده‌اند. حال، اگر شخصی رنج و محنت این پدر را دریابد نمی‌تواند جهان را سازشگاه جان و روانی بداند که هیک می‌گوید. با این اوصاف، رنج این پدر را در مقایسه با حق خداوند که می‌تواند سبب وقوع شر شود چگونه می‌توان پاسخ داد؟

موقعیت دردناکی است. اما از این موضوع غافل نشویم که خداوند با سپردن حق انتخاب آزادانه به مسئولان بیمارستان دست آن‌ها را برای انجام خیر باز گذارده است، اما آن‌ها باعث این وضعیت شدند. با همه این تفصیلات سخت معتقدم که خداوند به هیچ مخلوقی «رنج بی‌پایان» نخواهد داد، چرا که در این صورت از طور حکمت خارج خواهد شد و حداکثر این است که در مدت کوتاه حیات این جهانی ما، چنین رنج‌هایی به ما می‌دهد تا به دیگران کمک کنیم و روح خود را نیز تعالی ببخشیم.





که اخلاقاً ناصواب تلقی می‌شوند و تداوم و تعمیق این بهروزی در زندگی سعادت‌مندانه اخروی.

جان هیک معتقد است، ممکن است برای برخی دین‌باوران متعهد، بسیج شواهد و قرائن بر اثبات وجود خدا همان‌قدر عجیب و غیرعادی باشد که دو دوست صمیمی که با هم روزگار می‌گذرانند، به فکر بسیج شواهد برای اثبات وجود یکدیگر بیافتند. باری، اگر کسی دارای عقاید دینی بوده و پذیرفته باشد که تأیید این عقاید از راه شواهد و قرائن امکان‌پذیر نیست، آیا این امر دلیل بر آن می‌شود که از واقع‌گرایی دست بکشد؟ ممکن است لاقلاً واقع‌گرایان سه پاسخ در سر داشته باشند:

اولاً، برداشت‌های مختلفی از شواهد و قرائن و نقش آن‌ها در تثبیت عقاید وجود دارد. ممکن است استدلال شود که ایمان دینی برای مقبولیت خود بی‌نیاز از شواهد و قرائن است. در این جا فقط توجه می‌دهم که برخی دین‌باوران گواهی می‌دهند که ایمان به خدا را می‌توان در بحبوحه سرسخت‌ترین تردیدها درباره وجود او حفظ کرد.

ثانیاً، می‌توان استدلالی مصلحت‌بینانه یا اخلاقی برای اثبات عقیده دینی، حتی در مواجهه با شواهد نیرومند مخالف اقامه کرد. یک تشبیه معتدل در این خصوص، می‌تواند این باشد که ممکن است کسی دلایل عملی موجهی برای بهبودی بیماری‌اش داشته باشد (نگرش مثبت احتمال‌بازیابی سلامتی را افزایش می‌دهد)، حتی هرچند این که شواهد و قرائنی که در اختیار دارد خلاف این را ثابت کنند.

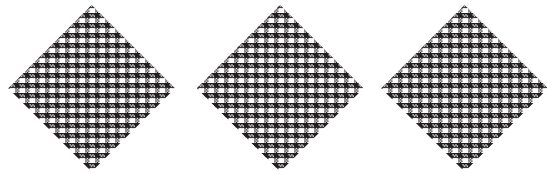
ثالثاً، کسی که دارای باورهای دینی است و این باورها را مؤید به شواهد و قرائن نمی‌داند، می‌تواند باورهای دینی خویش را لاقلاً به‌طور موقت، به حال تعلیق در بیاورد. در بطن بسیاری از ادیان جهانی، این دستور آمده است که باید درست کردار و راست‌گفتار بود. می‌توان گفت این دستورات یک زندگی مؤمنانه و هماهنگ را بر طبق شیوه‌های حیات خاص توجیه می‌کنند. افزون بر این، می‌توان این وظیفه وجدانی را هم در این دستورات گنجانده که نباید به چیزی که صادقانه آن را توجیه نشده یا حتی باطل می‌دانیم اعتقاد ورزید. بر طبق برخی تبیین‌ها از رشد و تکامل دینی، که من هم به آن معتقدم، شک و تردید درباره اعتقادات دینی می‌تواند به سلامت دین کمک کند و باید از آن استقبال کرد. فیلسوفانی که تبیین‌های دینی تأسیسی از خدا و عالم ارائه می‌کنند، گاهی اذعان دارند که شکاکیت دینی نقش مهمی

در این جا می‌توان از پترسون کمک گرفت که می‌گفت «... اختیار [حتی] اگر مشتمل بر قوه و قابلیت برای انتخاب‌ها و اعمال کاملاً شنیع باشد، حائز بیشترین اهمیت بوده و برای گونه خاصی از مخلوقات، یعنی انسان‌ها مناسب‌ترین است و این بخشی از مخاطراتی است که ذاتی برنامه خداوند برای بشر است... خداوند همیشه نمی‌تواند با دقت تمام انتخاب‌های بشر را تحت‌الشعاع قرار دهد تا پیامدهای شر بی‌هدف آن‌ها را مانع شده یا محو سازد و در عین حال، یک نوع اختیار حائز اهمیت را [برای انسان‌ها] محفوظ بدارد». شما در کتاب زمان، مکان و اتفاق (۱۹۸۲ ص ۸) استدلال کرده اید که اگر بناست حقیقتاً ما در بهروزی یکدیگر سهیم باشیم، باید نه فقط توانایی سود رساندن به یکدیگر، بلکه توانایی آسیب رساندن به یکدیگر و همچنین طبیعت را داشته باشیم. درک نمی‌کنم به چه دلیل باید توانایی آسیب رساندن به هم را داشته باشیم؟

همان‌طور که در این کتاب ذکر کرده‌ام، اگر مخلوقات فقط از قدرت سود رساندن به یکدیگر و نه قدرت آسیب زدن به یکدیگر برخوردار باشند، بدیهی است که هیچ‌گونه مسئولیت جدی در قبال یکدیگر ندارند. هر چند این مسئولیت اغلب مورد سوء استفاده واقع شده ولی استدلال می‌شود که واقعیت این است که بدون امکان آسیب، تقریباً هیچ مجالی برای خیر وجود نخواهد داشت، چرا که همان‌گونه که پترسون معتقد است، اگر خدا حقیقتاً بخواهد موجوداتی بیافریند که از روی اختیار عشق به خیر را برمی‌گزینند، باید امکان این نوع عشق به شر را نیز بپذیرد. شر بیهوده و بی‌هدف بهایی است که باید برای خلق عالمی دارای مخلوقات واقعاً مختار پرداخت. ممکن است خداوند برای جلوگیری از بعضی از شرور تصمیم به مداخله بگیرد، ولی جلوگیری از «تمام» شرور، ناسازگار با وجود عالمی است که می‌خواهد صحنه مستقلاً باشد که اشخاص موجود در آن در قبال بهروزی خود و دیگران مسئولند.

برخی معتقدند لزومی ندارد برای تعریف دین تلاش کنیم چرا که مفاد و مضمون این اصطلاح در تاریخ نوع بشر یافت می‌شود و نمی‌توان آن را در قالب کلماتی چند به صورت موجز گنجانده. شما در کتاب ایمان و عقل تعریفی از دین ارائه دادید که بسیار مورد توجه محققان قرار گرفت. ماهیت دین را چگونه می‌بینید؟

به نظر من باید دین را به معنای آن نظامی در نظر گرفت که ارائه دهنده آن چیزی است که من از آن به نجات تعبیر می‌کنم... به اعتقاد من، یک دین فقط و فقط در صورتی در این امر کامیاب است که بتواند بخش اعظم نیازهای زیر را برآورده سازد: درک و فهمی ژرف از ماهیت عالم و جایگاه آدمی در آن، هدایت آدمی به شایسته‌ترین طریق زندگی و فرصتی برای این‌گونه زیستن، عفو و بخشایش خداوند و آشتی با او به خاطر انجام دادن اعمالی



در تکوین دینی و فلسفی آدمی دارد. به هر حال، در حوزه‌های گوناگون جوامع دینی مختلف، شکاکیت را یا دورانی مهم در حیات ایمان، یا حتی جایگزینی معتبر برای ایمان می‌دانند.

سورن کرکگور نه اشتیاقی به طرح فلسفی اثبات وجود خدا داشت و نه دین را یک امر عینی محض، به معنای چیزی منقطع از عاطفه و هویت شخصی خود فرد، می‌دانست. مع الوصف، کرکگور ایمان دینی را چیزی می‌داند که نه فقط با شک و تردید اساسی سازگار است، بلکه حتی مستلزم شک و تردید است. نظر شما چیست؟

بله! کاملاً درست است. کرکگور معتقد بود بدون خطر کردن، ایمانی وجود ندارد. ایمان دقیقاً یعنی همان تناقض میان شور بی‌کسران روح فرد و شک و تردید عینی. اگر من بتوانم درکی عینی از خدا داشته باشم، دیگر اعتقاد ندارم، بلکه دقیقاً به این دلیل که نمی‌توانم درکی عینی از خدا داشته باشم، باید ایمان بیآورم. اگر بخواهم خود را در آغوش ایمان حفظ کنم، باید پیوسته به آن شک و تردید عینی پای‌بند باشم تا در عمق آب، به تعبیر او حتی در عمق دومتري، هم چنان بر ایمانم باقی بمانم.

در فلسفه دین امروز، یکی از نزاع‌ها و مجادلات پویا میان ناواقع‌گرایان و واقع‌گرایان دینی رخ می‌دهد. آیا درست است که تبیین‌های واقع‌گرایانه از معتقدات دینی می‌توانند عدم تساهل را ترویج کنند؟ لاقلاً، به نظر می‌رسد برخی گونه‌های واقع‌گرایی دینی برای یک مشی تساهل‌آمیز اخلاقی و اجتماعی اهمیتی به‌خصوص دارند. برای مثال، واقع‌گرایی از جمله پیش‌فرض‌های اساسی نظریه‌ای است که انسان‌ها را دارای حقوق بشری عینی می‌داند. می‌توان گفت واقع‌گرایی تصدیق به این را که حقوق بشر در تمامی فرهنگ‌ها قابل اجراست امکان‌پذیر می‌سازد، حال آن‌که فرد ناواقع‌گرا یا باید نظریه حقوق مورد نظر خویش را بر مبنای جوامع یا شیوه‌های مختلف زندگی اظهار کند و یا در غیر این صورت، آن‌ها را فاقد هرگونه اعتبار عینی بداند. ولی اگر فرض کنیم که واقع‌گرایی به‌طور کلی می‌تواند پشتوانه درخوری برای تساهل سیاسی فراهم سازد، درباره ناواقع‌گرایی چه باید گفت؟

سؤال بسیار خوبی است. تصور می‌کنم کسانی که از واقع‌گرایی در خصوص باورهای دینی حمایت می‌کنند، هم‌چون من، می‌توانند لاقلاً سه دلیل داشته باشند بر این‌که نه فقط تساهل را تهدید نمی‌کنند، بلکه منابعی هم برای توجیه و تأیید

تساهل در اختیار دارند.

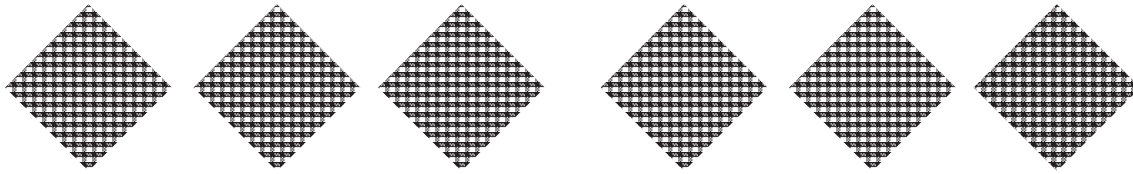
اولاً، ظاهراً شأن واقع‌گرایی به‌گونه‌ای است که امکان خطا بودن عقاید فرد را می‌پذیرد. اگر شما معتقد باشید که حقانیت باورهای دینی تان وابسته به چیزی مستقل از عقاید و شیوه زندگی تان است (یعنی مستقل از عقاید و شیوه زندگی شما، این مطلب صادق است که «خدا وجود دارد» و «زندگی پس از مرگ وجود دارد»)، دلایلی برای تواضع در اختیار خواهید داشت. یکی از دلایل تساهل در مورد مواضع دیگر در این قبیل موضوعات، آن است که چه بسا دیدگاه‌های ما ناصواب و دیدگاه‌های دیگران صائب باشد. ظاهراً معارضه‌های بیرونی با یک تفسیر ناواقع‌گرایانه از شیوه‌های حیات که تنها دارای معیارهای ارزیابی درونی‌اند، امکان‌پذیر نیست. برخی واقع‌گرایان نگران آنند که نفی و طرد روش‌های ارزیابی بیرونی و عینی شیوه‌های حیات می‌تواند به کوتاه‌بینی منتهی شود و کار آن به توجیه جوامع و سنت‌هایی بیانجامد که لاقلاً با توجه به معلومات ما، جوامعی اخلاقاً مفتضح به نظر می‌رسند.

دغدغه خدانا باورانی مانند مایکل مارتین و کی نیلسن و نیز خدا باورانی هم‌چون من و راجر تریگ این است که استناد به شیوه‌های حیات دینی که تنها دارای معیارهای درونی‌اند، می‌تواند به توجیه همه انواع کابوس‌های فرقه‌ای هولناک، اعم از دینی و دنیوی (سکولار) منتهی شود. در مورد اجتماعی که قصد دارد ضعیفان را قتل عام کند و مردمان دیگر را به بردگی بگیرد و مانند آن، چه باید گفت؟

ثانیاً، واقع‌گرا بودن به خودی خود، ما را به هیچ دیدگاهی درباره قرینه ملتزم نمی‌دارد. ممکن است کسی واقع‌گرا باشد یعنی یک عقیده دینی را که بنا به فرض، استوارترین است برای خویش بپذیرد و در عین حال، معتقد باشد که اصحاب ادیان دیگر دلایلی همان‌قدر موجه برای عقاید خویش دارند (یا ممکن است داشته باشند). بر طبق این دیدگاه، ممکن است خود را موظف به تساهل نسبت به دیگران بدانیم؛ زیرا آن‌ها را به خاطر این که عقل خویش را در انتخاب دیدگاهی دینی یا دنیوی درباره زندگی به کار بسته‌اند قابل احترام می‌دانیم.

ثالثاً، ممکن است کسی بر طبق مبانی دینی واقع‌گرایانه، معتقد باشد که در همه ادیان خیری هست، حتی اگر چه همه آن‌ها نمی‌توانند از همه لحاظ حق باشند. بنابراین، فرض کنید که خدا باوری باطل و روایتی وحدت باورانه از آئین هندو حق باشد. هنوز می‌توان خدا باوری را بسیار ارزشمند دانست؛ چرا که چیزی قریب به حقیقت به دست می‌دهد. بسا خدا باوران که دچار خطای فلسفی شده، ولی در عین حال بر صراط مستقیم روشنگری باشند؛ چرا که خودبینی را نفی می‌کنند و خرسندی دینی را در قدرتی بالاتر می‌جویند. از سوی دیگر، اگر خدا باوری حق باشد و دلیلی برای قبول آن داشته باشیم، باز هم می‌توان معتقد بود که نظریه وحدت‌گرایانه نیز، از آن حیث که با مصلحت‌اندیشی کوتاه‌بینانه مخالفت می‌ورزد و راه نیل به «حقیقتی والاتر» را





می‌گشاید بسیار ارزشمند است.

در یهودیت، مسیحیت و اسلام، گاهی خداوند به گونه‌ای توصیف می‌شود که گویی در زمان است. خدا انسان‌ها را از شر نجات می‌دهد، به عدالت فرا می‌خواند و از آن‌ها می‌خواهد که با یکدیگر و با خود او رابطه برقرار کنند. آیا این تصویر، خدا را موجودی بیش از حد محدود، بیش از حد شبیه به اجزاء عالم و نه به صورت خالق آن تصویر نمی‌کند؟

این تصویر که خدا متعالی از زمان است با کمک دو استدلال بسیار تأثیرگذار تقویت شده است. استدلال نخست به کمال خداوند متوسل می‌شود. استدلال دوم این نظریه را که خدا خالق عالم از عدم است مستمسک قرار می‌دهد.

قائلان به استدلال نخست بر این باورند که اگر خدا واقعیتی به غایت کامل باشد، از محدودیت‌های انعطاف‌پذیر و تغییرپذیر زمان‌مندی میراست. در طول تاریخ، برخی فیلسوفان و الهی‌دانان معتقد بوده‌اند که تفسیر و تعبیر زمانی خداوند به نحوی از انحاء او را گرفتار یا اسیر زمان می‌سازد. این سخن به آن معناست که خدا نمی‌تواند از وحدتی زنده که نشانه کمال متعالی است برخوردار باشد. چرا که خدای زمان‌مند محدودیت‌های معینی خواهد داشت که خدای سرمدی از چنین محدودیت‌هایی آزاد است. از این رهگذر، کمال خداوند دلیل بر تغییرناپذیری اوست. برخی خداپسواران معتقدند که خدا بی‌تغییر است، ولی بی‌زمان نیست، لیکن عملاً همه معتقدان به بی‌زمان بودن خداوند بی‌تغییر بودن او را نیز باور دارند.

استدلال دوم بر اثبات تعالی خداوند از زمان، این است که چنین اعتقادی از جمله پیش‌فرض‌های اساسی این نظریه است که خدا خالق عالم از عدم است. «در آغاز، خدا آسمان و زمین را خلق کرد.» معمولاً این آیه را بیانگر [آغاز] فعل خداوند در آفرینش عالم مکانی و زمانی تفسیر کرده‌اند. هیچ خمیرمایه زمانی و مکانی که خدا عالم را از آن بیافریند وجود نداشت. در واقع، اصولاً زمانی وجود نداشت. خدا از ازل ایجاد زمان و مکان را اراده کرد. به هر حال، من فرض بی‌زمان بودن خداوند را منطقاً تناقض‌آمیز می‌دانم.

برخی نظریه‌پردازان عدل الهی، از جمله شما، استدلال کرده‌اند که خوب است زندگی اشخاص وابسته به هم باشد تا از این رهگذر، بهروزی هر فرد پیوندهای مهمی با زندگی دیگران داشته باشد. آیا تصور می‌کنید این امر می‌تواند وجود شرور را در عالم بکاهد؟

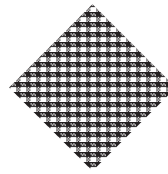
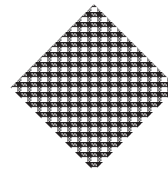
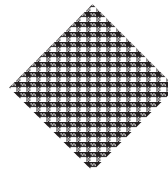
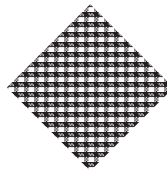
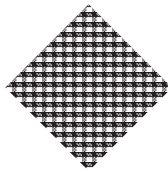
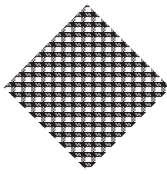
معتقدم اگر بناست حقیقتاً ما در بهروزی یکدیگر سهمیم باشیم، باید نه فقط توانایی سود رساندن به یکدیگر، بلکه توانایی آسیب رساندن به یکدیگر و هم‌چنین به طبیعت را داشته باشیم. تعجب نکنید! اگر مخلوقات فقط از این قدرت برخوردار باشند که به یکدیگر سود برسانند و نه آسیب یا ضرر، بدیهی است که هیچ‌گونه مسئولیت جدی در قبال یکدیگر نخواهند داشت. هر چند این مسئولیت اغلب مورد سوءاستفاده واقع شده، ولی استدلال من این است که بدون امکان آسیب، تقریباً هیچ مجالی برای خیر وجود نخواهد داشت.

اگر بناست خداوند اختیاری را به آدمی عطا کند که نه تصنعی صرف، بلکه اختیار واقعی باشد، باید مجال وسیعی برای انتخاب و عمل در اختیار او قرار دهد. آن نوع اختیاری که برای انجام دادن اعمال بزرگ و شریف اساسی است، در حقیقت همان نوع اختیاری است که مجال بی‌رحمانه‌ترین اعمال را فراهم می‌سازد. خداوند با خلق انسان و اعطای اختیار به او، از این رهگذر امکان‌های بسیار گسترده‌ای را، هم برای ارزش‌آفرینی و هم برای ارزش‌ستیزی ایجاد می‌کند. هر چند گاهی برخی از شروری که از روی اختیار برگزیده شده‌اند پیامدهایی دارند فاجعه‌بارتر از آنی که از آن‌ها مقصود بوده است. ظاهراً انگیزه شرور دیگر همان تمایل به ایجاد زیان جبران‌ناپذیر بوده است. شاید این نوع دوم از انتخاب اختیاری، همان عشق حقیقی به شر باشد.

به نظرم شما با مایکل پترسون همداستانید. چرا که می‌گفت اگر خدا بخواهد موجوداتی بیافریند که از روی اختیار عشق به خیر را برمی‌گزینند، باید امکان این نوع عشق به شر را نیز بپذیرند. شر بی‌هوده و بی‌هدف بهایی است که باید برای خلق عالمی دارای مخلوقات واقعاً مختار پرداخت. آیا ممکن است خداوند برای جلوگیری از بعضی از شرور تصمیم به مداخله بگیرد؟

برای جلوگیری از بعضی از شرور بله، ولی برای جلوگیری از «همه» شرور، خیر. چرا که جلوگیری از همه شرور، ناسازگار با وجود عالمی است که می‌خواهد صحنه مستقلی باشد که اشخاص موجود در آن در قبال بهروزی خود و دیگران مسئولند.

اگر مفهوم اختیار بشری را مستلزم امکان ایجاد شر حقیقتاً



شبیبه رنگین‌کمانی تصور کرد که در آن هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که کجا رنگی آغاز می‌شود و رنگ دیگر تمام می‌شود. با فهم این موضوع است که ارزش گفت‌وگو میان ادیان مختلف حاصل می‌شود و من می‌فهمم که چشم‌اندازی غیر از چشم‌انداز من وجود دارد. آن‌گاه هیچ‌کس خود را حقیقت مطلق نمی‌پندارد بلکه قدم به راهی می‌گذارد که به زندگی منتهی می‌شود.

اما اگر ما از حقیقت متعلق به انسان دفاع نکنیم، اعتقاد و تعهد زندگی او به چیزی، چه ویژگی و امتیازی خواهد داشت؟ با قائل شدن به آنچه شما می‌گویید باز هم به ورطه گپ و گفت‌های بی‌سرانجام نمی‌افتیم؟

گفت‌وگو اساساً در جهت تعمیق ارتباط و شناخت متقابل میان طرفین انجام می‌شود و نظر بر آن دارد که انسان‌ها به عمق اعتقادات و میراث دینی خود پی ببرند. افزون بر این، گفت‌وگو انگیزه‌ای است برای انسان‌ها در جهت انجام باورهای دینی و خواسته‌های خداوندی.

باری، من به حقیقت خودم وفا دارم. فقط بر این عقیده‌ام که حقی انحصاری در باب حقیقت ندارم. به‌زعم توماس آکویناس «تو مالک حقیقت نیستی بلکه حقیقت مالک توست.» ما انسان‌ها مملوک حقیقتیم اما به‌واسطه حقیقت‌مان، زنده‌ایم. ما بیش و پیش از آن که خود را درگیر دفاع از حقیقت / حقیقت‌مان کنیم باید با آن زندگی کنیم. گفت‌وگوی میان ادیان را نباید سیاستی برای پیروز ساختن یک حقیقت دانست، بلکه باید آن را فرایند جست‌وجو برای حقیقت و ژرفا بخشیدن به آن دانست. ■

بی‌جهت، به‌خصوص شر اخلاقی، بدانیم، در آن صورت خداوند نمی‌تواند بدون محدودسازی شدید اختیار آدمی، شر بی‌جهت را به‌طور کامل مانع شود یا حذف کند. چنین وظیفه‌ای منطقی ناممکن است. پس برخی از شرور بی‌هدف یا بی‌جهت - یعنی شروری که امکان آن‌ها برای وجود یک خیر عظیم‌تر یا برای جلوگیری از یک شر عظیم‌تر ضروری است - با وجود و خیریت خداوند سازگارند.

همه روزه در سراسر جهان همایش‌هایی در تقبیح جنگ و خون‌ریزی و اهمیت و نقش گفت‌وگوی ادیان برگزار می‌شود، ولی وجود شر نیز روزبه‌روز فزونی می‌یابد. بی‌تردید دم زدن مدام از گفت‌وگو، نفس گفت‌وگو را نیز سترون کرده است. به نظر، ما ابتدا نیاز به «گفت‌وگوی درونی با دین / ادیان» داریم تا بتوانیم رنج بشری را بکاهیم. چرا بیشتر کشاکش‌های جوامع معاصر از ترس از نابودی هویت ناشی می‌شود؟

نکته بسیار مهمی است. من نیز بر این اعتقادم که باید مباحث انتزاعی و آکادمیک را با اعتمادسازی و عرضه صحیح به صحن جوامع برد. گفت‌وگوی میان ادیان زمانی حاصل می‌شود که من بتوانم در درونم شما را بپذیرم. شمایی که می‌توانید مسلمان، مسیحی، هندو و یا خداناباور باشید. تا هنگامی که من گشاده‌دل نباشم و برای دیگری به اندازه خودم ارزش قائل نباشم، سخن گفتن از گفت‌وگو بی‌ارزش کردن هویت انسانی است. وظیفه ما انسان‌ها در باختن زندگی برای انتقال آن به دیگری است. با اندکی تساهل می‌توان گفت که در روح تمام ادیان و آئین‌ها این پیام وجود دارد. ما وقتی می‌توانیم زندگی را دریابیم که آن را بیازیم. این باختن به معنای از دست دادن هویت دینی و فرهنگی‌مان نیست بلکه با این باختن تجدید حیات می‌کنیم. با فهم این نکته است که ما می‌توانیم غم دیگران را نیز بخوریم و درد آنها را بچشیم. پس راه گفت‌وگویی که بر آن باور دارم راهی وجودی، شخصی و ملموس است. این گفت‌وگو را می‌توان

