

مسئله شر، خیر برتر، و اشکال اخلاقی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

سید محسن اسلامی^۱

محمد سعیدی مهر^۲

چکیده

از جمله پاسخ‌های مهم به مسئله شر «تئودیه‌های خیر برتر» هستند. این تئودیه‌ها می‌کوشند خیر برتری بیابند که سازگاری وجود خدایی با اوصاف کمالی قدرت، معرفت و خوبی اخلاقی را توضیح دهند. پس از مرور کلیاتی درباره تئودیه‌ها و شروط توفیق آنها، به یکی از نقدهای اصلی به آن می‌پردازیم: اشکال اخلاقی. مطابق این اشکال، اصولاً تئودیه‌های خیر برتر ناقض اصلی اخلاقی هستند، مانند این اصل کانتی که همیشه باید با انسان‌ها به مثابه غایت فی‌نفسه و نه همچون وسیله صرف رفتار کرد، یا این که هدف وسیله را توجه نمی‌کند. در مقابل، می‌توان برای دفاع از تئودیه‌های خیر برتر استدلال کرد که آن اصول اخلاقی مورد استناد استثنایند. استدلال می‌شود که اگرچه این راه فرصتی برای دفاع از تئودیه‌های خیر برتر فراهم می‌کند، به تنهایی کافی نیست، و مدافع تئودیه‌ها باید توضیحی ارائه دهد که چگونه مثال‌های نقضی که وابسته به محدودیت‌های انسان هستند در مورد خدایی با اوصاف کمالی نیز ممکن است به کار آیند. با این حال، اولاً همچنان راه‌هایی پیش روی مدافع تئودیه‌های خیر برتر هست که شاید به پاسخی درخور منتهی شود. ثانیاً لازم است فراتر از این سیاق الهیاتی نیز به اهمیت تئودیه‌های خیر برتر توجه کرد، یعنی اهمیت دین‌شناسانه و اهمیت اخلاقی.

کلیدواژه‌ها

مسئله شر، تئودیه‌های خیر برتر، اخلاق کانتی، دین و اخلاق

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. پژوهشگر پسادکتری گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

(s.eslami@modares.ac.ir)

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(saeedi@modares.ac.ir)

The Problem of Evil, Greater Good, and the Moral Objection

Seyyed Mohsen Eslami¹
Mohammad Saeedimehr²

Reception Date: 2020/12/19
Acceptance Date: 2021/03/01

Abstract

Greater Good Theodicies are among the main responses to the problem of evil. These theodicies look for a greater good that can explain the consistency of the existence of evils and the existence of the omnipotent, omniscient, perfectly good God. After reviewing some versions of this kind of theodicy and the conditions they aim to meet, a fundamental objection is discussed – the moral objection. According to the objection, the greater good theodicies *in principle* violate some moral principles, such as the Kantian principle of mere means or the Pauline principle. In response, the defender of the theodicies might argue that there are counter-examples to such moral principles. It is argued that although these counter-examples make room for a possible defense of the greater good theodicies, the mere fact that it might be at times morally permissible for human beings to violate those moral principles is not enough to claim that the same is true in the case of God. However, first, still there might be other ways for the defender to defend the greater good theodicies against the moral objections. Second, it is important to pay proper attention to the significance of greater good theodicies beyond the sphere of theology – that is, their importance to religious studies and their moral significance.

Keywords

The Problem of Evil, Greater Good Theodicies, Kantian Ethics, Religion and Morality

-
1. Postdoctoral Researcher, Philosophy Department, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (s.eslami@modares.ac.ir)
 2. Professor, Philosophy Department, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (saeedi@modares.ac.ir)

۱. درآمد

جهان به گونه‌ای است که انتظار آن را نداریم. از سویی، در آن شروری می‌یابیم. از سوی دیگر، انتظار نداریم که اگر خداوندی با اوصاف مطلق باشد، چنان شروری را ببینیم. بدین ترتیب مسئله شر زاده می‌شود. این تصویر ساده‌شده به تقریرهای متفاوتی از این مسئله می‌انجامد. از سویی، صورت‌بندی مسئله به این بستگی دارد که نظریان به صرف وجود شر گزاف و بی‌وجه باشد یا توزیع و کثرت شر، یا انواع خاصی از آن. از سوی دیگر، جای سؤال است که با شر چگونه برخورد شود - چیزی که منطقی‌اً لازمه‌ای درباره وجود خدا (باور به خدا) به دنبال دارد، یا صرفاً شاهدهی در این باره فراهم می‌کند، یا شاهدهی قاطع فراهم می‌کند یا جز آن.^۱

از پاسخ‌های مهم و متداول به مسئله شر تئودیه‌هایی^۲ است که امروزه ذیل عنوان «تئودیه‌های خیر برتر» شناخته می‌شوند. در تئودیه‌های خیر برتر هدف این است که خیری بیابیم که شرور عالم (یا رواداری^۳ آن شرور از طرف خدا) زمینه‌ساز ضروری تحقق آن خیر برتر باشد.^۴ به بیانی خلاصه،

تئودیه‌های خیر برتر توضیح می‌دهند که خداوند به سبب خیرات برتری که شرور، یا روا داشتن آن شرور از سوی خداوند، برای آنها ضروری هستند، در تحقق یا روا داشتن وضعیت شر موجه است. (Langtry 1998, 1)

وقتی از تئودیه‌های خیر برتر بحث می‌کنیم منظورمان یک تئودیه مشخص نیست، بلکه این تعبیر عامی است که تئودیه‌های متعدد و متنوعی را در بر می‌گیرد که اجمالاً ساختار یکسانی دارند. از نمونه‌های مشهور این دسته تئودیه روح‌پروری^۵ جان هیک (1966) [2010, III and IV] است. به تعبیر هیک، در این تئودیه «به نحو ضمنی ... حکمی ارزش‌شناختی» به کار گرفته شده است، مبنی بر این که کسی که از پس مواجهه با وسوسه‌ها و غلبه بر آنها به خیر پرورش روح یا کسب فضایل می‌رسد «به معنایی غنی‌تر و ارزشمندتر خوب است» در مقایسه با کسی که از ابتدا فضیلت‌مند آفریده شده است (2010, 255) [1966].

اما دایره این دسته تئودیه‌ها بسیار گسترده است. برای مثال، اشاره به «دفاعیه مبتنی بر اختیار» هم در این گروه بیره نیست. شاید به نظر بیاید که دفاعیه مبتنی بر اختیار صرفاً از جنبه متافیزیکی برخوردار است و به مقوله خیر برتر ربطی ندارد. اما به نظر می‌رسد که می‌توان و احتمالاً باید آن را در چارچوب تئودیه‌های خیر برتر فهمید. گویی

آنچه وجود شرور را توضیح می‌دهد و توجیه می‌کند وجود اختیار است، به نحوی که اختیار خیر برتری است که ارزش آن بر شرور می‌چربد. وگرنه، این سؤال پیش می‌آید که اگر هم وجود شرور به سبب وجود اختیار باشد، چرا جهان باید مشتمل بر انسان‌هایی با اراده آزاد باشد؟ به توضیح پلنتینگا،

دفاعیه اراده آزاد را می‌توان تلاشی دانست که نشان دهد شاید نوعی خیر کاملاً متفاوت در کار باشد که خدا نمی‌تواند جز با رواداری شر آن را ایجاد کند. آنها وضعیت خوبی هستند که مشتمل بر شر نیستند؛ آنها مستلزم وجود هیچ‌گونه شری نیستند؛ با این حال خدا نمی‌تواند بدون رواداری شر آنها را ایجاد کند. (Plantinga 1977, 29)

طبعاً پرورش این دفاعیه در گروهی بسط فهمی خاص از اراده آزاد و بحثی درباره قدرت خداست، با این حال مجدداً شاهد حکم ارزش‌شناختی مهمی هستیم که در واقع نقطه عزیمت دفاعیه است - اراده آزاد (یا وضعیتی شامل اراده آزاد) به عنوان خیری برتر. این است که دفاعیه اراده آزاد را نیز می‌توان در چارچوب تئودیه‌های خیر برتر فهمید. در عین حال، هر یک از مصادیق تئودیه‌های خیر برتر مسائل و مباحث خاص و منحصر به خود را نیز دارند. از این نکته نباید غفلت ورزید که برای دفاع از یک تئودیه خیر برتر لازم است هم به اشکالات عام راجع به ساختار کلی تئودیه‌های خیر برتر پاسخ بدهیم (مانند ملاحظات که در اینجا طرح خواهد شد) و هم به مسائل خاص هر تئودیه.

اگرچه توسل به خیری برتر برای مواجهه با مسئله شر پرطرفدار و رایج است، یگانه رویکرد به مسئله نیست. در واقع، تئودیه‌های خیر برتر به نوعی در دل رویکردی کلی‌تر قرار می‌گیرند، رویکردی که ابعاد اخلاقی مسئله شر را در نظر می‌گیرد.^۶ اما همه رویکردها به مسئله شر به ابعاد اخلاقی توجه نمی‌کنند، یا بر آن متمرکز نمی‌شوند.

برای مثال، استدلال‌ها به سود این که جهان فعلی بهترین جهان ممکن است راهکاری متافیزیکی برای مسئله شر فراهم می‌کنند (نک. Murray 2016). این دسته تئودیه‌ها، اگر موفق شوند، نیازی به جستجو و معرفی خیری برتر در این جهان ندارند. اما دشوار می‌توان در مواجهه با موارد مشخص و موردی شر چنین رویکردی را اتخاذ کرد. یکی از بسیار موارد هولناکی را که در خبرها می‌شنویم در نظر بگیرید، مثل مواردی که والدینی فرزندان خود را کشته‌اند یا حکومتی دست به نسل‌کشی زده است. شاید اگر استدلال‌هایی هم در دست داشته باشیم که جهان حاضر بهترین جهان ممکن است، همچنان بخواهیم در مواجهه با این قبیل موارد مشخص و موردی توضیحی ارائه کنیم که

چرا جلوگیری از این شر ممکن نبوده است. احتمالاً چنین حرکتی بحث‌هایی درباره ارزش‌ها و درست و نادرست را به دنبال دارد و پای مباحث اخلاقی را به مسئله باز می‌کند. شاید راهکارهایی معرفت‌شناختی نیز بی‌نیاز از معرفی خیر برتر کار خود را پیش ببرند، چنان که شاید در مورد تئودیه‌های برخاسته از خداباوری شکاکانه^۷ این طور باشد. شاید خدا دلایلی برای روا داشتن شر دارد و ما از آنها بی‌خبریم - و چنین نیست که ادعا کنیم اگر خدا چنان دلایلی می‌داشت ما از آنها مطلع می‌بودیم (نک. Dougherty 2016). اما در این موارد نیز چه بسا آنچه ما درباره آن نمی‌دانیم یا در شرایطی نیستیم که به باورهای خود در آن حوزه وزن یا اعتبار زیادی بدهیم ربطی به ملاحظات اخلاقی داشته باشند. برای مثال، شاید ملاحظات خداباوران شکاک در این جهت پرورده شود که خدا چه ارزشی را از روا داشتن شرور قصد کرده است یا چه وزنی برای ارزش‌های مختلف لحاظ کرده است که بتوان گفت مجموع وزنه امور ارزشمند سنگین‌تر از شرور است.

با این توضیح، جایگاه تئودیه‌های خیر برتر در مواجهه‌ها با مسئله شر روشن می‌شود: در مواجهه با مسئله شر کسانی در صدد پاسخ به قرائت‌هایی از مسئله شرند که بر پایه آن این مسئله در مجموع علیه (باور به) وجود خدا عمل می‌کند و کسانی معتقدند که چنین نیست. در این دسته اخیر، یعنی تئودیه‌ها به معنای موسع، کسانی به (۱) ملاحظات متافیزیکی متوسل می‌شوند، بعضی به (۲) ملاحظات معرفت‌شناختی، و دیگری به (۳) ملاحظات اخلاقی.^۸ تئودیه‌های خیر برتر یکی از مصادیق (۳) هستند. بدین ترتیب، تئودیه‌های خیر برتر نه فقط یگانه رویکرد به مسئله شر که یگانه رویکرد اخلاقی نیز نیستند.

طبعاً برای ارائه تئودیه خیر برتر کافی نیست که صرفاً امر ارزشمندی در جهان پیدا کنیم. مدافع تئودیه خیر برتر باید چند گام اصلی بردارد. نخست، لازم است خیری یافت شود - خیری که ممکن است از نظر دور مانده باشد یا ارزش آن کمتر از آنچه هست برآورده شده باشد.

دوم، لازم است که تحقق خیر مورد نظر به وجود (یا رواداری وجود) شرور مورد بحث وابسته و بین آنها ارتباط ضروری برقرار باشد. به عبارت دیگر، لازم است راه دیگری برای حصول آن خیر در کار نباشد و اگر شرور محقق نمی‌شدند، آن خیر هم حاصل نمی‌شد.

سوم، خیر مورد نظر باید «برتر» باشد، به این معنا که بر شرور مورد بحث غالب شود و بچربد. بیان دیگر ممکن است این باشد که نبود خیر مورد نظر موقعیتی را ایجاد

کند که شرش بیش از موقعیتی است که خیر مورد بحث به همراه شری که لازمه آن است محقق شود. در واقع، شاید چندان دشوار نباشد که برای تحقق هر شری توضیحی فراهم کنیم و نشان دهیم که وجود خیری به تحقق آن شر وابسته بوده است. اما مسئله این نیست که صرفاً «خیری» مربوط را شناسایی کنیم، بلکه هدف این تئودیه‌ها یافتن نوعی «خیر برتر» است.

هر یک از این شروط زمینه نقد تئودیه‌هاست. منتقد می‌تواند استدلال کند که آنچه به عنوان خیر برتر معرفی شده است اساساً خیر نیست. مثلاً شاید کسانی به خیرهای ارائه شده در فضای الهیاتی (مثل نزدیکی به خدا یا بازگشت با اراده آزاد خود به سمت خدا) به دیده تردید بنگرند. اما ارزش اموری مثل روح پروری یا لااقل اراده آزاد کمتر محل تردید بوده است. اما دو گام بعدی نیز در معرض نقد هستند. منتقد می‌تواند استدلال کند که وجود شرور برای تحقق خیر مورد نظر ضروری نیست. برای مثال، پیشنهاد تئودیه روح پروری این است که برای پرورش روح و کسب فضایل وجود شرور لازم هستند. اما منتقدان می‌گویند که مثلاً وجود همه موارد بالفعل شر برای تحقق روح پروری ضروری نیست. از طرف دیگر، شاید نقد به تئودیه این باشد که خیر معرفی شده آن به واقع برتر نباشد و ارزش آن را نداشته باشد که جهان شامل این شرور باشد. برای مثال، آیا روح پروری گروهی از انسان‌ها ارزش آن را دارد که این همه موجودات (اعم از انسان و غیرانسان) در معرض شرور جهان قرار بگیرند؟

بخش عمده‌ای از ادبیات شکل گرفته در باب مسئله شر به همین اعتراض‌ها و پاسخ‌ها اختصاص یافته است. کسانی نمونه‌ای از تئودیه خیر برتر ارائه کرده‌اند، منتقدانی اشکالاتی را مانند آنچه گذشت پیش کشیده‌اند، و مدافعان تئودیه کوشیده‌اند به آن اشکالات پاسخ بدهند. اما افزون بر چنین مواردی، تئودیه‌ها هدف نقدهایی اساسی‌تر هم قرار گرفته‌اند که از آن میان دسته‌ای از اشکالات سرشت اخلاقی دارند. در ادامه به بررسی برخی از این اشکالات که آن را اشکالات اخلاقی می‌نامیم خواهیم پرداخت.

۲. اشکالات اخلاقی

تئودیه‌های خیر برتر ساختار مشترکی دارند. در این تئودیه‌ها به نوعی پذیرفته می‌شود که شری رخ داده است، ولی در واقع خیر برتری در کار است که به سبب آن وجود شر مورد نظر (یا رواداری آن) توضیح داده می‌شود و، بنابراین، هیچ یک از صفات خداوند، به

ویژه خیر اخلاقی او، نقض نمی‌شود. راجع به این دسته تئودیه‌ها اشکال‌های اخلاقی مختلفی طرح می‌شود. برای مثال به سه مورد اشاره می‌کنیم:

نخست، اشکال شده است که چنین رویکردی به نحو دردرس‌سازی پیامدگرایانه است و اصول اخلاقی را نقض می‌کند. گویی در تئودیه‌های خیر برتر شکلی از «هدف وسیله را توجیه می‌کند» پذیرفته شده است. دوم، ممکن است استدلال شود که بر مبنای این تئودیه‌ها آنچه شر است عملاً شر محسوب نمی‌شود، چون به نوعی خیر منتهی شده است، و در نتیجه آنان که مرتکب شرور می‌شوند در حال افزایش خیرات هستند. حال آن که مسئله این است که شروری واقعی در کارند و تئودیه‌ها می‌خواهند سازگاری وجود خدا را با وجود شرور توضیح دهند، نه این که وجود شرور را انکار کنند. سوم، استدلال شده است که تئودیه‌ها به نحوی با مسئله شر مواجه می‌شوند که شهودهای اخلاقی متعارف را زیر سؤال می‌برند، چه شهودهای موردی (مثلاً درباره بد بودن فلان اتفاق مشخص) و چه شهودهای کلی درباره اصول اخلاقی (مثلاً درباره روایی اخلاقی انتقال مسئولیت)^۹. بدین ترتیب، گویی پذیرش تئودیه‌ها (یا کاری که مدافعان تئودیه‌ها می‌کنند) با پذیرش فهم متعارف از اخلاق و اصول اخلاقی سازگار نیست.^{۱۰}

در این مقاله از نخستین مورد بحث می‌کنیم. اشکال این است که تئودیه‌های خیر برتر ناقض اصلی اخلاقی خواهند بود و، بدین ترتیب، اعتبارشان زیر سؤال می‌رود. در این اشکال دیگر از سه گام اصلی تئودیه‌های خیر برتر (یافتن نمونه‌ای از خیر، توضیح ارتباط ضروری آن با شر، و برتر بودن آن از شر) بحث نمی‌شود. ادعا این است که حتی اگر بتوان این گام‌ها را با موفقیت پشت سر گذاشت، تئودیه‌های خیر برتر در مواجهه با مسئله شر برای دفاع از خدایی با اوصاف کمالی ناتوان هستند. این اشکال را می‌توان با استفاده از یکی از این سه اصل (یا احیاناً اصول مشابه) بیان کرد.

۲-۱. اصل وسیله صرف

کانت از امر مطلق سه صورت‌بندی به دست می‌دهد که در یکی از آنها رفتار همچون وسیله صرف^{۱۱} مفهوم محوری است. طبق این صورت‌بندی، باید با دیگران به مثابه غایت فی‌نفسه برخورد کرد، نه وسیله صرف. آنچه در پس این اصل است برخورد با انسان‌ها به مثابه انسان است. اگر انسانیت افراد نادیده گرفته شود و با آنها همچون وسیله‌ای صرف برای تحقق هدفی دیگر برخورد شود، این اصل نقض شده و عمل غیراخلاقی است. (نک. Kant [1875] 2002, AK 4, 428-429).

فارغ از جزئیات و تفاسیر این اصل، منتقد تئودیسه‌های خیر برتر می‌تواند با توسل به آن چنین استدلال کند: در همه تئودیسه‌های خیر برتر گفته می‌شود که خیر بزرگ‌تری (مثل روح‌پروری) در کار است که شرور عالم (مثل بیماری) را توضیح می‌دهد و توجیه می‌کند. اما در این تصویر انسان‌ها ابزار صرف هستند.^{۱۲} به عبارت دیگر، در بهترین حالت، این تئودیسه‌ها می‌گویند که خداوند از انسان‌ها به مثابه ابزار صرف استفاده کرده است تا به هدفی برسد. اما این کار غیراخلاقی است. تئودیسه‌های خیر برتر نمی‌توانند بدون نقض خیر اخلاقی خداکاری از پیش ببرند.

۲-۲. اصل پولین (هدف وسیله را توجیه نمی‌کند)

«هدف وسیله را توجیه می‌کند» را نمونه‌ای از اصول غیراخلاقی می‌دانند. بسته به این که اصل را چطور بفهمیم، می‌توان گفت طرفدار خاصی ندارد یا در بهترین حالت طرفداری از آن محدود به قائلان به نوع خاصی از پیامدگرایی است. به هر ترتیب، در بسیاری از نظام‌های اخلاقی اصلی در مقابل آن را می‌پذیرند، مثل اصل پولین. منظور از اصل پولین^{۱۳} این است که نباید برای حصول خیر مرتکب شر شد (Finnis 1983, 109). این ایده‌ای است که در عبارتی از پولس نهفته است: «و چرا نگوئیم، چنانکه بعضی بر ما افترا می‌زنند و گمان می‌برند که ما چنین می‌گوییم، بدی بکنیم تا نیکویی حاصل شود؟ که قصاص ایشان به انصاف است» (نامه به رومیان، ۳: ۸). مضمون اصلی این است که بعضی امور اخلاقاً ناروا هستند و سعی برای تحقق این یا آن هدف نمی‌تواند آن اعمال را توجیه کند. حال، طبق این اصل، منتقد تئودیسه ممکن است چنین بگوید: در همه تئودیسه‌های خیر اخلاقی گفته می‌شود که خیر بزرگ‌تری (مثل روح‌پروری) در کار است که شرور عالم (مثل بیماری) را توضیح می‌دهد و توجیه می‌کند. در این تصویر رفتاری نادرست (ایجاد بیماری یا رواداری بیماری) انجام شده و سپس حصول هدفی به عنوان توجیه ارائه شده است. حال آن که حصول نتیجه‌ای خیر، هر قدر هم برتر، نمی‌تواند آن شر را توجیه کند.

۲-۳. اصل آسیب

«آسیب»^{۱۴} نقش مهمی در اخلاق دارد. برای مثال، عموماً اعمالی که منجر به آسیب شوند اخلاقاً نادرست‌اند و اعمالی که از آسیب پیشگیری کنند مثبت ارزیابی می‌شوند. با این مقدمه، شاید بتوان نقد اخلاقی را بر حسب اصل آسیب نیز بیان کرد: اخلاقاً روا نیست که برای خیررسانی آسیبی (جدی) وارد کنیم (نک. Russell 2017, 92؛ درباره قید «جدی»

جلوتر بحث می‌شود). تئودیسسه‌های خیر برتر می‌گویند آسیب‌های (جدی) وارد شده بر افراد با خیری برتر توجیه می‌شود. اما، بنا بر اصل آسیب، چنین توجیهی کارآمد نیست. حال، با اتکا به اصل آسیب نیز می‌توان تئودیسسه‌های خیر برتر را به چالش کشید. تئودیسسه روح‌پروری هیک را در نظر بگیرید. پیشنهاد تئودیسسه این است که گرچه آدمیان در مسیر زندگی خود شروری را تجربه می‌کنند، پرورش روح نوعی خیر برتر است که بر آن شرور می‌چربد و به نحوی آنها را توجیه می‌کند. منتقد تئودیسسه، با تکیه بر اصل آسیب، این گونه مخالفت می‌کند: در اینجا به بهانه خیری برتر به فرد آسیب (جدی) وارد شده است. این وضعیت ناقض اصل آسیب است و بنابراین غیراخلاقی است. چنان که گذشت، این سه روایت از اشکال اخلاقی به اصل‌های اخلاقی متفاوتی تکیه می‌کنند، اما جهت کلی آنها واحد است. ضمن این که در این نقد مسئله این نیست که مثلاً آیا روح‌پروری خیر است، آیا تحقق آن به وجود شرور (یا رواداری شرور) وابسته است، و یا این که به اندازه کافی خیر بزرگی هست یا نه. بلکه این نقدها در سطحی دیگر طرح می‌شوند و به معنایی اساسی‌تر هستند.

۳. دفاع از تئودیسسه‌ها: نادرستی یا استثناپذیری اصول اخلاقی

یک راه برای دفاع از تئودیسسه‌های خیر برتر این است که اشکال طرح شده را بی‌اثر کنیم، از این طریق که نشان دهیم که اصول اخلاقی مورد استناد (یعنی اصل وسیله صرف، اصل پولین، و اصل آسیب) نادرست‌اند یا استثناپذیرند. منظور از نادرستی آن است که اساساً آن اصول محل طرح ندارند یا در مورد موضوع و فاعل بحث کاربردی ندارند. چنان که اصول اخلاقی در مورد حیوانات نادرست‌اند، چون اصول اخلاقی فقط در مورد فاعل اخلاقی اعمال می‌شود و می‌توان گفت که حیوانات فاعل اخلاقی محسوب نمی‌شوند، به این معنا که تکلیف اخلاقی ندارند و از حیث اخلاقی سرزنش/نکوهش نمی‌شوند. یا چنان که اصل «کمک به دیگران اخلاقاً نارواست» نادرست است. منظور از استثناپذیری آن است که اگرچه عموماً اصل مورد بحث باید رعایت شود و بر موضوع و فاعل مورد بحث اعمال می‌شود، ممکن است مواردی باشد که نقض آن توجیه اخلاقی داشته باشد. چنان که «کمک به دیگران خوب است» اصل درستی است، ولی ممکن است در مواردی کمک به دیگران خوب نباشد، برای مثال اگر بدانیم کمک به دیگران موجب بازماندن از وظیفه مهم‌تر دیگری می‌شود.

حال اگر اصول اخلاقی مذکور نادرست یا استثناپذیر باشند، آنگاه راه باز می‌شود که وضعیت مورد بحث در تئودیه‌ها (یعنی مثال‌های طرح‌شده به عنوان شر، که در آن خدا شر را روا داشته است) نیز اخلاقاً بی‌اشکال یا یکی از آن استثنای اصول اخلاقی باشد. به بیان دیگر، خدا باور می‌تواند بگوید که آنچه به عنوان شر طرح شده است باعث نمی‌شود که فعل غیراخلاقی به خداوند نسبت داده شود. در صورتی عمل غیراخلاقی است که اصلی اخلاقی نقض شده باشد. اما در این موارد ادعایی، اصل اخلاقی مورد نظر برقرار نیست یا استثناپذیر است و، بنابراین، هیچ اصل اخلاقی زیر پا گذاشته نشده است. آیا این دفاع از سوی خدا باور پذیرفتنی است؟

۳-۱. مثال نقض اصل وسیله صرف

ابتدا می‌توانیم درباره کلیت اصل ملاحظه‌ای را طرح کنیم. درباره اصل وسیله صرف ابهامی هست - این که از انسان به مثابه وسیله صرف برای چه هدفی استفاده شود؟ چه بسا ارزیابی به این بستگی داشته باشد که هدف مورد نظر خود فرد باشد یا جز او. یعنی، ممکن است گفته شود که اصولاً استفاده از افراد به مثابه وسیله صرف نادرست است، به هر هدفی که باشد (خوانش اول) یا شاید سخن این باشد که استفاده از فردی برای هدفی مربوط به خود او رواست، گرچه روا نباشد که از او به مثابه وسیله‌ای برای هدفی جز او استفاده کنیم (خوانش دوم).

در اینجا امکان بحث تفصیلی از این اصل و ارزیابی آن نیست. اما در نظر اول، ممکن است مواردی باشد که استفاده از فرد به عنوان وسیله صرف برای نجات خودش روا باشد. در واقع عموماً هم مثال‌هایی که برای زمینه‌سازی و حمایت از اصل وسیله صرف طرح می‌شود (مانند مثال‌های کانت برای دروغ‌گویی یا قرض گرفتن پول با نیت بازنگرداندن آن) درباره استفاده از فرد برای مقاصد غیر از خودش هستند. مدافع تئودیه‌های خیر برتر می‌تواند بگوید که اصولاً اصل وسیله صرف وقتی که هدف مورد نظر راجع به خود فرد باشد نادرست است. در این صورت، خوانش اول از اصل وسیله صرف به چالش کشیده می‌شود. آنگاه، طبق ادعای مدافع تئودیه‌ها، خوانش اول از اصل وسیله صرف نادرست است و چالشی برای تئودیه‌های خیر برتر ایجاد نمی‌کند. (در بخش ۳-۴-الف به نکاتی درباره این دفاع اشاره می‌شود). در عین حال، جا دارد توجه کنیم که این دفاع در صورتی موفق می‌شود که همه موارد ادعایی شر به نحوی باشند که

خیرِ مبتنی بر آنها برای خودِ فرد باشد. طبعاً این امر برای مدافع تئودیه‌های خیر برتر محدودیتی اساسی ایجاد می‌کند.

اما اگر خوانش دوم از اصل وسیله صرف نیز در همه موارد برقرار نباشد و مثال نقض داشته باشد، آنگاه وضع فرق می‌کند. بروس راسل (1992, 2017) مثال نقضی از پارفیت را راجع به اصل وسیله صرف در خوانش اول نقل می‌کند.^{۱۵} فردی خودگرا^{۱۶} را تصور کنید که کودکی در حال غرق شدن را نجات می‌دهد، اما این کار را صرفاً برای گرفتن مژدگانی از والدین کودک انجام می‌دهد. یعنی، خودگرا از کودک همچون وسیله صرف استفاده می‌کند. با این حال، به نظر پارفیت، نقض اصل وسیله صرف باعث نمی‌شود که عمل خودگرا نادرست باشد. بدین ترتیب، چنین نیست که در همه موارد نقض اصل وسیله صرف غیراخلاقی باشد.

در پاسخ، مدافع اصل وسیله صرف ممکن است این گونه از اصل دفاع کند: حتی در مثال مذکور، صحبتی از تأیید نحوه عمل خودگرا نشده است. ادعای پارفیت صرفاً راجع به خود فعل خودگراست.^{۱۷} بنابراین شاید مثال‌های مذکور نشان دهند که ممکن است در مواردی که اصل وسیله صرف نقض شده است همچنان خود فعل اخلاقاً نادرست نباشد، اما همچنان فاعلی که چنان عمل کرده است هدف نقد اخلاقی است. به عبارت دیگر، در این مثال تفکیکی لحاظ نشده است: ارزیابی عمل و ارزیابی عمل کردن. گویی در ارزیابی عمل کردن به دلایل فاعل یا اصطلاحاً نیات و انگیزه‌های او هم توجه داریم، حال آن که در ارزیابی عمل این موارد را کنار می‌گذاریم.^{۱۸} چنین تفکیکی از جمله شبیه است به تفاوت میان عمل مطابق وظیفه و عمل از سر وظیفه (Kant [1785] 2002, AK4, 398). در آنجا نیز گویی می‌توانیم هم عمل را به خودی خود در نظر بگیریم و هم با توجه به دلایل فاعل. به هر ترتیب، با این توضیح، می‌توان دید که نجات‌گریق خودگرا که اصل وسیله صرف را نقض کرده است غیراخلاقی عمل می‌کند و به نوعی مورد نقد اخلاقی است، گرچه عمل او به خودی خود و مستقل از فاعل محل نقد نباشد.

باری، فارغ از این که مثال نجات‌گریق موفق است یا نه، می‌توان مثال‌های نقض دیگری یافت که دچار این چالش نباشند. این حالت خاص از مسئله قطار^{۱۹} را در نظر بگیرید: قطاری در حال حرکت است و پنج فرد بیگانه روی ریل بسته شده‌اند. سارا روی پلی بالای ریل ایستاده است. اگر او شیئی بسیار بزرگ را روی ریل بیندازد، قطار متوقف می‌شود و کسی آسیب نمی‌بیند. حال، سارا هر چه جستجو می‌کند شیء مناسبی نمی‌یابد،

جز آن که می‌بیند شخصی بسیار درشت‌هیکل روی لبه پل ایستاده است. اگر سارا این فرد را هل بدهد و او روی ریل بیفتد، جان پنج نفر نجات پیدا می‌کند. در عین حال، خود فرد فقط آسیب جزئی می‌بیند. (ضمناً سارا نمی‌تواند خودش را جلوی قطار بیندازد، چون بسیار ریزجثه است و نمی‌تواند جلوی قطار را بگیرد.) در این وضعیت، اگر سارا آن فرد را روی ریل هل بدهد، با او همچون وسیله صرف برخورد کرده است. با این حال، ممکن است کسانی با این شهود همراه باشند که نه فقط عمل سارا نادرست نبوده است، بلکه عمل کردن او هم نادرست نبوده است. به بیان دیگر، این مثال با چالش مذکور درباره نجات غریق خودگرا مواجه نمی‌شود. فاعل اصل وسیله صرف را نقض کرده اما عمل و عمل کردن او اخلاقاً بی‌اشکال است.

البته شاید مثال بالا شهودهای مختلفی را برانگیزد و کسانی موافق نباشند که عمل سارا بی‌اشکال است. با این حال، اولاً، شاید بتوان مثال‌های دیگری را ساخت که وضعیت در آنها کمتر دراماتیک باشد و آنگاه کسان بیشتری با آن همراه شوند. («هل دادن» کسی «از روی پل» و «جلوی قطار» باعث می‌شود سخت بتوان باور کرد که فرد «آسیب جزئی» می‌بیند.) ثانیاً، این دست مثال‌ها لاقط نشان می‌دهند که بعید نیست اصل وسیله صرف مثال‌های نقضی داشته باشد. همین که اعتماد اولیه به این اصل تضعیف شود، راه برای خدا باور باز می‌شود که به این گزینه فکر کند که شاید موارد بحث‌انگیز در مسئله شر، اگرچه ناقض اصل وسیله صرف هستند، لزوماً غیراخلاقی نیستند، چون شاید در بعضی موارد نقض این اصل اخلاقاً بی‌اشکال باشد.

۲-۳. مثال نقض اصول پولین

به نظر می‌رسد که اگر هم اصل پولین درست باشد، چیز زیادی به ما نمی‌گوید. بر مبنای این اصل، چنین نیست که همواره هدف وسیله را توجیه کند. اما، از سوی دیگر، می‌دانیم که هدف به توجیه عمل مربوط است. برای مثال، اگر هدف از تنبیه تربیت باشد، تنبیه ممکن است روا باشد. در مقابل، اگر تنبیه صرفاً برای تفتن باشد، عمل نارواست. روایی یا ناروایی تنبیه به هدف بستگی دارد. پس این اصل سازگار است با این که گاهی عملی به سبب هدفی که دارد موجه باشد.

همچنین، متناسب با آنچه درباره اصل قبل گفته شد، روایی یا ناروایی عمل می‌تواند به نوع هدف مورد نظر مربوط باشد. به طور خاص، این مهم است که هدف

مربوط به خود فرد است یا نه. برای مثال، تنبیه کودک ممکن است روا باشد اگر به خاطر خود کودک باشد.

به هر ترتیب، در موضوع تئودیه‌های خیر برتر، مدافعان تئودیه می‌توانند ادعا کنند که در این مورد (این که چرا شروری ایجاد شده یا روا داشته شده‌اند) هدف مربوط است و هدف می‌تواند به توجیه عمل کمک کند. فارغ از اینکه بار استدلال به دوش کیست و دیالکتیک بحث به چه ترتیب خواهد بود، می‌توان پذیرفت که شاید صرفاً توسل به اصل پولین برای نقد اخلاقی تئودیه‌های خیر برتر کافی نباشد.

۳-۳. مثال نقض اصل آسیب

دو نکته در این اصل را باید توضیح داد. نخست، قید «جدی» برای این است که شاید آسیب جزئی اگر با خیرسانی همراه شود روا باشد. (درباره ابهام مفهوم «جدی» بعدتر بحث می‌شود). دوم، در بیان اجمالی این اصل روشن نشده است که آسیب و خیر برای چه کسی باشد. اجمالاً دو حالت را باید تفکیک کرد. یکی وقتی که به شخصی آسیبی بزنیم تا به آن شخص خیری برسانیم، دیگر وقتی که برای خیرسانی به شخصی به افراد دیگری آسیب بزنیم. برای مثال، تئودیه روح‌پروری را در نظر بگیرید. با نظر به این تئودیه، چرا وجود بیماری روا داشته شده است؟ تا زمینه روح‌پروری و کسب فضائل باشد. به عبارتی، آسیبی (بیماری) وارد شده است تا خیری (کسب فضائل) حاصل شود. این وضعیت دو شکل می‌تواند داشته باشد. یکی این که فرد با بیماری دشواری دست‌وپنجه نرم می‌کند تا خودش فضایی را کسب کند، دیگر این که نزدیکان شخصی به بیماری دشواری مبتلا می‌شوند تا شخص فضایی را کسب کند. به نظر می‌رسد اصل آسیب عملی را اخلاقاً منع می‌کند که آسیب به شخص ثالثی وارد شود.

حال آیا ممکن است که آسیب به شخص ثالث برای خیرسانی اخلاقاً روا باشد؟ به عنوان مثال نقضی برای اصل آسیب می‌توانیم مجدداً از مثال قطار استفاده کنیم که بالاتر ذکر شد. در این وضعیت سارا به آن فرد آسیب رسانده و این اصل را نقض کرده است، اما همچنان ممکن است عمل او نادرست نباشد.

البته این اشکال بجاست که سارا به آن فرد آسیب جزئی رسانده است، ولی اگر آسیب «جدی» بود آنگاه عمل نادرست می‌بود. اما مدافع اصل آسیب باید به این سؤال جواب دهد که منظور از آسیب «جدی» چیست. طبق یک پاسخ محتمل، جدی بودن تا حدی به این بستگی دارد که در مقابل آن چه چیزی قرار دارد. برای مثال، سوختگی ملایم

دست در ازای دریافت تنقلات آسیبی جدی است، اما در ازای خیری بزرگتر، مثل نجات از مرگ یا بازیابی سلامتی، شاید چندان جدی نباشد. اگر چنین باشد، آنگاه برای طرح استدلال اخلاقی علیه تئودیه‌های خیر برتر، کافی نیست که به اصل آسیب متوسل شویم، بلکه باید از وزن (یا مقدار) بدی آسیب‌مورد نظر در مقابل وزن (یا مقدار) خیری که پس از آن می‌آید بحث کنیم. به نوعی، گویی این اشکال دیگر اساسی نیست و عملاً ناظر به یکی از شروط تئودیه‌های خیر برتر است - این که خیر برتر معرفی شده به واقع برتر باشد و بر شُرور بچربد.

همچنین، ممکن است جدی بودن آسیب با تعیین نوعی آستانه مشخص شود - مثلاً قطع عضوی اساسی همواره آسیبی جدی است، فارغ از این که چه خیری حاصل شود. در این صورت، نیازی به حساب و کتاب میزان خیر و شر نیست. اما دو ملاحظه علیه این راهکار هست. نخست، شهوداً در بعضی موارد آسیب جدی امری است که بسته به مورد تعیین می‌شود - امری که در یک جا آسیب جدی نیست، در دیگری آسیب جدی است. دوم، لازم است مشخص کنیم که مصادیق آسیب جدی کدام‌اند و آیا و چگونه شُرور مصداق آسیب جدی هستند.

چه بسا بتوان در اینجا نیز مثالی یافت که فارغ از این مناقشات مثال نقضی برای اصل آسیب فراهم کند. این وضعیت را در نظر بگیرید: فردی بسیار درشت‌هیکل در دریچه غار گیر می‌کند، به نحوی که سرش رو به داخل غار است و بدنش بیرون مانده. پنج نفر دیگر درون غار هستند. آب در کف غار در حال بالا آمدن است. اگر اقدامی انجام نشود، هر شش نفر خفه می‌شوند و می‌میرند. حال اگر کسی که ناظر این وضعیت است از دینامیت استفاده کند و دهانه غار را منفجر کند (که به کشته شدن فرد بسیار درشت‌هیکل منتهی می‌شود)، آیا کار او نادرست است؟ مسئله این است که آن فرد در هر صورت می‌مُرد، اما استفاده از دینامیت ممکن است رنج بیشتری به او وارد کند. با این حال، اگر بر آن باشیم که استفاده از دینامیت برای نجات جان پنج نفری که در غار گیر افتاده‌اند روا (یا «الزامی») است، آنگاه با مثال نقضی برای اصل آسیب مواجه هستیم که در آن آسیب هم به اندازه کافی «جدی» است.^{۲۰}

۳-۴. ارزیابی دفاع

اشکال اخلاقی این بود که تئودیه‌های خیر برتر ناقض اصولی اخلاقی هستند. تا اینجا دو پاسخ برای دفاع از تئودیه‌ها طرح شده است: الف) اصول اخلاقی مذکور نادرست‌اند و ب) اصول اخلاقی مذکور استثناپذیرند. آیا این پاسخ‌ها کافی هستند؟

الف. اصول اخلاقی مذکور برقرار نیستند.

مدافع تئودیه‌های خیر برتر می‌تواند چنین استدلال کند: در موارد شر، از انسان‌ها به مثابه وسیله صرف استفاده شده است، اما هدف نیز خودشان هستند و بناست خیری برای خودشان حاصل شود. چنان که دیدیم، در هر سه اصل فوق، این مهم است که هدف مورد نظر چه نسبتی دارد با خود فردی که مورد استفاده یا در معرض آسیب قرار گرفته است. بدین ترتیب، این اصل که «آسیب به فرد با هدف خیررسانی به خود او نارواست» برقرار نیست.

البته این نشان نمی‌دهد که هر موردی از آسیب به فرد با هدف خیررسانی به او اخلاقاً روا باشد. اما چون موقعیت معرفتی و اخلاقی خدا در حد کمال است، این نگرانی نیست که خدا از انسان‌ها سوءاستفاده کند. بنابراین، شاید بتوان گفت که در مورد خدا، هر موردی از آسیب به فرد با هدف خیررسانی به او اخلاقاً رواست. همین نکته درباره دو اصل دیگر هم قابل بازسازی است.

اما این مقدار برای دفاع از تئودیه‌های خیر برتر کافی نیست. برای تکمیل این دفاع باید نشان داد که مدعیات دیگری هم درست هستند. برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنیم. اول، این که همه موارد شر به خیرهای برتری برای خود افراد مبتلا به شر منتهی می‌شوند. دفاع از این ادعا همیشه آسان نیست. برای مثال، فرض کنید بیماری یکی از شرور مورد بحث باشد و توجیه آن در فضایی باشد که فرد بر اثر بیماری کسب می‌کند. سؤال این است که آیا نوزادی که بیمار است و می‌میرد خودش نیز به این واسطه فرصتی برای کسب فضایل می‌یابد؟

دوم، این که قیم‌مآبی^{۲۱} در مورد ارتباط خدا با انسان اخلاقاً رواست. توضیح آن که، چنان که گذشت، گاهی تنبیه یا استفاده ابزاری از فرد به خاطر خود او اخلاقاً رواست، چنان که والدین این حق را دارند که با فرزندان خود چنین و چنان کنند. هر چه کودک کمتر توان تصمیم‌گیری و خودآیینی^{۲۲} داشته باشد، رفتار والدین کمتر موجب نگرانی اخلاقی است. با این حال، به مرور، وقتی کودک بزرگ‌تر می‌شود و می‌تواند تا حدی برای کارهای خود تصمیم بگیرد، والدین باید به او مجال بدهند. در غیر این صورت، شاید کار والدین مصداق قیم‌مآبی و اخلاقاً مردود دانسته شود.

اجمالاً منظور از قیم‌مآبی به معنای مداخله در اراده یا خودآیینی افراد است، چه از سوی افراد دیگر باشد یا از سوی دولت. وجه تفاوت قیم‌مآبی با زورگویی و سوءاستفاده این است که در قیم‌مآبی ملاحظات خیر و صلاح فرد هم دخیل‌اند. برای مثال، فرض کنید

مصرف سیگار غیرقانونی شود. این اقدام مداخله در ارادهٔ افرادی است که مایل به مصرف سیگار هستند. در عین حال، هدف از این قانون حفظ سلامت خود آن افراد است. بدین ترتیب، ممکن است این قانون قیّم‌مآبانه تلقی شود. از نکات مهم در ارزیابی اخلاقی قیّم‌مآبی آن است که افراد مورد بحث چه حد آگاهی و خودآیینی دارند. کودکان یا بیماران ناهشیار از حیث آگاهی و برخورداری از خودآیینی در وضعیتی هستند که اگر در ارادهٔ آنها مداخله انجام شود کمتر باعث نگرانی اخلاقی است، بر خلاف افراد بالغ و عاقل.

بدین ترتیب، ایده این است که ارادهٔ افراد باید محترم شمرده شود. لذا شاید حتی اگر بدانیم کسی دارد عملی اشتباه می‌کند که به خودش آسیب می‌رساند، لزوماً حق نداریم بر خلاف اراده‌اش او را به کاری وادار کنیم. به همین ترتیب، به نظر نمی‌رسد حق داشته باشیم با هدف خیررسانی به افراد ایشان را، بر خلاف اراده‌شان، به کاری وادار کنیم.

حال، فرض کنید هر فردی که در معرض شری قرار می‌گیرد، آن شر زمینهٔ تحقق خیری برتر برای خود آن فرد است. همچنان این نگرانی بجاست: آیا فاعلی که قدرت آن را داشته باشد حق دارد برای خیررسانی به افراد با آنها هر طور که خواست، و خلاف ارادهٔ خود افراد، رفتار کند؟ بدین ترتیب، مجدداً به اصلی اخلاقی (یعنی منع قیّم‌مآبی) می‌رسیم. تئودیه‌های خیر برتر مادام که تکلیف خود را با این موضوع روشن نکرده باشند به نتیجهٔ دلخواهشان نمی‌رسند.

ب. اصول اخلاقی مذکور استثناء دارند

دیدیم که ممکن است اصول اخلاقی مذکور مثال نقض داشته باشند و همیشه برقرار نباشند. آیا این دفاع از تئودیه‌های خیر برتر کارآمد است؟ به نظر نمی‌رسد که چنین باشد. مشکل اینجاست که نمی‌توان بر اساس مثال‌های نقض وضعیت‌های متناظری در مورد خداوند ساخت.

نخستین مثال نقض نجات‌غریق خودگرا بود. اما دیدیم که این فرد غیراخلاقی عمل می‌کند، گرچه عملش غیراخلاقی نیست. چنین وضعیتی در مورد خداوند کمکی نمی‌کند. در این سیاق، هدف خداپاور این است که از خداوندی دفاع کند که کمال اخلاقی دارد و نه فقط اعمالش اخلاقی است، بلکه اخلاقی نیز عمل می‌کند. در مورد مثال قطار نیز وضع بهتر نیست. اگرچه در آن مورد عمل می‌توانست اخلاقی و قابل دفاع باشد، اما آنچه باعث می‌شود فرد بتواند اصل وسیلهٔ صرف را نقض کند و همچنان در معرض نقد اخلاقی نباشد محدودیت‌های اوست. اگر عمل سارا را از حیث اخلاقی نقد نمی‌کنیم، به این خاطر است که او گزینهٔ بهتری نداشته است. اگر او می‌توانست از خودش به عنوان

مانع قطار استفاده کند یا می‌توانست به سرعت به جایی دورتر برود و شیء بزرگی بیابد و به اینجا بیاورد، آنگاه نمی‌توانست کسی را هل بدهد، هرچند که آسیب وارده جزئی باشد. حال آن که در مورد خداوند نمی‌توان به چنین محدودیت‌هایی توسل جست.^{۲۳} به همین ترتیب، به نظر می‌رسد در مواردی که نقض اصل اخلاقی با قضاوت منفی اخلاقی همراه نشده است، توضیح مطلب در محدودیت‌های فاعل است. اگر فاعل آن نوع محدودیت‌ها را نداشته باشد، آنگاه اصول اخلاقی مذکور برقرارند. در این صورت، به نظر نمی‌رسد که تئودیه‌های خیر برتر بتوانند با یافتن مثال نقض برای اصل‌های اخلاقی خود را از اشکال اخلاقی حفظ کنند.

با این حال، بنا به روند بحث، راه‌هایی پیش روی مدافع تئودیه‌های خیر برتر هست تا پاسخی برای منتقد بیابند. نخست، این که توضیحی فراهم کند که چرا ممکن است در مورد خدا نیز چنین مثال‌های نقضی داشته باشیم. تا اینجا استدلال شد که صرف استثنای پذیری اصول اخلاقی مذکور کافی نیست که مدافع تئودیه‌های خیر برتر بتواند با استناد به آن اشکال اخلاقی را پاسخ بگوید. اما همچنان ممکن است راهی برای توضیح این مطلب باشد.

دوم، چه بسا مدافع تئودیه‌های خیر برتر بکوشد که توضیحی ارائه کند که اساساً چرا خدا در موقعیت بهتری برای نقض آن اصول اخلاقی است. برای مثال، ممکن است ادعا شود که اصول اخلاقی مذکور در سپهر انسانی مقبول و معقول‌اند و به این سبب اصول اخلاقی مقبولی‌اند که با انسان‌ها و محدودیت‌های مختلف آنها تناسب دارند. در مقابل، برای موجودی که قدرت، علم و خوبی اخلاقی را در حد کمال دارد، نقض این اصول هیچ عجیب نیست. نقض این اصول برای انسان‌ها از آن جهت غیر اخلاقی است که انسان‌ها در معرض انگیزه‌های نادرست (مثل کسب منفعت شخصی) و محدودیت‌های اساسی (مثل آگاه نبودن از همه ملاحظات مربوط یا وقایع آینده) هستند. اگر برای انسان‌هایی با این ضعف‌ها و محدودیت‌ها شاهد مثال‌های نقض اصول مذکور هستیم، لابد در مورد موجودی با اوصاف کمالی موارد بسیار بیشتری وجود دارد. هرچند این مدعیات ممکن است خام و ناپورده به نظر برسند، چه بسا مدافعان تئودیه خیر برتر بتوانند با تقویت و پرورش آنها راه‌حل معقول بیابند.

به هر ترتیب، فارغ از این که چنین راه‌هایی موفق باشند یا نه، تا اینجا دو نکته اصلی درباره تئودیه‌های خیر برتر مطرح کردیم. نخست، افزون بر شروط سه‌گانه توفیق تئودیه‌های خیر برتر، مدافعان باید به اشکال (های) اخلاقی نیز پاسخ بگویند و برای آن

تدبیری بیندیشند. دوم، تا حدی که در این متن بحث شد، استثناپذیری اصول اخلاقی مذکور یا برقرار نبودن بعضی روایت‌های آنها باعث نمی‌شود که اشکال اخلاقی به تئودیسسه‌های خیر برتر مرتفع شود.

پیش از رفتن به بحث بعد، لازم است اشکالی را طرح کنیم. مدافع تئودیسسه‌های خیر برتر ممکن است چنین استدلال کند: منتقد پذیرفته است که شاید اصول اخلاقی استثناپذیر باشند، اما ادعا می‌کند که خدا فاقد محدودیت‌های مربوط است و بنابراین نقض این اصول از طرف خدا را نمی‌توان استثناهای آن اصول اخلاقی دانست. حال آن که خدا دارای محدودیت‌هایی است که توضیح می‌دهد چرا شرور را روا داشته است - چنان که در شروط توفیق تئودیسسه‌های خیر برتر گفته شد، شرور برای تحقق خیری برتر لازم‌اند و تحقق خیرها بدون ایجاد یا رواداری شرور ممکن نیست. یا به بیانی که رایج‌تر است، لازم است شرقلیل برای خیر کثیر روا داشته شود، زیرا عدم انجام این کار خود شر بزرگ‌تری محسوب می‌شود.

منتقد تئودیسسه‌های خیر برتر در این باره چه خواهد گفت؟ رواداری شرقلیل برای تحقق خیر کثیر را نمی‌توان محدودیتی دانست که نقض اصول اخلاقی را مجاز کند. در واقع، منتقد تئودیسسه‌های خیر برتر دقیقاً همین ایده را هدف گرفته است: محاسبه اخلاقی نباید فقط به کمیت نفع و ضرر حاصل توجه کند، بلکه باید اصول اخلاقی (مثل نحوه تعامل با انسان‌ها نه فقط به مثابه وسیله صرف) را نیز در نظر بگیرد.

مثال‌های معمول علیه فایده‌گرایی کلاسیک را در نظر بگیرید: کشتن مردم بی‌گناه در جهت پیشرفت تحقیقات درمان سرطان یا کشتن یک نفر بی‌گناه برای نجات جان چندین نفر که به هر دلیل راه دیگری برای نجات جان آنها نیست (برای مثال نک. Foot 1967, 24). به نظر می‌رسد، در چارچوب شرقلیل و خیر کثیر، این قبیل اقدام‌ها مصداق «شرقلیل» (قتل یک نفر) باشد، ولی خیر کثیری به دنبال داشته باشد، یعنی نجات جان هزاران بیمار سرطانی در مثال اول یا نجات جان چندین نفر در مثال دوم. طبق اصولی که منتقد تئودیسسه‌های برتر به آنها استناد کرده است، گرچه شاید بتوان تصدیق کرد که به معنایی محاسبه شرقلیل و خیر کثیر درست است، اما چنین عملی اخلاقاً روا نیست.^{۲۴}

۴. فایده‌های مستقل تئودیسسه‌های خیر برتر

پیش از جمع‌بندی، جا دارد به اهمیت تئودیسسه‌های خیر برتر در سیاقی فراتر از پاسخ به مسئله شر توجه کنیم. فرض کنید اساساً این تئودیسسه‌ها از پس مسئله شر بر نیایند، به این

معنا که برای دفاع از سازگاری وجود شرور گزاف و وجود خدا با اوصاف کمالی قدرت، معرفت و خوبی اخلاقی ناکارآمد باشند. آیا این بدان معناست که باید آنها را کنار بگذاریم و دنبال تئودیه‌های خیر برتر جدید نگردیم؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است، چه این که تئودیه‌های خیر برتر فایده‌های مستقلی نیز دارند.

۱-۴. اهمیت دین‌شناسانه

همه سنت‌های دینی با مسئله شر مواجه بوده‌اند و بیش و کم به آن پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت که مسئله شر برای ادیان مانند موقعیت‌های مرزی برای انسان‌هاست - اینجاست که خود واقعی آنها نمودار می‌شود:

پس، آنچه دینی درباره شر و رنج می‌گوید احتمالاً بیش از هر چیز دیگری نمودار آن است که معتقدات آن دین درباره سرشت و غایت وجود چیست. (Peterson 2010, 156)

با توجه به این که تئودیه‌های خیر برتر در چارچوب اخلاقی متداول هستند و عمدتاً به ارزش‌هایی نظر دارند که می‌تواند مستقل از باورهای الهیاتی پذیرفته شود، می‌توان در آنها ارزش‌هایی را یافت که به واقع مورد قبول ادیان هستند.

با این مقدمه، تئودیه‌های خیر برتر (الف) کمک می‌کنند که ارزش‌های واقعاً مقبول ادیان و همچنین سلسله‌مراتب آنها شناخته شوند. ضمن آن که (ب) در این تئودیه‌ها احتمال بیشتری هست که ارزش‌ها به نحوی و در ساختاری طرح شوند که امکان مشاهده شباهت‌ها و تفاوت‌های ادیان از این حیث فراهم باشد. بنابراین، در مجموع، (ج) محتمل است که توجه به تئودیه‌های خیر برتر به تقویت (یا زمینه‌سازی) گفتگوی ادیان کمک کند، چه این که مواردی که در ادیان مختلف به عنوان «خیر برتر» پیش نهاده می‌شود احتمالاً شباهت‌های زیادی دارند. (قسمت بعد این مطلب اخیر را روشن‌تر می‌کند.)

۲-۴. اهمیت اخلاقی

توجه به این نکته مهم است که خدا باور و خدا ناباور می‌توانند از تئودیه‌های خیر برتر بهره بگیرند. این تئودیه‌ها عمدتاً در چارچوب اخلاقی متداول پرورده می‌شوند و کمتر به مدعیات الهیاتی مورد مناقشه تکیه می‌کنند. از این حیث، وقتی به تئودیه‌های خیر برتر نگاه می‌کنیم، طرفین نزاع می‌توانند تا حد زیادی درباره آنها توافق کنند. برای مثال، مادام که خیر برتر معرفی شده وابسته به مدعیات الهیاتی نباشد، طرفین می‌توانند راجع به خیر بودن و مهم بودن آنها توافق کنند. سخت نیست تصدیق این که بعضی شرور می‌توانند زمینه نوعی روح پروری باشند و این که بعضی از شرور عالم به سبب وجود اراده آزاد است

(یا لااقل این که در صورتی می‌توانستیم بخواهیم که بعضی از شرور عالم نمی‌بودند که حاضر بودیم نبود اراده آزاد را هم بپذیریم). طبعاً خدا باور و خدا ناپاور راجع به میزان خیر بودن اموری مثل روح پروری و اراده آزاد، ضرورت وجود بعضی شرور برای تحقق آن، یا مقایسه نسبت این خیر در مقابل آن شرور می‌توانند بحث کنند. با این حال، این نقطه اشتراک خود ارزشمند است.

از سویی، این زمینه مشترک به تقویت چارچوب اخلاقی مشترک برای طرفین کمک می‌کند به پرورده‌تر شدن آن می‌انجامد. مادام که ادیان مختلف بکوشند در چنین ساختاری با مسئله شر مواجه شوند و منتقدان هم با پیش کشیدن ملاحظات اخلاقی تئودیه‌های خیر برتر را به چالش بکشند، عملاً بعضی ارزش‌ها و اصول اخلاقی نیز کاویده می‌شود که خود زمینه‌ساز زبان و چارچوبی مشترک برای خدا باوران و خدا ناپاوران است.

از سوی دیگر، توجه به این خیرات می‌تواند زمینه‌ساز تسکین یا معنابخشی به بعضی شرور باشد. مربوط به همین نکته، اساساً پروژه تئودیه‌های خیر برتر را می‌توان نوعی پروژه ارزش‌شناسی جهان فهمید. گویی هدف این است که ارزش‌های مغفول در جهان را بشناسیم، شامل این که شاید ارزشی از قلم افتاده یا قدر آن کمتر شناخت شده باشد. این کار درک بهتری از خیرها و شرور موجود در عالم فراهم می‌کند. ضمن این که همه این فعالیت‌ها در چارچوب ارزش‌شناسی است و زمینه‌ای است برای پروردن بهتر ابزارهای ارزش‌شناسی، مثل نحوه مقایسه ارزش‌های مختلف یا وزن‌دهی (سبک و سنگین کردن) خیر و شر در مقابل هم.

بدین ترتیب، اگرچه سیاق اصلی تئودیه‌های خیر برتر مسئله‌ای الهیاتی است، همچنان می‌توان برای آنها کارکردهای بیشتری نیز در نظر گرفت. بدین ترتیب، حتی اگر تئودیه‌های خیر برتر در نهایت پاسخ مناسبی برای مسئله شر نباشند، همچنان شایسته تحقیق و توجه هستند.

۵. جمع‌بندی

تئودیه‌های خیر برتر می‌کوشند (۱) خیری بیابند که (۲) وجود شرور (یا رواداری آنها) برای تحقق آنها ضروری باشد و (۳) خیریت آنها بر شرور بچربد. منتقدانی استدلال کرده‌اند که حتی اگر این تئودیه‌ها از پس این سه شرط بر آیند، پاسخ مناسبی برای مسئله شر فراهم نمی‌آورند. بلکه این تئودیه‌ها باید (۴) از توضیحی اخلاقی نیز دفاع کنند که چرا رواداری شرور برای حصول خیر برتر مجاز است. منتقدان این اشکال را با توسل به

اصول اخلاقی مختلفی طرح کرده‌اند. چنان که گذشت، یکی از راه‌های دفاع از تئودیه‌های خیر برتر تأکید بر برقرار نبودن یا استثناپذیری اصول اخلاقی مدنظر منتقد است. با این حال، حتی اگر اصول مذکور برقرار نباشند یا مثال نقض داشته باشند، دفاع از تئودیه‌های خیر برتر مستلزم تلاش‌های بیشتری است.

در پایان، اشاره‌ای مختصر به آنچه در سنت مسیحی تئودیه آخرتی^{۲۵} نامیده می‌شود بجاست. بنا بر این نوع تئودیه، اجمالاً، آنچه در حیات اخروی به انسان‌ها به عنوان پاداش الهی داده خواهد شد چنان ارزشمند و بزرگ است که بر رنج‌های ایشان در این جهان غالب خواهد بود - پاداش آن جهانی «برتر» از شرور این جهانی است.

دو نکته در این باره گفتنی است. نخست، این تئودیه نیز در معرض نقدهای اخلاقی است. برای مثال، برای توجیه همین نسبت هم توضیحی اخلاقی لازم است - چه زمان اخلاقاً رواست که بر کسی رنجی وارد کنیم و بعد از آن پاداشی به او بدهیم و رنج را جبران کنیم؟ دوم، این دسته تئودیه‌ها ضعفی اساسی در مقایسه با موارد دیگر تئودیه‌های خیر برتر دارند. خیر برتری که در اینجا طرح شده مبتنی بر حیات اخروی و بنابراین مفروضات و لوازمی الهیاتی است. در دیالکتیک بحث درباره مسئله شر، همیشه این حرکت پذیرفتنی نیست. در مقابل، یکی از مزیت‌های تئودیه‌های خیر برتر همین است که از خیراتی استفاده می‌کنند که ارزشمندی و اهمیت آنها مقبول‌تر است.

کتاب‌نامه

تراکاکیس، نیک. [۲۰۱۳] ۱۳۹۷. «ضدتئودیه»، ترجمه حامد هاشمی. در درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر. به سرپرستی نعیمه پورمحمدی. قم: کتاب‌طه.

Dougherty, Trent. 2016. "Skeptical Theism". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edited by Edward N. Zalta.

URL

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/skeptical-theism/>>.

Finnis, John. 1983. *Fundamentals of Ethics*. Washington D.C.: Georgetown University Press.

Foot, Philippa. 1967. "Abortion and the Doctrine of Double Effect". *Oxford Review*, 5: 28-41. Reprinted in Foot, Philippa. 2002. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Hanser, Matthew. 2005. "Permissibility and practical inference". *Ethics* 115(3), 443–470.
- Hick, John. [1966] 2010. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave MacMillan.
- Kant, Imanuel; Schneewind, Jerombe. 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven and London: Yale University Press.
- Langtry, Bruce. 1998. "Structures of greater good theodicies: The objection from alternative goods". *Sophia*, 37(2), 1–17.
- Maitzen, Stephen. 2009. "Ordinary Morality Implies Atheism". *European Journal for Philosophy of Religion*, 1 (2): 107 – 126.
- Maitzen, Stephen. 2017. "Perfection, Evil, and Morality". In *Ethics and the Problem of Evil*. Edited by James P. Sterba. Indiana: Indiana University Press.
- Murray, Michael J. and Sean Greenberg. 2016. "Leibniz on the Problem of Evil". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edited by Edward N. Zalta. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/leibniz-evil/>>.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Peterson, Michael L. 2010. "Religious Diversity, Evil, and a Variety of Theodicies". In *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. Edited by Chad Meister. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. [1974] 2002. *God, Freedom, and Evil*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Russell, Bruce. 2017. "The Problem of Evil: Excessive Unnecessary Suffering". In *Ethics and the Problem of Evil*. Edited by James P. Sterba. Indiana: Indiana University Press.
- Simpson, Robert Mark. 2009. "Moral Antitheodicy: Prospects and Problems". *International Journal for Philosophy of Religion*, 65 (3): 153–169.
- Van Inwagen, Peter. 2008. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.

یادداشت‌ها

۱. متناظر با این تقریرها می‌توان از مسئله شر مبتنی بر شرور گزارف یا مبتنی بر کثرت شرور سخن گفت. همچنین، تفکیک میان مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر برخاسته از چنین ملاحظات است.
۲. از «تئودیه» در معنایی عام و معادل پاسخی خدا باورانه به مسئله شر استفاده می‌کنیم. بدین ترتیب، تفکیک تئودیه/دفاعیه نقشی در بحث ندارد. در ادبیات بحث، ادعای تئودیه‌ها قوی‌تر است و، به تعبیر و ناینواگن، تئودیه‌ها نه فقط در پی رفع اتهام «بی‌عدالتی» خدا نیستند، که می‌کوشند نشان دهند چرا و چگونه در موارد ادعایی شر خدا «عادلان» عمل کرده است (van Inwagen 2008, 6). در مقابل، منظور از دفاعیه توضیحی در مقابل مسئله شر است که می‌گوید چه‌بسا چنین و چنان ماجرابی در کار باشد و بدین ترتیب شرور موجه باشند. از قضا، و ناینواگن هم اشاره می‌کند که دفاعیه و تئودیه از حیث محتوا لزوماً تفاوتی ندارند (van Inwagen 2008, 7).
۳. در این متن «رواداری» معادل «روا داشتن» به کار رفته است و ربطی به «مدارا» یا «تساهل» (tolerance) ندارد.
۴. مدافع تئودیه لزوماً بر آن نیست که خدا شر را ایجاد کرده است یا شرور باید وجود داشته باشد تا خیر مورد نظر تحقق یابد. بلکه ممکن است بر آن باشد که خدا شر را ایجاد نکرده است یا ممکن بود که شر وجود نمی‌داشت، اما رواداری وجود شرور و امکان تحقق آنها برای تحقق خیر لازم است.
5. soul-making
۶. جا دارد که ادبیات فعلی مسئله شر به طور گسترده‌تر و منسجم‌تر و البته آگاهانه‌تر از مباحث مربوط در فلسفه اخلاق استفاده کند. در جای دیگر مستقلاً از این مطلب بحث کرده‌ایم.
7. sceptical theism
۸. هدف صرفاً تعیین جایگاه تقریبی تئودیه‌های خیر برتر است، نه ارائه دسته‌بندی واکنش‌ها به مسئله شر. اولین ضعف این توضیح آن است که تئودیه‌ها می‌توانند به ترکیبی از این ملاحظات متوسل شوند.
۹. برای مثال، سؤال این است که اگر کمک به نیازمند کار خوبی است چرا خدا این کار را نمی‌کند. پاسخ این است که خدا این کار را نمی‌کند تا ما انسان‌ها آن را انجام بدهیم. در چنین پاسخی، به نوعی گفته شده است که مسئولیت انجام کار از خدا به انسان (یا انسان‌هایی مشخص) انتقال داده شده است. در این صورت، باید توضیح داد که چه وقت انتقال مسئولیت اخلاقاً رواست (برای مثال، نک. Maitzen 2017, 149-151).
۱۰. برای مثال، مایتزن از این نوع سوم اشکال (و موارد مشابه) به تئودیه‌ها دفاع می‌کند (Maitzen 2009; 2017). سیمپسن سه شکل از اشکال اخلاقی را به بحث می‌گذارد که یکی از آنها همسو با خط اشکال بخش ۲-۱ است (Simpson 2009, 158-159) که ذیل شکل اول قرار می‌گیرد. هدف او بررسی تأثیر این اشکال‌ها بر سرنوشت نهایی تئودیه‌هاست. تراکاکیس از جمله از خط استدلال بخش ۲-۱ دفاع می‌کند (تراکاکیس [۲۰۱۳] ۱۳۹۷، ۵۲۵-۵۲۹). بخش دیگری از مقاله او نیز راجع به نوع دوم اشکال است که اینجا ذکر شد، این که تئودیه‌ها اساساً به نفی وجود شر منتهی می‌شوند. راسل (2017) اگرچه در نهایت تئودیه‌ها را بنا به ملاحظات معرفت‌شناختی ناموفق می‌داند، بر آن است که

اشکال اخلاقی به شکلی که در این مقاله بحث می‌شود ناموفق است، زیرا اصول اخلاقی مورد نظر مثال نقض دارند.

11. mere means

۱۲. این اصل در فضای کانتی و ناظر به انسان‌ها (موجودات عاقل) طرح و فهم شده است. اما می‌توان با جایگزینی «موجود حساس» (ذی‌شعور) یا «آگاه» همین نکته را به سایر حیوانات نیز تعمیم داد. نک. Parfit 2011, 1, 216.

۱۳. Pauline، به معنای مربوط به پولس قدیس (Paul).

14. harm

۱۵. مثال در این مسیر طرح شده است: پارفیت روایتی خام از اصل وسیله صرف را طرح می‌کند و سپس با مثال‌های نقض آن را بهبود می‌بخشد و در نهایت به اصل آسیب می‌رساند. نک. Parfit 2011, 1, ch.3, sec. 9.

۱۶. خودگرایی (egoism) دیدگاهی است که دو روایت روان‌شناختی و اخلاقی دارد. بنا به خودگرایی روان‌شناختی، افراد نمی‌توانند جز از برای نفع شخصی خود عمل کنند. در خودگرایی اخلاقی، کار درست و بایسته آن است که در جهت نفع شخصی باشد. این دیدگاه دست‌کم در شکل اولیه‌اش کمتر مدافع جدی داشته و دارد.

۱۷. در این متن «فعل» و «عمل» معادل یگدیگر به کار رفته‌اند.

۱۸. این تفکیک بین عمل (action) و عمل کردن (acting) و نسبت آنها می‌تواند جزئیات و پیچیدگی‌هایی را پیش بکشد که در اینجا مد نظر نیستند. نک. Hanser 2005. تفکیک مذکور یادآور تفکیک حسن فعلی / حسن فاعلی است.

19. Trolley problem

۲۰. این مثال را نیز بروس راسل (1972, 92) از فیلیپا فوت نقل می‌کند. در اصل، فوت در بحث از اصل اثر دوگانه (principle of double effect) و تفکیک پیش‌بینی کردن و قصد کردن این مثال را طرح کرده است.

21. Paternalism

22. Autonomy

۲۳. در اینجا صحبت از تفسیر قدرت مطلق خدا نیست، بلکه صرفاً محدودیت‌های جسمی (مانند آنچه در مثال‌های فرضی ذکر شده) مد نظر است.

۲۴. شاید گفته شود که همواره قبول شر قلیل برای خیر کثیر رواست، در عین حال دیدگاهی برای محاسبه خیر و شر ارائه شود که در آن مثال‌هایی مانند آنچه گذشت غیراخلاقی ارزیابی شوند. چنین تلاش‌هایی را باید مورد به مورد بررسی کرد. اما در سیاق جاری، باید سنجید که چگونه این امر می‌تواند به مدافع تئودیه‌های خیر برتر کمک کند.

25. afterlife theodicy