

# پیرامون مسئله شر

زهیر باقری نوع پرست





پیرامون  
مسئله‌ی شر



# پیرامون مسئله‌ی شر

زهیر باقری نوع پرست

بهار ۱۳۹۸

نویسنده: زهیر باقری نوع پرست

تصویرگر: احسان ابرقویی

## فهرست

۷	..... مقدمه
۱۰	..... اشتراک اخلاقی انسان و خداوند
۱۷	..... <b>بخش اول</b>
۱۸	..... فصل اول: مسئله‌ی شر
۲۱	..... مسئله‌ی شر
۲۶	..... شر اخلاقی و طبیعی
۳۱	..... اراده‌ی آزاد
۳۷	..... وجود شر ضروری است
۴۲	..... درد و رنج حیوان‌ها
۴۵	..... وجود شر غیرضروری
۴۷	..... هیوم و گفتگوها در باب دین طبیعی
۵۱	..... شوپنهاور و آلام جهان و اصالت شر
۵۴	..... اصالت شر، مانی‌گرایی و نابغه‌ی شرور
۵۷	..... <b>بخش دوم</b>
۵۸	..... فصل دوم: مسئله‌ی شر و دیوباوری
۶۰	..... استدلال‌هایی در اثبات وجود آفریننده‌ی هستی
۶۲	..... مسئله‌ی خیر و دیوباوری
۶۹	..... سنت دینی
۷۲	..... فصل سوم مسئله‌ی شر و ویژگی‌های خداوند
۷۶	..... برخی حالات ممکن
۸۴	..... مسئله‌ی شر و مسئله‌ی تعریف خداوند
۹۳	..... ویژگی‌های ناهمخوان خداوند
۱۰۰	..... فصل چهارم مسئله‌ی شر و اخلاق خداوند
۱۰۲	..... تئودیهسه به مثابه شر اخلاقی
۱۰۶	..... اخلاق خداوند
۱۰۹	..... اخلاق خداوند در کتاب مقدس
۱۱۱	..... الهیات توصیف‌گرایز

۱۱۵	..... بخش سوم
۱۱۶	..... فصل پنجم مسئله‌ی دوزخ
	دوزخی واقعی با عذابهای واقعی: برداشتهای ظاهرگرایانه از
۱۲۶	..... متن‌های مقدس
۱۳۷	..... دوزخ و عذابهای استعاری و نمادین
۱۴۳	..... ضمائم
۱۴۴	..... ضمیمه ۱: اخلاق و باور به خداوند
۱۵۱	..... ضمیمه ۲: تبعیض جنسیتی به مثابه‌ی شر
۱۶۶	..... ضمیمه ۳: معنای زندگی
۱۷۱	..... ضمیمه ۴: پیرامون مرگ



## مقدمه

برخی به وجود خداوند باور دارند و برخی بر این باورند که خداوندی وجود ندارد. به دسته‌ی اول «خدا باور» و به دسته‌ی دوم «خدا ناپاور» گفته می‌شود. در نگاه اول، به نظر می‌رسد محل اختلاف نظر این دو گروه مشخص باشد. ولی با پرسش از تعریف «خداوند» مشخص می‌شود بسیاری از آنهایی که به وجود «خداوند» باور دارند با یکدیگر اختلاف نظر دارند. برخی خداوند را شخصی فاقد جسم و دارای ذهن و اراده، برخی خداوند را وجودی غیرشخصی که فاقد ویژگی‌های انسان‌وار است، و برخی خداوند را با کل طبیعت یکسان در نظر می‌گیرند. تعریف‌های دیگری نیز از «خداوند» وجود دارد و باورمندانی به هر یک از آنها را می‌توان یافت. خدا ناپاور نیز در نفی وجود «خداوند» به تعریفی مشخص از «خداوند» نیاز دارد ولی چون این تعریف‌ها متنوع و متکثرند، خدا ناپاوران به نفی وجود خداوند با تعریفی که از خداوند سراغ دارند می‌پردازند.

در زبان فارسی، در بحث راجع به این اختلاف نظر ظاهری، از واژه‌ی «خدا باور» و «خدا ناپاور» بهره می‌بریم. در این واژه‌ها تأکید بر باور داشتن

یا نداشتن به «خداوند» است. صرف نظر از اینکه تعریف ما از «خداوند» چه باشد، تأکید این واژگان بر بُعد معرفت‌شناختی است. شخصی که «خدا‌باور» نامیده می‌شود، چنان که از این نام بر می‌آید باور دارد که خداوند وجود دارد و شخصی که «خدا‌نا‌باور» نامیده می‌شود، چنان که از این نام بر می‌آید باور دارد که خداوندی وجود ندارد. ولی هیچ یک از این دو نام نمایانگر موضعی متافیزیکی نیستند. از اینکه شخصی باور دارد خداوند وجود دارد نمی‌توان نتیجه گرفت خداوندی در واقع وجود دارد و از اینکه شخصی باور دارد خداوندی وجود ندارد نمی‌توان نتیجه گرفت در واقع خداوندی وجود ندارد. ولی پرسش اساسی در اختلاف نظر بر سر وجود یا عدم وجود خداوند باور داشتن یا نداشتن شخص الف یا جیم به خداوند نیست. اختلاف نظر بر سر این است که آیا خداوندی وجود دارد یا ندارد. افراد متفاوت بنا به دلایل متفاوتی به خداوند باور دارند یا به او بی‌باورند. ممکن است شخصی از سر لجبازی با معلم مدرسه یا خانواده‌اش از باور به خداوند دست بکشد یا ممکن است شخصی با پیروی کورکورانه از خانواده و مدرسه‌اش به خداوند باور داشته باشد. چنین باورمندی‌ها و بی‌باوری‌ها در بحث فلسفی اهمیت چندانی ندارند. در اختلاف نظر بر سر وجود یا عدم وجود خداوند، نخست باید تعریفی مشخص از خداوند ارائه شود و سپس شواهد موجود (هم شواهد تجربی و هم شواهد عقلانی) برای وجود یا عدم وجود چنان خداوندی مورد بررسی قرار گیرد. از آنجا که ما به خداوند دسترسی نداریم، تنها راهی که برای بررسی وجود یا عدم وجود او مطرح است بررسی شواهد است. اگر شواهد نشان از وجود خداوند با تعریفی

مشخص داشته باشند، آنگاه موضع معقول، باور داشتن به وجود خداوند است و اگر شواهد نشان از عدم وجود خداوند با تعریفی مشخص داشته باشد، آنگاه موضع معقول باور نداشتن به خداوند با چنان تعریفی است. ولی شواهدی که ما به آنها دسترسی داریم ثابت نیستند و شواهدی که در اختیار ما هستند در مقایسه با شواهد در اختیار انسان‌های سده‌های پیش و آنچه در اختیار انسان‌های سده‌های بعد قرار خواهد گرفت متفاوت هستند. تفاوت در شواهد، تغییر موضع عقلانی را نیز به همراه خواهد داشت. با توجه به شواهد موجود در هر زمان می‌توان موضع عقلانی در همان زمان را تعیین کرد. هر موضعی که از شواهد ما بر آید، نشان‌دهنده‌ی موضع معقول معرفت‌شناختی است. برای اینکه بتوان به صورت قطعی نشان داد خداوندی با تعریفی مشخص وجود دارد یا ندارد، باید بتوان وجود یا عدم وجود او را اثبات کرد.

تعریف‌های بسیاری از خداوند مطرح‌اند. بسیاری از این تعریف‌ها برگرفته از آثار فیلسوفان است ولی گاهی دینداران نیز بدون هیچ دغدغه و نگرانی‌ای از تعریف‌های فیلسوفان به عنوان تعریف دین خود از خداوند بهره می‌برند. آیا تعاریف افلاطون، ارسطو و فلوطین با تعاریف خداوند در یهودیت، مسیحیت و اسلام همخوانی دارند؟ آیا شواهد، تعاریف خدا نزد افلاطون، ارسطو و فلوطین را تأیید می‌کنند یا رد می‌کنند؟ آیا شواهد موجود با تعاریف خدا در یهودیت، مسیحیت و اسلام سازگاری دارند؟ در بحث‌های فلسفی، تعریفی متداول از خداوند چنین است: خداوند یک شخص است، همانند ما انسان‌ها، ولی تفاوت‌هایی با ما دارد. به

عنوان مثال بدن ندارد، همانند ما اراده دارد ولی برخلاف ما توانایی هایش محدود نیست و همه کار می‌تواند بکند. او همانند ما دانش دارد ولی برخلاف ما دانشش محدود نیست و همه چیز را می‌داند. او همانند ما دارای ویژگی‌های اخلاقی است ولی برخلاف ما ترکیبی از ویژگی‌های خوب و بد نیست و خیر مطلق است. خداوند برخلاف ما زمانی متولد نشده و از ازل وجود داشته و تا ابد هم وجود خواهد داشت. آیا این تعریف از خداوند با تعریف خداوند در ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام همخوانی دارد؟

## اشتراک اخلاقی انسان و خداوند

وجود اشتراک اخلاقی میان ما و خداوند برای بسیاری از دینداران ضروری به نظر می‌رسد. اگر اخلاق نزد خداوند به طور کامل با آنچه ما از اخلاق می‌فهمیم متفاوت باشد و خوب و بد نزد او به خوب و بد ما بی‌ارتباط باشد، دینداری به صورت جدی به چالش کشیده خواهد شد. در این صورت، دعا کردن، نذر و قربانی کردن و طلب آمرزش بی‌معنا خواهد بود. در واقع، در یکی از نخستین بحث‌های فلسفی پیرامون ارتباط خداوند و اخلاق، سقراط نشان می‌دهد که خداوند در چارچوب اخلاقی که برای ما انسان‌ها نیز قابل فهم است عمل می‌کند و اعمال خداوند را نیز با معیارهای اخلاقی انسانی می‌توانیم بسنجیم.

سقراط در دیالوگ «اوتیفرون»، در راه‌پله‌ی دادگاه، اوتیفرون را ملاقات می‌کند و به او می‌گوید به دلیل گمراه کردن جوانان آتن و معرفی خدایان جدید و نفی خدایان شهر از او شکایت شده است. اوتیفرون

که از دیدن سقراط در دادگاه متعجب شده پس از اینکه می‌فهمد چرا سقراط آنجاست دلیل آمدن خودش به دادگاه را توضیح می‌دهد. اوتیفرون قصد دارد علیه پدر خودش شکایت کند. ماجرا از این قرار است که دو برده با هم درگیر شده و در عالم مستی یکی دیگری را به قتل رسانده است. پدر اوتیفرون برده قاتل را در زیرزمینی زنجیر کرده تا به او رسیدگی شود، ولی برده در آنجا جان داده است. اوتیفرون می‌خواهد علیه پدرش به جرم قتل شکایت کند و بر این باور است که این کار را باید انجام دهد چون این کار درست است. سقراط که از یقین اوتیفرون نسبت به درستی کار خودش شگفت‌زده شده از او در مورد مفهوم «خوبی» یا «درستی»<sup>۱</sup> پرس‌وجو می‌کند. چرا که اگر اوتیفرون معنای این مفاهیم را نداند نمی‌تواند مطمئن باشد که محاکمه کردن پدرش کار درستی است. پس از اینکه قدری با هم مکالمه می‌کنند و اوتیفرون مثال‌هایی می‌زند، سقراط از او «تعریف» می‌خواهد و اوتیفرون این تعریف را ارائه می‌کند: «خوب آن چیزی است که خدایان دوست دارند و آنچه خدایان دوست ندارند خوب نیست». سقراط به بررسی این تعریف می‌پردازد.

اوتیفرون پیش از این گفته بود که خدایان با هم دشمنی دارند و گاه از هم متنفرند. سقراط می‌گوید اختلاف نظرهایی که ما را عصبانی می‌کنند و پس از آنها با هم دشمن می‌شویم اختلاف نظرهایی‌اند که در مورد مفاهیمی همچون خوب و بد یا عدالت و بی‌عدالتی شکل می‌گیرند. سپس سقراط می‌پرسد آیا وقتی خدایان با هم درگیر می‌شوند هم سر

---

۱. در متون معاصر با توجه به بحث کلی رابطه‌ی باور به اخلاق و باور به خداوند از تعبیر «خوبی» یا «درستی» استفاده می‌شود.

چنین مفاهیمی با هم اختلاف نظر دارند؟ سقراط بر این باور است که خدایان نمی‌توانند نظرات متناقض‌آمیز داشته باشند، پس نمی‌تواند چنین باشد که برخی از خدایان یک چیز را خوب یا عادلانه و برخی دیگر همان چیز را بد و ناعادلانه برشمارند، یا برخی یک چیز را دوست بدارند و برخی دیگر همان چیز را دوست نداشته باشند. چرا که در آن صورت یک چیز در آن واحد هم خوب و هم بد خواهد بود. در واقع، سقراط می‌گوید که حتی در صورتی که بیش از یک خدا هم وجود داشته باشد آنها نمی‌توانند نظرات متناقض داشته باشند و در نتیجه جنگ و اختلاف نظر میان خدایان بی‌معنی خواهد بود.<sup>۲</sup>

سقراط سپس بر اساس همان استدلال اوتیفرون می‌گوید اگر چنین باشد ممکن است محاکمه کردن پدرت مورد علاقه زئوس باشد ولی کروئوس از این محاکمه ناراحت شود و خدایان دیگر نیز نظرات دیگری داشته باشند. اوتیفرون در پاسخ می‌گوید همه خدایان در مورد قتل نظری یکسان دارند و همه آن را محکوم می‌کنند. سقراط در پاسخ می‌گوید کسی نمی‌گوید خطاکار نباید مجازات شود، مسئله این است که آیا کسی مرتکب خطا شده یا نه، و سپس می‌پرسد کدام خدا گفته که او باید از پدرش برای مردن برده‌ای که به خاطر قتل حبس شده بوده به جرم قتل شکایت کند؟ و از او می‌خواهد که اثبات کند همه خدایان با این کار موافقاند. از کجا معلوم که همه خدایان مخالف این کار نباشند؟

آنها سپس به این تعریف می‌رسند «اگر همه‌ی خدایان کاری را نپسندند آن

---

۲. این در حالی است که یکی از استدلال‌های متداول علیه چندخدایی این است که خدایان با هم درگیر خواهند شد. اگر کسی مایل باشد در دفاع از چندخدایی استدلالی ارائه کند، می‌تواند جان‌مایه‌ی استدلال خود را از این استدلال سقراط اخذ کند.

کار بد است و اگر همه کاری را بپسندند آن کار خوب است و اگر برخی آن کار را نپسندند آن کار هم خوب و هم بد است». با حذف بخش آخر (به این دلیل که تناقض‌آمیز است)، این تعریف باقی می‌ماند «اگر همه خدایان کاری را نپسندند آن کار بد است و اگر همه کاری را بپسندند آن کار خوب است». سپس سقراط پرسش خود را طرح می‌کند که به عنوان «پرسش اوتیفرون» یا «مسئله اوتیفرون» شناخته می‌شود: آیا یک عمل خوب است چون خدایان آن را دوست دارند یا چون آن عمل خوب است خدایان آن را دوست دارند؟

سقراط می‌گوید اگر بگوییم خدایان عملی را دوست دارند، تنها گفته‌ایم آن عمل مورد علاقه‌ی خدایان است و پرسش از خوب بودن یا نبودن آن عمل امر دیگری است. دلیل اینکه خدایان یک عمل را دوست دارند، خوب بودن آن عمل است، و دوست داشتن یک عمل توسط خدایان دلیل بر خوبی آن عمل نیست. اگر بگوییم عملی خوب است چون خدایان آن را دوست دارند تعریفی ارائه نکرده‌ایم بلکه تنها یک موضع را تکرار کرده‌ایم؛ یعنی، گفته‌ایم خدایان آنچه را دوست دارند دوست دارند، و پاسخی به این پرسش که چرا یک عمل خوب است نداده‌ایم. چرا که باید بگوییم چرا خدایان از آن عمل خوششان می‌آید. یا چرا خدایان از عمل خوب یا خوبی خوششان می‌آید. خوب بودن آن عمل باعث می‌شود (یا باید باعث شود) خدایان از آن عمل خوششان بیاید ولی این دوست داشتن دلیلی بر خوب بودن آن عمل نیست. اینکه خدایان از آن عمل خوششان می‌آید نتیجه خوب بودن آن عمل است. در نتیجه خوب بودن یک عمل نیاز به دلیل دارد و

نمی‌توان گفت که چون خدا گفته کاری را باید انجام داد پس آن کار خوب است. اگر نتوان با کمک عقل نشان داد کاری خوب است، هر کسی هم که فرمان به آن کار داده باشد دلیل بر خوب بودن آن عمل نمی‌شود. در نتیجه، خدایاوران و پیروان ادیان نمی‌توانند وجود فرمان در دین خود را دلیلی بر تضمین خوب بودن اعمالی که بر اساس آنها انجام می‌شود، برشمارند. خوب بودن تک‌تک فرمان‌های ادیان متفاوت نیاز به بررسی و اقامه‌ی دلیل دارد. برای اینکه خدا بتواند فرمان به کاری بدهد، نخست باید خوب بودن آن مشخص شود، و اگر در دینی فرمانی بر بدی وجود داشت می‌توان نتیجه گرفت که آن دین چنان که ادعا می‌کند منشاء الهی ندارد<sup>۳</sup>، چرا که اگر خدایی وجود داشته باشد باید قادر به تشخیص خوب از بد باشد و فرمان‌هایش منطبق بر این تمایز باشند. استدلال اوتیفرون نشان می‌دهد دستورهای خداوند نمی‌توانند خوب و بد را تعیین کنند و خوب و بد و اخلاق مستقل از خداوند هستند.

تصور کنید معلم شما به شما بگوید نباید میخ را روی سر هم‌کلاسی خود که جلوی شما نشسته قرار دهید و با چکش بر میخ بکوبید و سپس تلاش کنید تابلوی نقاشی خود را روی سر او آویزان کنید تا منظره‌ی روبروی شما به جای یک سر، تابلویی زیبا باشد. دستور معلم و نهی معلم باعث نمی‌شود این کار بد شود. چنانچه اگر معلم شما دستور بدهد میخ را روی سر هم‌کلاسی خود که جلوی شما نشسته قرار دهید و با چکش بر میخ بکوبید و سپس تلاش کنید تابلوی نقاشی خود را روی سر او آویزان کنید تا منظره‌ی روبروی شما به جای یک سر، تابلویی زیبا باشد، این دستور، آن

---

۳. خدایی که خیر مطلق است.



عمل را به عملی درست تبدیل نمی‌کند. خوب بودن یا بد بودن یک عمل، با دستور کسی مشخص نمی‌شود. ولی خداوند، چنان که در خداباوری ادعا می‌شود، «خوب» است و نمی‌تواند دستور به بدی دهد، برخلاف معلم که ممکن است دستوراتش غیراخلاقی یا اخلاقی باشد و نیاز داریم آنها را یک‌به‌یک بررسی کنیم. بنابراین اگر خداوند دستور به کاری دهد از آنجا که او خوب است، عمل به آن عمل اخلاقی است.

در واقع، با تأکید بر «خوب» بودن خداوند، موضوع بحث به ظاهر تغییر می‌کند و ما دیگر در مورد «دستور خداوند» سخن نمی‌گوییم بلکه در مورد «شخصیت خداوند» سخن می‌گوییم. ولی باز هم بر اساس همان استدلال سقراط می‌توان پرسید که آیا شخصیت خداوند خوب است چون شخصیت خداوند است و یا چون شخصیت او با خوبی همخوان است خوب است؟ به عبارت دیگر، آیا معیار خوبی مستقل از خداوند است و خوب بودن خود خداوند هم از آن رو است که با آن معیار همخوان است و یا اینکه شخصیت خداوند و ویژگی‌های او هر چه که باشد، همانها خوبی را تعیین می‌کنند؟ اگر معیار خوب بودن مستقل از شخصیت خداوند باشد آنگاه مثلاً می‌گوییم عادل بودن خوب است و خداوند عادل است، بنابراین، خداوند خوب است. ولی اگر معیار مستقل از شخصیت خداوند نباشد، و شخصیت او هر چه که باشد خوب و بد را تعیین کند، آنگاه اگر خداوند ظالم باشد باید بگوییم ظلم خوب است. اگر گفته شود که خداوند نمی‌تواند طبق تعریف ظالم باشد، باز هم این سخن بر اساس معیار مستقلی از خوبی بیان می‌شود؛ چرا که پذیرفته‌ایم ظلم بد است و پذیرفته‌ایم خدا خوب است آنگاه می‌گوییم خداوند نمی‌تواند ظالم باشد.

از این رو، معیار خوب و بد، مستقل از دستورات و شخصیت خداوند است و این یعنی چه خداوندی وجود داشته باشد و چه خداوندی وجود نداشته باشد باز هم می‌توانیم از خوب و بد سخن بگوییم.<sup>۴</sup> (ضمیمه ۱)

اگر خوب و بد مستقل از خداوند تعریف می‌شود و توسط ما هم قابل فهم است، آنگاه ویژگی‌های اخلاقی مانند عدالت و مهربانی که به خداوند نسبت داده می‌شود برای ما قابل فهم است. ولی با توجه به واقعیت‌های این جهان که مملوء از بی‌عدالتی و درد و رنج است، تعریف متداول فلسفی از خداوند با چالشی جدی مواجه خواهد شد. چالشی که به آن «مسئله‌ی شر» می‌گویند. در این نوشتار می‌خواهم به طرح مسئله‌ی شر و ابعاد متفاوت آن پردازم. در این نوشته، سخنی نو مطرح نشده است. مسئله‌ی شر، به عنوان مهم‌ترین استدلال علیه خداباوری مطرح است و چنین جایگاه و اهمیتی مستلزم نگرش درست به این مسئله است. این در حالی است که با جستجوی مطالبی که به زبان فارسی پیرامون مسئله‌ی شر نوشته شده در می‌یابیم که کمتر مطلبی وجه چالش‌برانگیز این مسئله را مطرح کرده و اغلب مدعی بررسی «راه‌حل»‌هایی برای این مسئله‌اند. پیش از تلاش برای یافتن راه حل برای این مسئله باید عمق «چالش‌برانگیزی» آن بر ما مشخص شود. بدون چنین رویکردی، تظاهر به ساده بودن مسئله‌ای دشوار کرده و پاسخ‌های بی‌ارزش طرح خواهیم کرد.

---

۴. Martin, M. (۱۹۹۷). *Atheism, Christian Theism, and Rape*. URL: [http://www.infidels.org/library/modern/michael\\_martin/rape.html](http://www.infidels.org/library/modern/michael_martin/rape.html).

بخش اول  
مسئله شر



## فصل اول مسئله‌ی شر

ارباب، به عقیده‌ی من هر آنچه در این دنیا اتفاق می‌افتد بی‌عدالتی است، بی‌عدالتی است و بی‌عدالتی! من، زوربا، کرمی بی‌قابلیت، نمی‌خواهم در کارهای آن دخالتی کنم: چرا باید جوانان بمیرند و پیران فرسوده زنده بمانند. چرا باید اطفال کوچک و معصوم بمیرند؟ روزگاری پسری داشتم — اسمش دیمتری بود. در سه‌سالگی چشم از جهان فرو بست. خوب... من هیچ‌گاه خداوند را به خاطر این عملش نخواهم بخشید. متوجه هستی؟ خوب گوش کن ارباب. روزی هم که خود جان بسپرم، اگر خداوند آنقدر رو داشته باشد که در برابرم حاضر شود، و اگر خدایی واقعی و برحق باشد از دیدن من شرمنده خواهد شد. آری، آری، او از اینکه در برابر زوربای بی‌قابلیت حاضر شود خجل خواهد شد.

زوربای یونانی، نیکوس کازانتزاکیس،  
ترجمه محمود مصاحب، انتشارات پگاه، سال ۱۳۷۷، ص ۳۶۷.

اگر به رویدادهای جهانی که در آن زندگی می‌کنیم دقت کنیم درخواهیم یافت که رویدادهای هولناک، رنج‌آور و ستمگرانه در حال وقوع‌اند. در عین حال رویدادهایی نیز در زندگی ما وجود دارد که می‌توان آنها را خوشایند، لذتبخش و دادگرانه نامید. چه میزان از رویدادهای جهان در دسته‌ی نخستند و چه میزان از رویدادها در دسته‌ی دوم؟ اگر بخواهیم رویدادهای جهان را بر این اساس دسته‌بندی کنیم نیاز است تمام رویدادهای جهان را به عنوان داده در دست داشته باشیم تا بتوانیم آنها را در دسته‌های مرتبط قرار دهیم. از آنجا که زندگی در جریان است و در هر لحظه هم رویدادهای هولناک، رنج‌آور و ستمگرانه از یک سو و هم رویدادهای خوشایند، لذتبخش و دادگرانه از سوی دیگر در حال رخ دادن‌اند، باید در لحظه به تمام این رویدادها دسترسی داشته باشیم و هر رویداد را در دسته مرتبط جای دهیم. برای انجام چنین کاری، علاوه بر این، به پردازشگری بسیار پیشرفته نیاز داریم تا از هر آنچه که روی می‌دهد آگاه شویم. در تک‌تک نقاط کره‌ی زمین، هر جا موجود زنده‌ای مرگی در‌آورد تجربه کرد، زخمی شد، شخصی به قتل رسید،

گروهی بر اثر زلزله، سیل، رانش زمین، آتشفشان یا بیماری‌های متفاوت زجرکش شدند یا آسیب دیدند یا داغدار شدند، باید این داده‌ها را داشته باشیم تا مشخص شود در هر لحظه چه تعداد رویداد در دسته اول قرار می‌گیرد. علاوه بر این باید در هر لحظه در تک تک نقاط زمین هر جا موجود زنده‌ای با خوردن آب یا غذا لذت برد، جان کسی نجات یافت، بیماری توسط پزشکی معالجه شد، شخصی از خودگذشتگی کرد، گروهی توانستند تغییری مثبت در جامعه ایجاد کنند، باید همه این داده‌ها را داشته باشیم تا مشخص شود چه میزان از رویدادهای جهان در دسته دوم قرار می‌گیرند. به نظر نمی‌رسد که چنین کاری دست کم در حال حاضر ممکن باشد. اگر نتوانیم بر اساس این روش تجربی وقوع خوبی و شر را دسته‌بندی کنیم نمی‌توانیم از این منظر در مورد کلیت زندگی سخنی بگوییم. مثلاً اگر چنین روشی ممکن بود و ما نموداری داشتیم که در صد سال گذشته، میزان خوبی و میزان شر رخ داده در هر لحظه را ثبت کرده بود، می‌توانستیم در مورد کلیت زندگی در بازه‌ی زمانی صد ساله و تغییرات احتمالی آن نیز سخن بگوییم. در حالی که برخی با داده‌های محدود تجربی در این زمینه به داوری می‌نشینند، برخی با روش‌هایی غیر از این روش تجربی و اشاره به مفاهیم و قالب‌هایی در زندگی تلاش دارند نشان دهند که کلیت زندگی به کدام دسته تعلق دارد. رویکرد ما در مورد کلیت زندگی در نسبت با خوبی و شر هر چه باشد، نمی‌توان این واقعیت بدیهی را انکار کرد که هم خوبی و هم شر در جهان ما وجود دارد.

در این فصل ابتدا مسئله‌ی شر را طرح خواهیم کرد. سپس به دسته‌بندی شر اخلاقی و شر طبیعی اشاره کرده و برخی از توجیه‌های متداول (به

عنوان مثال اراده‌ی آزاد و ضرورت وجود شر برای خیرهای بزرگتر) را که خدا باوران برای شر طبیعی و اخلاقی ارائه می‌کنند، بررسی خواهیم نمود. سپس به رویکرد دیوید هیوم پیرامون مسئله‌ی شر اشاره خواهد شد. در انتها به سه نوع نگرش متفاوت که می‌توان گفت به «اصالت شر» قائل‌اند اشاره خواهد شد: رویکرد شوپنهاور، مانی‌گرایی و دیدگاهی که آفریننده هستی را «نابغه‌ی شرور» برمی‌شمارد.

## مسئله‌ی شر

افلاطون به نقل از سقراط در رساله‌ی «جمهور» در خلال بحث پیرامون خدایان یونان، به ما یادآوری می‌کند که اگر خداوند خوب است پس نمی‌تواند منشاء شر باشد، چرا که خوبی، منشاء خوبی و شر، منشاء شر است. در نتیجه، پرسش اساسی برای شخصی که به خداوند باور دارد این است که منشاء شر کیست یا چیست و چگونه ممکن است با وجود خداوند در جهان، شر وجود داشته باشد:

پس خدا نیز چون خوب است، برخلاف آنچه توده مردم می‌پندارند، مسبب همه پیش‌آمدهایی که به ما روی می‌آورد نیست، بلکه اندکی از آنها از جانب اوست. زیرا از میان حوادثی که برای ما روی می‌دهند اندکی خوب است و بیشتر بد. پیش‌آمدهای خوب مسببی جز خدا ندارند، در حالی که علت پیش‌آمدهای بد را باید در جایی دیگر جست‌وجو کنیم... همچنین اینکه هومر در جای دیگر می‌گوید: «زئوس اختیار نیک و بد را به دست دارد» راست نیست. و نیز آنجا که در ضمن داستان ادعا می‌کند

که پانداروس را آتنا و زئوس وادار به عهدشکنی و نقض سوگند کردند.<sup>۱</sup>

در میان خدا باوران، باور رایج بر این است که خداوند شخصی فاقد جسم، دارای ذهن، اراده، و قصدیت است و همچنین همه کار توان و همه چیزدان و خیر مطلق است. این خداوند با این ویژگی‌ها جهان را نیز آفریده است. ولی جهان ما چه ویژگی‌هایی دارد؟ یکی از ویژگی‌های غیر قابل انکار این جهان، آمیخته بودن آن به شر است. بیماری‌ها، بلایای طبیعی مانند زلزله و سونامی که باعث مرگ زجر آور، بی‌خانمان شدن، ناقص شدن و از دست دادن خویشان و نزدیکان قربانیان می‌شود، ستم و جفاکاری انسان‌ها در حق یکدیگر، درد و رنج حیوان‌ها در طبیعت از جمله مصادیق این شرها هستند. دلیل اینکه این رویدادها را شر می‌نامیم این است که موجب رنج، درد، و آزار موجوداتی می‌شوند که توان تجربه‌ی درد و رنج را دارند. این رویدادها از منظر ما انسان‌ها شر محسوب می‌شوند. چگونه ممکن است خداوندی که همه کار می‌تواند بکند و به همه چیز داناست و خیر مطلق است جهانی بیافریند که در آن، شر وجود داشته باشد؟ اگر خداوند، هم جهان و هم انسان‌ها و هم حیوان‌ها را آفریده است، می‌داند چه رویدادهایی موجب درد و رنج و آزار آنها می‌شود. پس چرا قدرت، دانش و خوبی او مانع از این نمی‌شود که ما از درد و رنج در امان باشیم؟ چرا نمی‌توانست جهان را به شکلی بیافریند که زندگی ما جانداران بهتر و لذتبخش‌تر باشد؟<sup>۲</sup> اگر چنین خداوندی وجود داشته باشد

---

۱. دوره‌ی آثار افلاطون، جلد دوم، برگردان محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی. صص ۹۴۴-۹۴۵.

۲. اگر کسی بگوید، «شر» توهم است و بخواهد بدین شکل شر را نفی کند و مسئله‌ی شر را تبیین کند در واقع به ما می‌گوید بخش بزرگی از تجربه ما از جهانی که در آن زندگی می‌کنیم توهم است. در این حالت، این توهم فراگیر خود شری خواهد بود که نیاز به تبیین خواهد داشت. با توهم خواندن شر، مسئله‌ی شر حل نمی‌شود.



باید بتوان ویژگی‌های او را در آفرینشش نیز جستجو کرد. اگر می‌گوییم خداوند مهربان است باید بتوان نشانه‌های مهربانیِ خداوند را در جهان که آفریده‌ی اوست یافت و نه ویژگی‌هایی که نشان دهنده‌ی نامهربانی یا ستمگر بودن خداوند هستند. یا اگر می‌گوییم خداوند خردمند است باید بتوانیم نشانه‌های خرد را در آنچه ساخته یافته و مصادیق بی‌خردی را در ساخته‌های او نیابیم. حال اگر ما فرض گرفته‌ایم که خداوندی که توانا بر هر کاری و دانا بر هر چیز و خیر مطلق است جهان را آفریده، چگونه باید وجود شرها را تبیین کنیم؟

اپیکور مسئله‌ی شر را به این شکل مطرح کرده است:

یا خدا می‌خواهد شر را از بین ببرد و نمی‌تواند؛ یا می‌تواند شر را از بین ببرد و نمی‌خواهد، یا نه می‌خواهد شر را از بین ببرد و نه می‌تواند چنین کند؛ یا اینکه خدا هم می‌خواهد و هم می‌تواند شر را از بین ببرد. اگر او می‌خواهد شر را از بین ببرد ولی نمی‌تواند چنین کند پس باید ضعیف باشد که چنین ویژگی‌ای نمی‌تواند ویژگی خدا باشد. اگر او می‌تواند شر را از بین ببرد ولی نمی‌خواهد چنین کند بخیل است و این ویژگی نیز در تعارض با ماهیت خداست. اگر نه می‌تواند و نه می‌خواهد شر را از بین ببرد هم ضعیف و هم بخیل است و در نتیجه نمی‌تواند خدا باشد. اگر خدا هم می‌تواند و هم می‌خواهد شر را از بین ببرد — که این تنها حالتِ همخوان با ماهیت خداوند است — پس منشاء شر کجاست؟ یا چرا شر را از بین نمی‌برد؟<sup>۳</sup>

اپیکور، وجود خداوندی با طبیعتی مشخص را فرض می‌گیرد، سپس

---

۳. [https://archive.org/stream/theworksoflactan00lactuoft/theworksoflactan00lactuoft\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/theworksoflactan00lactuoft/theworksoflactan00lactuoft_djvu.txt)

وجود همزمان این خداوند از یک سو و وجود شر از سوی دیگر را در کنار هم قرار می‌دهد تا ناهمخوانی آن را نشان دهد. در مواجهه با این ناهمخوانی چند گزینه وجود دارد:

- ۱) یا باید وجود خداوند را به طور کلی نفی کنیم
- ۲) یا باید بپذیریم که اگر خداوندی وجود داشته باشد نمی‌تواند هم همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق باشد، او دستکم یکی از این سه ویژگی را ندارد
- ۳) یا باید توجیهی پیدا کنیم که چرا و چگونه خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق، شر را از بین نمی‌برد
- ۴) یا باید وجود شر را انکار کنیم
- ۵) یا باید برای شر وجودی مستقل و خودبنیاد در برابر خداوند قائل باشیم
- ۶) وجود آفریدگاری را بپذیریم که خود شرور است.

در این طرح مسئله‌ی شر که به اپیکور نسبت داده می‌شود، چالش اصلی به این صورت مطرح شده «چرا خداوند شر را از بین نمی‌برد؟» ولی می‌توان این مسئله را یک گام عقب‌تر برد و پرسید «چرا خداوند شر را آفریده است؟». تفاوت این دو پرسش در چیست و چه تأثیری در فهم مسئله‌ی شر خواهد داشت؟

این سخن را در نظر بگیرید: «اگر خداوند آفریننده‌ی هستی است پس هر آنچه که در هستی وجود دارد آفریده‌ی اوست. در نتیجه اگر شری در جهان وجود داشته باشد، خداوند آن را آفریده است». در جهانی که

ما زندگی می‌کنیم، از بلاای طبیعی گرفته تا ستم در جوامع انسانی، شر به وفور وجود دارد. اگر بپذیریم که خداوند شر را آفریده است، از آنجا که ویژگی آفریدگار در آفرینش او منعکس می‌شود، آنگاه خداوند خیر مطلق نیست. اگر بپذیریم شرهای موجود را خداوند نیافریده یا علت اولیه‌ی آنها، خداوند نیست، آنگاه باید به منبعی مستقل برای پیدایش آنها اشاره کنیم. در این حالت یعنی خداوند آفریننده‌ی کل هستی و هر آنچه که در هستی است، نخواهد بود. یا به عبارتی برخی از آنچه وجود داشته یا به وجود می‌آید مستقل از خداوند و آفرینش او وجود داشته یا به وجود می‌آید. تمرکز این چالش بر این است که اگر خداوند همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق وجود دارد که جهان را آفریده چرا شر را آفریده و جهان را به شکلی نیافریده که شر در آن رخ ندهد.

حال این سخن را در نظر بگیریم «اگر خداوند ناظر بر هستی است پس هر آنچه روی می‌دهد تحت نظارت اوست. در نتیجه اگر شری در جهان روی دهد، خداوند ناظر به رویداد آن است». اگر خداوند همه‌کاری می‌تواند انجام دهد و بر همه چیز داناست و خیر مطلق است پس هرگاه شری بخواهد روی دهد او بدان آگاه است و می‌تواند جلوی آن را بگیرد و از آنجا که خیر مطلق است باید بخواهد جلوی شر را بگیرد. ولی چنین نمی‌شود و شر رخ می‌دهد. از آنجا که ویژگی‌های آفریننده در آفرینش او تبلور می‌یابد وجود جهانی که در آن بدون مداخله‌ی خداوند شر رخ می‌دهد، می‌تواند نشان‌دهنده این باشد که خداوند یا توان مداخله در امور هستی را ندارد و یا علاقه‌ای به مداخله در امور هستی ندارد. تمرکز این چالش بر این است که اگر خداوند همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق

وجود دارد که جهان تحت امر اوست چرا جلوی وقوع شر را نمی‌گیرد.

## شر اخلاقی و شر طبیعی

در ادامه به یک دسته‌بندی متداول در بررسی مسئله‌ی شر اشاره می‌کنم. برخی از آنچه که ما شر می‌نامیم بدون دخالت انسان‌ها روی می‌دهد و برخی از آنها نتیجه‌ی تصمیم‌ها و اعمال انسان‌هاست. دسته‌ی اول را شر طبیعی می‌نامند و از جمله مصداق‌های آن می‌توان به زلزله، سیل و انواع بیماری‌ها که جانداران را به شکل زجرآوری از بین می‌برد یا به درد و رنج مبتلا می‌کند اشاره کرد. دسته‌ی دوم را شر اخلاقی می‌نامند و از جمله مصداق‌های آن می‌توان به انواع جور و ستمی که انسان‌ها در حق یکدیگر روا می‌دارند و یا شرهایی که انسان‌ها به طور کلی مرتکب می‌شوند، اشاره کرد.

در رابطه با این دسته‌بندی ملاحظاتی را باید در نظر داشت. به عنوان مثال، اگر ما انسان‌ها با درخت‌زدایی، ویرانگری سیل را افزایش دهیم نمی‌توان شر به وجود آمده از چنین سیلی را مصداق کامل «شر طبیعی» برشمرد، یا اگر طی فعالیت‌های یک پایگاه هسته‌ای، زلزله‌ای در منطقه‌ای رخ دهد نمی‌توان آن را مصداق کامل «شر طبیعی» برشمرد، بلکه به نظر می‌رسد چنین رویدادهایی ترکیبی از شر اخلاقی و شر طبیعی‌اند، چرا که اعمال انسان در آن دخالت داشته‌اند. به عبارت دیگر، «شر طبیعی» باید رویدادی کاملاً طبیعی و بدون دخالت انسان باشد. گذشته از این‌گونه‌ی شر که نتیجه انتخاب انسان‌هاست یا انتخاب انسان‌ها به وضوح در آنها دخالت دارد، برخی از دینداران

بلایای طبیعی را نیز مجازات الهی در نظر می‌گیرند و بدین شکل بلایای طبیعی را نتیجه‌ی اعمال انسان‌ها در نظر می‌گیرند. مثلاً اگر در منطقه‌ای از کره زمین زلزله‌ی طبیعی بیاید و گروهی بمیرند و یا صدمه ببینند، این گروه از دینداران سعی می‌کنند این رویداد را به گناهان انسان‌های ساکن آن منطقه مرتبط سازند. این سخن عجیبی است چرا که در برخی از نقاط کره زمین آنچه که «گناه» برشمرده می‌شود به کرات رخ می‌دهد ولی هیچ بلای طبیعی در آنجا مشاهده نمی‌شود و هیچ شاهده‌ی وجود ندارد که در نقاطی که بلایای طبیعی رخ می‌دهند مردمان مرتکب گناهان بیشتری می‌شوند. به عنوان مثال، در سال‌های اخیر در ایران در رودبار، بم و کرمانشاه زلزله رخ داده، ولی چه کسی بر چه اساسی می‌تواند مدعی شود که در این مناطق آنچه که «گناه» برشمرده می‌شود، بیشتر بوده است؟ علاوه بر این، در وقوع زلزله در چنین مناطقی، افراد و خانواده‌های کم‌درآمدتر یا افرادی که از نظر جسمانی ضعیف‌ترند و کودکان آسیب بیشتری می‌بینند. همه موارد را هم که کنار بگذاریم، چرا باید کودکی یک ساله که طبق تعریف نمی‌توانسته گناهی مرتکب شود مجازات شود؟ برخی از دینداران مردن کودکان در چنین حوادث و یا صدمه‌های جسمانی و روانی آنها را با گناه پدران و مادران آنها تبیین می‌کنند و این تبیین را به تمام زندگی انسان و نه فقط بلایای طبیعی این چنین بسط می‌دهند. به عنوان مثال، اگر کودکی با معلولیتی به دنیا بیاید، یا به بیماری سختی مبتلا شود و یا در زندگی او اختلالی ایجاد شود

این موارد را به گناهان پدر و مادر آن کودک مرتبط می‌سازند. در پس چنین ایده‌هایی، برخی دینداران در واقع در حال ارائه‌ی توجیهی برای شرهای طبیعی‌اند. اگر چنان‌که این دینداران باور دارند، بلایایی مانند بیماری‌ها، عذاب خداوند برای گناهکاران باشد، علم پزشکی، خدمات درمانی و مداخله‌ی انسان برای درمان این بیماری‌ها به نوعی خشتی کردن عذاب الهی تلقی می‌شود و احتمالاً نیاز به مجازات مضاعفی از سوی خداوند خواهد داشت. با این حال شواهدی مبنی بر اینکه علم پزشکی و جامعه پزشکی به این دلیل به عذاب الهی دچار شده باشند نداریم. برخی از دینداران نیز فرشته‌های رانده شده از درگاه خداوند یا شیاطین و اجنه و مابقی موجودات ماوراطبیعی را مسئول بلایای طبیعی می‌دانند. ضمن اینکه شواهدی بر وجود چنین جاندارانی وجود ندارد، اگر چنین دیدگاهی قائل به وجود نیرویی مستقل از خداوند که منشاء شر است باشد، آنگاه خداوند، مالک و مدیر هستی نیست و اگر این جانوران با اجازه‌ی خداوند و یا حتی به دستور او چنین کنند آنگاه همچنان خداوند اجازه رخ دادن شر طبیعی را داده و پرسش راجع به شر طبیعی برقرار است. بنابراین، طرح جانوران ماوراطبیعی برای شر طبیعی نمی‌تواند مشکل شر طبیعی را حل کند، مگر اینکه به وجود قدرت مستقلی در برابر خداوند تعبیر شوند که در آن صورت باید توضیح داده شود که این منبع مستقل شر چگونه با وجود خداوند قابل جمع است. در واقع برخی از دینداران سعی دارند نشان دهند دوگانه‌ی شر طبیعی و شر اخلاقی، دوگانه‌ای کاذب است و تمام شرهای موجود

شرهای اخلاقی‌اند و چیزی غیر از شر اخلاقی نداریم.

اگر زلزله نتیجه‌ی اعمال انسان‌ها نباشد، و کودکان بی‌گناهی در چنین رویدادی کشته شوند و یا آسیب ببینند آنگاه باید پرسید چگونه ممکن است خداوند خود چنین زلزله‌ای را روی کره زمین فعال کرده و یا جلوی وقوع آن را نگرفته است؟ خدا باوری دو نگاه عمده پیرامون مدیریت خداوند بر جهان را ممکن می‌سازد. اول آنکه خداوند قوانینی طبیعی را وضع کرده و جهان بر آن اساس اداره می‌شود. اگر خدا باور بر این باور باشد که این قوانین وضع شده و خداوند پس از وضع قوانین دیگر هرگز در آنها دخالت نمی‌کند آنگاه خدا باور نمی‌تواند به انواع دخالت‌های خداوند مانند مجازات گناه‌اران روی کره زمین و یا معجزات و یا پاسخ دادن به دعاها و خواسته‌های دینداران باور داشته باشد. در این حالت می‌توان پرسید چرا خداوند که می‌خواسته قوانین طبیعی‌ای وضع کند و جهان را به امان خود رها کند، قوانینی وضع نکرد که «شر طبیعی» دامن ما انسان‌ها را نگیرد. ولی اگر خدا باور بر این باور باشد که قوانین طبیعی به طور کلی برقرارند و خداوند تنها گاهی در آنها دخالت می‌کند آنگاه خدا باور باید معیاری به ما بدهد که بر آن اساس مشخص شود که مثلاً زلزله رودبار یا زلزله‌ی کرمانشاه بر اثر گناه مردمان آنجا بوده و در نتیجه از آن دخالت‌های استثنایی خداوند روی کره زمین بوده و یا صرفاً یکی از موارد روی دادن قوانین طبیعی بوده است. در این حالت، حداقل برخی از بلاهای طبیعی نتیجه اعمال انسان‌ها نخواهند بود و خدا باور باید برای وقوع چنین شر طبیعی‌ای

توجهی دیگر پیدا کند. ولی اگر خدا باور به قوانین طبیعی قائل نباشد و بر این باور باشد که خداوند در هر لحظه وقوع هر رویدادی را اراده می‌کند یا به وفور در نظم و اوضاع جهان دخالت می‌کند، آنگاه باید نشان دهد که هر آنچه که ما بلای طبیعی می‌نامیم نتیجه‌ی اعمال انسان‌ها و مجازات تعیین شده برای اعمال آنهاست. در غیر این صورت باید توضیح دهد چرا خداوند در صورتی که می‌تواند اراده کند زلزله‌ای رخ ندهد، اراده می‌کند زلزله‌ای رخ دهد. علاوه بر این، در چنین حالتی شخص خدا باور باید معیاری ارائه کند که چرا خداوند در بسیاری از بیدادهای روی کره زمین مداخله نمی‌کند و ستمگران را مجازات نمی‌کند و یا از آسیب رسیدن به کودکان بی‌گناه جلوگیری نمی‌کند، در حالی که در برخی دیگر رویدادها دخالت می‌کند.

اگر خدا باور بر این باور باشد که قوانین طبیعی به شکلی اند که خداوند نمی‌تواند در آنها دخالت کند، آنگاه باید توضیح دهد منظور او از «همه‌کارتوان» بودن خداوند چیست و یا توجهی برای این محدودیت آزادی طرح کند. اگر بر این باور است که قوانین طبیعی به شکلی اند که خداوند می‌تواند در آنها دخالت کند، آنگاه باید توضیح دهد چرا خداوند از وقوع شرهای طبیعی جلوگیری نمی‌کند.<sup>۴</sup> اگر خدا باور بر این باور است خدا در هر لحظه هر رویداد را اراده می‌کند آنگاه باید توضیح دهد چرا شرهای طبیعی را اراده می‌کند و جلوی شرهای

---

۴. بخصوص اگر شخصی به معجزه به همین معنا باور داشته باشد، یعنی تعریف او از معجزه این باشد که قوانینی طبیعی وجود دارد که خداوند گاهی آنها را نقض می‌کند، باید توضیح دهد که مثلاً بر چه اساسی درمان بیماری و نابینایی با دم مسیحایی به عنوان معجزه رخ می‌دهد ولی برای نجات جان انسان‌های بیشمار بر اثر بلایای طبیعی اتفاق نمی‌افتد.



اخلاقی را نمی‌گیرد. با توجه به اینکه خداوند می‌توانسته جهان را به شکلی بیافریند که قوانین طبیعی برای آن وضع کند و جهان بر آن اساس عمل کند و یا می‌توانسته قوانین طبیعی نیافریند و با اراده‌ی لحظه‌ای خود جهان را مدیریت کند، می‌توان بررسی کرد در کدام حالت شر رخ نمی‌داد یا در کدام حالت شر کمتری رخ می‌داد. هر یک از این دو حالت آفرینش و مدیریت هستی که دربرگیرنده‌ی شر کمتری باشد، از منظر اخلاقی آفرینش بهتری خواهد بود. ولی در هر دو حالت، تبیین مسئله‌ی شر با مشکل روبروست.

## اراده‌ی آزاد

در بررسی شر طبیعی، مسئله‌ای که خدا باور باید بدان بپردازد این است که چگونه ممکن است خداوند منشاء شری طبیعی باشد و یا شری طبیعی رخ دهد و او از آن جلوگیری نکند. اما در بحث راجع به شر اخلاقی، خدا باور ممکن است با طرح مسئله‌ی «اراده‌ی آزاد» بخواهد وجود آن را توضیح دهد. ممکن است شخص خدا باور به ما بگوید اراده‌ی آزاد، پدیده‌ای است به خودی خود خوب، ولی اگر بخواهیم اراده‌ی آزاد داشته باشیم باید نتایج آن را نیز که شرهای اخلاقی است بپذیریم. دو تصور عمده از اراده‌ی آزاد وجود دارد که نماینده یکی از این تصورات، هیوم و نماینده تصور دیگر، کانت برشمرده می‌شود.<sup>۵</sup>

۵. این سخن بدین معنا نیست که پیش از این دو این ایده‌ها پیرامون اراده آزاد وجود نداشته‌اند و یا دیگر افراد و مکاتب از آنها سخن نگفته‌اند. کانت دو رویکرد متفاوت نسبت به اراده آزاد داشته، در «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» اراده آزاد را در حیطه عقل عملی تعریف می‌کند و تنها زمانی اراده را آزاد برمی‌شمارد که در قلمروی قانون اخلاقی باشد ولی در آثار بعدی خود اراده را بدین معنا که اشاره شد آزاد برمی‌شمارد.

در ایده‌ی اول، منظور از اراده‌ی آزاد، آزاد بودن از مانع، اسارت و قید و بند است. اگر کسی جلوی شما را نگیرد، اگر شما را در انباری با زنجیر به لوله‌های شوفاژ نبندند، و اگر مانع و مزاحمتی برای کارهای شما ایجاد نکنند، طبق این تعریف، آزاد به شمار می‌آید. ولی از آنجا که اعمال شما برگرفته از خواسته‌ها، امیال و نیازهای شماست و چنین خواسته‌هایی را، همچون هر چیز دیگری که در طبیعت وجود دارد، می‌توان با علت‌های پیشین و قوانین طبیعی تبیین کرد، اراده‌ی شما توسط علت‌های پیشین تعیین پیدا می‌کند. در واقع در این تصور از اراده‌ی آزاد، اعمال شما هم علت پیشین دارند و هم آزادانه انجام می‌شوند. اگر این تصور از اراده‌ی آزاد را با وجود خداوندی که خالق هستی است ترکیب کنیم آنچه به دست می‌آید این است که خداوند به عنوان علت اول می‌توانست به شکلی جهان را بیافریند و آن را هدایت کند که جهان به شکل دیگری باشد. از میان همه‌ی جهان‌های ممکنه که خداوند می‌توانست بیافریند، برخی دربرگیرنده‌ی شرهای اخلاقی و طبیعی‌اند و برخی نیستند، بنابراین او می‌توانست از میان جهان‌هایی که امکان خلق شدن داشتند جهانی را برای خلق شدن انتخاب کند که شر طبیعی و اخلاقی در آن روی ندهد. علاوه بر این، در این تصور از اراده‌ی آزاد، از آنجا که خداوند آفریننده‌ی هستی است و علت همه‌ی رویدادهایی است که پس از آفرینش رخ می‌دهند، هر آنچه که رخ

---

Cherkasova, E. V. (۲۰۰۴). Kant on free will and arbitrariness: A view from dostoevsky's underground. *Philosophy and literature*, ۲۸(۲), ۳۶۷-۳۷۸.

دهد، چه اراده‌ی انسان‌ها باشد و چه رویدادهای طبیعی، همگی منشاء الهی دارند. در نتیجه به نظر می‌رسد که در چنین نگرشی نمی‌توان با استناد به اراده‌ی آزاد انسان‌ها، شر اخلاقی را توجیه کرد.<sup>۶</sup>

در تصور دوم، اراده‌ی آزاد خارج از قلمروی علت و معلول‌هاست و به قلمروی دلایل اختصاص دارد. در نتیجه‌ی این نگرش، اعمال ما علت‌های پیشین ندارند. اگر باورمند به این نگرش از اراده‌ی آزاد، به وجود خداوند هم باور داشته باشد آنگاه نتیجه این خواهد شد که خداوند در هیچ سطحی علت اعمال ما نیست و در نتیجه او نمی‌تواند علت و منشاء شرهای اخلاقی باشد. شخص باورمند به خدا که به چنین ایده‌ای از اراده‌ی آزاد باور دارد باید توضیح دهد که چگونه این دو با هم قابل جمع‌اند. چرا که به عنوان مثال در این حالت دیگر نمی‌توان ادعا کرد خداوند علت همه‌ی رویدادهای هستی است. در چنین حالتی خداوند که قرار است علت و منشاء شکل‌گیری انواع رویدادها در جهان باشد، خواسته‌هایش با هر عمل ارادی انسان خنثی خواهد شد. این به منزله‌ی تغییر دادن مشیّت و خواست الهی خواهد بود. در نظر گرفتن این حالت به عنوان نوعی نبرد میان خواست خداوند و خواست انسان به منظور به کرسی نشاندن خواست و اراده‌ی یکی از آن دو، پیر بیراه نخواهد بود. تمام الهیات‌دانان برجسته‌ی تاریخ پیش از دوران معاصر، چنین تصویری از اراده‌ی آزاد را با وجود خداوند

---

۶. گذشته از این، توحش و خشونتی که ما انسان‌ها از خود نشان می‌دهیم، زمینه‌ی ژنتیکی دارد و اگر خداوندی وجود می‌داشت می‌توانست بدون محدود کردن اراده‌ی آزاد ما ژن‌های ما را به شکلی بیافریند که ما ظرفیت این میزان از توحش و خشونت را نمی‌داشتیم.

ناهمخوان برمی‌شمرده و در تبیین‌های خود برای مسئله‌ی شر از تصور نخست از اراده‌ی آزاد، یا نسخه‌ای مشابه آن، بهره می‌بردند.<sup>۷</sup>

برای اینکه ادعا کنیم اراده‌ی آزاد به خودی خود خوب است و جهانی که در آن اراده‌ی آزاد وجود ندارد باید بتوانیم جهانی را تصور کنیم که در آن اراده‌ی آزاد وجود ندارد و سپس میان این دو حالت، مقایسه‌ای انجام دهیم. اگر منظور از اراده‌ی آزاد، همانی است که هیوم مطرح کرده، یعنی نبود محدودیت و مانع و اسارت، آنگاه می‌توان به سادگی اراده‌ی آزاد را با نبود اراده‌ی آزاد مقایسه کرد و بعید است کسی بتواند استدلالی در خور ارائه کند که انسان در اسارت و مواجهه با محدودیت در مقایسه با انسان آزاد وضع بهتری دارد. ولی همانطور که گفته شد به نظر می‌رسد این مفهوم از اراده‌ی آزاد در توجیه مسئله‌ی شر اخلاقی چندان توانا نیست و خداباور باید به ما توضیح دهد چرا خداوند شر را به وجود آورده است. ولی اگر منظور از اراده‌ی آزاد، مفهوم دوم است چگونه می‌توان بود و نبود آن اراده‌ی آزاد را تصور کرد و سپس این دو حالت را با هم مقایسه کرد؟ ایده‌هایی که پیرامون اراده‌ی آزاد مطرح می‌شوند قرار است در نهایت وضعیت فعلی ما در همین دنیا را تبیین کنند. در این لحظه که من در حال نوشتن این متن هستم یا دارای اراده‌ی آزاد هستم یا نیستم. اگر آری، این که چه نوع اراده‌ی آزادی

۷. به ص ۳۷۰ کتاب مارتین مراجعه کنید:

Martin, M. (۱۹۹۲). *Atheism: A philosophical justification*. Temple University Press.

دارم از جمله بی‌شمار رویدادهای روزمره‌ای است که قرار است با ایده‌ای از اراده‌ی آزاد تبیین شود. پس واقعیت امر هر چه که باشد، یعنی اراده‌ی آزادی نوع دوم وجود داشته باشد یا نداشته باشد، تصور حالت نقیض آن باید ممکن باشد تا بتوانم مقایسه کنم و بگویم جهانی که در آن اراده‌ی آزاد وجود دارد بهتر از جهانی است که در آن اراده‌ی آزاد وجود ندارد. در غیر این صورت، به نظر می‌آید می‌خواهیم با اتکا بر واژه‌ی مطلوب «آزاد» برتری یک حالت را بر حالت دیگری نشان دهیم. پس لازم است دو سناریو برای ما شرح داده شود که در یکی اراده‌ی آزاد به معنای دوم وجود دارد و سناریوی دیگری طرح شود که همان ایده از اراده‌ی آزاد وجود ندارد تا ما بتوانیم میان این دو مقایسه‌ای انجام دهیم. اگر منظور از نداشتن اراده‌ی آزاد این است که انسان شبیه به اشیا و اجسام می‌شود، آنگاه این سخن که «جهان با وجود اراده‌ی آزاد جای بهتری می‌شود» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ اگر ما انسان‌ها وجود نداشتیم و به جای ما اشیایی در جهان وجود داشت، جهان برای چه کسی بهتر یا بدتر می‌شد؟ در صورتی که ما وجود نداشتیم، و در عوض شی و جسم بودیم، این پرسش برای ما بی‌معنا بود و خیر و شری هم برای ما وجود نداشت. ولی در حال حاضر می‌توانیم این پرسش را طرح کنیم و مشخص کنیم به نظر ما، بر اساس چه معیاری بود انسان از نبودش بهتر است. در چنین مثالی، اگر ما تبدیل به یک شی شویم دیگر انسان نیستیم و منظور از مقایسه چنان که مد نظر ماست، این است که در دو حالت متفاوت، انسان و

زندگی انسان را در جهان بررسی کنیم که در یکی انسان اراده آزاد داشته باشد و در حالت دیگر اراده آزاد نداشته باشد. به نظر می‌رسد تصور این دو سناریو به شکلی که بتوان میان آنها مقایسه‌ای انجام داد اگر غیرممکن نباشد، بسیار دشوار باشد.<sup>۸</sup>

ممکن است خدا باوری که می‌خواهد وجود و عدم وجود اراده‌ی آزاد را با یکدیگر مقایسه کند، فرض کند ما اراده‌ی آزاد داریم و شرهای اخلاقی که روی می‌دهد نتیجه‌ی این اراده‌ی آزاد است. سپس وی به واسطه‌ی اینکه اراده‌ی آزاد را به خودی خود خوب می‌داند مدعی شود وجود جهان با اراده‌ی آزاد بهتر از جهان بدون اراده‌ی آزاد است. فرض کنیم اراده‌ی آزاد به خودی خود خوب باشد، چالش دیگر برای او این است که باید مشخص کند بر چه اساسی خوبی این اراده‌ی آزاد بر جنایت‌هایی که انسان‌ها در طول تاریخ مرتکب شده‌اند می‌چربد. چرا که جنایت به خودی خود بد است. در طول تاریخ، جنایت‌های وحشیانه‌ی بشر چنان مهیب و وحشتناک بوده که اگر عواقب داشتن اراده‌ی آزاد این جنایت‌ها بوده - و در صورتی که اراده‌ی آزادی وجود نمی‌داشت چنین جنایت‌هایی هم رخ نمی‌داد - به سادگی نمی‌توان پذیرفت جهان با

---

۸. اگر من به شما بگویم هر چه که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم و هر آنچه که در جهان روی می‌دهد پیشتر در کتابی نوشته شده و تعیین شده و ما تنها در حال اجرای آن نوشته هستیم، بر فرض که چنین سخنی صحیح باشد، آنگاه همین که من الان بگویم هر آنچه ما انجام می‌دهیم قبلاً نوشته شده نیز قبلاً نوشته شده است. علاوه بر این، هر فکری که به ذهن ما خطور کند، هر عملی که انجام دهیم و هر پرسشی که مطرح کنیم نیز از پیش نوشته شده است. به نظر می‌رسد به هیچ روشی نتوان این ایده را که زندگی ما از پیش نوشته شده رد یا اثبات کرد ولی این ادعا که زندگی من از پیش نوشته شده باعث نمی‌شود من تصور کنم که الان کارهایی که انجام می‌دهم خواسته من نیست و در واقع ما نمی‌توانیم تصور کنیم که اگر زندگی ما بدین معنا از پیش نوشته شده بود و یا نوشته نشده بود، این دو حالت چه تفاوتی با هم خواهند داشت که ما بتوانیم با هم مقایسه‌شان کنیم.

وجود اراده‌ی آزاد، جای بهتری است. کافی است تنها لیست کوتاهی را از جنایت‌هایی که انسان‌ها در طول تاریخ مرتکب شده‌اند برشماریم تا دریابیم کسی که چنین اعمالی را نتیجه‌ی اراده‌ی آزاد بر می‌شمارد و در عین حال مدعی است جهان با وجود اراده‌ی آزاد جای بهتری است چه راه دشواری برای خود برگزیده است. از جمله این جنایت‌ها در گذشته توحش چنگیز و لشکریانش است. در دوران معاصر، استالین و رژیم کمونیستی شوروی میلیون‌ها انسان را کشته و شکنجه کردند. مائو و رژیم کمونیستی‌اش نیز انسان‌های بسیاری را کشته و شکنجه کردند و رژیم هیتلر میلیون‌ها یهودی و دیگر اقلیت‌ها را قتل عام کرد. دولت آمریکا با حمله اتمی به دو شهر ژاپن تعداد بسیار زیادی انسان بی‌گناه را کشت و ویرانی به بار آورد. صدام حسین با سلاح‌های شیمیایی مردم ایران و عراق را مورد حمله قرار داد، و جورج بوش با حمله به عراق موجبات کشته شدن نزدیک به یک میلیون انسان را فراهم آورد.

## وجود شر ضروری است

اگر خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیرخواه بخواد جهانی بیافریند، آن جهان بهترین جهان ممکن خواهد بود. چرا که او هم توان ساخت این جهان را دارد و هم دانش لازم برای ساخت این جهان را دارد و هم خیرخواهی لازم برای خلق چنین جهانی را خواهد داشت و خساست نخواهد کرد. باور به اینکه جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم بهترین جهان ممکن باشد به یک دلیل کار بسیاری دشواری است. آن دلیل چیزی جز وجود «شر» در این دنیا نیست. از این رو، ولتر در اثر ادبی

خود «کاندید»، لایب‌نیتس را به خاطر طرح این ایده که این جهان بهترین جهان ممکن است، به سخره می‌گیرد. در این داستان، شخصیتی به نام «پانگوس» به شخصی به نام «کاندید»، ایده‌ی لایب‌نیتس را می‌آموزد، یعنی این ایده که جهان ما بهترین جهان ممکن است. سالها بعد، کاندید با گدایی روبه‌رو می‌شود که تمام بدنش پوشیده از زخم بود. چشمانش بدون اثر حیات، نوک دماغش را خوره از بین برده و دهانش کج شده، دندان‌هایش سیاه و صدایش گرفته بود. سرفه‌های دلخراش، او را آزار می‌داد. هر بار که خلط سینه خود را تف می‌کرد، دندان لقی او به بیرون می‌جهید.<sup>۹</sup>

این گدا همان پانگوس است که به این وضعیت افتاده است. پانگوس در ادامه سرگذشت دختری را که کاندید عاشقش بوده نیز روایت می‌کند: «سربازهای بلغاری، تا توانستند و تا جایی که یک زن می‌تواند تحمل کند، به او تجاوز کردند و سپس شکمش را دریدند» (ص ۲۱). پانگوس که به بیماری سیفیلیس نیز مبتلا شده در مواجهه با این پرسش کاندید که آیا منشاء اولیه‌ی سیفیلیس به شیطان باز نمی‌گردد می‌گوید:

نخیر، به هیچ وجه، این مرض یک عنصر تفکیک‌ناپذیر از بهترین جهان است، یک عنصر لازم. زیرا اگر کریستف کلمب در یک جزیره‌ی آمریکایی این مرض را نمی‌گرفت ما هم اکنون نه سیب‌زمینی داشتیم و نه گوجه‌فرنگی، نه ذرت و نه توتون. (ص ۲۴)

این روایت طعنه‌آمیز ولتر از زندگی شخصی که به بهترین جهان ممکن باور دارد ولی بدترین بلاها سرش آمده این پرسش را پررنگ می‌کند که آیا واقعاً جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم به‌رغم همه شورهایی که در آن

---

۹. ولتر (۱۳۸۱)، کاندید. برگردان محمد عالیخانی. انتشارات دستان، ص ۲۰.



وجود دارد بهترین جهان ممکن است و آیا این میزان از شر در بهترین دنیای ممکن اجتناب‌پذیر است؟

در بخش پیشین، ایده‌ای رایج میان خداباوران مبنی بر اینکه اراده‌ی آزاد به خودی خود خوب است و برای اینکه این خوبی را داشته باشیم باید نتایج آن را که شر اخلاقی است نیز بپذیریم، بررسی شد. استدلال دیگری وجود دارد که می‌گوید وجود شرهای موجود را باید پذیرفت چرا که وجود چنین شرهایی برای وقوع خیرهای بزرگتر ضروری است. شخص خداباوری که به طور کلی معتقد است خیر بزرگتری از شرهای موجود حاصل می‌شود و از این رو وجود شر را موجه برمی‌شمارد، علاوه بر شر اخلاقی، باید مشخص کند از شرهای طبیعی چگونه خیری حاصل می‌شود و نشان دهد خیری که از آن شرها به دست می‌آید بزرگتر و برتر از آنهاست. به عنوان مثال، می‌توان بررسی کرد وقتی زلزله بم رخ داد و بیش از سی هزار انسان زیر آوار کشته شدند و تقریباً به همین میزان انسان‌هایی زخمی شدند و خانه‌های مردم ویران شد و بازماندگان داغدار شدند و دیگر جانداران جان خود را از دست دادند و آثار باستانی تخریب شد و ... چه خیری از این همه شر حاصل شد؟ اگر احیاناً بتوان خیری یافت باید نشان داد چرا و چگونه آن خیر بهتر و برتر از آن همه شر است. در پس هر دوی این استدلال‌ها، این ایده نهفته که کلیت جهان خیر است و برای وجود و بروز چنین جهانی وجود برخی شرها لاجرم است.

همانطور که در ابتدای این فصل هم عنوان شد، برای طرح هر گونه ادعایی پیرامون خیر یا شر بودن کلیت جهان، به بررسی دقیقی نیاز است و نمی‌توان بدون بررسی این پیش‌فرض که کلیت جهان خیر یا شر است،

نتیجه‌ی دلخواه خود را بگیریم. علاوه بر این که باید نشان داده شود کلیت جهان خیر است باید نشان داده شود که وجود آن شرها برای محقق شدن جهان ما که کلیتش خیر است ضروری است. اگر جهان موجود کلیتش خیر باشد و این میزان خیر را «الف» در نظر بگیریم و میزان شر ضروری برای محقق شدن این جهان خیرناک را «ب» در نظر بگیریم، آنگاه اگر «ب» وجود نداشته باشد، آنگاه دستکم بعضی از خیرها هم وجود نخواهد داشت. حال جهانی را در نظر بگیریم که تنها در آن خیر وجود دارد ولی خیرش نسبت به جهان دربرگیرنده «الف» و «ب» محدودتر است، چرا که خیرهایی که وجود شر را ضرورت می‌بخشند وجود ندارند. می‌توانیم خیرهایی را که بدون وجود شر ممکن‌اند «ج» بنامیم. اگر شخص خداواری مدعی است جهانی که حاوی «الف» و «ب» است از جهانی که حاوی «ج» است برتر و بهتر است، باید محاسبه‌ای برای ما انجام دهد تا ما بتوانیم بفهمیم چرا چنین ادعایی می‌کند و بر همان اساس ادعای او را راستی‌آزمایی کنیم. خداواری همچنان می‌تواند راهکار دیگری اتخاذ کند و به ما نشان دهد که «ج» ممکن نیست یعنی بدون وجود شر، خیر هم ممکن نیست. در واقع چنین راهکاری با یکی از پاسخ‌های متداول برای وجود شر تناسب دارد. خداواری با تکیه بر ایده‌ای متداول تأکید می‌کند برای فهم هر حالتی نیاز است متضاد آن حالت را نیز تجربه کنیم. بنابراین، برای اینکه بتوان لذت را فهمید نیاز است درد یا رنج را تجربه کنیم و یا برای اینکه بتوانیم اهمیت مهربانی را بفهمیم نیاز است شقاوت را تجربه کنیم و... در نتیجه، اگر درد و رنج در این جهان وجود نمی‌داشت ما نمی‌توانستیم لذت و خوشی را بفهمیم. در برابر چنین ادعایی می‌توان

گفت اگر برای فهم یک حالت نیاز به تجربه‌ی مجموعه‌ای از حالات باشد نیازی نیست در آن مجموعه شر وجود داشته باشد بلکه می‌تواند شامل مجموعه‌ای از انواع خوبی‌ها با درجات متفاوت باشد. به عنوان مثال اگر ما انسان‌ها گستره و انواعی از لذت‌ها را تجربه کنیم، می‌توانیم بر اساس تفاوت میان آنها و تجربه شدت و ضعف لذتهای موجود فهمی از لذت حاصل کنیم. نیازی نیست حتماً دردها را تجربه کنیم تا متوجه لذت‌ها شویم. شاید چنین حالتی ممکن نباشد، ولی بر فرض هم که لازم باشد درد یا رنجی را تجربه کنیم تا لذت را بهتر بفهمیم، مثلاً دست ما خراش کوچکی بردارد<sup>۱۰</sup> و یا یک بیماری ساده را تجربه کنیم برای فهم اهمیت لذت و سلامت و دیگر خوبی‌ها کافی است. نیازی نیست دردها و لذتهای وحشتناکی را که در دنیای ما وجود دارد تجربه کنیم. یعنی نیازی نیست ما انسان‌ها زلزله و سونامی، قتل‌عام، نسل‌کشی، تجاوز جنسی، شکنجه شدن و... را تجربه کنیم تا مثلاً لذت خوردن بستنی، یا کتاب خواندن یا هم‌کلام شدن با مونسِ جانی را بهتر درک کنیم. در واقع، انسان‌هایی که از چنین جنایت‌هایی جان سالم به در می‌برند گاه چنان وجودشان تحت تأثیر این تجارب قرار می‌گیرد که دچار اختلال‌های عصبی شده و توان لذت بردن را دستکم تا مدتی از دست می‌دهند. بر همین اساس می‌توان درد و رنج‌ها را به دو دسته تقسیم کرد. وجود درد و رنج‌های ساده مانند سردرد، دندان درد، زخم شدن دست و از این قبیل درد و رنج‌ها را شاید بتوان با توجه‌هایی از قبیل اینکه وجود درد و رنج برای فهم و درک لذت

۱۰. این استدلال توسط جی ال مک‌کی در این اثر مطرح شده است:

Mackie, J. L., & MacKie, J. L. (۱۹۹۰). *Miracle of Theism*. Oxford University Press.

ضرورت دارد توجیه کرد، ولی توجیه وجود درد و رنج‌های دهشتناکی مانند نسل‌کشی و زلزله و قتل عام و ... بر این اساس به نظر نامتناسب می‌آید. در نهایت باید گفت اگر بتوان نشان داد که شری وجود دارد که غیرضروری است و هیچگونه خیر بزرگتری از آن حاصل نمی‌شود، وجود خداوند با تعریفی که ارائه شد، زیر سؤال خواهد رفت. علاوه بر رنج و دردهای وحشتناکی که انسان‌ها متحمل می‌شوند (که به آنها اشاره شد)، کاندیدای دیگری برای شر غیرضروری، درد و رنج حیوان‌هاست که به آن اشاره خواهیم کرد.

## درد و رنج حیوان‌ها

وجه اشتراک انسان و بسیاری از حیوان‌ها ظرفیت تجربه‌ی درد است. ما انسان‌ها گاهی دچار توهم می‌شویم که حیوان نیستیم و یا به شکل بنیادینی از دیگر حیوان‌ها متمایزیم. با این حال، همواره در طول تاریخ در تلاش بوده‌ایم این وجه مشخصه خود را پیدا کنیم و نشان دهیم بر اساس کدام ویژگی، تفاوتی بنیادین با دیگر حیوان‌ها داریم. از این رو می‌بینیم تعریف‌های بسیاری با این ساختار «انسان، حیوانِ فلان است» ارائه شده‌اند. به جای فلان «عاقل»، «فریبکار»، «خندان»، «دارای مناسک» و... در طول تاریخ طرح شده است. ولی بر همین اساس می‌توان برای هر حیوان دیگری نیز وجه تمایزی یافت. کافی است یک ویژگی یا توانایی بارز در هر حیوان را جستجو کنیم. مثلاً سگ توانایی بویایی بسیار قوی‌ای دارد و یا نوعی وفاداری بی‌نظیر از خود نشان می‌دهد می‌توان بر اساس چنین توانایی و ویژگی‌هایی، عبارت «سگ، حیوانِ فلان است» را تکمیل کنیم. به هر روی، هر تفاوتی که میان ما انسان‌ها که گونه‌ای حیوانیم و

دیگر حیوان‌ها وجود داشته باشد، توانایی تجربه درد میان ما و بسیاری از دیگر حیوان‌ها مشترک است.

حیوان‌ها از مجاری متفاوتی متحمل درد می‌شوند: انسان‌ها، دیگر حیوان‌ها و بلائای طبیعی. انسان‌ها برای به دست آوردن محصولات غذایی از طریق دامداری یا شکار دیگر حیوان‌ها را می‌کشند و گاه شکنجه می‌کنند. برخی انسان‌ها با حیوان‌ها بدرفتاری می‌کنند و آنها را مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند.<sup>۱۱</sup> دیگر حیوان‌ها نیز برای به دست آوردن غذا یکدیگر را شکار می‌کنند. علاوه بر اینها، در زلزله و آتش‌سوزی در جنگل و دیگر بلائای طبیعی حیوان‌های بسیاری یا می‌میرند یا دچار آسیب‌های جدی می‌شوند. اگر جهان آفریننده‌ای داشته باشد، آیا واقعاً ضرورت داشته جهان را بدین شکل بیافریند؟ یعنی به شکلی که جانداران برای زنده ماندن و سیر شدن مجبور باشند یکدیگر را بکشند و بخورند؟ اگر از این منظر به جهان نگاه کنیم، جهان سلاخ‌خانه‌ی بزرگی است که در آن جانداران برای زنده ماندن به جان‌ستانی از یکدیگر و دریدن و ریختن خون هم وابسته‌اند. تصور اینکه آفریدگاری همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق، ناتوان از آفریدن جاندارانی باشد که برای بقا نیاز به خونریزی و کشتار نداشته

---

۱۱. صادق هدایت در *سگ ولگرد* در قالب داستان آزار و اذیت حیوانها را که بخشی از دنیای واقعی ماست به تصویر می‌کشد: «جلو دکان نانوائی پادو او را کتک میزد، جلو قصابی شاگردش باو سنگ میپراند، اگر زیر سایه اتومبیل پناه میبرد، لگد سنگین کفش میخ دار شوfer از او پذیرائی میکرد. و زمانیکه همه از آزار باو خسته میشدند، بچه شیر برنج فروش لذت مخصوصی از شکنجه او میبرد. در مقابل هر ناله‌ای که میکشید یک پاره سنگ بکمرش میخورد و صدای قهقهه بچه پشت ناله سگ بلند میشد و میگفت «بدمسب صاحب!» مثل اینکه همه آنهاى دیگر هم با او همدست بودند و بطور مودى و آب زیرکاه از او تشویق میکردند، میزدند زیرخنده. همه محض رضای خدا او را میزدند و بنظرشان خیلی طبیعی بود سگ نجسى را که مذهب نفرین کرده و هفتا جان دارد برای ثواب بچزانند.» (صص ۱۰-۱۱. هدایت، صادق (۱۳۴۲). *سگ ولگرد*. چاپ هفتم تهران. انتشارات امیرکبیر)

باشند بسیار دشوار است. این نقد بر این اساس استوار است که جهان‌های متفاوتی می‌توانست وجود داشته باشند، و هر یک از این جهان‌ها، جهانی ممکن است. ولی همه این جهان‌های ممکن محقق نشده‌اند. حال اگر جهان ممکن بهتری از جهان فعلی که محقق شده، وجود داشته باشد، آنگاه می‌توان پرسید چرا خداوند آن جهان ممکن بهتر را تحقق نبخشید و این جهان ممکن بدتر را محقق کرد. ولی گذشته از این، می‌توان پرسید در همین جهان فعلی که ما زندگی می‌کنیم چه ضرورتی دارد که مثلاً یک حیوان در جنگلی که آتش گرفته بسوزد و با درد فراوان بمیرد؟ در چنین مثال‌هایی که انسان‌ها نقشی ندارند و نمی‌توان چنین شریایی را به نوعی به شر اخلاقی ربط داد، باید پرسید زجر کشیدن حیوان‌ها چگونه خیری را ممکن است به همراه داشته باشد و وقوع چنین رویدادی چه ضرورتی دارد؟

با نگاهی به حیات وحش در می‌یابیم درد، نه یک اتفاق، که بخشی اساسی از زندگی حیوان‌هاست. کافی است به برخی از توصیف‌هایی که از رویدادهای حیات وحش ارائه می‌شود دقت کنیم تا دریابیم چه حجمی از درد در آن جاری است و از خود بپرسیم ضرورت این همه درد چیست؟ برایان توماسیک<sup>۱۲</sup> به توصیف بخشی از دهشت‌های حیات وحش می‌پردازد که در اینجا اشاره کوتاهی به برخی از آنها می‌کنم: هنگامی که شیری، گورخری را شکار می‌کند از آنجا که قطر گردن گورخر بیش از طول دندانهای شیر است، و شیر نمی‌تواند با دندان‌هایش شاهرگ گورخر را ببرد، در نتیجه باید گورخر را خفه کند و گورخر را با این شکنجه‌ی

---

۱۲. Tomasik, B. (۲۰۱۵). The importance of wild-animal suffering. *Rel.: Beyond Anthropocentrism*, ۳, ۱۳۳.

آرام و دردناک بکشد. تمساح حیوان‌هایی را که شکار می‌کند، ابتدا درون آب خفه می‌کند. گربه‌های خانگی موش‌ها و دیگر جانوران کوچکی را که شکار می‌کنند به روش‌های دردآوری می‌کشند. زندگی در حیات وحش که مدام خطر شکار شدن را در بر دارد باعث اضطراب و ترومای روانی در حیوان‌های حیات وحش می‌شود. علاوه بر شکار شدن و مردن، حیوان‌ها در حیات وحش به انواع بیماری‌های دردآور و آسیب‌زا مبتلا می‌شوند و برخی بر اثر گرسنگی و سرما و نبود آب جان خود را از دست می‌دهند. حیوان‌ها میلیون‌ها سال است در حیات وحش چنین حیاتی را تجربه می‌کنند و این یعنی میلیون‌ها سال موجوداتی زنده متحمل درد شده‌اند. ممکن است برای شما درد حیوان‌ها در طبیعت موضوع بی‌اهمیتی باشد و یا ممکن است همدردی با این حیوان‌ها را مسخره برشمارید، میزان حساسیت اخلاقی شما در این بخش مورد تأکید نیست. فراری از این پرسش نیست که چگونه ممکن است هستی، آفریننده‌ای مهربان داشته باشد و در این آفرینشِ مهرآگین، جاندارانی میلیون‌ها سال با این حجم از درد و فلاکت زندگی کنند. در این مورد، ارجاع به اراده‌ی آزاد انسان‌ها و دیگر توجیهات متداول کارآیی ندارد و مشخص نیست قرار است چگونه خیری از درد حیوان‌ها در طبیعت که میلیون‌ها سال پیش از بوجود آمدن انسان‌ها برقرار بوده حاصل شود.

## وجود شر غیر ضروری

وجود شر طبیعی و شر اخلاقی هیچ کدام نمی‌تواند به تنهایی نشان دهد که وجود خداوند منطقی‌اً منتفی است. برای اینکه نشان دهیم وجود خداوند به

واسطه‌ی شر طبیعی یا شر اخلاقی، منطقاً منتفی است در واقع باید نشان دهیم که به هیچ شکل نمی‌توان در جهان هم خداوند وجود داشته باشد و هم شر طبیعی یا شر اخلاقی وجود داشته باشد. کافی است خدا باور مثلاً «اراده‌ی آزاد» یا هر توجیه متناسب دیگری را برای وجود شر اخلاقی یا طبیعی مطرح کند. در این حالت، او نشان می‌دهد می‌توان شرایطی را در نظر گرفت که وجود خداوند و شر طبیعی یا شر اخلاقی در جهان قابل جمع هستند. ولی اگر بتوان نشان داد شری غیرضروری در جهان وجود دارد، یعنی شری که هیچگونه توجیه معقولی نتوان برای آن یافت آنگاه شاهدی یافته‌ایم که وجود خداوندی که همه‌کار توان، همه‌چیزدان و خیر مطلق را به شکل جدی به چالش می‌کشد و یا زیر سؤال می‌برد. در واقع، در این رویکرد به جای تلاش برای نشان دادن اینکه خداوند و شر به طور کلی غیرقابل جمع‌اند، بر این اساس که وجود خداوند و شر غیرضروری — که می‌شد از بروز و وقوع آن جلوگیری کرد و بودش هیچ خیری را توجیه نمی‌کند — غیرقابل جمع‌اند شروع می‌کنیم و سپس به دنبال شاهدی برای شر غیرضروری بگردیم. به نظر می‌رسد مواردی همچون درد و رنج‌های دهشتناک انسان‌ها (مانند نسل‌کشی و قتل عام) در بخش قبل و زندگی دردمندانه‌ی میلیون‌ها ساله‌ی حیوان‌ها در این دنیا متحمل می‌شوند، می‌توانست وجود نداشته باشند و نبود آنها موجب از میان رفتن خیر بزرگتری نمی‌شود و همچنین نیازی هم نبود در غیاب این موارد شر، شری همسان جایگزین شود. اگر چنین باشد، می‌توان گفت که چنین شرهایی غیرضروری‌اند و خداوندی همه‌کار توان، همه‌چیزدان و خیر مطلق نمی‌بایست وجود چنین شرهایی را ممکن می‌ساخت. در



صورت موفقیت این استدلال، وجود خداوندی با چنین ویژگی‌هایی زیر سؤال خواهد رفت.<sup>۱۳</sup> شاید برای تبیین این حجم از خشونت، درد، رنج و کشتار در طبیعت، بهتر باشد به «فرگشت» ارجاع دهیم، چرا که معقول‌تر آن است که طبیعتی چنین لبریز از وحشت و توحش، نتیجه‌ی فرآیندی کور و بیولوژیک باشد تا آفرینش آفریدگاری مهربان، توانا و دانا.

تا بدین جا بررسی‌های ما با وجود این پیش‌فرض بوده که اگر جهان آفریننده‌ای داشته باشد و آن آفریننده همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق باشد، چگونه می‌توان وجود شر را تبیین کرد. ولی اگر وجود چنین خداوندی را پیش‌فرض نگیریم، می‌توانیم در عوض به بررسی جهان پردازیم و بر اساس ویژگی‌های این جهان، ویژگی‌های آفریننده‌ی آن را بررسی کنیم. دیوید هیوم در کتاب «گفتگوها در باب دین طبیعی» این کار را انجام می‌دهد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

## هیوم و گفتگوها در باب دین طبیعی

دیوید هیوم در دو فصل آخر اثر خود «گفتگوها در باب دین طبیعی»<sup>۱۴</sup> به مسئله‌ی شر می‌پردازد. در این گفتگو سه شخصیت وجود دارند کلینشس، فایلو و دمیا که نماینده سه نگرش متفاوت به ماهیت خداوندند.

به نظر می‌آید که دیوید هیوم نیز — همچون برخی از دینداران که بالاتر به آنها اشاره شد — دوگانه‌ی شر اخلاقی و طبیعی را دوگانه‌ای کاذب

---

۱۳. این استدلال را در مقاله‌ی زیر که به مقاله‌ی کلاسیک در مسئله‌ی شر تبدیل شده است مطالعه کنید

Rowe, W. L. (۱۹۷۹). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335-341.

۱۴. هیوم (۱۳۹۷) گفتگوها در باب دین طبیعی. برگردان حمید اسکندری. نشر علم.

برمی‌شمارد. آن گروه از دینداران بلاای طبیعی را نیز به نوعی به اراده‌ی انسان‌ها و جن و پری نسبت می‌دادند و از این رو شر طبیعی را شری جداگانه برنمی‌شمردند. هیوم ولی اراده‌ی انسان را نیز همچون دیگر بخش‌های طبیعت، بخشی از قوانین طبیعی برمی‌شمارد و از این رو تمایزی میان شر طبیعی و شر اخلاقی قائل نیست. از منظر هیوم، هر شر موجودی را می‌توان شر طبیعی نامید. به عبارت دیگر، از آنجایی که هر آنچه که در هستی رخ می‌دهد پیرو قوانین طبیعی است، اراده‌ی انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و بنابراین اگر خداوند علت هستی باشد هر آنچه در هستی رخ می‌دهد، چه آن رویداد نتیجه‌ی خواسته و امیال بشر باشد و چه نباشد، همگی چالشی برای باور به خداوندی با ویژگی‌های انسان‌وار خواهد بود. از این رو می‌بینیم که به جز اشاره‌ای کوتاه به خباث‌های انسانی، تأکید و تمرکز هیوم بر آن چیزی است که شر طبیعی نامیده می‌شود.<sup>۱۵</sup>

اگر باورهایی که از کودکی با آنها آشنا شده‌ایم، باورهایی که در خانواده، مدرسه و دیگر نهادهای جامعه در سن کم فرا گرفته‌ایم و به آنها مؤمن شده‌ایم یا باورهای برگرفته از سخن دیگران و سنت پیشینیان را کنار بگذاریم و بخواهیم بر اساس بررسی جهان چنان که تجربه‌اش می‌کنیم در مورد علت اولیه‌ی آن به نتیجه برسیم، چه ویژگی‌هایی می‌توانیم برای آن برشماریم؟ این پروژه‌ای است که هیوم پی می‌گیرد. برخی از خداباوران با اشاره به آنچه که به نظر نظم و طراحی در طبیعت می‌آید می‌گویند این نظم و طراحی را چه کسی آفریده است؟ هدف آنها از طرح این پرسش رسیدن به این نتیجه است که تنها طراحی خردمند و هوشمند می‌توانسته این جهان را بیافریند. حال اگر بر همین اساس به شر در جهان بنگریم و بپرسیم چه

---

۱۵. هیوم از تفکیک «شر اخلاقی و شر طبیعی» در اثر نامی نمی‌برد و خود عنوان نمی‌کند که تنها شر موجود، شر طبیعی است.

کسی این شر را آفریده است چه باید گفت؟ فایلو، از شخصیت‌های این دیالوگ، بر این باور است که از آنجایی که در این جهان شر و لذت‌ها و خوبی‌ها هر دو وجود دارند، علت اولیه‌ی آن نمی‌تواند خیر مطلق یا شر مطلق باشد و در نتیجه یا باید ترکیبی از خیر و شر باشد و یا تمایز بین خیر و شر برای آن علت بی‌معنا باشد. گزینه‌ی ترکیبی از خیر و شر به دلیل قوانین طبیعی یکدست و منسجم رد می‌شود و در نتیجه تنها گزینه‌ای که باقی می‌ماند این است که بگوییم علت اولیه جهان ارزش‌های اخلاقی ما را ندارد و نسبت به خیر و شر، عدالت و درد، لذت و رنج و دیگر دسته‌بندی‌های اخلاقی بی‌تفاوت است. این بدین معنا خواهد بود که اگر ما تنها بخواهیم بر اساس مشاهده‌ی جهان نتیجه بگیریم علت اولیه‌ی آن چه ویژگی‌هایی دارد باید از اطلاق صفات اخلاقی به علت اولیه‌ی جهان که برای خدا باور همان خداوند است، پرهیز کنیم. این یعنی اگر به وجود خداوندی به عنوان آفریننده‌ی هستی باور داشته باشیم دیگر نمی‌توانیم به او صفت‌هایی مانند عادل، مهربان، قدرتمند و بخشنده بدهیم. این رویکرد وجود علت اولیه‌ای برای هستی را زیر سؤال نمی‌برد بلکه نشان می‌دهد که اطلاق ویژگی‌ها و صفات اخلاقی به آن علت، انسان‌وار در نظر گرفتن پدیده‌ای است که اطلاع دقیقی از ماهیت آن نداریم. انسان‌وار در نظر گرفتن علت اولیه، نوعی وهم است که با در نظر گرفتن مسئله‌ی شر باید آن را کنار گذاشت.

اگر خدا باوری بگوید خداوند «مهربان» است، آنگاه این مفهوم «مهربان» با آنچه که ما انسان‌ها از «مهربانی» می‌فهمیم متفاوت است، چرا که اگر خداوندی مهربان می‌بود از وجود شرهای دهشتناک اخلاقی و شرهای

طبیعی جلوگیری می‌کرد. حال که او از چنین رویدادهایی جلوگیری نکرده، پس نمی‌تواند «مهربان» باشد. ممکن است «نامهربان» هم نباشد، یعنی به این معنی که بخواهند به ما ستم کنند یا ما را آزار دهد، بلکه ممکن است اصلاً اطلاق مهربانی و نامهربانی و هر آنچه که به مهر و ستم و دیگر ویژگی‌های اخلاقی مرتبط است به او بی‌معنا باشد و اصلاً انسان، دنیای انسان‌ها و مسائل و مشکلاتشان برای خداوند اهمیت نداشته باشد. چنان که مثلاً سرنوشت یک تکه سنگ، یک سوسک، یک فیل، یک گوشت کوب، و یک گوشی موبایل برای او اهمیتی ندارد. به عبارت دیگر، خدا باور نمی‌تواند هم بگوید خداوند مهربان است و بر این اساس توضیح دهد چرا باید نیایش کرد، از خداوند طلب رحمت کرد، چشم به بخشایش او داشت و او را دوست داشت و هم زمانی که از خدا باور می‌پرسیم مهربان یعنی چه در حالی که شر وجود دارد، بگوید منظور از «مهربان» چیز دیگری است و این مفهوم برای انسان قابل فهم نیست.

در میان برخی خدا باوران، بهره بردن از عبارت «نمی‌دانیم» در لابه‌لای بحث پیرامون شر رایج است. مثلاً وقتی پرسیده شود چرا خداوند فلان شر را آفریده است خواهند گفت نمی‌دانیم. اعتراف به ندانستن یکی از نیکوترین ویژگی‌هایی است که یک انسان می‌تواند داشته باشد، به شرط آن که هر جا که واقعاً نمی‌توان چیزی دانست آن را به کار گیرد نه اینکه به صورت دلبخواهی و برای فرار از چالش باشد. اگر قرار به استفاده از «نمی‌دانم» باشد، باید خیلی پیش از اینها و در جایی به کار برده شود که قصد بر شمردن ویژگی‌ها و ماهیت علت اولیه‌ی هستی را داشته باشند. کسی نمی‌داند ماهیت علت اولیه‌ی هستی چیست و ویژگی‌های آن چیست (بر

فرض که علت اولیه‌ای وجود داشته باشد و طبیعت همواره موجود نبوده باشد). فردی که نادانی انسان را فراموش می‌کند و به جای اینکه بگوید «نمی‌دانم» اگر جهان علت اولیه‌ای دارد، آن علت چه ویژگی‌هایی دارد، سیاهه‌ای از ویژگی‌ها و خصایل برای علت اولیه‌ی هستی برمی‌شمارد، ولی در مواجهه با این پرسش که چرا علت اولیه که مهربان است جلوی فلان شر را نمی‌گیرد می‌گوید «نمی‌دانم»، از «نمی‌دانم» به شکل درستی بهره نمی‌برد.

## شوپنهاور و آلام جهان و اصالت شر

شوپنهاور در مقاله‌ای تحت عنوان «در باب آلام جهان»<sup>۱۶</sup> اصالت را به رنج و درد می‌دهد و لذت‌های زندگی را عمدتاً غیاب و نبود درد و لذت برمی‌شمارد. در نتیجه‌ی این نگاه، چنین نیست که دنیا عمدتاً خوب باشد و برای تبیین پدیده‌هایی جزئی که شر هستند نیازی به طرح «مسئله‌ی شر» باشد. دیدگاه او را می‌توان «اصالت شر» نامید و شاید باید در نگرش شوپنهاور به طرح «مسئله‌ی لذت» یا «مسئله‌ی خیر» بپردازیم. یعنی پرسیم چگونه در جهانی که در آن درد و رنج اصالت دارد و فراگیر است، لذت و خوشی ممکن است. از آنجایی که شوپنهاور به وجود خداوند قائل نیست، برای توجیه این مسئله باید به مطالعه طبیعت پرداخت و فهمید چرا طبیعت بدین شکل است و ما چنین رنج می‌بریم. در حالی که لذت بسیار محدود رخ می‌دهد، ما انسان‌ها به فکر راهکارهایی برای افزایش لذتیم:

---

۱۶. شوپنهاور، آرتور (۱۳۸۶). جهان و تأملات فیلسوف: گزیده‌ای از نوشته‌های شوپنهاور. برگردان رضا ولی یاری. نشر مرکز.

انسان برای افزایش لذت خویش عامداً بر شمار و فشار حوائج خویش افزوده است، حوائجی که مرتفع ساختنشان در عرصه‌ی طبیعی خود کاری سخت‌تر از کاری که حیوانات می‌کنند نیست. به همین دلیل همه‌گونه عیش و عشرت، طعام لذیذ، تخدیر توتون و تریاک، الکل و لباس فاخر و هزار اسباب دیگر را جز ضروریات زندگی خود می‌داند.

(ص ۹۳)

ولی نیازهای بیشتر به معنای لذت بیشتر نیست چرا که هر گاه این نیازها برآورده نشوند موجب آزرده‌گی ما را فراهم می‌آورند و علاوه بر این ما انسان‌ها از «کسالت» هم رنج می‌بریم و از نظر شوپنهاور «زندگی بشر، همچون آونگی میان رنج و کسالت در حرکت است» (ص ۹۴). شوپنهاور نیز تأکید دارد برخی خوشی‌ها و برخی ناخوشی‌ها با هم در کنار یکدیگر در این جهان وجود دارند. او مثال جالبی می‌زند که در آن همزیستی درد و رنج از یک سو و خوشی را از سوی دیگر نشان می‌دهد، ولی برخلاف آنهایی که وجود خیر را در این تضاد پررنگ‌تر می‌بینند و بر آن تأکید می‌کنند، شوپنهاور بر چیرگی شر بر خیر تأکید دارد:

می‌گویند، در این جهان اندازه‌ی خوشی بر میزان درد چربش دارد، یا دستکم توافقی بین این دو برقرار است. باشد، اگر خواننده مایل است به اجمال از صحت و سقم این عقیده آگاه شود بگذار تا بین حال دو حیوان که یکی در حال دریدن و خوردن دیگری است قضاوت کند.

(ص ۸۸)

اگر میزان لذتی را که حیوان در حال دریدن دیگر حیوان به دست می‌آورد با میزان درد و رنجی که حیوانی در حال دریده شدن است مقایسه کنیم،

در خواهیم یافت که آن میزان درد بسیار بیش از آن میزان لذت است. شوپنهاور با این مثال می‌خواهد نشان دهد غلبه در زندگی با درد و رنج است. آیا چنین دنیایی می‌تواند بهترین دنیای ممکن باشد؟ شوپنهاور می‌گوید:

حتی اگر ادعای لایبنتیس در باب احسن عوالم ممکن درست باشد، باز هم دلیل نمی‌شود که خدا بخواهد دست به آفرینش آن ببرد، زیرا خدا تنها خالق جهان نیست، خالق خود امکان نیز هست، و بنابراین باید توان و امکان آن را داشته باشد که هر لحظه چیزهایی بهتر و بهتر بیافریند. دو نکته وجود دارند که اعتقاد به این امر را که جهان نمودی موفقیت‌آمیز از جوهری سودمند و قدرتمند و حکیمانه است ناممکن می‌سازند؛ یکم، فلاکتی که در همه جای جهان موج می‌زند و دوم نقص آشکار والاترین مخلوقات آن؛ انسان، که تقلیدی است خنده‌آور از آنچه واقعاً می‌باید باشد. (ص ۹۹-۱۰۰)

حتی اگر برای «مسئله‌ی شر» بتوان توجیهی ارائه کرد، «اصالت شر» ضرورتاً وجود خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق را منتفی می‌کند. خداوند مجبور به آفرینش جهان نبوده و اگر می‌دانسته در جهانی که می‌آفریند اصالت با شر خواهد بود، می‌بایست از آفرینش آن پرهیز می‌کرد. اگر نمی‌دانسته در جهانی که می‌آفریند اصالت با شر خواهد بود، دیگر نمی‌توان او را همه‌چیزدان برشمرد. اگر نمی‌توانسته از آفرینش آن پرهیز کند دیگر همه‌کارتوان نیست و اگر می‌خواست جهانی بیافریند که اصالت در آن با شر باشد، دیگر خیر مطلق نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد بررسی اینکه آیا می‌توان در این جهان اصالت را به شر داد

یا خیر به عنوان بحثی مستقل از «مسئله‌ی شر» در بررسی‌های پیرامون خداباوری، ضروری است. خداباور باید پیش از پاسخگویی به «مسئله‌ی شر»، مشخص کند «اصالت با شر» نیست.

## اصالت شر، مانی‌گرایی و نابغه‌ی شرور

آنچه در بخش پیشین «اصالت شر» نامیدیم با دو دیدگاه دیگر که به اصالت شر قائل هستند تفاوت دارد. نخست، دیدگاه مانوی است که در آن خیر و شر دو نیروی متافیزیکی مستقل از یکدیگر و در حال نبرد با یکدیگرند. دیدگاه مانوی نیز همچون خداباوری دیدگاهی است متافیزیکی و اگر بخواهیم بر اساس شواهد موجود در این جهان آن را محک بزنیم، از آنجا که مشاهده می‌کنیم هم خیر و هم شر در این جهان وجود دارد. بر این اساس شاید بتوان نتیجه گرفت که دو نیروی مستقل خیر و شر در جهان وجود دارند، دیدگاه مانوی از میان دیدگاه‌های متافیزیکی می‌تواند به خوبی وجود خیر و شر را تبیین کند. ولی چنان‌که هیوم در کتاب «گفتگوهای در باب دین طبیعی» اشاره می‌کند، وجود نظم منسجم موجود در طبیعت با وجود دو نیروی در تعارض با هم همخوان نیست. اگر کسی بخواهد از دیدگاه مانوی دفاع کند، می‌تواند نشان دهد که نظم موجود در هستی با وجود دو نیروی در تعارض همخوان است. برخلاف خداباور که نظم هستی را مویذ وجود آفریننده‌ای یکتا در نظر می‌گیرد و باید تلاش کند وجود شر را در هستی تبیین کند، طرفدار دیدگاه مانوی وجود خیر و شر را



مؤید وجود دو نیروی در تعارض متافیزیکی در نظر می‌گیرد و باید تلاش کند نظم در هستی را با وجود این دو نیرو تبیین کند. طرفدار دیدگاه مانوی‌گزینه دیگری دارد و می‌تواند نشان دهد که نظم دوگانه و در تعارض با هم در هستی وجود دارد. در دیدگاه مانوی، خداوند یا نیروی خیر نمی‌تواند همه کارتوان باشد و توانایی او محدود است و برای پیروزی در نبرد با شر همکاری انسان با او معنادار است.

دیدگاه جان استوارت میل پیرامون مسئله‌ی شر و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد «شبهت‌هایی» با دیدگاه مانوی دارد. برای او، «شر طبیعی» ایده‌ی خداوند را به صورت اساسی به چالش می‌کشد. استوارت میل سه مقاله پیرامون دین دارد. در مقاله نخست خود پیرامون دین با توجه به شر طبیعی نتیجه می‌گیرد که خداوند یا همه کارتوان نیست و یا خیر مطلق نیست و در مقاله‌ی سوم خود عنوان می‌کند که با توجه به وجود «مسئله‌ی شر»، باید مفهوم خداوند را بازآفرینی کنیم به شکلی که بتوان بدون تناقض مسئله‌ی شر را تبیین کرد. استوارت میل در بازتعریف خداوند با توجه به وجود شر به این نتیجه می‌رسد که خداوند همه کارتوان نیست. از نظر میل شواهد نشان می‌دهد که خداوند مهربان است ولی قدرت لازم برای از بین بردن شر را به صورت کامل نداشته، از این رو انسان‌ها باید در مبارزه با شر به یاری خداوند بشتابند و خداوند و بشر در همکاری و همراهی با هم با توان و قدرت بیشتری به مبارزه با شر بپردازند.<sup>۱۷</sup>

اصالت شر می‌تواند معنای دیگری داشته باشد. اگر در جهان ما شر

---

۱۷. Daglier, Ü., & Schneider, T. E. (۲۰۰۷). John Stuart mill's "religion of humanity" revisited. *Critical Review*, ۱۹(۴), ۵۷۷-۵۸۸.

اخلاقی و طبیعی بسیار بیشتر از خیر باشد و هستی تنها یک آفریننده داشته باشد، آن آفریننده شر است. این آفریننده می‌تواند یک نابغه‌ی شرور باشد یا همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و شر مطلق باشد و هستی را با قوانینی آفریده که موجودات زنده‌ای مانند انسان و حیوان به وجود بیایند تا بتواند آنها را آزار دهد، به آنها ستم کند، در صورتی که به فرمان او گوش ندهند آنها را شکنجه کند و... . اگر کسی مایل باشد از وجود چنین آفریننده‌ی شری دفاع کند، با «مسئله‌ی خیر» مواجه خواهد بود. یعنی باید نشان دهد که چرا و چگونه آفریننده‌ای که شر مطلق است، خیر هم آفریده است. او نیز همچون خدا باور می‌تواند به راهکارهایی برای دفاع از دیدگاه خود فکر کند. مثلاً بگوید این میزان از خوبی و خیر ضروری است تا موجودات زنده بتوانند بقا پیدا کنند تا شکنجه شوند، مورد ستم واقع شوند و یکدیگر را آزار دهند و... کاستی یا توانمندی چنین موضعی برای تبیین منشاء و ناظر جهان، پس از طرح دعاوی آن قابل بررسی است. در فصل بعد به طرح «نابغه‌ی شرور» و «مسئله‌ی خیر» خواهیم پرداخت. البته این بررسی‌ها همه در گرو این پیش‌فرض است که طبیعت همواره وجود نداشته و آفریده شده است. طبیعت‌گرا که پرسش از آفرینش را پرسشی بی‌مورد برمی‌شمارد و بر این باور است که طبیعت همواره وجود داشته است، برای تبیین شرهای اخلاقی و طبیعی در کنار خیر و خوبی‌ها به بررسی علمی این پدیده‌ها بسنده خواهد کرد و نیازی ندارد وجود آفریننده و آفرینش دربرگیرنده‌ی خیر و شر را توجیه کند.

بخش دوم  
نابغه شرور و  
خداوند



## فصل دوم مسئله‌ی شر و دیوباوری

آن بیخبران که دُرّ معنی سُفتند،  
در چرخ به انواع سخن‌ها گفتند؛  
آگه چو نگشتند بر اسرار جهان،  
اول زَنخی زدند و آخر خَفْتند

خیام

اگر برای جهان، آفریننده‌ای قائل باشیم به دو روش می‌توان ویژگی‌هایی برای او برشمرد. در روش نخست بر اساس آموزه‌های یک دین، یا باورهای رایج در یک فرهنگ یا سخنان یک فیلسوف ویژگی‌هایی برای خداوند قائل می‌شوند و سپس سعی می‌کنند جهان را به شکلی تبیین کنند که با آن ویژگی‌ها همخوان باشد. در روش دوم، به جهان می‌نگریم و سعی می‌کنیم با توجه به ویژگی‌های جهان، ویژگی‌های احتمالی آفریننده‌ی آن را استخراج کنیم. در رویکرد اول، اگر آنچه از جهان مشاهده می‌کنیم با ویژگی‌هایی که برای آفریننده قائلیم ناهمخوان باشد، یا باید در تعریف خود از آفریننده تجدید نظر کنیم یا باید توجهی برای وجود توامان این دو پیدا کنیم. وجود خیر و شر در این جهان، با پیش‌فرض گرفتن خداوندی خیر مطلق به شکل‌گیری انواع توجه‌ها برای وجود شر منجر شده است. حال فرض کنیم ما در فرهنگی می‌زیستیم یا باورهای دینی‌ای داشتیم که در آن به جای باور به خداوندی با ویژگی خیر مطلق، باور به خداوندی با ویژگی شر مطلق ترویج می‌شد. در آن حالت، ما همچنان نگرشی توحیدی داشتیم و به خداوندی یکتا باور داشتیم که همه‌چیزدان و همه‌کارتوان است. تنها پیرامون ویژگی اخلاقی خداوند، دیدگاهی متفاوت داشتیم. در

آن حالت، فیلسوفانِ دیندار سعی می‌کردند وجود خوبی در این جهان را برغم وجود خداوندی شر مطلق توجیه کنند. اگر ما به وجود آفریننده‌ای همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و شر مطلق باور داشته باشیم آنگاه نه با «مسئله‌ی شر» که با «مسئله‌ی خیر» مواجه‌ایم. در طرح بحث «مسئله‌ی خیر»، کسی به دنبال ترویج باور به خداوندی شر یا حتی تلاش برای اثبات وجود او نیست. ایده‌ی خداوندِ شرور برای نشان دادن ظرفیت و محدودیت‌های باور به خداوندی خیر مطلق و مسئله‌ی شر طرح می‌شود. در ادامه به استدلال‌های متفاوتی که در این زمینه طرح شده می‌پردازم. در این بحث از عبارتهایی مانند «خداوندِ شرور»، «ضدخدا»، «دیو» و «نابغه‌ی شرور» استفاده شده و این اصطلاحات برغم تفاوت ظاهری، همگی به وجودی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و شرمطلق ارجاع دارند که آفریننده‌ی هستی است. نابغه‌ی شرور را نباید با وجود «ابلیس» یا «شیطان» اشتباه گرفت، چرا که ابلیس در ادیان ابراهیمی همه‌کارتوان و همه‌چیزدان نیست و آفریننده‌ی هستی هم نیست و شاید «شر مطلق» هم نباشد.

## استدلال‌هایی در اثبات وجود آفریننده‌ی هستی

در تاریخ فلسفه، استدلال‌هایی در اثبات وجود خداوند مطرح شده‌اند. اگر حتی یکی از این استدلال‌ها هم می‌توانست وجود خداوند را اثبات کند می‌توانستیم بپذیریم که باور به وجود خداوند، باوری عقلانی است. ولی هیچ‌کدام چنین توانی ندارند. با این حال، این استدلال‌ها را برغم تمام قوت و ضعف‌هایشان می‌توان در راستای اثبات وجود نابغه‌ی شرور نیز به کار گرفت. هنگامی که از یک استدلال بتوان برای اثبات دو مقوله‌ی

«خداوند» و «نابغه‌ی شرور» بهره برد و قوت و ضعف استدلال برای اثبات هر دوی اینها یکسان باشد، بر اساس آن استدلال، باور به «خداوند» و «نابغه‌ی شرور» هم‌ارز یکدیگرند. به عنوان مثال اگر به برهان وجودی آنسلمی و انواع متفاوت برهان‌هایی که بر اساس آن شکل گرفته دقت کنیم درخواستیم یافت این استدلال را می‌توان برای نابغه‌ی شرور نیز به کار گرفت. مفهوم «کامل‌تر»، «برتر» یا «بزرگتر» که در برهان‌های آنسلمی به کار می‌روند اگر دربرگیرنده‌ی خیر باشند می‌توان آنها را به شکلی تغییر داد که دربرگیرنده‌ی شر باشند و اگر صرفاً به بزرگی و شدت اشاره دارند می‌تواند به شکل یکسان برای خیر و شر به کار گرفته شود. برهان آنسلم بر این اصل استوار است که ما بتوانیم مفهومی از کامل‌ترین یا برترین در ذهن داشته باشیم و سپس بر این اساس وجود آن کامل‌ترین یا برترین را نتیجه بگیریم. بر همین اساس اگر ما مفهوم بدترین را در ذهن داشته باشیم می‌توانیم وجود آن بدترین را نتیجه بگیریم. اگر صرفاً امکان وجود کامل‌ترین و برترین وجود او را ضرورت می‌بخشد پس صرفاً امکان وجود بدترین هم وجود او را ضرورت می‌بخشد.<sup>۱</sup>

بر همین اساس، پیتر میلیکان<sup>۲</sup> به سه برهان از براهین پنج‌گانه‌ی آکویناس اشاره می‌کند (استدلال‌های آکویناس در اثبات علت اول، محرک اول – که خود تغییری نمی‌کند – و وجود ضروری). اگر استدلال او پیرامون محرک اول قابل دفاع باشد نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که محرک اول «جان دارد»، «آگاهی دارد» و یا «از نظر اخلاقی خوب یا بد است». این در حالی است که آکویناس پس از ارائه‌ی اثبات خود مدعی می‌شود

۱. Haight, D., & Haight, M. (۱۹۷۰). An ontological argument for the devil. *The Monist*, ۲۱۸-۲۲۰.

۲. Millican, P. J. R. (۱۹۸۹). The Devil's advocate. *Cogito*, ۳(۳), ۱۹۳-۲۰۷.

همگان «محرک اول» را خداوند برمی‌شمارند. ولی در واقع اگر کسی می‌خواهد وجود خداوند را اثبات کند باید نشان دهد که محرک اول، دیگر ویژگی‌های خداوند را دارد. اثبات «محرک اول» با «اثبات وجود خداوند» دو امر کاملاً متفاوتند. همانطور که محرک اول با نابغهی شرور یکسان نیست و با اثبات محرک اول نمی‌توان مدعی شد که وجود نابغهی شرور را اثبات کرده‌ایم.

## مسئله‌ی خیر و دیوباوری

در بررسی مسئله‌ی شر، ویژگی «اخلاقی» خداوند از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. حتی اگر مثلاً برهان آنسلمی کارآمد بود و می‌توانست برترین وجود را اثبات کند باز هم مسئله اصلی این بود که این وجود اصلاً حساسیت اخلاقی دارد و اگر دارد آیا خیر مطلق یا شر مطلق است؟ ادیان ابراهیمی نه تنها در مواجهه با مسئله‌ی شر بلکه در تمامی وجوه آن وابسته به خداوندی‌اند که حساسیت اخلاقی داشته و خیر مطلق باشد. از این رو خداباوران با مشاهده خیر و شر در جهان و با پیش‌فرض گرفتن آفریدگاری خیر مطلق، به تبیین مسئله‌ی شر می‌پردازند. استیون کان<sup>۳</sup> ولی ضرورتی نمی‌بیند این پیش‌فرض را بپذیریم و در عوض به طراحی «مسئله‌ی خیر» می‌پردازد، در ادامه شرح مختصری از استدلال‌های او را طرح می‌کنیم:

۱) فرض کنید دیوی شرور، همه‌کار توان و همه‌چیزدان وجود دارد که جهان را آفریده است.

۲) اگر دیو وجود داشته باشد، هیچ خیری در جهان نخواهد داشت.

۳) ولی در جهان خیر وجود دارد.

---

۳. Cahn, S. M. (۱۹۷۷). *Cacodaemony. Analysis*, ۳۷(۲), ۶۹-۷۳.



کان می‌گوید دیوباور (یعنی کسی که به وجود دیو باور دارد و در برابر خدا باور قرار می‌گیرد) مقدمه‌ی (۱) را زیر سؤال نمی‌برد. با مشاهده‌ی خیر، دیوباور سریعاً باور خود به دیو را کنار نمی‌گذارد. بلکه سعی می‌کند مقدمه‌های (۲) و یا (۳) را زیر سؤال ببرد یا آنها را به شکلی تفسیر و تعریف کند که «مسئله‌ی خیر» برطرف شود. از آنجا که خیر در این جهان وجود دارد (مثل مهرورزی انسان‌ها به یکدیگر) پس انکار خیر (همانند انکار شر) بی‌معناست. بنابراین دیوباور باید به دنبال توجیهی باشد که چرا برغم وجود دیوی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و شرمطلق، در جهان خیر وجود دارد. کان نام این گونه توجیه‌ها را *cacodaemony* گذاشته که در برابر تئودیسه‌ی خدا باور قرار می‌گیرد، و در آن دیوباور آشنا با فلسفه مایل است برای باورهای خود توجیهی فلسفی دست و پا کند. او ممکن است به وجود توامان خیر و شر و معناداری این دو پدیده در کنار هم اشاره کند و به ما بگوید که حتی دیو همه‌کارتوان هم نمی‌توانست از شکل‌گیری خیر در این جهان جلوگیری کند<sup>۴</sup>. بنابراین اگر خدا باور با استناد به وجود شر در این جهان به ما بگوید وجود شر برای خلق این

---

۴. مثلاً اگر خطری وجود داشته باشد شهادت معنی پیدا نخواهد کرد و اگر درد و رنجی نباشد همدردی و همدلی وجود نخواهد داشت. در دنیای ما انسان‌ها، این ایده قابل فهم است. گاهی مجبوریم شخصی را که دوست داریم به دکتر ببریم و دکتر به او آمپول بزند و چنین عملی دردآور است ولی این شر برای رسیدن به خیر بزرگتر که سلامتی است ضروری است. بر همین اساس گفته می‌شود که خداوند مانع از درد و رنج ما نمی‌شود چرا که درد و رنجها باعث پرورش و ساخته شدن روح ما می‌شود. ولی خداوند همه‌کارتوان نیازی ندارد به چنین روش‌هایی روح ما را بپروراند و می‌تواند با روش‌های دیگری نیز این کار را بکند. علاوه بر این، میلیکان اشاره می‌کند که این سبک استدلال کردن چه دلالت‌های عجیبی دارد. اگر وقوع خیر در پس شر، آن را توجیه کند نتیجه این می‌شود که جنایت‌هایی که رخ می‌دهند اگر بتوانند همدردی ما انسان‌ها را برانگیزند توجیه خواهند شد. در این صورت، افراد جنایتکار در واقع در حال افزایش خیر در جهانند، چرا که با ارتکاب شر اخلاقی خود منجر به شکل‌گیری همدردی که خیری اخلاقی است می‌شوند.

جهان ضرورتی منطقی بوده و وجود شر نمی‌تواند خداوند خیر مطلق را زیر سؤال ببرد، بر اساس همین استدلال و با تمام قوت و ضعف‌های این استدلال، دیوباور می‌تواند بگوید وجود خیر برای خلق این جهان ضرورتی منطقی بوده و وجود خیر نمی‌تواند وجودِ دیوِ شرمطلق را زیر سؤال ببرد. در مواجهه با این ادعای خداباور، ما به وجود شرهایی اشاره می‌کردیم که وجودشان برای خلق بهترین جهان ممکن ضروری نیست، بر همین اساس می‌توان ادعای دیوباور را به چالش کشید و نشان داد وجود همه خیرهای موجود برای خلق بدترین جهان ممکن ضرورت منطقی ندارند. کان می‌گوید سمفونی‌های بتهوون و نمایشنامه‌های شکسپیر و از خودگذشتگی و سخاوت انسان‌ها زمینه را برای وجود هیچ شری فراهم نکرده‌اند و به نظر می‌آید دیوباور در تبیین وجود این خیرها با دشواری مواجه شود.

در توجیه شرهای اخلاقی، معمولاً خداباور به وجود اراده‌ی آزاد اشاره می‌کند. در توجیه خیر اخلاقی هم دیوباور می‌تواند به وجود اراده‌ی آزاد اشاره کند. در این حالت اراده‌ی آزاد شر بسیار بزرگی است که هر گونه خیری را که از آن نتیجه می‌شود خنثی می‌کند و با جنایت‌های عظیمی که بشر مرتکب می‌شود همه ما به آفریننده‌ی خود شبیه‌تر شده و دیوسان‌تر می‌شویم. دیو می‌توانست جهان را به شکلی بیافریند که همه انسان‌ها به انجام شر اخلاقی محکوم باشند ولی اگر شر اخلاقی نتیجه‌ی اراده‌ی انسان باشد به مراتب بدتر از شری است که انسان به صورت غیراختیاری انجام دهد. بنابراین، برای اینکه دیو بتواند بیشترین شر ممکن را در این جهان به بار آورد به انسان‌ها اراده‌ی آزاد می‌دهد. کان به استدلال «پرورش

روح» جان هیک در مواجهه با شرهای طبیعی اشاره می‌کند که در آن هیک مدعی است وجود سختی‌ها برای پرورش روح ما انسان‌هاست و خداوند نخواستۀ عشرت‌کده‌ای مملو از لذت درست کند چرا که پرورش روح ممکن نمی‌شد. بر همین اساس او به استدلال «نابودی روح» اشاره می‌کند. دیو نمی‌خواسته صرفاً شکنجه‌گاهی بیافریند بلکه برخی خوبی‌ها را نیز آفریده تا ما انسان‌ها در تلاش باشیم با وظایف خسته‌کننده و دشوار خود سر و کله بزنیم و این امر در نهایت به نابودی روح ما می‌انجامد. علاوه بر این جهان، دیوباور می‌تواند به جهان پس از مرگ نیز برای توجیه موضع خود ارجاع دهد و می‌تواند بگوید شری که در جهان پس از مرگ روی می‌دهد چنان بزرگ است که وجود هر گونه خیری در این جهان را توجیه خواهد کرد.<sup>۵</sup> (همانطور که ممکن است گفته شود چرا دیو از ابتدای امر ما را به جهنم نمی‌فرستد، می‌توان گفت چرا خداوند ما را از ابتدای امر به بهشت نمی‌فرستد. در این زمینه نیز دو دیدگاه خداباوری و دیوباوری با چالشی یکسان مواجهند.)<sup>۶</sup>

کان اشاره می‌کند همانطور که وجود خداوند با «مسئله‌ی شر» غیرممکن نمی‌شود، وجود دیو هم با «مسئله‌ی خیر» غیرممکن نمی‌شود. یعنی برغم وجود شر و خیر، نمی‌توان نتیجه گرفت وجود خداوند یا دیو تناقضی منطقی است ولی با این حال وجود توامان خیر و شر، وجود خداوند و دیو را غیرمحمتمل می‌کند. از آنجا که هر استدلالی را که خداباور برای توجیه مسئله‌ی شر ارائه کند، دیوباور می‌تواند برای وجود خیر طرح کند، این دو

۵. Millican, P. J. R. (۱۹۸۹). The Devil's advocate. *Cogito*, ۳(۳), ۱۹۳-۲۰۷

۶. Law, S. (۲۰۱۰). The evil-god challenge. *Religious Studies*, ۴۶(۳), ۳۵۳-۳۷۳.

دیدگاه به یک اندازه غیرمحمتمل به نظر می‌رسند.<sup>۷</sup>

مسئله‌ی شر، قویترین استدلال علیه باور به وجود خداوندی همه‌چیزدان و همه‌کارتوان و خیر مطلق است و خدا باور مایل است با ارائه‌ی تئودیه‌ای نشان دهد که باور به وجود خداوند برغم شر معقول و ممکن است. تئودیه‌ی خدا باور در توجیه مسئله‌ی شر هر چقدر توانا و کارآمد باشد، به همان میزان می‌توان از آن برای نشان دادن معقول بودن دیوباوری استفاده کرد و در توجیه مسئله‌ی خیر از آن بهره گرفت. بنابراین خدا باور باید بپذیرد که «مسئله‌ی خیر» و «مسئله‌ی شر» هر دو شکلی یکسان دارند و اگر یکی قابل حل باشد آن دیگری نیز قابل حل است و اگر یکی غیرقابل حل باشد آن دیگری نیز غیرقابل حل است. در این صورت، چه این مسائل قابل حل باشند چه نباشند، خدا باور در باورهای خود با چالشی جدی‌تر از صرف مسئله‌ی شر مواجه خواهد شد.<sup>۸</sup> (اگر شخص دیوباوری وجود داشته باشد او نیز چنین وضعی خواهد داشت)<sup>۹</sup>.

پیتر میلیکان شباهت کامل و دقیق بین دیوباوری و خدا باوری از یک سو و مسئله‌ی خیر و مسئله‌ی شر از سوی دیگر را رد می‌کند، ولی می‌گوید دلایلی مجزا وجود دارد مبنی بر این که دیوباوری محتمل‌تر از خدا باوری باشد. به عنوان مثال اعمال خیر قابل توجه در برابر اعمال شر قابل توجه ناچیزند یا افراد بسیار کمی وجود دارند که زندگی آنها سرتاسر لذتبخش باشد در حالی که انسان‌های زیادی در طول تاریخ، زندگیشان تلاشی تمام

۷. دیو الزاماً به عدالت با محوریت شر باور ندارد. یعنی الزاماً بر این باور نیست که هر کس که مرتکب شر شد پاداش دریافت خواهد کرد و هر کس کار خوبی کرد مجازات خواهد شد. بلکه ممکن است تنها هدفش گسترش شر باشد و لو به قیمت مجازات انسان بدکار و درستکار باشد.

۸. به دیگر بیان از آنجا که با جابه‌جا کردن واژگان «خیر» با «شر» و «خداوند» با «دیو» در استدلال‌های مرتبط به خدا باوری و مسئله‌ی شر، استدلال‌هایی کاملاً یکسان در مورد دیوباوری و مسئله‌ی خیر به دست خواهد آمد، در نتیجه مسئله‌ی خیر و مسئله‌ی شر یا هر دو با هم قابل حل‌اند و یا هیچکدام قابل حل نیستند.

۹. Madden, E. H., & Hare, P. H. (۱۹۶۸). *Evil and the Concept of God*.

وقت علیه گرسنگی، سرکوب و بیماری بوده یا افراد فاسد در کسب قدرت و موفقیت تواناترند. ولی از آنجا که توان دیوبابوری و خداپابوری در تبیین خیر و شر در جهان کم و بیش یکسان است و هر دو در تبیین شر و خیر ناکام، در نتیجه هر دو باور به یک اندازه بی اعتبارند.<sup>۱۰</sup>

ولی خداپاور خواهد گفت تئودیه نمی خواهد احتمال وجود خداوند را بررسی کند بلکه تنها می خواهد نشان دهد وجود شر برغم وجود خداوند به تناقض نمی انجامد. هم توان بودن دیوبابوری و خداپابوری در مواجهه با خیر و شر نشان دهنده ی ناکارآمدی تئودیه نیست<sup>۱۱</sup>. ادوارد اشتاین<sup>۱۲</sup> در مواجهه با چنین نقدی، چالش پیش روی خداپاور را شدت می بخشد.<sup>۱۳</sup> استدلال‌هایی که هم مشکل بودن خداپابوری و دیوبابوری را مشخص می کنند نشان می دهند هر توجیهی برای وجود همزمان «خداوند» و «شر» در مقایسه با هر توجیهی برای وجود همزمان «دیو» و «خیر» قدرتی

---

۱۰. ریچارد سوین‌برن از جمله خداپاورانی است که مدعی است اولاً خداپابوری تبیینی بسیار ساده در برابر تبیین‌های رقیب از هستی است و علاوه بر این از آنجا که خداوند همه چیزدان و آزاد است، خیر مطلق بودن او از این دو ویژگی او نتیجه می شود. در نقد او مایکل مارتین نشان می دهد که دیوبابوری نیز در ساده بودن با خداپابوری هم‌ارز است و هیچکدام بر دیگری برتری ندارد (هرچند ملاحظات پسینی ممکن است داوری را به سمت یکی از این دو شکل از باور سوق دهد) و علاوه بر این دیدگاه سوین‌برن در مورد ویژگی‌های خداوند بر این پیش فرض استوار است که در عرصه ی اخلاق اگر کسی بداند عملی شر است، آن را انجام نمی دهد یا نیت به انجام آن نمی کند در حالی که هم می توان چنین عمل کرد هم افرادی چنین عمل می کنند.

Martin, M. (۱۹۸۵). The coherence of the hypothesis of an omnipotent, omniscient, free and perfectly evil being. *International journal for philosophy of religion*, ۱۷(۳), ۱۸۵-۱۹۱.

۱۱. King-Farlow, J. (۱۹۷۸). Cacodaemony and devilish isomorphism. *Analysis*, ۳۸(۱), ۵۹-۶۱.

۱۲. Stein, E. (۱۹۹۰). God, the demon, and the status of theodicies. *American Philosophical Quarterly*, ۲۷(۲), ۱۶۳-۱۶۷.

۱۳. اشتاین با توجه به ملاحظات «زیبایی‌شناختی» از اصطلاح Demonacy که آن هم در برابر (theodicy) است، برای توجیه خیر برغم شر بهره می برد.

یکسان دارد. اشتاین ولی سه وظیفه را پیش روی خدا باور قرار می‌دهد. خدا باور باید برای وجود خداوند دلیل اقامه کند، دلیلی برای همخوانی وجود خداوند و شر موجود در جهان ارائه کند و همچنین نشان دهد چنین دلایلی را دیو باور نمی‌تواند به نفع دیدگاه خود در توجیه خیر به کار گیرد، یعنی خدا باور باید استدلالی ارائه کند و دلایلی اقامه کند که نه تنها توسط دیو باور قابل استفاده نباشد بلکه وجود دیو و همخوانی وجود دیو و خیر را زیر سؤال ببرد. دیو باور و خدا باور هر دو به وجودی همه چیزدان و همه کار توان باور دارند و اختلاف نظر آنها بر سر ماهیت اخلاقی آن وجود است. اگر استدلال‌هایی که خدا باور برای ماهیت اخلاقی آن وجود ارائه کند توسط دیو باور هم قابل استفاده باشد یعنی نمی‌توان راجع به ماهیت اخلاقی آن وجود نتیجه‌گیری کرد. از جمله دلایلی که در توجیه خیر توسط دیو باور ارائه می‌شود اراده‌ی آزاد است. اراده‌ی آزاد ممکن است به خودی خود خیر باشد، شر باشد، و نه خیر و نه شر باشد. اگر اراده‌ی آزاد به خودی خود خیر باشد، آنگاه دفاع خدا باور از وجود شر اخلاقی نسبت به دفاع دیو باور در توجیه مسئله‌ی خیر اخلاقی کاملاً یکسان نخواهد بود. چرا که اگر اراده‌ی آزاد به خودی خود خیر باشد، آنگاه دیو باور باید نشان دهد که شری که انسان‌ها با اراده‌ی خود خلق می‌کنند از خیر داشتن اراده‌ی آزاد بیشتر است در حالی که خدا باور چالشی مشابه ندارد چرا که اگر اراده‌ی آزاد را خیر در نظر بگیریم، آنگاه خیر اراده‌ی آزاد از خیری که انسان‌ها با اراده‌ی خود به وجود می‌آورند نمی‌گاهد. اگر اراده‌ی آزاد به خودی خود شر باشد، آنگاه همین وضعیت وجود خواهد داشت ولی به نفع دیو باور خواهد بود. اشتاین این مسئله را برگرفته از نگاهی نادرست به اراده‌ی آزاد برمی‌شمارد، چرا که اراده‌ی آزاد ما انسان‌ها نه به خودی

خود خوب است و نه به خودی خود شر و در عوض می‌توانست متفاوت باشد و تفاوت آن می‌توانست در بهتر یا بدتر شدن اراده‌ی آزاد تأثیرگذار باشد. حال چه دیوی وجود داشته باشد چه خداوندی، خدا باور و دیو باور باید به ما بگویند چرا این وجود همه‌چیزدان و همه‌کارتون اراده‌ی آزاد ما را با محدودیت‌های فعلیش آفریده در حالی که اگر این اراده‌ی آزاد و توان اختیار ما حدودش متفاوت می‌بود می‌توانستیم در ارتکاب شر یا انجام خیر موفق‌تر عمل کنیم. در نتیجه خدا باور و دیو باور در تبیین اراده‌ی آزاد برغم شر یا خیر وظایفی یکسان دارند و تمامی استدلال‌هایی که خدا باور برای توجیه شر به کار می‌برد توسط دیو باور نیز در توجیه خیر قابل استفاده است. این مسئله باعث می‌شود وجه اخلاقی هر دو دیدگاه خدا باوری و دیو باوری بی‌اعتبار شود و نتوان در راستای ویژگی‌های اخلاقی آفریننده‌ی همه‌چیزدان و همه‌کارتون هستی (که وجودش را پیش فرض گرفته بودیم) اظهار نظری کرد.

## سنت دینی

اگر استدلال‌هایی که برای خدا باوری به کار برده می‌شوند را بتوان برای دیو باوری به کار برد، باید به دنبال عاملی برای تبیین رواج خدا باوری به جای دیو باوری گشت. باور به خداوند نتیجه‌ی شکل‌گیری سنت ادیان ابراهیمی است و اگر سنتی وجود داشت که در آن به جای خداوند باور به دیو ترویج می‌شد آنگاه همان استدلال‌های خدا باوری در جهت دفاع از وجود دیو به کار گرفته می‌شدند. کریستوفر نیو<sup>۱۴</sup> دقیقاً بر همین اساس تاریخ تخیلی جایگزین خدا باوری را معرفی می‌کند. او دانشنامه‌ی تخیلی

---

۱۴. New, C. (۱۹۹۳). Antitheism: a reflection. *Ratio*, ۶(۱), ۳۶-۴۳.

دیوباوران را بر اساس تخیل خود مطرح می‌کند و مدخل‌های متفاوتی برای آن برمی‌شمارد. در ابتدای این مدخل، برهانی شبیه برهان آنسلم برای اثبات دیو وجود دارد (شبیه آنچه که بالاتر به آن اشاره شد). منتها نیو، نام آنسلم را برعکس و «ملسنآ» می‌نویسد. سپس به برهانی شبیه برهان علیت آکویناس اشاره می‌کند. در این مدخل هم نام آکویناس برعکس نوشته شده است. در مدخل دیوباوران، در بخش برهان علیت، «سانیکوآ» می‌گوید هر آنچه در جهان وجود دارد می‌توانست وجود نداشته باشد و هر آنچه که وجودش ممکن باشد نیاز به علتی دارد و اگر هر آنچه که وجودش ممکن است بتواند وجود داشته باشد باید وجودی ضروری علت آن وجودهای ممکن باشد، و خود این وجود علتی نداشته باشد. «سانیکوآ» این وجود ضروری را دیو همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و شر مطلق می‌نامد. مدخل دیگر این دانشنامه، «برهان نظم» نام دارد. این برهان وجود دیو را اثبات نمی‌کند بلکه وجود دیو را عقلانی‌ترین تبیین برای وجود آنچه در جهان مشاهده می‌کنیم برمی‌شمارد. در این برهان تصور بر این است که نظم بسیار بالا در هستی و تطابق پذیری بالای موجودات با محیط اطرافشان نیازمند تبیینی کارآمد است چرا که این نظم و دقت نمی‌تواند تصادفی باشد. پس این جهان نیاز به طراحی هوشمند دارد: دیو یا نابغه‌ی شرور. ولی از سده هجدهم و با نوشته‌های دیوید مویه (که برعکس نام دیوید هیوم است) مشخص شده که بر اساس مشاهدات نمی‌توان نتیجه گرفت که آفریننده‌ی هستی، شرور است، چه رسد به اینکه نتیجه بگیریم همه‌کارتوان و ازلی-ابدی است. ولی باورمندان به نابغه‌ی شرور در نقد دیوید مویه می‌گویند با وجود شر فراگیر در عالم می‌توان



ویژگی شر مطلق بودن را به آفریننده‌ی جهان اطلاق کرد. همچنین گروهی از انسان‌ها تجربه‌ی ماورایی داشته و در آن نابغه‌ی شرور را رویت کرده‌اند و دستورها و سخنان او را شنیده و به سمع و نظر دیگران رسانده‌اند. همانطور که در تاریخ واقعی فلسفه، گروهی به این استدلال‌ها در راستای خداباوری نقد کرده‌اند، همان نقدها را می‌توان علیه گونه‌ی دیو‌باورانه این استدلال‌ها به کار گرفت. نیو نتیجه می‌گیرد دلیلی معرفت‌شناختی برای برتری دادن باور به خداوند بر باور به نابغه‌ی شرور یا دیو نداریم، و تنها دلیل باور ما به خداوند سنت‌های دینی است که در آن به دنیا آمده‌ایم. به نظر می‌رسد ما انسان‌ها به دلایل احساسی به وجود خداوند و نه دیو یا نابغه‌ی شرور باور داریم. چرا که ما دوست داریم مخلوقات خداوندی مهربان باشیم و نه مخلوق وجودی بی‌تفاوت یا شرور، چرا که باور به خداوندی مهربان آرامش‌بخش‌تر است.<sup>۱۵</sup>

---

۱۵. می‌توان به سنت‌های مذهبی که در تاریخ وجود داشته نیز مراجعه کرد. به عنوان مثال آموزه‌های مانی می‌توانند برای بهتر مشخص شدن مسئله‌ی شر و قوت و ضعف آن موضع و خداباوری در کنار یکدیگر قرار گیرند. «دین مانی ترکیبی از مسیحیت گنوسی سوریه و بین‌النهرین، عقاید قدیمی بابلی، فلسفه‌ی بودایی، هلنی یا یونانی جدید و عقاید ایرانی زردشتی و غیر زردشتی است. مانی که از سوی پدر و مادر پارتی، از نظر خاستگاه بابلی و از جهت محیط نشو و نما مغتسله یا ماندایی قدیم است، به سبب سفرهای خود به شرق و غرب با دین بودایی و مسیحی و به ویژه فرقه‌های گنوسی بازیلیدس، والتینوس هر دو در سده‌ی دوم میلادی و مرقیون و دیصانیان نیز آشنا شد. او حاصل این عقاید و فلسفه‌ها را در قالبی ابداعی ریخت و با قدرت و نبوغ خود، دین مستقلی پدید آورد که چون روح آن نوید نجات و رهای بشر بود، مورد استقبال همگان قرار گرفت». (میرفخرایی، مهشید (۱۳۸۱) فرشته روشنی: مانی و آموزه‌های او. تهران: نشر ققنوس.)

## فصل سوم مسئله‌ی شر و ویژگی‌های خداوند

آنان که محیطِ فضل و آداب شدند،  
در جمع کمال شمع اصحاب شدند،  
رَه زین شب تاریک نبردند به روز،  
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

خیام

واژه‌ها در زبان ما آدمیان کاربردهای متفاوتی دارند. یکی از کاربردهای واژگان ارجاع به واقعیتی بیرون از ذهن و زبان ماست. مثلاً وقتی ما از واژه‌ی «کوه» بهره می‌بریم، تصور ما بر این است که واقعیتی مستقل از ما وجود دارد و با بهره‌گرفتن از واژه‌ی «کوه» به آن ارجاع می‌دهیم و پیرامون آن سخن می‌گوییم. ما از واژه‌ی «خداوند» و مفاهیم متفاوتی پیرامون آن نیز بهره می‌بریم. ولی آیا این واژه به واقعیتی ارجاع دارد؟ تفاوت خداوند و کوه در این است که همه ما می‌توانیم کوه را درک کنیم و هرگاه کسی از واژه‌ی کوه بهره ببرد کم و بیش متوجه‌ایم به چه چیزی اشاره دارد. علاوه بر این، هر تعریفی از «کوه» ارائه شود می‌توان آن تعریف را با بررسی و مطالعه‌ی کوه‌های موجود سنجید. اگر تعریف شما از کوه به شکلی باشد که تعریف کوه را به داشتن رنگ خاکستری محدود کنید و من کوه‌هایی قهوه‌ای‌رنگ بیابم، تعریف شما از کوه با توجه به واقعیت‌های جهان بیرون نیازمند بازبینی است. ولی آن واقعیتی که قرار است واژه‌ی «خداوند» را نمایندگی کند در دسترس کسی نیست و ما نمی‌توانیم با مطالعه‌ی خداوند تعریف‌ها و مفاهیمی را که برای ارجاع به او طرح می‌شوند، راستی‌آزمایی و بررسی کنیم. در واقع از آنجا که چنین واقعیتی در دسترس کسی نیست، کسی نمی‌داند که چنین واقعیتی وجود دارد یا

ندارد. با این حال، تعریف‌ها، مفاهیم و تصویرهای بی‌شماری پیرامون خداوند طرح شده‌اند. آیا این تعریف‌ها، مفاهیم و تصویرها همگی زاده‌ی ذهن و تخیلات بشرند و خداوندی وجود ندارد و یا اینکه خداوندی وجود دارد و از آنجا که فهم او میسر نیست هر کسی با فهم محدود خود تعریفی ارائه کرده و مفهومی پرورانده است؟ برای پاسخ به چنین پرسشی باید بدانیم خداوندی وجود دارد یا ندارد، ولی ما چنین دانشی نداریم. تنها راه پیش‌روی ما بررسی مفاهیم، تعریف‌ها و تصویرهایی است که پیرامون خداوند طرح شده‌اند. می‌توان تک تک این مفاهیم را بررسی کرد و هر تعریفی که از انسجام برخوردار نبود یا هر تعریفی را که بی‌معنا بود یا تناقض داشت کنار گذاشت. ولی حتی اگر در نهایت تعریفی منسجم و مفهومی دقیق هم یافت شود، باز هم وجود این تعریف و مفهوم دلیل بر وجود خداوند نیست. در دست داشتن تعریفی عاری از تناقض و دقیق از خداوند شرط لازم برای وجود اوست، ولی کافی نیست. داستان و یا رمان انسجام دارد ولی این باعث نمی‌شود کسی آن را واقعی در نظر بگیرد. ممکن است کسی پرسد اگر هر تعریف و مفهوم منسجم و دقیقی هم که ارائه شود نمی‌توان نتیجه گرفت خدایی وجود دارد، پس فایده این بررسی چیست؟ پاسخ این است: «بت‌شکنی». بسیاری از مفاهیمی که از خداوند طرح می‌شوند، مفاهیمی متناقض و نامنسجم‌اند. اگر هم خدایی وجود داشته باشد، چنین مفاهیمی نمی‌توانند به خداوند ارجاع داشته باشند. ما با مفهوم «بت» آشنا بوده و «بت‌پرستی» را به عنوان گونه‌ای از خداواری غیرخردمندانه می‌شناسیم. چرا باید میز، آلت‌های تناسلی، مجسمه، سیم و زر، خرما یا موز را بپرستیم؟ اینها نه قدرت، نه دانش و نه

مهر، هیچکدام را دارا نیستند و شایسته هر چه باشند، شایسته‌ی پرستش نیستند. ولی بت، تنها شامل اشیا و اجسام ملموس نمی‌شود. چه بسیار بت‌هایی که می‌پرستیم و ذهنی‌اند. اگر من مفهومی از خداوند در ذهن خود بپرورانم که انسجام نداشته باشد ولی او را بپرستم و از او کمک بخواهم، در حال پرستش و سخن گفتن با او هام خودم هستم. یعنی در حال «بت‌ذهنی‌پرستی» ام. بت‌های ملموس و جسمانی تا حدود زیادی از جهان ما رخت بر بسته‌اند ولی سایه‌ی حکومت بت‌های ذهنی همچنان بر ما سنگینی می‌کند. اگر بتوان خداوندی را با استدلال زیر سؤال برد، آن «خداوند» بتی ذهنی است که حتی وجودش ممکن نیست. برخلاف بت‌های ملموس که دستکم وجودشان نه تنها ممکن که محقق هم شده است. بسیاری از مردمان با طرح بت‌های ذهنی و پرستش آنها بر مردمانی که بت‌های ملموس می‌پرستند فخر می‌فروشدند و دسته‌ی دوم را با عباراتی همچون «عوام»، «نادان» و «گمراه» مورد تفقد قرار می‌دهند.

ممکن است کسی بگوید گیرم همه بت‌ها را هم شکستیم ولی یک یا چند مفهوم دقیق و منسجم از خداوند برجا ماند، آنگاه تکلیف چیست. همانطور که گفته شد وجود چنین مفهومی یا مفاهیمی نشان دهنده‌ی وجود خداوند یا خداوندانی نیست، ولی از آنجا که «ممکن» است خداوند یا خداوندانی وجود داشته باشند و این مفاهیم آنها را نمایندگی کنند، ایمان آوردن یا نیاوردن بدانها تصمیمی شخصی است. این نوع از بررسی وجود خداوند و سپس تصمیم به ایمان آوردن یا نیاوردن به او، با ایمان داشتن یا نداشتن به خداوند که به شکل موروثی تحت آموزه‌های دوران کودکی شکل می‌گیرد متفاوت است. در گام نخست ولی باید بت‌شکنی کرد

و تنها بر ویرانه‌ی بت‌هاست که می‌توان بر سر ایمان آوردن یا نیاوردن تصمیم گرفت. اگر پس از بت‌شکنی، هیچ مفهوم منسجم و دقیقی از خداوند باقی نماند چه؟ در آن صورت هم نمی‌توان گفت خداوند یا خداوندانی وجود ندارند، تنها می‌توان گفت اگر هم خداوند یا خداوندانی وجود داشته باشند مفاهیم موجود توان نمایندگی او یا آنها را ندارند. استدلال‌های معروف به استدلال‌های خداناباوری می‌توانند به ما کمک کنند دستکم برخی از بت‌ها را در هم شکنیم. از این رو هر شخص خداباور و خداپرستی که از بت‌پرستی رویگردان است، می‌بایست با این استدلال‌ها مواجه شود و اطمینان حاصل کند آنچه می‌پرستد، بت نیست. مشهورترین خداباوران بت‌شکن، پیامبران ادیان و شخصیت‌های به تاریخ پیوسته‌اند. در حال حاضر برخی از خداباوران خود به امر «بت‌سازی» و «بت‌تراشی» مشغول‌اند. برخی خداناباوران پیرو «روش» ابراهیم‌اند و به دنبال «بت‌شکنی»‌اند. خداباور و خداناباور هر دو با «بت‌پرستی» مخالف و با «بت‌شکنی» موافق‌اند. یکی از اختلاف نظرهای آنها بر سر مصداق‌های «بت» است. مسئله‌ی شر به عنوان چالشی بر سر انسجام برخی از تعریف‌ها و مفاهیم از خداوند، به ما در امر در هم شکستن بت‌های ذهنی یاری می‌رساند.

## برخی حالات ممکن

تعریف خود از خداوند را از کجا باید به دست آوریم؟ اگر نمی‌دانیم خداوندی وجود دارد یا ندارد و راهی برای آزمودن وجود یا عدم وجود او نداریم، راهی که برای ما باقی می‌ماند بررسی تعریف‌ها و مفاهیم طرح

شده توسط دیگران است. شاعران، فیلسوفان، داستان‌نویسان، هنرمندان، دانشمندان و پیامبران از جمله افرادی بوده‌اند که تعریفی از خداوند ارائه کرده‌اند. در حالت کلی هیچ کدام از این تعریف‌ها بر دیگر تعریف‌ها برتری ندارد مگر پس از آنکه بررسی‌های خود را انجام دهیم و برتری احتمالی هر تعریف بر تعریف دیگر را مشخص کنیم. ولی از این میان، برخی مدعی‌اند تعریف خود از خداوند را به نوعی مستقیم از خود خداوند دریافت کرده‌اند. چنین ادعایی الزاماً به معنای اعتبار یک ادعا نیست، بلکه برعکس می‌تواند دلیلی بر سنجش ریزبینانه‌تر باشد، به خصوص آنکه افراد زیادی در طول تاریخ مدعی چنین موهبتی بوده‌اند و از آنجا که تعریف این افراد گاه با هم در تناقض است، نمی‌توان پذیرفت که همه این تعریف‌ها توسط خداوندی یکتا طرح شده است. چند حالت را در نظر بگیریم:

(۱) خداوندی یکتا وجود دارد و با هیچ انسانی سخن نگفته است، در نتیجه هیچ کس تعریفش از خداوند را از خود او دریافت نکرده است.

(۲) خداوندانی وجود دارند ولی با هیچ انسانی سخن نگفته‌اند، در نتیجه هیچ کس تعریفش از خداوند مورد نظرش را از خدایان دریافت نکرده است.

(۳) خداوندی وجود دارد و تنها با برخی از مدعیان وحی سخن گفته در نتیجه تنها بخشی از تعریف‌های ارائه شده از خداوند توسط خود خداوند انجام شده است.

(۴) چندین خداوند وجود دارد ولی تنها یکی از آنها با برخی از

مدعیان وحی سخن گفته است و تنها ویژگی های خود را برشمرده است و در نتیجه تنها بخشی از تعریف های ارائه شده از خداوند توسط یکی از خداوندان انجام شده است.

۵) چندین خداوند وجود دارد ولی تنها یکی از آنها با مدعیان وحی سخن گفته و هر بار تعریف یکی از خدایان را به مدعیان وحی ارائه کرده و در نتیجه تعریف های متفاوتی که از خداوندان وجود دارد، تعریف های متفاوت از خدایان متفاوت است.

۶) چندین خداوند وجود دارد و هر یک برگزیدگانی دارند و به آنها وحی کرده و تعریفی از خود ارائه کرده اند. در این حالت تعریف ها متناقض نخواهند بود، چرا که تعریف از خدایی یکتا نیستند.

۷) خداوندی وجود ندارد و تعریف های ارائه شده از او تعریف های ارائه شده توسط انسان ها هستند.

از میان این حالت ها و حالت های دیگر، چگونه می توانیم تصمیم بگیریم کدام درست است؟ اگر کسی وجود خداوند یا خداوندان را پیش فرض بگیرد یا پیش فرضش این باشد که خداوندی وجود ندارد، می توان به راحتی تشخیص داد چگونه گزینه ای را برخواهد گزید. ولی پیش فرض گرفتن یک موضع و به نتیجه ی مطلوب رسیدن، خالی از هر نوع جلال عقلانی است. اگر سعی کنیم بدون پیش فرض گرفتن وجود خداوند، خداوندان یا عدم وجود آنها با این مسئله مواجه شویم چه؟ دشواری عمده این است که به جز ادعای یک کتاب مبنی بر وحیانی بودن محتوای آن، شاهد دیگری برای وحیانی بودن آن نداریم. راه هایی برای بطلان وحیانی بودن یک کتاب وجود دارد. مثلاً فرض کنیم کتابی وجود داشته



باشد که با بررسی شواهد بسیار زیاد تاریخی دریابیم آن کتاب متعلق به ششصد سال پیش است ولی در خود کتاب عنوان شده باشد متعلق به هشتصد سال پیش است. یا فرض کنید کتابی در یک بخش مدعی باشد متعلق به ششصد سال پیش است و در جایی دیگر مدعی باشد متعلق به هشتصد سال پیش است. در این حالت تناقض موجود در متن کتاب باعث می‌شود ما به غیروحیانی بودن آن کتاب پی ببریم. ولی اگر کتابی از همه این بررسی‌ها سربلند بیرون آید، باز هم نمی‌توان گفت آن کتاب وحیانی است، تنها می‌توان گفت شاهدی علیه وحیانی نبودنش نیافتیم. وحیانی بودن یا نبودن یک کتاب، مثل تاریخ تألیف کتاب یا دیگر شواهد قابل بررسی نیست. ممکن بودن وحی به وجود خداوند و میل او به وحی و غیره وابسته است و اینها هیچکدام همانند تاریخ یک اثر قابل بررسی نیستند. ولی راه‌های دیگری نیز وجود دارد، مثلاً خداوند طرح شده در کتاب‌های مدعی وحی نیز قابل بررسی‌اند، اگر تعریف خداوندی که در کتاب مقدسی طرح شده نامنسجم یا متناقض باشد می‌توان در اصالت وحیانی بودن آن کتاب شک کرد. تمام این راه‌ها ولی برای رد کردن ادعاهای دروغین وحی است و بر فرض هم که کتابی از همه این آزمون‌ها سربلند بیرون بیاید باز هم نمی‌توان گفت آن کتاب وحیانی است چراکه ما روشی مستقل برای «تأیید» وحی یا وحیانی بودن یک کتاب نداریم. اگر کتابی از همه آزمون‌ها موفقیت‌آمیز بیرون بیاید، فرد خود باید با دلایل خود تصمیم بگیرد به آن ایمان بیاورد یا نیاورد. حتماً متوجه شده‌اید که در بررسی وحی، پیش فرض ما این بود که اگر خداوند یا خداوندانی وجود دارند، از نظر اخلاقی، واجد دستکم برخی خوبی‌ها هستند. به عنوان

مثال، او یا آنها مایل نیستند ما را فریب دهند. اگر خداوند یا خداوندانی وجود داشته باشند که مایل باشند ما را فریب دهند و بنا به هر دلیلی از این امر لذت ببرند، آنگاه حالت‌های دیگری را می‌توان در نظر گرفت، مثلاً:

۱) خداوندی یکتا وجود دارد و هدفش فریب دادن ماست و از این رو به افراد متفاوت تعریف‌های متناقض از خود ارائه کرده تا ما فریب خورده و سردرگم شویم.

۲) خداوندانی وجود دارند و هدف برخی از آنها فریب ماست و هدف برخی از آنها هدایت ماست. آنهایی که هدفشان فریب ماست سعی در ترویج تعریف‌های دروغین یا متناقض دارند و با خدایان خوب در رقابت‌اند.

بنابراین، نه تنها وجود خداوند که بسیاری از ویژگی‌های او را نیز در بحث‌های خود پیش فرض می‌گیریم. برای اینکه بتوانیم از پیش فرض‌های خود رها شویم یا دستکم از آنها آگاه شویم می‌توانیم به حالاتی فکر کنیم که در آنها با پیش فرض‌هایی متفاوت، موضعی به یک اندازه قابل دفاع به وجود می‌آید. از این پیش فرض که جهان خالقی دارد می‌توان شروع کرد تا به پیش فرض‌هایی پیرامون ویژگی‌های احتمالی خالق احتمالی هستی رسید. چه دلیلی داریم که برای جهان خالقی در نظر بگیریم؟ و اگر هم خالقی در نظر بگیریم، چرا باید تصور کنیم «خداوند» خالق آن است؟ چرا نباید فرض بگیریم خداوندی وجود دارد ولی هیچ علاقه‌ای به امور گذرا و مادی ندارد و در عوض موجوداتی بسیار توانا و هوشمند جهان و ما را آفریده‌اند و ما به اشتباه تصور می‌کنیم این موجودات خداوندند؟ و ... از کجا می‌توان مطمئن بود که ما مشتی مغز در خمره نیستیم، که

دانشمندانی با دستکاری ما برای ما توهم زندگی در جهانی مجازی را به وجود می‌آورند؟ اگر چنین باشد، باز هم ممکن است خداوندی وجود داشته باشد، ولی با توجه به اینکه مغز ما توسط یک سری دانشمند هدایت می‌شود حتی امکان پاسخ یافتن به پرسش از وجود خداوند، در این حالت دشوارتر هم می‌شود. از کجا می‌توان مطمئن بود جهان یک صحنه‌ی تئاتر یا نمایش نیست؟ نمایشی که خداوند یا خداوندانی نویسنده‌ی سناریوی آن هستند و ما تنها در حال بازی کردن در این سناریو هستیم. ممکن است سناریویی سفت و سخت باشد به شکلی که حتی من که الان این خطوط را می‌نویسم و پیرامون تئاتر بودن کل هستی شک می‌کنم، از پیش تعیین شده باشد که باید در این لحظه شک کنم و این خطوط را بنویسم. یا ممکن است سناریوی انعطاف‌پذیرتری باشد. یا شاید نمایشی است از نوعی دیگر، به تعبیر جکز در «آنچه دلخواه تو است» نوشته‌ی ویلیام شکسپیر،

سرتاسر جهان صحنه‌ی نمایش است و تمام زنان و مردان بازیگران آنند: هر کدام لحظه‌های ورود و خروج دارند و هر یک به موقع خود نقشه‌هایی را ایفا می‌کند و عمر هر یک شش یا هفت صحنه دارد. با شیرخوارگی و گریه در آغوش پرستار آغاز می‌شود و سپس به ناله‌ی کودک دبستانی با کیفی به پشتش می‌رسد که با چهره‌ای تابناک ولی با بی‌میلی، حلزون‌وار، به سوی مدرسه گام بر می‌دارد. سپس نوبت به جوان عاشق می‌رسد که همچون بوت‌های آزمایش آههایی به صورت غزل‌های سوزناک در وصف ابروان یار سر می‌دهد. بعد یک سرباز می‌شود که کلماتی خشن به لب می‌آورد

و همچون شاعر ریشی می‌رویاند و در دفاع از شرف خود برای نزار و مبارزه آماده است و در جستجوی شهرتی حباب‌آسا حتی در دهانه‌ی توپ می‌رود. سپس قاضی دادگاه می‌شود که شکمی گرد و برجسته با مرزهای مشخص و چشمانی سختگیر و ریشی منظم پیدا می‌کند و گفته‌هایی خردمندانه و نوین به زبان می‌آورد و به این ترتیب نقش خود را ایفا می‌کند. در مرحله‌ی ششم صورت و هیكلی لاغر و مضحک پیدا می‌کند و سرپایی می‌پوشد و عینک به چشم می‌گذارد و دست در جیب بیرونی خود می‌برد و شلوار دوران جوانی را که اکنون روی پاهای نحیف و باریکش افتاده به پا می‌کند و صدای بم و مردانه‌اش مبدل به جیغ بچه‌گانه می‌شود و به سوت‌زدن شبیه می‌گردد. آخرین صحنه که این تاریخچه‌ی پرماجر را به پایان می‌رساند دوران طفولیت مجدد و زمان فراموشی است که دیگر نه دندان‌ش مانده و نه چشمانش کار می‌کند و نه طعمی می‌فهمد و دیگر هیچ چیز برایش وجود ندارد.<sup>۱</sup>

شاید خداوندی وجود دارد و خود جسمی ندارد و هیچ چیز مادی و فیزیکی در هستی نیافریده و هر آنچه که وجود دارد ایده‌ها و مفاهیم و ذهن‌های متفاوت است. در این حالت، مثلاً خداوند ما انسان‌ها را که تنها ذهن‌هایی هستیم، به شکلی آفریده که باورمان بر این است که واقعیت فیزیکی و مادی وجود دارد و حتی بر آن اساس زندگی خود را پیش می‌بریم و برنامه‌ریزی می‌کنیم. یا شاید خوب و بدی وجود ندارد و خداوندی که ما را آفریده، ما را فریفته و به ما قبولانده که خوب و بدی وجود دارد یا

---

۱. مجموعه آثار ویلیام شکپیر جلد اول برگردان علاءالدین بازارگادی ۱۳۸۱ انتشارات سروش ص ۶۴۶

اصلاً کل سیستم شناخت و ادراک ما را به شکلی طراحی کرده که سردرگم باشیم و پاسخی به پرسش‌های مهم نیابیم. یا شاید خداوندانی یا خدایی وجود دارند که فیزیکی‌اند و هیچ علاقه‌ای به امور انسانی ندارند و مشغول

## کارهای خودند. ۲

۲. نکته‌ی جالب توجه این است که بسیاری از مواضع یاد شده، یا گونه‌های مشابه آنها، در تاریخ فلسفه توسط فیلسوف‌های متفاوت طرح شده‌اند.

۳. در هندوئیسم مفهومی به عنوان «پرده مایا» وجود دارد. «مایا» را از جمله «فریب» و «قدرت» (منظور قدرت فیزیکی نیست، نوعی قدرت رازآلوده است) معنا کرده‌اند. مایا به جهان پدیدار و محسوسات که از انسان‌ها و اشیا و جانداران گوناگون و متنوع تشکیل شده است و ما با آن سر و کار داریم ارجاع دارد، جهان متکثری که وهم‌آلود است، توهم است و یا مانند یک رویا است و آنچه وجود دارد و واقعی است چیزی غیر از «مایا» یا جهان پدیدار و متکثری است که ما با آن سر و کار داریم. در واقع «مایا» پرده یا حجابی است بین ما و واقعیت بنیادین هستی یا آنچه در واقع وجود دارد - واقعیتی واحد و غیرمتکثر - واقع شده است. اگر بخواهیم با مثالی نشان دهیم که پرده مایا چیست، به رویاهایی که شبها می‌بینیم فکر کنیم. وقتی از خواب برمی‌خیزیم متوجه دنیای واقع می‌شویم و در می‌یابیم عالم رویا غیر واقعی بوده است. بر همین اساس، وقتی ما غرق در این دنیای پدیدار متکثریم به نوعی درگیر رویا و وهم هستیم و تنها وقتی از این خواب برخیزیم به واقعیت هستی باز خواهیم گشت یا خواهیم رسید. ایده‌ی واقعیتی واحد یا وجودی که ورای جهان متکثر و وهم‌آلود پیش روی ماست بعدتر به دیگر فرهنگ‌ها نیز وارد شده است. از جمله دلالت‌های این ایده این است که خدایان انسان‌واری که ما خلق می‌کنیم و به خاطر آنها یکدیگر را می‌کشیم یا زجر می‌دهیم واقعیت ندارند. اگر به ما بگویند که آنچه ما تصور می‌کنیم وجود دارد و واقعی می‌پنداریم وهم است و آنچه در واقع وجود دارد، واقعیتی واحد در پس دنیای پدیدار است، گام بعدی یافتن راهی است که بتوانیم به آن واقعیت واحد دسترسی پیدا کنیم. به وجود واحدی که در پس دنیای متکثر وجود دارد از جمله نام‌های «براهمان» یا «آتمان» داده شده است. می‌توان این ایده را با دو بخش توضیح داد. دنیایی که با آن سر و کار داریم توهم یا پدیدار است و تنها واقعیت، آتمان است یا تنها آتمان، واقعی است. اگر آتمان تنها واقعیت موجود باشد و هر آنچه غیر از اوست توهم و پدیدار است یعنی وجود در واقع قابل تفکیک و تقسیم نیست و «دیگری» وجود ندارد بلکه هر آنچه هست وجودی واحد است که همه جا حاضر است و آنچه متکثر و پدیدار است توهم است. در نتیجه سوژه و ابژه‌ی جدا از هم نیز واقعیت نخواهد داشت و تنها یک سوژه وجود دارد و آن آتمان است که برای آگاهی از وجود خود نیاز به واسطه‌ای ندارد. آتمان نوعی «آگاهی» است، در نتیجه واقعیت هستی نوعی آگاهی است، یعنی واقعیت هستی غیرمادی است. به صورت استعارگی گفته می‌شود که آتمان از همه چیز به ما نزدیک‌تر است ولی در واقع آتمان نزدیک هم نیست بلکه ما خود آتمان هستیم. واقعیت وجود ما این بخش‌های متکثر مانند رنگ پوست، جنسیت، سن، وزن و ... نیست، این تکثر همچون هر تکثر دیگری وهم است و تکثر

وجود این پیچیدگی‌ها، که تنها به بخشی از آنها اشاره شد، به این معناست که نمی‌توان با استناد به یک کتاب یا یک تعریف تکلیف «خدا» را یکسره کرد و حکم بر وجود یا عدم وجود او، یا وجود او با ویژگی‌هایی مشخص داد. تعریف‌هایی که از خداوند در کتاب‌های مدعی وحی ارائه می‌شوند باید در کنار دیگر تعریف‌های ارائه شده از خداوند را مورد بررسی قرار داد و در نهایت باید دید کدام تعریف منسجم و دقیق است. این امکان وجود دارد که تعریف منسجم و دقیق از خداوند وجود داشته باشد ولی در هیچ یک از ادیان نیامده باشد بلکه مثلاً در یک اثر فلسفی آمده باشد، یا در یک اثر ادبی آمده باشد، همانطور که ممکن است هیچ تعریف منسجم و دقیقی از خداوند موجود نباشد ولی در آینده به دست آید و یا ممکن است اصلاً چنین تعریفی ممکن نباشد. تنها پس از بررسی می‌توانیم نتیجه بگیریم کدام حالت برقرار است و بدون بررسی حالت‌های مختلف حکم کردن در این باره، حکمی ناپخته و نارس خواهد بود.

## مسئله‌ی شر و مسئله‌ی تعریف خداوند

چرا «شر» مسئله است؟ وجود شر به تنهایی نمی‌تواند «مسئله» باشد، باید پیش فرضهای دیگری نیز درباره جهان داشته باشیم تا شر به مسئله تبدیل شود. شر در صورتی مسئله است که پیش فرض ما بر این باشد که کلیت

---

صرفاً عرصه‌ی واژگان و نامهاست و تنها واقعیت، که واقعیت ما هم شامل آن می‌شود، «آتمان» است که نوعی آگاهی است. در نتیجه ما باید نخست به وهم‌آلود بودن جهان متکثر یا وجود «پرده‌ی مایا» و سپس به تنها واقعیت که آتمان یا نوعی آگاهی است و در خود ماست پی ببریم. به عبارتی اگر خود را بشناسیم به واقعیت هستی نیز پی برده‌ایم. Shastri, P. D. (۱۹۱۱). *Doctrine of Maya in the Philosophy of the Vedanta*. American Theological Library Association Historical Monographs.

جهان، خلق، اداره و تدبیر آن به دست شخص، نیرو یا پدیده‌ای «خیر» است. تلاش خداپاوران در طول تاریخ بر یافتن راهی بوده تا بتوانند ادعای خود مبنی بر وجود خالقی مدیر و مدبر را برای جهان که خیر است برغم وجود شر حفظ کنند. تا به حال توجیهی ارائه نشده که بتواند ما را متقاعد کند وجود شر و چنین خالقی قابل جمع‌اند. در چنین حالتی، می‌توان تعریف موجود از خداوند را مورد بازبینی قرار داد و در صورت نیاز در آن تغییراتی ایجاد کرد. مسئله‌ی شر نمی‌تواند هرگونه تعریف و تصویری از خداوند را زیر سؤال ببرد، بلکه تنها تعریف‌هایی از خداوند را زیر سؤال می‌برد که با وجود شر ناهمخوان باشد. مثلاً اگر چنان که در بخش قبل برخی از حالات مطرح شد، خداوندی وجود داشته باشد که خیر مطلق نباشد دیگر شر مسئله نخواهد بود. اگر خداوند خیر مطلق نباشد، ممکن است او شر مطلق باشد، ممکن است برخی از ویژگی‌های خوب و برخی از ویژگی‌های بد را دارا باشد، همچنین ممکن است نه خیر باشد و نه شر.<sup>۴</sup> یا اگر چند خداوند وجود داشته باشند که برخی خیر و برخی شر باشند، آنگاه «شر» مسئله نخواهد بود. این حالات و دیگر حالاتی که برای شر منشائی مستقل از خیر قائل می‌شوند، با شر به عنوان یک «مسئله» مواجه نیستند. اگر خداوندی را متصور شویم که خیر مطلق است ولی برغم توانایی بسیار زیاد محدودیت‌هایی هم دارد، در چنین حالتی نیز با توجه به جزئیات موضع مطرح شده، شر «مسئله» نخواهد بود، چرا که علت عدم جلوگیری خداوند از بروز آن ناتوانی او بوده است. اگر خداوندی را متصور شویم که خیر مطلق است و برغم اینکه بسیار

---

۴. مثلاً در این حالت اخلاق امری کاملاً انسانی باشد و خداوند حساسیت اخلاقی نداشته باشد

داناست ولی راه‌های لازم برای جلوگیری از بروز شر را نمی‌دانسته باز هم امکان اینکه شر «مسئله» نباشد وجود دارد.

همانطور که از طرح مسئله‌ی شر توسط اپیکور هم بر می‌آید پیش‌فرض گرفتن سه ویژگی «همه‌چیزدانی»، «همه‌کارتوانی» و «خیر مطلق» بودن برای خداوند است که شر را تبدیل به مسئله می‌کند. ولی این سه ویژگی از کجا می‌آیند؟ بر چه اساس باید پیش‌فرض بگیریم اگر خداوندی وجود دارد واجد این سه این ویژگی است؟ در کتاب «قوانین»<sup>۵</sup> افلاطون، تعریفی از خدایان ارائه می‌شود که ضمن اینکه به حال و روز مردمان توجه دارند ولی «چنان کامل‌اند که هیچ‌کس نمی‌تواند با دعا و هدیه آنان را با خود همراه سازد و به کاری خلاف حق وادار کند».<sup>۶</sup> در این دیالوگ تعریفی از خدایان که بتوان با نذر و نیاز به آنها رشوه داد تا نیازها و خواسته‌های ما را برآورده کنند، یا با دعا و قربانی گناهان ما را ببخشند، با این استدلال که خداوندان چنان سست نیستند که بتوان آنها را با رشوه خرید، کنار گذاشته می‌شود. پیش‌فرض این است که خداوندان به حدی کمال دارند که نیازمند رشوه‌ی انسان نیستند. ولی بر چه اساسی باید پذیرفت اگر خدا یا خدایانی وجود دارند، نمی‌توان به آنها رشوه داد؟ تعریف رشوه در این کتاب به شکلی است که به نظر می‌رسد دعا کردن، زیارت رفتن، سفره انداختن، آتش نذری پختن و بسیاری دیگر از فعالیت‌های مذهبی

---

۵. برخی از دلایلی که «آنتی» در این دیالوگ برای وجود خداوند ارائه می‌کند از سست‌ترین دلایلی است که می‌توان برای وجود خداوند بهره برد. ارجاع به داستان‌هایی که افراد در کودکی پیرامون عوالم معنوی شنیده‌اند، دعا کردن پدران و مادران در مراسم قربان قرار است نشان دهنده‌ی وجود خداوند باشد. همچنین از جمله دلایل بی‌باوری به خداوند، کم‌سن بودن و جوانی ذکر شده است. (دوره آثار افلاطون، جلد چهارم، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، صص ۲۳۴۴ - ۲۳۴۵)



در فرهنگ ما را - که به منظور تغییر در وضع سلامت، ثروت، جایگاه اجتماعی و ... صورت می‌گیرد- همگی خرافه برمی‌شمارد. اگر خدا یا خدایانی وجود داشته باشند، آیا بدین مفهوم می‌توان به آنها رشوه داد یا خیر؟ چگونه می‌توان به چنین ویژگی‌های احتمالی خداوند پی برد؟ شاید کسی روشی تجربی را معرفی کند و بگوید من دعا می‌کنم، زیارت می‌روم، سفره می‌اندازم و حلوا می‌پزم و غیره و اگر خواسته‌ام برآورده شد آنگاه یعنی می‌توان بدین معنا به خداوند رشوه داد و اگر نشد یعنی نمی‌توان. ولی چنین روش‌هایی همواره مشکلی بزرگ دارند و آن هم این است: شخصی که به چنین خدایی باور دارد هر بار که رشوه‌های او مفید واقع نشوند نقصانی از سوی خود و روش رشوه داندش وجود داشته و شخصی که به چنین خدایی باور ندارد هرگاه دینداری پس از رشوه دادن به آرزوی خود برسد بر دیگر عوامل موثر در تحقق آرزوی او تأکید خواهد کرد. در این حالت نیز، تنها جایی که می‌توان به سراغ آن رفت تعریف‌های موجود و بررسی انسجام و دقت آنهاست. تصویری رایج بر این است که این سه ویژگی، همه‌چیزدانی، همه‌کارتوانی و خیر مطلق بودن در کتاب‌های مقدس ادیان ابراهیمی هم مطرح شده‌اند. ولی اگر به این کتاب‌ها مراجعه کنیم، علاوه بر این سه ویژگی (یا توصیف‌هایی که دلالت بر چنین ویژگی‌هایی دارند ولی عیناً همین‌ها نیستند)، ویژگی‌های بسیار دیگری نیز می‌یابیم. به عنوان مثال خداوند در قرآن «بهترین مکرکنندگان» نیز توصیف شده است. ممکن است کسی بگوید این ویژگی برخی از مفاهیم «خیر مطلق» را ممکن و برخی را ناممکن می‌سازد. اگر قرار بر این باشد که ما تعریف خود از خداوند را از این کتاب‌ها دریافت کنیم

باید به تمام ویژگی‌های خداوند در این کتاب‌ها دقت کنیم و سپس تعریف خود را طرح کنیم. در طول تاریخ اسلام، مفاهیم متفاوتی از «خداوند» طرح شده است ولی سه ویژگی خداوند یعنی یکتا بودن، شخص بودن<sup>۷</sup> و شایسته‌ی پرستیده شدن، در میان مسلمانان پذیرفته شده است. برخی آیه‌های قرآن از توانایی شنیدن و دیدن خداوند سخن می‌گویند یا از دست و صورت او یاد می‌کنند. برخی همچون ابن تیمیه بر این باورند که بنا بر این روایات خداوند دست و صورت دارد ولی نه آن دست و صورتی که ما انسان‌ها داریم. پیرامون ویژگی‌های خداوند مانند رحمت و عدالت برخی گفته‌اند این ویژگی‌ها شباهت‌هایی به رحمت و عدالت انسانی دارد ولی در کامل‌ترین حالت خود است. در حالی که معتزله بر این باور بودند که با عقل خود می‌توانیم ویژگی‌های خداوند را درک کنیم، برخی نیز همچون علامه شهرستانی بر این باور بودند خداوند و ویژگی‌های او ورای فهم ما انسان‌هاست و مفاهیم ما انسان‌ها توان توصیف خداوند را ندارند.<sup>۸</sup>

ویژگی‌های خداوند در هر دین و چگونگی فهم آنها، مثلاً ویژگی «خیر مطلق» بودن، برای بررسی مسئله‌ی شر و چالشی که این مسئله برای هر دین طرح می‌کند، بسیار مهم است. ممکن است در میان ادیان ابراهیمی، مثلاً میان مسیحیان، خیر مطلق به شکلی تعریف شود که خداوند مهربان و عشق مطلق باشد ولی در اسلام خیر مطلق بودن خداوند به شکل دیگری تعریف شود. هر تعریفی که هر کدام از این کتاب‌های مقدس از خیر مطلق ارائه کنند، ابتدا باید آن تعریف مشخص را اخذ کرد و

۷. شخص بودن خداوند یا مشخص بودن خداوند، به این معناست که خداوند دارای اراده، قصدیت، و ذهن است و می‌توان با او سخن گفت و در برابر مفاهیمی از خداوند قرار می‌گیرد که او را نوعی «نیرو» یا «وجود» در نظر می‌گیرند.

۸. Ali, Z. (۲۰۱۶). Concepts of god in Islam. *Philosophy Compass*, ۱۱(۱۲), ۸۹۲-۹۰۴.

سپس همچون هر تعریف دیگری که توسط هر کتاب و شخص دیگری ارائه می‌شود مورد بررسی داد. مانعی بزرگ بر سر این راه، البته مسئله‌ی تفسیر است. هنگامی که گاليله از دیدگاه خود مبنی بر خورشیدمحموری در مقابل زمین‌محموری که در آیات کتاب مقدس آمده بود دفاع می‌کرد، بر تفسیرپذیر بودن کتاب مقدس تأکید کرد. او به دیگر مثال‌های فهم استعاری در کتاب مقدس اشاره می‌کرد. مثلاً در کتاب مقدس آمده خداوند خشمگین می‌شود ولی از نظر گاليله در واقع خداوند خشمگین نمی‌شود و این زبان استعاری است که برای فهم عامه‌ی مردم آمده است. ولی بر چه اساس باید پذیرفت که اگر خداوندی وجود دارد، خشمگین نمی‌شود؟ آیا این صرفاً به این دلیل نیست که ما تعریفی مشخص از خداوند را پذیرفته‌ایم و سپس بر آن اساس به سراغ متن مقدس هم اگر برویم، هر جا با آن تعریف در تعارض باشد حکم به تعریف استعاری کنیم. تعریفی که از خداوند در مسئله‌ی شر پررنگ می‌شود و تعریفی که گاليله با استناد به آن می‌گوید - برغم ظاهر آیات کتاب مقدس - خداوند خشمگین نمی‌شود و تعریف‌های مشابه که در بحث‌های مرتبط به خداوند مطرح می‌شود، تعریف‌هایی‌اند که نه از کتاب‌های مقدس که از آثار فیلسوفان می‌آیند.

فیلسوفان در طول تاریخ، چه تحت تأثیر دینی مشخص چه مستقل از ادیان، ویژگی‌هایی برای خداوند برشمرده‌اند. به عنوان مثال، در دیالوگ «تیمائوس»، تیمائوس فرض می‌گیرد جهان خالقی دارد و برای این خالق ویژگی‌هایی را متصور می‌شود بدون اینکه دلیلی برای فرض‌های خود بیاورد:

او خوب بود، و خوب همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسد بری است و چون از حسد بری بود، می‌خواست که همه چیز تا حد امکان شبیه به خود او شود: ما این سخن را از مردان خردمند و روشن بینی که همین امر را علت اصلی پیدایش جهان دانسته‌اند می‌پذیریم. چون خدا می‌خواست همه چیز تا حد امکان خوب شود نه بد، و چون دید هر چه محسوس و دیدنی است ثبات و آرام ندارد بلکه گرفتار جنبشی بی‌نظم و سامان است، از این رو بی‌نظمی را به نظم مبدل ساخت زیرا بر این عقیده بود که این حال مطلقاً بهتر از حال نخست است. حق این بود و این است که آن که بهتر از همه است نباید چیزی بسازد جز آنچه زیباتر از همه باشد.<sup>۹</sup>

مشابه این تعریف و ویژگی پیرامون خداوند را در برخی از متون دینی نیز می‌توان یافت. در دیالوگ دیگری، در «جمهوری»، قائل شدن به برخی از ویژگی‌ها برای خداوند نادرست انگاشته می‌شود. به عنوان مثال، ناراحت شدن خدایان از اتفاقات بدی که برای برخی از انسان‌ها می‌افتد، از خنده بی‌اختیار شدن خدایان، دروغ گفتن خدایان، شهوت‌رانی خدایان، پذیرفتن رشوه توسط خدایان، منشاء فساد بودن آنها<sup>۱۰</sup> از جمله ویژگی‌هایی‌اند که مناسب خدایان دانسته نمی‌شوند. در دیالوگ «جمهوری»، دغدغه‌ی افلاطون ساخت آرمانشهری سیاسی است و بسیاری از آنچه در این دیالوگ مطرح می‌شود ملزومات شکل‌گیری چنین آرمانشهری است. شاعران یونانی در اشعار خود ویژگی‌هایی را برای خدایان برمی‌شمارند

---

۹. تیمائوس، در دوره‌ی آثار افلاطون جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ص ۱۳۸۹.

۱۰. جمهوری، در دوره‌ی آثار افلاطون جلد دوم، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، صص ۹۵۴-۹۵۹.

که مهمترین مخالفت افلاطون با آنها بدآموزی آنها برای شهروندان است. اگر افلاطون به برخی از کتاب‌های مقدس ادیان نیز دسترسی می‌داشت دستور به سانسور آنها می‌داد، چرا که مثلاً در برخی از کتاب‌های مقدس خداوندی انتقام‌جو، فحاش، کینه‌توز و حسود به مردمان معرفی می‌شود که الگو قرار دادن چنین خدایی برای پیروان آن می‌تواند آثار مخرب اخلاقی داشته باشد. ممکن است از نظر سیاسی مشخص شود باور به خدایی با ویژگی‌هایی مشخص برای یک ملت بهتر است و حتی اگر خدایی هم وجود نداشته باشد، بهتر باشد باور به چنین خداوندی میان مردمان یک جامعه ترویج شود. یا در حالتی دیگر، ممکن است به این نتیجه برسیم که خداوندی وجود دارد ولی علاقه‌ای به امور بشری ندارد ولی از آنجا که باور به خداوندی علاقمند به امور بشری برای حیات سیاسی اجتماعی مفیدتر است، باور به چنین خدایی را ترویج کنیم. در چنین نگرش‌هایی، افراد به «افسانه‌های مفید» قائل‌اند. بر فرض که مشخص شود «افسانه‌های مفید» حقیقتاً کاربرد مفید سیاسی دارند، پرسش ما در اینجا معطوف به کارکرد سیاسی-اجتماعی-روانشناختی باور به خداوندی با ویژگی‌های مشخص نیست. پس باید پرسید چرا اگر خدا یا خدایانی با ویژگی‌های اخلاقی وجود دارند، آن ویژگی‌ها باید با تصور ما انسان‌ها از «خوب» همخوان باشد؟

اگر کسی قائل به وجود آفریننده یا آفرینندگانی برای جهان بوده و ویژگی‌هایی برای آن آفریننده یا آفرینندگان قائل باشد، باید بتواند نشان دهد که آن ویژگی‌ها در آفرینش او تبلور یافته‌اند. همچنین اگر استدلالی برای نشان دادن این ویژگی‌ها می‌کند، آن استدلال باید توان نشان دادن همان

ویژگی‌ها را داشته باشد. اگر به استدلال‌هایی که پیرامون اثبات «خداوند» طرح می‌شوند دقت کنیم، هیچکدام در حال اثبات «خداوند» نیستند، بلکه تلاششان اثبات پدیده‌ای است که بتوان تشابهی با خداوند برای آن قائل شد. مثلاً اگر «برهان علتی» را بررسی کنیم، می‌بینیم ادعا می‌شود این جهان، معلولِ علتی است. بر فرض هم که این استدلال درست و معتبر باشد، نمی‌توان ادعا کرد آن علتِ اولیه خداوند است. چرا که برهان علتی نشان دهنده‌ی خوب بودن یا همه‌چیزدانی یا همه‌کارتوانی «علت اولیه» نیست، همچنان که نمی‌توان مدعی شد «علت اولیه» شخصی فاقد جسم به نام خداوند است.<sup>۱۱</sup> به عبارت دیگر، اگر کسی به جهان بنگرد و بگوید هر آنچه وجود دارد باید علتی داشته باشد و این جهان نیز باید علتی داشته باشد، نمی‌تواند ویژگی‌های دیگری را «قاجاق کند» و به آن علت اولیه اضافه کند. اگر کسی بخواهد ویژگی‌های دیگری برای آن علت اولیه برشمارد، مثلاً بگوید آن علت اولیه شخصی است خیر مطلق، باید استدلالی دیگر ارائه کند. برهان علتی را می‌توان برای نشان دادن اینکه علت اولیه هستی، علتی فیزیکی بوده نیز به کار گرفت، یعنی می‌توان با برهان علتی به این نتیجه هم رسید که خداوندی جهان را نیافریده است. مفاهیمی که ما در نگاه خود به جهان به کار می‌گیریم در این راستا از اهمیت زیادی برخوردارند. می‌توان به جهان به دید ارگانیک‌سیمی زنده نگریست، یا آن را ساختاری مکانیکی در نظر گرفت، یا آن را سازه‌ای در نظر گرفت. اگر جهان را به عنوان یک سازه در نظر بگیریم، یعنی خود به خود پذیرفته‌ایم که سازنده‌ای دارد. نگرش مکانیکی به خودی خود وجود آفریننده‌ی جهان را منتفی نمی‌کند ولی وجود آفریننده برای چنین

۱۱. McTaggart, J. M. E. (۱۹۰۶). *Some dogmas of religion*. E. Arnold.

نگرشی به جهان ضروری نیست. به دیگر عبارت، نگرش ما به جهان خود می‌تواند دربرگیرنده‌ی پیش‌فرضهایی باشد که بدون واکاویدن آنها صرفاً با نگرستن به جهان، موضع خود را اثبات می‌کنیم. کسی که به جهان به دید سازه می‌نگرد، لاجرم «سازنده‌ای» را پیش‌فرض گرفته و به جای اینکه با این پرسش بیاغازد که آیا جهان واقعاً سازه است و سازنده‌ای دارد، از ما خواهد پرسید چگونه ممکن است این جهان سازنده‌ای نداشته باشد؟ در واقع، مفهوم «جهان» برای او «جهانِ ساخته شده» است و از همین رو پرسش اصلی که «آیا جهان سازنده‌ای دارد؟» برای او در پیش‌فرضهایش پاسخ داده شده است.

مسئله‌ی شر، تنها چالش موجود پیرامونِ همخوانی و انسجام ویژگی‌های خداوند نیست و چالش‌های دیگری نیز در طول تاریخ فلسفه مطرح شده‌اند. در واقع چنین چالش‌هایی به دو دسته تقسیم می‌شوند. چالش‌هایی که امکان و معناداری یک ویژگی خداوند را به چالش می‌کشند. مثلاً ویژگی «همه‌کارتوانی» را اگر با دقت بررسی کنیم و متوجه شویم چنین مفهومی به خودی خود دچار اشکالاتی است یا داشتن چنین ویژگی‌ای منطقیاً ممکن نیست، آنگاه اطلاق این ویژگی به خداوند نیز ممکن نخواهد بود. دسته‌ی دوم چالش‌ها بدین شکل است که همخوانی دو یا چند ویژگی خداوند زیر سؤال می‌رود. در ادامه به برخی از این چالش‌ها اشاره خواهیم کرد.

## ویژگی‌های ناهمخوان خداوند

اگر به تاریخ اسلام مراجعه کنیم درخواهیم یافت که میان مسلمانان

بحث‌های مفصلی پیرامون برخی از ویژگی‌های خداوند شکل گرفته است. به عنوان مثال، جهنم بن صفوان در مواجهه با آیه‌ی دوم سوره‌ی الحديد «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» نتیجه می‌گیرد که خداوند قدرت مطلق بر امور دارد و در نتیجه انتخاب‌های انسان نیز توسط خداوند تعیین می‌شود. احمد بن حنبل نیز بر این باور بود که اگر به اراده‌ی آزاد انسان قائل شویم، آفریننده‌ای در برابر خداوند قائل شده‌ایم.<sup>۱۲</sup> ولی اگر چنین باشد، یعنی اگر انسان اختیار و اراده‌ای نداشته باشد، آیا مؤاخذه یا پاداش دادن به او به خاطر اعمالش عادلانه خواهد بود؟ چنان که مشخص است، در چنین چالشی همواره می‌توان تفسیر این آیه یا دیگر آیات را مورد بازبینی قرار داد ولی برخی از چالش‌ها به تفسیر و کتاب‌های مقدس ارتباط چندانی ندارند.

به عنوان مثال، این پنج چالش را در نظر بگیریم:

## چالش اول

- (۱) اگر خداوند وجود داشته باشد، آنگاه او فیزیکی نیست.
- (۲) اگر خداوند وجود داشته باشد، آنگاه او یک شخص یا وجودی متشخص است.
- (۳) شخص یا وجود متشخص باید فیزیکی باشد.
- (۴) بنابراین، وجود خداوند غیرممکن است.

## چالش دوم

- (۱) اگر خدا وجود دارد، آنگاه او همه‌چیزدان است.

<sup>۱۲</sup>. Ali, Z. (۲۰۱۶). Concepts of god in Islam. *Philosophy Compass*, ۱۱(۱۲), ۸۹۲-۹۰۴.



- ۲) اگر خدا وجود دارد، آنگاه او آزاد است.
- ۳) وجودی همه‌چیزدان باید دقیقاً بداند چه اعمالی را در آینده انجام و چه اعمالی را انجام نخواهد داد.
- ۴) اگر کسی بداند که کاری را انجام خواهد داد، انجام ندادنش برای او غیرممکن است، و اگر کسی بداند که کاری را انجام نخواهد داد، انجام دادنش برای او غیرممکن است.
- ۵) بنابراین، هر چه وجودی همه‌چیزدان انجام می‌دهد، باید انجامش دهد، و هر کاری که نمی‌کند نمی‌تواند انجام دهد.
- ۶) برای آزاد بودن باید گزینه‌های تعیین نشده داشت، یعنی داشتن این توانایی که به شکلی متفاوت از آنچه انجام می‌دهیم، عمل کنیم.
- ۷) پس اگر کسی آزاد باشد مجبور نیست کاری را که در واقع انجام می‌دهد، انجام دهد و قادر است کارهایی را انجام دهد که در واقع انجام نمی‌دهد.
- ۸) بنابراین، آزاد بودن برای وجودی همه‌چیزدان غیرممکن است.
- ۹) بنابراین، وجود خداوند غیرممکن است.

## چالش سوم

- ۱) اگر خداوند وجود دارد، آنگاه او خارج از زمان و مکان است.
- ۲) اگر خداوند وجود دارد، آنگاه او یک شخص یا وجود مشخص است.

۳) اگر شخصی خارج از زمان و مکان باشد نمی‌تواند در زمان عملی انجام دهد.

۴) ولی شخص یا وجود متشخص باید وجود داشته باشد و در زمان اعمالش را انجام دهد.

۵) بنابراین، آنچه که خارج از زمان و مکان است نمی‌تواند شخص یا وجود متشخص باشد.

۶) بنابراین، وجود خداوند غیرممکن است.<sup>۱۳</sup>

## چالش چهارم

سکستوس امپریکوس در منازعه میان اپیکوریان و رواقیون پیرامون ماهیت خداوند، ناهمخوانی برخی ویژگی‌هایی را که رواقیون برای خداوند برمی‌شمردند نشان می‌داد. به عنوان مثال رواقیون بر این باور بودند که خداوند دارای آگاهی و حس است. سکستوس ناهمخوانی این ویژگی برای خداوند را بدین شکل نشان می‌دهد: اگر خداوند دارای آگاهی و حس باشد، در معرض تغییر قرار خواهد گرفت و در معرض تغییر بودن می‌تواند در معرض تغییر در راستای بدتر شدن هم باشد و اگر چنین باشد او فانی هم خواهد بود، ولی خداوند نمی‌تواند فانی باشد. بنابراین «خداوند» نمی‌تواند وجود داشته باشد.<sup>۱۴</sup>

۱۳. در مقاله زیر ۱۰ چالش همخوانی ویژگی‌های خداوند آمده است که سه چالش از آن میان را برای متن فعلی برگزیدم و به فارسی برگرداندم:

Drange, T. M. (۱۹۹۸). Incompatible-properties arguments: A Survey. *Philo*, ۱(۲), ۴۹-۶۰.

۱۴. ص ۱۲۰

Long, A. A. (۲۰۰۶). *From Epicurus to Epictetus: studies in Hellenistic and Roman philosophy*. Oxford University Press.

## چالش پنجم

سکستوس در استدلالی دیگر علیه خدایان رواقیون می‌گوید اگر خداوند وجود داشته باشد آنگاه باید خردمند باشد و بداند چه چیزهایی خوب، بد و خنثی هستند. از آنجایی که درد و لذت هر کدام در یکی از این سه مقوله جای می‌گیرند خداوند باید نسبت به آنها دانش داشته باشد. ولی چنین دانشی مستلزم آن است که خداوند لذت و درد را تجربه کرده باشد چرا که بدون تجربه این دو نمی‌توان نسبت به خوب، بد یا خنثی بودن آنها دانش داشت. ولی اگر خداوند توان تجربه‌ی درد را داشته باشد در معرض تغییر و نابودی قرار خواهد گرفت، بنابراین خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد.<sup>۱۵</sup>

هر یک از این چالش‌ها دو ویژگی خداوند را برمی‌گزینند و سعی دارند ناهمخوانی این دو ویژگی را با هم نشان دهند. نکته‌ای بسیار مهم در اینجا مفهوم خداوند است. آیا مثلاً در قرآن یا کتاب مقدس، ویژگی خارج از زمان و مکان بودن برای خداوند برشمرده شده است یا این ویژگی نتیجه‌ی تاملات فلسفی فیلسوفان است؟ همانطور که پیشتر هم گفتم، دلیلی ندارد پیش‌فرض بگیریم که تعریف خداوند در یک کتاب مقدس بر تعریف یک فیلسوف یا ادیب یا هنرمند برتری دارد و تنها پس از بررسی می‌توان مشخص کرد کدام مفهوم بر دیگر مفاهیم برتری دارد. هدف از این دقت این است که اگر قرار است مسئله‌ی شر یا ویژگی‌های ناهمخوان به عنوان چالشی برای مفهوم خداوند در یکی از ادیان ابراهیمی مطرح باشد، باید

مفهوم خداوندی همخوان با آن دین مدنظر مطرح شود و سپس بررسی  
۱۵. Warren, J. (۲۰۱۱). What God Didn't Know (Sextus Empiricus AM IX ۱۶۲-۱۶۶). In *New Essays on Ancient Pyrrhonism* (pp. ۴۱-۶۸). BRILL.

کرد که آیا آن مفهوم از پس آن چالش بر می آید و یا آن چالش برای کنار گذاردن آن مفهوم کفایت می کند. بنابراین، باید بپرسیم وقتی می گوئیم خداوند «همه چیزدان» است منظور ما چیست؟ آیا چنین ویژگی ای در کتاب مقدس یا قرآن دقیقاً ذکر شده و اگر شده منظور دقیقاً چیست؟ در طول تاریخ بحث های متعددی پیرامون مفهوم «همه چیزدانی» شکل گرفته است. برخی از رواقیون بر این باور بودند که شان خداوند اجل از آن است که بخواهد به برخی امور جزئی و بی اهمیت توجه کند و بدانها دانش داشته باشد یا ژروم قدیس می گفت باور به اینکه خداوند می داند در هر لحظه چند پشه به دنیا می آیند و چند پشه می میرند یا در حال حاضر چند ماهی در دریا وجود دارد، معقول نیست.<sup>۱۶</sup> اگر بخواهیم برای خداوند ویژگی «همه چیزدانی» قائل شویم و سپس به بررسی مسئله ی شر بپردازیم، دقیقاً چه تعریفی از این ویژگی باید به دست داد؟ اگر «همه چیزدانی» شامل دانش نسبت به درد و رنج انسان ها نباشد، آنگاه آیا مسئله ی شر همچنان استدلالی قوی علیه وجود خداوند خواهد بود؟ اگر بگوئیم همه چیزدانی خداوند شامل دانش دقیقی از اعمال انسان ها می شود، آنگاه جبر موضع درست در مورد اعمال انسان هاست ولی اگر خداوند مسئول شرهای اخلاقی نیست پس جبر موضع درستی نیست. بنابراین نمی توان ادعا کرد خداوند از همه گناهان پیشاپیش آگاه است ولی مسئول هیچکدام نیست.<sup>۱۷</sup>

در بررسی ویژگی های خداوند، مسئله این است که از آنجا که کسی نمی داند خداوندی وجود دارد یا ندارد، و اگر وجود دارد ویژگی های او

ص ۶ از کتاب

Kenny, A. (۱۹۷۹). The God of the philosophers.

۱۷. همان، ص ۱۲۲

چیست، نمی‌توانیم در مورد وجود داشتن یا نداشتن او به توافق برسیم. چنان‌که اگر فرض کنیم وجود دارد نمی‌توانیم به توافق برسیم خداوند شخص یا وجودی متشخص است یا نیست، و اگر شخص است، آیا ویژگی‌های انسانی دارد یا ندارد. اگر عادل است، عدالت به چه معناست، و اگر مهربان است، مهر او به چه شکل است و... اگر به تعبیر سکستوس امپریکوس حتی نتوان بر سر چنین پرسش‌های اساسی پیرامون وجود خداوند به توافق برسیم چگونه می‌توانیم مفهومی از خداوند به دست آوریم که در بحث‌های ما قابل اتکا باشد و بر آن اساس بحث خود را پیش ببریم؟<sup>۱۸</sup>

---

۱۸. ص ۱۱۴ از این کتاب

Long, A. A. (۲۰۰۶). *From Epicurus to Epictetus: studies in Hellenistic and Roman philosophy*. Oxford University Press

## فصل چهارم مسئله‌ی شر و اخلاق خداوند

گر بر فلکَم دست بُدی چون یزدان،  
برداشتمی من این فلک را ز میان؛  
از نو فلک دگر چنان ساختمی،  
کازاده به کام دل رسیدی آسان

خیام

در فصل سوم به پیش‌فرض‌هایی اشاره کردیم که با وجود آنها، شر به «مسئله» تبدیل می‌شود. علاوه بر آنچه رفت و بیشتر معطوف به منشاء شر بود، می‌توان به نکاتی پیرامون ما انسان‌ها و نگرشمان به شر هم اشاره کرد. گذشته از اینکه درد و رنج برای ما انسان‌ها نامطلوب است، نگرش کلی ما به زندگی و مفاهیمی که در زندگی به کار می‌گیریم می‌تواند در شدت و ضعف درد و رنجی که تجربه می‌کنیم و تفسیر ما از آنها تأثیر داشته باشد. اگر هدف از زندگی را لذت‌جویی تمام‌عیار تعریف کنیم و تمام تلاش ما معطوف به افزایش لذت باشد آنگاه درد و رنج علاوه بر ناملایمی‌هایی که به بار می‌آورند مانعی برای رسیدن به هدف ما در زندگی خواهد بود. ولی اگر هدف ما از زندگی پرورش فضایل و کسب دانش و چنین اموری باشد آنگاه درد و رنج محدود، در راه رسیدن به چنین اهدافی را به عنوان شری ضروری خواهیم پذیرفت. علاوه بر اینکه درد و رنج محدود خود گاهی راه رسیدن به برخی از اهداف ما هستند. به عنوان مثال ورزشکاری که می‌خواهد عضلات خود را به منظوری خاص پیوراند باید در تمرینات ورزشی خود درد را تحمل کند و از رژیم غذایی رنج‌آوری پیروی کند و غیره. فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های خاصی نیز رابطه‌های متفاوتی با درد و رنج برقرار می‌کنند. ممکن است در فرهنگ یا خرده‌فرهنگی حساسیت زیاد به درد و رنج نشان از ناتوانی و ضعف

باشد در حالی که در فرهنگی دیگر حساسیت زیاد به درد و رنج نشان دهنده‌ی روحی لطیف و جزئی‌نگر باشد. چنین بررسی‌هایی همگی لازمند و نگرش ما به نقش مفاهیم، نگرش، تصورات و فرهنگ بر درد و رنج را غنا می‌بخشند. ولی هیچ یک از چنین بررسی‌هایی نمی‌تواند «مسئله‌ی شر» را حل کند. چنان که در فصل اول شرح داده شد شری که ما در دنیای خود با آن مواجهیم بسیار گسترده‌تر و فجیع‌تر از آنی است که با چنین ملاحظاتی بتوان آن را توجیه کرد.

### تئودسیسه به مثابه‌ی شری اخلاقی

تئودسیسه<sup>۱</sup> به تلاش برای پاسخ به این پرسش گفته می‌شود که چگونه ممکن است برغم وجود خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق شر وجود داشته باشد. تئودسیسه تنها در حالتی ممکن است که پیش فرض ما بر این باشد که برغم وجود خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق، شر وجود دارد. هنگامی که به تئودسیسه‌های متفاوت، یعنی توجیه‌هایی که برای وجود شر برغم وجود خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق، ارائه می‌شود می‌نگریم متوجه نوعی «کوراخلاقی» می‌شویم.<sup>۲</sup> افرادی که به دنبال توجیه شر هستند، هر چند ممکن است در زندگی شخصی خود انسان‌های بسیار اخلاق‌مدار و نیکی هم باشند، ولی با توجیه شر، انسان‌هایی بی‌رحم و بی‌توجه به درد و رنج بشر به نظر می‌رسند. درست است که برای محافظت از فلج اطفال باید درد واکسن را تحمل کرد و درد وارد شده به عضلات در ورزش برای ورزیده شدن ضروری

۱. تئودسیسه از دو واژه یونانی (theos) به معنای خداوند و (dike) به معنای عدالت تشکیل شده است.

۲. تئودسیسه‌ها در «فصل اول» بررسی شده‌اند.



است ولی استفاده از این گونه مثال‌ها و تعمیم آن به کلیت زندگی انسان، به شکل‌گیری نگرشی مهرکُش می‌انجامد. تلاش برای توجیه ظلم و ستم وارد شده به انسان‌های بی‌شمار و کشتار زجرآور و شکنجه‌ی آنها در طول تاریخ، درد و رنج کودکان و آسیب‌های ناشی از شرهای طبیعی، انسان را — هرچند موقت — از دایره‌ی اخلاق خارج می‌کند و ممکن است در توان همدردی ما با آنهایی که در معرض شر بوده‌اند خلل ایجاد کند.

از آنجا که توجیه شر معطوف به رخداد نتیجه‌ای خیر ولی نامعلوم در آینده است تنها نگرش‌های نتیجه‌گرا به اخلاق با ارائه‌ی توجیه برای شر قابل جمع‌اند. یعنی رویکردهایی که نتیجه‌ی یک عمل یا اعمال را عامل تعیین خوب و بدی می‌دانند. رویکرد فایده‌گرایی از جمله رویکردهای معروف نتیجه‌گرا در اخلاق است. رویکردهای نتیجه‌گرا به تجربه‌ی درد و رنج و مواجهه‌ی انسان با آن بی‌توجه‌اند و معطوف به نوعی حساب و کتاب دیوانی، پیرامون نتایج اعمال و رویدادهای متفاوت‌اند. ولی حتی اگر به رویکردهای نتیجه‌گرا هم قائل باشیم، چگونه خیری قرار است از «چنین فجایی» حاصل شود و آن خیر چیست که چنین نگرش ابزاری‌ای به بشر را توجیه خواهد کرد؟ تلاش برای توجیه شر، خواسته یا ناخواسته تلاشی در راستای کمرنگ کردن یا نادیده گرفتن اخلاق و حساسیت‌های اخلاقی است. اگر به تئودیه‌های مشهور تاریخ هم بنگریم متوجه «کوراخلاقی»، «بی‌تفاوتی به درد و رنج»، و حتی «سنگدلی» مواضع اتخاذ شده خواهیم شد. در فصل‌های پیشین به برخی از تئودیه‌ها اشاره شد، بنابراین، از تکرار آنها می‌پرهیزم و فقط به تئودیه‌ی ایرنئوس اشاره کوتاهی می‌کنم. ایرنئوس<sup>۳</sup> از اولین متکلمان مسیحی که به طرح تئودیه پرداخته بر این

۳. آنچه از ایرنئوس نقل می‌شود از این متن برگرفته شده است

Van Woudenberg, R. (۲۰۱۳). A brief history of theodicy. The Blackwell Companion to the Problem of Evil, ۱۷۵-۱۹۱.

باور بود که زندگی بشر سفری است که در آن شرایط رشد و نمو روحی او فراهم می‌شود تا در نهایت خدایی و خدایگون شود. انسان‌ها به همین منظور ناکامل و نابالغ آفریده شده‌اند تا بتوانند به آن کمالی که مد نظر خداوند بوده برسند. شرهای اخلاقی از نظر او نتیجه‌ی سواستفاده بشر از اراده‌ی آزاد است و شرهای طبیعی نیز به منظور فراهم کردن شرایط خودسازی توسط انسان‌هاست. در فصل اول به شرهای طبیعی و اخلاقی پرداخته‌ام و در اینجا دیگر بدان نمی‌پردازم. همانطور که مشخص است در تئودیس‌ی ایرنئوس، که بر رویکرد افرادی همچون جان هیک و شلایرماخر هم تأثیر گذاشته است، شر با «ساخته شدن شخصیت» و «الهی شدن» توجیه می‌شود. تا جایی که می‌دانیم «بشریت» شخصیتی ندارد که ساخته شود و این فرد است که شخصیتی دارد. موارد بسیار زیادی از شر در طول تاریخ وجود دارد که به ساخته شدن شخصیت منتهی نشده و نشان از بیهودگی شر وارد شده دارند. علاوه بر این نکته، در نگرش ایرنئوس حساسیت لازم اخلاقی به درد و رنج بشر مشاهده نمی‌شود. اگر کسی مدعی باشد که سازندگی و خدایی شدن از اهداف زندگی ما در این دنیاست، باید پرسید چرا جهانی بهتر و کمتر فاجعه‌بار آفریده نشد تا ما در آن مشغول به سازندگی و خدایگون شویم؟ چرا که بسیاری از درد و رنج‌ها شخصیت انسان‌ها را بیش از آنکه بسازند، نابود می‌کنند.

پرورش تئودیس‌ه نوعی معضل اخلاقی است و می‌توان خود «تئودیس‌ه» را به عنوان شری اخلاقی مطرح کرد که در آن انسان‌هایی دارای اراده‌ی آزاد و صاحب خرد و احساسات تلاش خود را معطوف به توجیه شر می‌کنند. برخی، همچون فیلیپس، طرح تئودیس‌ه را شری مضاعف دانسته که بر شرهای موجود در جهان می‌افزاید.<sup>۴</sup> رویکرد فیلیپس و برخی دیگر از فیلسوفان که رویکردی مشابه او اتخاذ کرده‌اند به «آنتی تئودیس‌ه» مشهور

۴. Phillips, D. Z. (۲۰۰۴). The problem of evil and the problem of God.

فیلیپس خداناباور نیست و مخالفت او با توجیه شر از روی خداناباوری نیست. او با رویکردی ویتگنشتاینی، طرح تئودیه را اشتباه برمی‌شمارد. رویکرد ویتگنشتاینی به دستکم برخی از پرسش‌های فلسفی چنین است که به جای پذیرفتن پیش‌فرضهای موجود در پرسش و تلاش برای ارائه‌ی پاسخ به آن، تلاش می‌شود پیش‌فرض‌های موجود در پرسش مشخص شوند و با زیر سؤال بردن این پیش‌فرضها یا نشان دادن سوءتفاهم در آنها، نادرستی پرسش مشخص شود. بدین شکل شما به پرسش پاسخ نمی‌دهید بلکه آن را زیر سؤال می‌برید. در مواجهه با این پرسش که چگونه ممکن است برغم وجود خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق، شر وجود داشته باشد افراد متفاوتی پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند. این افراد پذیرفته‌اند خداوندی با چنان مشخصاتی وجود دارد و سپس به دنبال یافتن توجیهی برای وجود شر هستند. همانطور که گفته شد تلاش برای ارائه‌ی تئودیه شخص را به ورطه‌ی کوراخلاق و سنگدلی سوق می‌دهد. علاوه بر این مشکل اخلاقی، تئودیه بر تعریف مشخصی از خداوند استوار است که به لحاظ الهیاتی مورد توافق نیست. در همین راستا می‌توان گفت، افرادی که در پی تئودیه‌پردازی‌اند ابتدا باید مشخص کنند تعریف و تصورشان از خداوند قابل دفاع است یا خیر، چرا که باور به خدایی نامنسجم و غیرقابل دفاع و توجیه شر بر اساس باور به چنین خدایی ضایعه‌ای اخلاقی و عقلانی است. در فصل پیش، به پرسش‌هایی پیرامون تعریف و ویژگی‌های خداوند پرداختم و در ادامه می‌خواهم به

۵. اصطلاح آنتی‌تئودیه توسط نویسنده این مقاله ابداع شده و در این نوشتار به شرح کلی آن پرداخته است:

Betenson, T. (۲۰۱۶). Anti-Theodicy. *Philosophy Compass*, ۱۱(۱), ۵۶-۶۵.

## اخلاقِ خداوند

چنان که در اوتیفرون مطرح شد و در مقدمه هم به آن اشاره شد، خداوند نمی‌تواند هر حکمی کند و دستورهای او با معیار مستقلِ خوبی قابل سنجش‌اند. بنابراین، در صورتی که خداوندی خوب وجود داشته باشد دستورات او از دایره‌ی خوبی‌ها خارج نخواهد شد و اگر خداوندی وجود داشته باشد که دستورات او از دایره‌ی خوبی‌ها خارج شود، خداوند خوبی نیست. ولی آیا طرح مسئله‌ی اوتیفرون بر این پیش‌فرض استوار نیست که میان اخلاق ما و اخلاق خداوند اشتراکی برقرار است؟ ما انسان‌ها تجاوز جنسی، دزدی و قتل و غارت را نامطلوب برمی‌شماریم ولی آیا اگر خداوندی وجود داشته باشد او هم این موارد را نامطلوب برخواهد شمرد؟ مشخص است که اگر خداوند را فاقد جسم تعریف کنیم برخی از این اعمال را نمی‌تواند انجام دهد، به عنوان مثال تجاوز جنسی. در نتیجه هنگامی که از «اشتراک اخلاقی» سخن می‌گوییم باید منظور ما مشخص باشد. مثلاً در این حالت خداوند بر چه اساسی تجاوز جنسی را برای انسان‌ها نامطلوب برخواهد شمرد؟ آیا منظور از «اشتراک اخلاقی» این است که همه‌ی خوب و بدهای ما و خدایان مشترک است و خداوند تنها در بری بودن از آن بدی‌ها و آغشته بودن به آن خوبی‌ها کمال یافته و ما انسان‌ها کمال نیافته‌ایم؟ اگر اخلاق خداوند چنین باشد، با توجه به بررسی‌هایی که در فصل‌های پیشین کردیم و اینجا دیگر به تکرار آنها نخواهم پرداخت، به نظر می‌رسد شر به مسئله‌ای غیرقابل حل تبدیل

خواهد شد. اگر هم خداوند حساسیت اخلاقی نداشته باشد، آنگاه شر دیگر مسئله نیست. ولی اگر اخلاق خداوند متفاوت از اخلاق انسان باشد چه؟

برای فهم «اخلاق متفاوت» می‌توانیم به تفاوت‌های اخلاقی در سطح فرهنگ‌ها و افراد متفاوت نگاهی کنیم. برخی انسان‌ها در طول تاریخ یکدیگر را به عنوان غذا شکار کرده و تناول کرده‌اند، برخی از انسان‌ها بر این باور بوده‌اند که گروهی دیگر از انسان‌ها را می‌توان به بردگی گرفت، برخی بر این باور بوده‌اند که می‌توان کودک نوزاد خود را زنده به گور کرد، برخی بر این باورند که کشتن هیچ حیوانی برای خوردن گوشت آن مجاز نیست، برخی به برابری همه انسان‌ها فارغ از جنسیت و نژاد و عقایدشان باور دارند و برخی هر گونه خشونت نسبت به کودکان را محکوم می‌کنند. اگر من قائل به این باشم که می‌توان گوشت همه جانداران (انسان و دیگر حیوانات) را خورد، نسبت به افرادی که خوردن گوشت هیچ جانداری را مجاز بر نمی‌شمارند تفاوت‌هایی خواهم داشت. اگر من با فردی که اخلاق متفاوتی دارد مواجه شوم، ممکن است ابتدا یکدیگر را درک نکنیم ولی اگر به شرح دلایل خود پردازیم این «امکان» وجود دارد که بتوانیم به توافق برسیم کدام یک از این دو نوع عادت غذایی خوب و کدام بد است و یا کدامیک بهتر است. مثلاً ممکن است آن شخص به من بگوید برای اینکه سیر شوی، از غذای خوشمزه لذت ببری و نیازهای بدنت را برآورده کنی نیازی نیست انسان و دیگر جانداران را شکار کنی یا ممکن است به درد و رنج جانداران اشاره کند و سعی کند به من بفهماند که راه‌های بهتری برای تهیه غذا وجود دارد. در عین حال ممکن است من به لذت شکار به ویژه شکار انسان و خوشمزگی گوشت او اشاره کنم و سعی کنم

دلایل خودم را برای برتری عادت غذایی خودم به او بقبولانم. اشتراکاتی کلی مانند توانایی ارائه‌ی دلیل، داشتن احساسات و دیگر مناسبات انسانی باعث می‌شود مواضع اخلاقی ما قابل فهم و حتی قابل حل باشند. ولی آیا در مورد خداوند هم می‌توان همین را گفت؟ اشتراک اخلاقی ما با خداوند تنها در صورتی ممکن است که اشتراکات دیگری برقرار باشد. البته همانطور که پیشتر هم در چند متن گذشته عنوان شد کسی نمی‌داند اگر خدایی وجود دارد چه ویژگی‌هایی دارد، ولی اگر بخواهیم فرض بگیریم خداوندی وجود دارد و علاوه بر اینکه نوعی اخلاق دارد آن اخلاق با اخلاق ما انسان‌ها اشتراک دارد، چه ویژگی‌هایی باید برای او پیش فرض بگیریم؟ آیا خداوند نباید عقلی مشابه انسان‌ها (و لو کامل‌تر) و احساساتی مشابه انسان‌ها (و لو بی‌نقص‌تر) داشته باشد تا بتوان از اشتراک اخلاقی میان ما و خداوند سخن گفت؟ ولی اگر چنین باشد چگونه می‌توان وجود شر را با وجود خداوند قابل جمع دانست؟ در واقع، مسئله‌ی شر ما را بر آن خواهد داشت تا اشتراک اخلاقی میان ما و خدایان را زیر سؤال برده و وجود خدایانی را که با ما اشتراک اخلاقی دارند، مورد پرسش قرار دهیم. در این صورت دیگر نمی‌توان گفت خداوندی اگر وجود دارد، «خیر مطلق» است چرا که ما تنها در صورتی می‌توانیم صفت «خیر مطلق» را به او اعطا کنیم که اشتراکی میان ما و خداوند وجود داشته باشد تا بر آن اساس او را به لحاظ اخلاقی داورى کنیم و بگوییم «خیر مطلق» است. و اگر نتوانیم بگوییم خداوند خیر مطلق است، چه به این دلیل که خداوندی وجود ندارد و چه به این دلیل که اگر وجود دارد واجد این ویژگی اخلاقی نیست، آنگاه شر دیگر مسئله نیست. همانطور که گفته شد، شر تنها در صورتی مسئله است که خداوند سه ویژگی همه‌چیزدانی، همه‌کارتوانی و خیر مطلق بودن را داشته باشد.

آیا مراجعه به کتاب‌های مقدس ادیان می‌تواند در فهم اخلاق خدایان به ما کمک کند؟ بدین منظور باید همه این کتاب‌ها را بررسی کرد تا بتوان پاسخی به این پرسش داد. ولی من در اینجا تنها به کتاب مقدس - که شامل عهد جدید و عهد عتیق می‌شود - نگاهی خواهم انداخت و پاسخی هم که به این پرسش در پس چنین بررسی‌ای می‌دهم محدود به همین کتاب خواهد بود.

## اخلاق خداوند در کتاب مقدس

در مسیحیت، خداوند مظهر مهر و عشق در نظر گرفته می‌شود. چگونه باید این «عشق» و «مهر» را فهمید؟ آیا عشق و مهر خداوند همچون عشق و مهر انسان، ولی کامل‌تر است؟ عشق انواع و اقسامی دارد، عشق نوجوانی به ستاره‌ی سینما، عشق اروتیک دو انسان نسبت به هم، عشق پدر و مادر به فرزند، عشق به میهن و... از این میان، در مسیحیت، عشق پدر به فرزند به عشق خداوند به انسان نزدیک‌تر است. در چنین عشقی، «محافظت» در برابر آسیب‌ها به عنوان عنصر مهمی شناخته می‌شود. ولی چنان که کرلی طرح می‌کند در کتاب مقدس «خداوند به نسل‌کشی و قربانی کردن کودک امر می‌کند و برده‌داری و تجاوز جنسی را مجاز برمی‌شمارد».<sup>۶</sup> او با بررسی موارد متعدد در کتاب مقدس برای هر یک از این موارد مثال‌هایی می‌آورد که در اینجا تنها به چند مورد به صورت گذرا اشاره می‌کنم، در صورتی که مایل باشید می‌توانید به اصل مقاله برای دیگر مثال‌ها مراجعه کنید. دستور خداوند در این کتاب، به

۶. ص ۵۸

Curley, E. (۲۰۱۱). *The God of Abraham, Isaac, and Jacob*. Bergmann, Murray, and Rea (۲۰۱۱), ۵۸-۷۸.

بردگی گرفتن اسیرهای جنگی دشمنان و یا قتل آنها و مالکیت زنان لشکر شکست خورده برای لشکر پیروز را مشروعیت بخشیده و کرلی در مقاله خود این را از مصداق‌های امر به بردگی و تجاوز برمی‌شمارد. تعریف تجاوز جنسی، رابطه‌ی جنسی‌ای است که در آن طرفین توافق نداشته باشند و طبق آموزه‌های کتاب مقدس می‌توان با زنان لشکر شکست خورده بدون توافق ازدواج کرد و رابطه جنسی برقرار کرد. هنگامی که بنی‌اسرائیل می‌خواستند خدایی غیر از خداوند را پرستند آنها را تهدید می‌کند که اگر چنین کنند مجبورشان می‌کند گوشت پسران و دختران خود را بخورند. کرلی می‌گوید خداوند کتاب مقدس حتی آدم‌خواری را هم به عنوان مرز اخلاق نمی‌شناسد. در مواجهه با چنین دستوراتی، نمی‌توان به توجیه متداول «حتماً خیری در این امور هست» یا «خیری بزرگتر در پس این سخنان نهفته است» روی آورد. اگر خداوندی دستور به تجاوز و نسل‌کشی بدهد، یعنی به اصول اخلاقی پایبند نیست، و گذشته از نگاه ابزاری به انسان در این روایت‌ها، بر چه اساس باید باور کرد که چنین خدایی به خیری بزرگتر قائل است و یا در حال اجرای خیر بزرگتری است؟ توجیه متداول دیگری که در آن عنوان می‌شود «این مسائل فراتر از فهم ماست» نیز در این جا کارساز نیست. اگر کسی بر این باور است که تجاوز جنسی و نسل‌کشی با معرفی هدف و غایتی قابل توجیه‌اند، آنگاه می‌تواند بگوید از آنجا که ما کلیت واقعیت را نمی‌دانیم پس این ماجرا از فهم ما فراتر است. ولی بعید است عقل سلیمی حاضر باشد چنین اعمالی را با هدف و غایتی قابل توجیه بداند. تجاوز جنسی به خودی خود بد است و هیچ نوع هدف و غایتی توان توجیه آن را ندارد. اگر کسی



پذیرد که چنین اعمالی تحت هیچ شرایطی توجیه نمی‌شوند، دیگر مهم نیست کل ماجرا را بدانیم یا ندانیم و چنین اعمالی در هر صورت محکوم خواهند بود.

در مواجهه با چنین دستوراتی در کتاب مقدس، چند راه پیش روی ماست (ضمیمه ۲). یا باید به این نتیجه برسیم که خداوند کتاب مقدس خداوند خوبی نیست و مظهر عشق و مهر نیست و از این رو دستور به چنین اعمالی می‌دهد. یا باید به این نتیجه برسیم که خداوند کتاب مقدس، خداوندی بد نیست بلکه تنها اخلاقش با ما متفاوت است. در این حالت ولی دیگر نمی‌توان به شکل معناداری «خیر مطلق» یا «مهربان» بودن را به عنوان ویژگی‌های او برشمرد. چرا که وجودی «خیر مطلق» یا «مهربان» دستور به تجاوز و نسل‌کشی نمی‌دهد. اگر بخواهیم بر «خیر مطلق» بودن یا «مهربان» بودن خداوند برغم چنین توصیفاتی در کتاب مقدس تأکید کنیم تنها راهی که باقی می‌ماند زیر سؤال بردن اعتبار این کتاب است.

## الهیاتِ توصیف‌گریز

مسئله‌ی شر، باور به محرک اول یا حتی آفریننده‌ی هستی را زیر سؤال نمی‌برد ولی حتی اگر هستی محرک اول یا آفریننده‌ای هم داشته باشد برشمردن ویژگی‌هایی همچون همه‌چیزدانی و همه‌کارتوانی و خیر مطلق بودن به آن را زیر سؤال می‌برد. آیا بر فرض که خداوندی وجود داشته باشد می‌توانیم توصیفی از او ارائه کنیم؟ برخی از الهیات‌دانان بر این

باورند که خداوند را نمی‌توان توصیف کرد و نمی‌توان شناخت.<sup>۷</sup> بنابراین اطلاق ویژگی‌های اخلاقی (مهربان یا عادل بودن) تنها در صورتی که استعاری باشند معنادارند. به نظر می‌رسد این رویکرد در برابر مسئله‌ی شر از میان دیگر رویکردهای خداباورانه قویتر است. ولی این رویکرد به دو پارادوکس می‌انجامد.

پارادوکس معناشناختی: اگر بگوییم خداوند غیر قابل توصیف است، در عین اینکه او را غیر قابل توصیف برمی‌شماریم او را «غیر قابل توصیف» توصیف می‌کنیم.

پارادوکس معرفت‌شناختی: اگر بگوییم نمی‌توان خداوند را شناخت، در عین اینکه او را غیر قابل شناخت برمی‌شماریم، مدعی نوعی شناخت نسبت به او هستیم (می‌دانیم که غیر قابل شناخت است).

کسی نمی‌داند خداوند وجود دارد یا ندارد و اگر وجود دارد واجد چه ویژگی‌هایی است. برغم این دو پارادوکس، کسی که فرض می‌گیرد خداوندی وجود دارد ولی غیر قابل شناخت و غیر قابل توصیف است چاره‌ای ندارد که تمام توصیف‌های ما از خداوند را استعاری در نظر بگیرد. در این حالت ولی هر گونه توصیفی از خداوند استعاری خواهد بود، چه ما خداوند را پیرمردی با ریش‌های سفید بالای ابرها در نظر بگیریم چه مفهوم خداوند را با لعاب سنت عرفانی هندی یا فلسفه نوافلاطونی یونانی تزیین کرده باشیم، در هر صورت هر آنچه از خدا می‌گوییم استعاری است. حتی اگر کسی برای خداوند ویژگی‌های منفی اخلاقی هم برشمارد یا حتی دشنام دهد باز هم نمی‌توان به او خرده گرفت، او نیز در حال

۷. الهیات توصیف‌گرای انواعی دارد و اگر الهیات‌دان مدعی باشد تنها برخی از ویژگی‌های خداوند را می‌توان شناخت و ویژگی‌های اخلاقی را هم از جمله ویژگی‌های قابل شناخت او برشمارد، چالش مسئله‌ی شر برقرار خواهد بود.

استعاره سخن گفتن است. چرا نباید مثلاً «خدا یکتا است» را استعاره در نظر گرفت؟ ولی اگر خداوندی وجود نداشته باشد این «استعاره‌ها»، استعاره از چیزی نیستند و تنها بازنمایی اوهام و افکار بشرند. گذشته از اینها، خداباوری در سنت ادیان ابراهیمی به مفهوم خداوندی شخصی وابسته است و ویژگی‌هایی همچون مهربانی و عدالت برای خداوند به شکلی که برای ما قابل فهم است به نظر از اجزای ضروری این ادیان می‌آیند. اگر چنین باشد، حتی اگر الهیاتِ توصیف‌گریز را بتوان به شکلی معنادار بیان کرد و از پس مسئله‌ی شر هم بر بیاید، با ادیان ابراهیمی ناهمخوان خواهد بود.



بخش سوم

مسئله دوزخ



## فصل پنجم مسئله‌ی دوزخ

کس خُلد و جَحیم را ندیده‌است ای دل،  
گویی که از آن جهان رسیده‌است ای دل؟  
امید و هراس ما به چیزی است کزان،  
جز نام نشانی نه پدید است ای دل!

خیام

چنان که در فصل اول هم آمد، متداول‌ترین توجیه برای وجود شر ارجاع به غایت یا کلیتی است. چنین غایت یا کلیتی قرار است وجود شر را به عنوان یک ضرورت تبیین کند. نقش انسان در این تصویر چیست؟<sup>۱</sup> در این تصویر انسان چون ابزاری است که تحمیل درد و رنج بر او به عنوان ضرورتی برای رسیدن به هدف و غایتی موجه می‌شود. این نگاه ابزاری در حالی ترویج می‌شود که نگاه ابزاری به انسان به لحاظ اخلاقی قابل دفاع نیست. چگونه می‌توان نگرش ابزاری خداوند به انسان را، در این تصویر، با منع اخلاقی نگرش ابزاری به انسان جمع کرد؟ اما اگر هر شری در تصویری بزرگ‌تر با توجه به غایت و هدفی و یا وقوع خیر بزرگ‌تری توجیه می‌شود، آیا از بین بردن شر یا مقابله با آن دست‌کم گاهی بدین معنا نخواهد بود که ما مانع از شکل‌گیری هدف و غایت الهی می‌شویم یا جلوی وقوع خیر بزرگ‌تر را می‌گیریم؟ آیا واقعاً جامعه پزشکان باید درمان بیماری‌های ما را بیابند و یا چون وجود شر برای خیر بزرگ‌تری است، باید از یافتن درمان پرهیز کنند و بگذارند ما انسان‌ها از درد و رنج

---

۱. استدلال‌های این پاراگراف برگرفته از مقاله‌ی فریدمن‌اند:

Friedman, R. Z. (۱۹۸۸). Evil and moral agency. *Philosophy of Religion*, ۲۴, ۳-۲۰.

بیماری‌ها بهره‌مند شویم و بدین‌وسیله بهای رسیدن به آن خیر بزرگ‌تر را پردازیم؟ ما چگونه می‌توانیم به فهم اخلاقی خود اتکا کنیم و آن را راهنمای اعمال خود بدانیم و بدین‌وسیله جلوی بدی‌ها را بگیریم و درد و رنج را بکاهیم؟ آیا نتیجه‌ی پذیرفتن این ایده که وجود شر با توجه به غایت، هدف و کلیتی بزرگ‌تر تبیین و توجیه می‌یابد، بی‌اهمیت شدن عمل ما انسان‌ها نیست؟ اگر وقوع شر به خیر بزرگ‌تر می‌انجامد، آیا نباید به استقبال شر رفت و آن را خوشایند در نظر گرفت؟ آیا این نگرش با ساختار روان ما انسان‌ها و تلقی ما از خوب و بد هم‌خوان است؟ در توجیه مسئله‌ی شر، یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های خداباوران، از بین نبردن معناداری خود اخلاق است.

نگرش ابزاری به انسان در توجیه مسئله‌ی شر نکته‌ای قابل‌توجه است. بگذارید برای روشن‌تر شدن آن به نمونه‌ای از انتخاب اخلاقی پردازیم. تصور کنید اعضای یک قبیله‌ی چندصدنفره از وجود گنجی بزرگ آگاه‌اند و نقشه‌ی آن را دارند و در صورتی که ما به آن گنج دسترسی پیدا کنیم می‌توانیم زندگی همه‌ی انسان‌های روی زمین را به رفاه و آسایش آغشته کنیم. ولی اعضای این قبیله به دلیل باورهای مذهبی خاصی که دارند از فاش کردن جای این گنج پرهیز می‌کنند. با بررسی همه‌ی گزینه‌ها در خواهیم یافت که تنها راه رسیدن به این نقشه‌ی گنج، قتل‌عام آنهاست. اگر ما این چندصدنفر را بکشیم همه‌ی انسان‌های باقی‌مانده روی کره زمین، به زندگی پررفاه و پرآسایشی دست خواهند یافت. یعنی اگر ما این چندصدنفر را به عنوان ابزاری در نظر بگیریم می‌توانیم به هدف خود که خیری بزرگ است برسیم. به عبارت دیگر، یک کلیت خوب وجود دارد



تحت عنوان زندگی پر از رفاه و آسایش مردمان باقی مانده روی کره زمین و برای رسیدن به این خیر بزرگ مجبوریم تن به شر نابودی اعضای این قبیله دهیم. دلیل اینکه ما نمی‌توانیم چنین شری را توجیه کنیم این است که نگرش ابزاری به انسان را نمی‌توان توجیه کرد.

طرح این ایده که ما انسان‌ها باید در این دنیا متحمل انواع درد و رنج‌های گزاف شویم تا به خیر بزرگ‌تری برسیم، شانه‌به‌شانه شدن با نگرشی ابزاری به انسان است. آیا زندگی پر از درد حیوان‌ها در طبیعت، مرگ دردناک و زجرآور انسان‌ها، از دست دادن اعضای خانواده، دوستان و اموال در سیل و زلزله، و نسل‌کشی و قتل عام انسان‌ها در این جهان به این دلیل که خیر بزرگ‌تری را تامین می‌کند، پذیرفتنی خواهند شد؟ اگر خداوندی وجود داشته باشد و آفریننده‌ی جهان ما باشد، و تصور بر این باشد که وجود شر برای تحقق خیری بزرگ‌تر است، می‌توان پرسید او که می‌دانسته برای تحقق خیر بزرگ‌تر می‌بایست میلیون‌ها سال جان‌داران متحمل درد و رنج شوند، چرا همچنان به آفرینش چنین جهانی دست زده است؟ چرا باید جهانی آفریده شود که در آن جان‌داران ابزار تحقق خیر بزرگ‌تری باشند؟ خدا باوری که چنین توجیهی برای مسئله‌ی شر طرح می‌کند باید به ما توضیح دهد چرا نگرش ابزاری خداوند به انسان از نظر اخلاقی مورد قبول است و یا اینکه نشان دهد چنین توجیهی مصداق نگرش ابزاری نیست.

آیا خیر بزرگ‌تری که قرار است محقق شود با جهان آخرتی که در آن عدالت برقرار خواهد شد مرتبط است؟ برخی بر این باورند که از آنجا که بهشت و دوزخ در کار است، بدون در نظر گرفتن آنها نمی‌توان به

درستی و به شکل کامل پیرامون مسئله‌ی شر سخن گفت.

جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، جهانی آکنده از درد و رنج است. در توجیه‌های متداولی که برای وجود شر مطرح می‌شود همواره به عنصر دیگری ارجاع داده می‌شود. چه آن عنصر، ظرفیتی مثل اراده‌ی آزاد باشد و چه خوبی‌های بزرگ‌تری که در پس روی دادن شر حاصل می‌شود. در واقع یکی از اهداف اصلی ارائه‌ی توجیهی برای شر در جهان ما، یافتن معنا و هوده‌ای برای آن است. پذیرش درد و رنج بی‌حاصل، بی‌هوده و بی‌معنا برای ما انسان‌ها چندان آسان نیست ولی درد و رنجی که بتواند در کلیت زندگی ما معنابخش باشد و حاصلی از آن عاید ما شود برای ما تحمل‌پذیر خواهد بود. ولی چرا باید بپذیریم که درد و رنج‌های ما و دیگر حیوانات، یا همان «شر»، حاصل و هوده و معنایی دارد؟ آیا واقعاً شواهدی برای آن وجود دارد؟ یا درد و رنج فراگیر و گسترده در این جهان چنان تحمل‌ناپذیر است که فشاری روانی بر ما وارد است که به هر قیمت و شکلی توجیهی برای وجود این درد و رنج‌ها بتراشیم تا بتوانیم به زیستن ادامه دهیم؟ (ضمیمه ۳)

اگر پدر یا مادر کودکی خردسال باشید و کودک شما بمیرد، اگر در زلزله یا سیل آنهایی که دوست می‌دارید را از دست بدهید یا دچار نقص عضو شوید، اگر دوست‌نمایان از اعتماد شما سوءاستفاده کنند و از پشت به شما خنجر بزنند، اگر در اثر مواجهه با آتشفشان و آسیب‌های آن به اضطراب و تشویق ذهنی مبتلا شوید، اگر مال و اموال شما چه در بلایی طبیعی از دست برود و چه توسط انسان‌هایی بی‌وجدان ربوده شود، اگر به بردگی گرفته شوید، اگر در اردگاه کار اجباری زندگی کنید، اگر به

شما تجاوز جنسی شود، اگر خانه شما با زور اشغال شود و ناتوان از بازپس‌گیری آن باشید، اگر به بیماری‌های دشوار درمان مبتلا شده‌اید که تمام عمر باید با آن دست و پنجه نرم کنید و هزاران «اگر» مشابه دیگر، آیا فشار روانی ناشی از پذیرفتن بی‌حاصلی و بی‌هودگی این همه درد و رنج، ادامه‌ی حیات را ممکن خواهد ساخت؟

آیا ما انسان‌ها که در طول تاریخ با درد و رنج‌هایی این چنین یا مشابه زیسته‌ایم، داستان یا روایتی برای خود نیافریده‌ایم تا به خیال خود حاصل و هوده‌ای برای این درد و رنج‌ها آفریده و زیستن توامان با آنها را برای خود قابل تحمل کنیم؟ آیا تصور اینکه جهان ما، یعنی جهان درد، رنج، بیداد و ستم، پایان راه است و در هیچ جای دیگری فرصتی که در آن ستمگران به سزای اعمال خود برسند و داد گسترش یابد، انسان‌هایی را که از ستاندن حق خود ناتوانند، مأیوس و ناامید نخواهد کرد؟ ساختن روایتی که در آن، روزی دادگاهی در جهانی دیگر که بنیانش بیداد و ستم نیست، برپا خواهد شد و توانمندترین و آگاه‌ترین شخص هستی که دادگر نیز هست به داوری خواهد نشست و حق ستمدیده را از ستمگر خواهد ستاند، آرامش و قوت قلبی برای ما انسان‌ها نیست؟

با نگرستن به جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چه نتایجی می‌توانیم پیرامون آن بگیریم؟ آیا از هیچ یک از ویژگی‌های جهان خود می‌توان نتیجه گرفت دوزخ و بهشتی وجود دارد؟

برای تحمل پذیرش شر فراگیر در جهان ممکن است به داستان‌سرایی پردازیم. با نگرستن به شر فراگیر موجود در این جهان و نیافتن داد آنجا که سراغش می‌گردیم، نمی‌توانیم منطقاً نتیجه بگیریم که «باید» جهان

دیگری باشد و در آنجا داد گسترده شود. با تجربه‌ی جهانی که در آن درد و رنجی بی‌هوده بر ما تحمیل می‌شود، نمی‌توان منطقاً نتیجه گرفت که باید جهانی وجود داشته باشد که در آن درد و رنج بی‌هوده وجود نداشته باشد و هر آنچه در این جهان درد و رنج متحمل شدیم جبران هم بشود. تنها در صورتی که وجود خداوندی دادگستر را پیش‌فرض گرفته باشیم در مواجهه با این جهان شرآلوده به پرورش چنین افکاری خواهیم پرداخت. این در حالی است که همین جهان شرآلوده خود شاهدی علیه وجود خداوندی است که پیش‌فرض گرفتن او برای پرورش چنین افکاری لازم است. اگر وجود یا عدم وجود خداوند را پیش‌فرض نگیریم و به جهان خود بنگریم، مسئله‌ی شر شاهدی علیه وجود خداوند است و علاوه بر آن، شاهدی برای وجود بهشت و دوزخ هم یافت نمی‌شود. پس از مرگ چه اتفاقی خواهد افتاد؟ آیا مرگ پایان هر یک از ماست، یا بخشی از ما پس از مرگ جسم ما باقی خواهد ماند؟ اگر چنین بخشی وجود داشته باشد و باقی بماند، آیا وارد چرخه‌ی تناسخ خواهد شد یا به جهان دیگری خواهد رفت؟ از آنجا که کسی پاسخی به این پرسش‌ها ندارد، تنها کاری که می‌توان کرد بررسی شواهد است. شواهد موجود هیچ نشانی از وجود روحی منفک از بدن که توان ادامه حیات پس از جسم داشته باشد ندارد. اگر وجود روحی مستقل از بدن را برای انسان‌ها پیش‌فرض بگیریم به ناچار مجبوریم در مورد اینکه چه بر سر آن روح، پس از مرگ جسم، خواهد آمد، گمانه‌زنی کنیم (ضمیمه ۴). سقراط در دیالوگ «فایدون» وجود روح مستقل از جسم را پیش‌فرض گرفته که پس از مرگ با توجه رویه‌ی او در زندگی در این دنیا تکلیفش مشخص می‌شود. از نظر سقراط، اگر انسانی شکم‌پرست بوده باشد روح او در کالبد خری خواهد رفت،

اگر اهل ستم و غارت و خونریزی بوده باشد در کالبد گرگ و کرکس درخواهد آمد و اگر عدالت و نیکخوئی نتیجه‌ی تعقل فردی نبوده باشد و تنها برحسب عادت محیطی بوده باشد در کالبد مورچه و زنبور عسل حلول خواهند کرد.

[آیا] مرگ، جز جدائی روح از تن است؟ و آیا مردن به حالتی نمی‌گوئیم که تن و روح از یکدیگر جدا می‌گردند و هر کدام تنها و جدا از دیگری می‌ماند؟... از دیرباز گفته‌اند که ارواح همچنان که از این جهان به سرای دیگر می‌روند از آنجا نیز دوباره بدین جهان باز می‌گردند و زندگی از سر می‌گیرند. اگر این سخن راست باشد که زندگان پس از مرگ دوباره زنده می‌شوند، پس ناچار باید روح ما پس از درگذشتن ما در جهان دیگر باقی بماند و گر نه بازگشتش به زندگی ممکن نبود. اکنون اگر بتوانیم معلوم کنیم که زندگان از عالم مرگ می‌آیند، نه از جای دیگر، این خود دلیلی کافی بر بقای روح خواهد بود. ولی اگر درستی این سخن ثابت نگردد، ناگزیر خواهیم شد در پی دلیلی دیگر بگردیم.<sup>۲</sup>

سقراط ملزومات پذیرش روح مستقل از بدن را که با مرگ جسم از بین نمی‌رود می‌پذیرد. یعنی می‌پذیرد که چنین روحی ممکن بود پیش از به وجود آمدن جسم هم وجود می‌داشته، ولی مسئله اصلی این است که چه شواهدی برای روح مستقل وجود دارد؟ سقراط دلیل قانع‌کننده‌ای برای وجود روح مستقل از بدن در دیالوگ فایدون ارائه نمی‌کند، ولی سقراط در این زمینه استثناء نیست و کسی نتوانسته دلیلی قانع‌کننده بر وجود روح مستقل از بدن ارائه کند. برای تحقق‌پذیر بودن ایده‌ی جهان آخرت، وجود روح مستقل از جسم ضروری نیست. ایده‌ی آخرت - در صورتی که خداوندی همه‌کارتوان را فرض بگیریم - می‌تواند بر بیدار شدن

۲. رساله‌ی فایدون از دوره‌ی آثار افلاطون جلد اول، برگردان محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. انتشارات خوارزمی. صص ۴۹۹-۵۰۰.

جسم از مرگ و «معاد جسمانی صرف» هم استوار باشد. در واقع، دلیل عمده‌ی مردمان برای پذیرش ایده‌های متفاوتی که پیرامون حیات پس از مرگ مطرح شده (از تناسخ گرفته تا بهشت و دوزخ) سخنانی است که در این رابطه شنیده‌اند. چه این سخنان در کتاب‌های داستان اساطیری مانند گیلگمش یا روایت‌های عامیانه بوده باشد و چه در کتاب‌هایی آمده باشد که برخی آنها را مقدس برمی‌شمارند از آنجا که هیچ شاهده‌ی غیر از این کتاب‌ها و داستان‌ها برای وجود چنین جهانی وجود ندارد، بررسی این منابع می‌تواند به ما کمک کند احتمال چنین رویدادهایی را بررسی کنیم. نمی‌توان بر مبنای اساطیر، رمان و داستان و مثل به حیات پس از مرگ باورمند شد. تنها بررسی محتوای آثاری که در متن آنها ادعا شده، نویسنده آن یا صاحب کلام آن به دانشی فرای این جهان دسترسی دارد، می‌تواند در این راستا حائز اهمیت باشند. چرا که شواهد موجود، وجود حیات پس از مرگ را تأیید نمی‌کنند. اگر کتاب مقدسی مدعی باشد که مؤلف آن، یا منشاء آن، به جهان پس از مرگ دسترسی دارد یا خالق آن است می‌توان سخنان آن را بررسی و راستی‌آزمایی کرد. برخی از کتاب‌های مقدس مدعی تناسخ‌اند و برخی مدعی‌اند جهان دوقطبی وجود دارد که شامل بهشت و دوزخ می‌شود. از آنجا که در حال بررسی مسئله‌ی شر هستیم، و شر تنها در صورتی مسئله است که وجود خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق را پیش فرض گرفته باشیم، بررسی خود را به ادیانی که مدعی وجود چنین خدایی‌اند محدود می‌کنیم. ادیان شرقی که عمدتاً به نوعی تناسخ باور دارند به وجود چنین خدایی قائل نیستند و این خدا را تنها در ادیان ابراهیمی می‌توان یافت و بهشت و دوزخ نیز در ادیان ابراهیمی یافت می‌شود.<sup>۳</sup>

۳. در مورد اینکه در یهودیت بهشت و جهنم واقعاً پذیرفته شده یا مرگ پایان کار است اختلاف نظرهایی وجود دارد ولی در مسیحیت و اسلام باور به وجود بهشت و جهنم رایج است.

باور به جهانی دیگر، جهانی دوقطبی که در آن بهشت و دوزخی وجود دارد و منزل‌گاه نهایی ما انسان‌هاست، بخشی از «خداباوری» است. برخی از دین‌داران نیز در توجیه مسئله‌ی شر به آخرت استناد می‌کنند. حال آنکه، «دوزخ» خود به عنوان بارزترین نمونه‌ی شر در «مسئله‌ی شر» مطرح است، به شکلی که وجود دوزخ را نیز «مسئله‌ی دوزخ» می‌نامند. در متون دینی معمولاً از عبارت جهنم استفاده می‌شود، جهنم از عبارت gehenna در عهد جدید می‌آید که به معنای مجازات ابدی است، این عبارت برگرفته از «دره‌ی هینوم» است، مکانی که یهودیان باور داشتند محل مجازات نهایی بی‌خدایان است و در جنوب اورشلیم واقع شده است. در عهد جدید، مسیح بیش از هر پیامبر دیگری به شرح و تبیین جهنم پرداخته و آن را به عنوان مجازات ابدی پس از مرگ انسان‌های شرور برشمرده است.<sup>۴</sup> واژه‌ی جهنم در عربی نیز از عبری آمده، ولی از منظر زبان‌شناسی احتمال اینکه این واژه‌ی عبری از طریق زبان اتیوپایی وارد عربی شده باشد وجود دارد.<sup>۵</sup> در میان پیروان ادیان دارای ایده‌ی دوزخ، چالش بزرگ فهم این مسئله است که چگونه ممکن است وجود پدیده‌ای مانند دوزخ با وجود خداوندی مهربان، عادل و به طور کلی خیر مطلق قابل جمع باشد. چنان که از متن کتاب‌های مقدس برخی از ادیان برمی‌آید مجازات‌های دهشتناک و بعضاً ابدی وعده داده شده است. علاوه بر این تنها شاهده‌ی که به ما می‌گوید خداوند عادل و مهربان است همان کتاب‌های مقدس‌اند و شاهد دیگری بر وجود خداوند یا مهر و عدل

۴. به صفحه‌های ۱۹ و ۲۰ اثر زیر مراجعه کنید:

Walvoord, J. F., Hayes, Z. J., & Pinnock, C. H. (۲۰۱۰). *Four Views on Hell*. Zondervan.

۵. به ص ۴۰۳ مقاله زیر مراجعه کنید:

Thomassen, E. (۲۰۰۹). *Islamic Hell*. Numen, ۵۶(۲-۳), ۴۰۱-۴۱۶.

او وجود ندارد. این تعارض، بارزترین نمونه از مسئله‌ی شر است. در این متن می‌خواهیم به «مسئله‌ی دوزخ» که نوعی بخصوص و شدیدترین «شر» مطرح است، پردازیم و این چالش را طرح کنیم. از آنجا که هرگاه پای متن در میان باشد، مسئله‌ی تفسیر هم مطرح خواهد شد، در این متن، ما می‌خواهیم وجود تصورات متفاوت موجود از بهشت و دوزخ را با توجه به مسئله‌ی شر بررسی کنیم. در نتیجه مسئله‌ی «تفسیر صحیح» یا «برداشت درست» برای ما مطرح نیست و در عوض به بررسی دو حالت کلی خواهیم پرداخت. نخست حالتی که در آن دوزخی با عذاب‌های جسمانی یا روحی وجود داشته باشد و حالت دوم، حالتی است که توصیف عذاب‌های دوزخ استعاری و نمادین در نظر گرفته می‌شود. در این راستا تنها به برخی از توصیف‌ها برای ملموس‌تر شدن دوزخ ارجاع خواهیم داد و جزئیات عذاب‌ها در اصل بحث ما تفاوتی ایجاد نخواهد کرد.

## دوزخی واقعی با عذاب‌های واقعی: برداشت‌های ظاهرگرایانه از متن‌های مقدس

ویژگی‌های دوزخ با توجه به ظاهر برخی از متون مذهبی چنین‌اند:

- ۱) برخی از انسان‌ها تا ابد در دوزخ باقی خواهند ماند.
- ۲) دوزخ مکانی واقعی است که برخی از افراد در آن مجازات خواهند شد.

۳) اگر کسی به دوزخ برود، نمی‌تواند از آن فرار کند.

۶. این چهار ویژگی برگرفته از این اثر است:

Kvanvig, J. L. (۱۹۹۳). The problem of hell. Oxford University Press on Demand.



۴) وجود دوزخ برای برقراری عدالت است و برای مجازات افرادی است که کردارشان در این دنیا چنین مجازاتی را می‌طلبد.

عذاب‌های دوزخ می‌توانند جسمی و روحی باشند و یا تنها شامل یکی از آنها باشند، ولی نوع عذاب در این چهار شرط خللی ایجاد نمی‌کند. برداشت‌های ظاهرگرایانه به‌رغم همه تفاوت‌هایی که ممکن است با یکدیگر داشته باشند، همگی بر این باورند که مکان‌هایی به نام‌های بهشت و دوزخ وجود دارند. در دوزخ مجازات‌های بسیار سخت و شدید بر ساکنان آن وارد می‌شود. در ادبیات داستانی این جهان ترس‌آور به خوبی به تصویر کشیده شده است. دانته در «کمدی الهی»، دوزخ را برگرفته از فهمی مسیحی و قوچانی در «سیاحت غرب»، دوزخ را برگرفته از فهمی اسلامی روایت می‌کنند.

اثر «کمدی الهی» شاه‌کاری ادبی است که در آن دانته به تبیین جهان پس از مرگ می‌پردازد. روایت او از دوزخ، روایت زندگی عذاب‌آور و پر از درد و رنجی است که انسان‌های «گناه‌کار» بدان محکوم شده‌اند:

چون نظر بدیشان دوختم، ماری شش‌پا را دیدم که خویش را بروی یکی از آنها افکند و سراپا در میانش گرفت. چنانکه با دوپای میانگین خود شکمش را در هم فشرد و با دو پای جلو بازوانش را گرفت، و دندان در هر دو گونه‌اش فرو برد، و آنگاه هر دو پای عقب را بر رانهایش حلقه کرد و دم خویش را از میان هر دو ران برآورد و از پشت بر تهیگاهش چسباند. هرگز بوته‌ی عشقه‌ای در روی درختی بدان سختی ریشه نکرده است که این حیوان موحد اعضای خود را بر تن آن دیگری پیچیده بود. چنان این دو بهم چسبیدند که تو

گوئی هر دو را از موم گرم ساخته بودند، و رنگهای خود را آنگونه با هم در آمیختند که هر دو یکسره از صورت پیشین خویش بدرآمدند. آن ده‌تای دیگر بدو مینگریستند و هر یک از آنها بانگ میزد که «وای آنیل» بین که چگونه دگرگون میشوی! حالا دیگر نه دوتا هستی، نه یکی». و تازه سرهای دوگانه‌ی آنها سری واحد شده بود که دو چهره در آمیخته آنان نیز بشکل یک چهره در آمد که هر دو صورت نخستین در آن محو شده بودند. آنگاه از چهار عضو دو باز پدید آمد، و رانها و ساقها و شکم و سینه بدل به اعضائی شدند که هیچ آدمیزاد ندیده است... ماری خشمگین که چون دانه‌ی فلفلی کبود و سیاه بود، با چنین شتابندگی بجانب شکم آن دوتای دیگر آمد، و تن یکی از آنها را در آن محلی که رساننده‌ی نخستین غذای ماست سوراخ کرد، و آنگاه در برابرش بر زمین افتاد.<sup>۷</sup>

در سیاحت غرب نیز شخصی مسلمان روایت خود از دوزخ را بیان می‌کند که در آن افراد به دلیل انجام آنچه از منظر اسلامی گناه برشمرده می‌شود به فجیع‌ترین حالت شکنجه و عذاب می‌شوند

از حدود شهر که خارج شدیم در اراضی گل و باتلاق واقع شدیم و در دو طرف راه تا چشم کار می‌کرد جانورانی بودند به شکل بوزینه ولی همه آدم بودند همه بدنشان مو نداشت و دم نداشتند و مستوی القامه بودند ولی به شکل بوزینه و از فرجهایشان چرک و خون جوشیده بیرون می‌شد. از هادی پرسیدم: این زمین چه زمینی و این جانوران کیانند که از دیدن آنها تعفن و کثافتشان دل آدم به شورش می‌آید و نفس قطع می‌شود. گفت: زمین، زمین شهوت است و اینها زناکارانند و از

---

۷. دانت (۱۳۷۸) کم‌دی الهی. برگردان شجاع‌الدین شفا. انتشارات امیرکبیر. چاپ هفتم. صص ۴۰۴-۴۰۵.

راه بیرون نشوی که گرفتار می‌شوی... می‌دیدم که بعضی از جانوران از دار بکله آویخته و مذاکیر با میخ‌های آهنین به دار کوبیده شده است و بعضی‌ها را علاوه بر این با شلاق‌های سیمی می‌زنند و آنها صدای سگ می‌کنند... زمین بشدت می‌لرزد و هوا طوفانی و تاریک گردید و از آسمان مثل تگرگ سنگ می‌بارد و در دو طرف راه، محشر کبرایی رخ داده، گرفتاران به هیاکل موحشی و تلاش و غرق آن لجن‌های داغ هستند و اگر پس از زحمت‌هایی خود را از لجن‌ها بیرون می‌کشند سنگی از آسمان بر سر او خورده دوباره مثل میخی به زمین فرو می‌رود... این زمین همان زمین شهوت است و گرفتاران از اهل لواط.<sup>۸</sup>

برخی از مجازات‌هایی که در متون مسیحی آمده بدین شرح است: هر عضوی از بدن که بیشتر گناه کرده باشد بیشتر مجازات می‌شود. کفار از زبان به دار کشیده می‌شوند، زنان زناکاری که برای اغوای مردان موهای خود را بیافند از مو آویزان می‌شوند، تهمت‌زنندگان زبان‌های خود را می‌چوند، و با آهن داغ چشمان‌شان را می‌سوزانند. قاتل‌ها درون محفظه‌هایی با خزندگان سمی قرار می‌گیرند و کرم‌ها بدنشان را فرامی‌گیرند. زنانی که جنین خود را سقط کنند تا گردن در گه نفرین‌شدگان فروخواهند رفت. بت‌پرستان توسط شیاطین از صخره‌ها بالا برده می‌شوند و از آنجا به سنگ‌های پایین کوبیده می‌شوند و این فرآیند تکرار می‌شود. آنهایی که به خداوند پشت کرده‌اند در آتش دوزخ آرام‌پز می‌شوند.<sup>۹</sup>

چنین مجازات‌هایی که در دوزخ مطرح می‌شوند برای برخی از ما

---

۸. آقا نجفی قوچانی (۱۳۷۹) سیاحت غرب، سرنوشت ارواح پس از مرگ. انتشارات پل. چاپ دوم. صص ۱۱۲-۱۱۵.

۹. ص ۴۷ از اثر زیر

Walvoord, J. F., Hayes, Z. J., & Pinnock, C. H. (۲۰۱۰). *Four Views on Hell*. Zondervan.

سنگ دلانه‌اند و باور به اینکه خداوندی خیر مطلق وجود دارد و چنین مجازات‌هایی را بر کسی اعمال کند، به نوعی عدم انسجام در مفهوم خداوند می‌انجامد. جان استوارت میل بر این باورست که اگر روایت شکنجه‌های موجود در دوزخ را واقعی در نظر بگیریم، با مسئله‌ی شری غیرقابل‌توجیه مواجه خواهیم بود.<sup>۱۰</sup> همچنین واقعی بودن چنین مجازات‌هایی با ویژگی‌هایی همچون مهربانی، عشق و بخشایندگی خداوند ناهم‌خوان است. این مسئله از جمله عواملی بود که باعث شد جان هیک ایده‌ی دوزخ را کنار بگذارد و ایده‌ی تناسخ موجود در ادیان هندی (در سنت‌های بودیستی و ودانتا) را برای توصیف جهان پس از مرگ برگزیند و احتمال وجود زندگی‌هایی پس از مرگ و پیش از مرگ را - ایده‌ای که با تناسخ در ادیان هندی هم‌بستگی دارد - طرح کند.<sup>۱۱</sup> وحشتناک‌ترین شکنجه‌گاه‌های جهان ما در مقایسه با چنین توصیف‌هایی از دوزخ، شبیه شهربازی‌های بدساخت‌اند.

همان‌طور که در استدلال اوتیفرون آمده، اگر خداوندی وجود داشته باشد، اخلاق مستقل از اوست و نمی‌توان گفت خداوند هر حکم اخلاقی‌ای که دلش بخواهند می‌کند. همان‌طور که خداوند نمی‌تواند به خوب بودن تجاوز و دزدی حکم کند، او همچنین نمی‌تواند به هر مجازاتی برای اعمال ما حکم کند. اگر کسی مدعی باشد خداوندی ۱۰. برای دیدگاه جان استوارت میل پیرامون دین به این اثر مراجعه کنید، در این اثر به مسئله شر نیز پرداخته شده است:

Mill, J. S. (۲۰۰۹). *Three essays on religion*. Broadview Press.

۱۱. از جمله آثاری که هیک در آن به ایده‌ی تناسخ می‌پردازد می‌توان به این اثر اشاره کرد:

Hick, J. (۱۹۹۴). *Death and eternal life*. Westminster John Knox Press.

وجود دارد و در جهانی دیگر مجازات خواهیم شد، باید نشان دهد آن مجازات به لحاظ اخلاقی قابل دفاع است. یکی از شروط اخلاقی بودن و عادلانه بودن مجازات تناسب آن با عملی است که انجام می‌شود. مثلاً چه تناسبی وجود دارد بین شکنجه‌های جسمانی با آتش و مواد مذاب و مثلاً زنا و لواط؟ در کنار اینها، مجازات وعده داده شده برای برخی از اعمال ما انسان‌ها زیست ابدی در دوزخ است. طول عمر ما انسان‌ها به ندرت بیش از صد سال است، حتی اگر در این صد سال گناه کار تمام وقت هم بوده باشیم، تا ابد در دوزخ ماندن ما نامتناسب به نظر می‌آید. یکی از پلیدترین انسان‌های تاریخ - به عنوان مثال چنگیز یا استالین یا مائو - را در نظر بگیریم. این افراد موجبات مرگ، شکنجه، آوارگی و بی‌خانمانی انسان‌های بسیاری را فراهم کرده‌اند. به عنوان مثال، تخمینی از تعداد افرادی که تحت امر استالین جان خود را از دست داده‌اند سی میلیون نفر است. جنایت او جنایتی وحشتناک است و ممکن است مدت زمان بسیار طولانی‌ای مجازات برای برقراری عدالت لازم باشد. ولی اگر دوزخی وجود داشته باشد و مجازات عادلانه‌ای برای چنین شخصی اعمال شود، باز هم نمی‌توان پذیرفت که باید تا ابد مجازات شود. تا ابد، یعنی بدون هیچ‌گونه پایانی، با توجه به اینکه تصور «تا ابد» برای ما بسیار دشوار است، بگذارید مثالی بزنیم. فرض کنید، پس از محاسبه دقیق مجازات دوزخ گفته شود هزار میلیارد سال زیستن در دوزخ برای مجازات استالین نامتناسب است و مثلاً باید صد هزار سال در دوزخ باقی بماند. هزار میلیارد سال با آنکه زمانی بسیار طولانی است ولی

همچنان «تا ابد» نیست.<sup>۱۲</sup>

استدلالی شناخته شده برای توجیه عادلانه بودن عذاب ابدی اهل دوزخ در ازای گناه در مدت زمانی محدود (مثلاً صد سال زندگی) برگرفته از استدلال آگوستین است که مجازات دوزخ را نه در تناسب با خود گناه و عمل انسان بلکه در تناسب با شخصی که به او ظلم شده است در نظر می گیرند. از آنجایی که خداوند بی نهایت خوب است هر گناهی که مرتکب شویم یعنی بدی کردن به بی نهایت خوبی و این، عمل یا گناه ما را به عملی بی نهایت بد تبدیل خواهد کرد. ولی مشکل چنین نگرشی این است که جایگاه افراد را در تعیین خوب و بدی عمل بیش از اندازه پرننگ می کند و یادآور نگرش های سلسله طبقاتی سیاسی است.<sup>۱۳</sup> مثلاً اگر شما به شخص اول مملکتی ناسزایی بگویید، با توجه به اینکه او بی نهایت خوب و بی نقص در نظر گرفته می شود، عمل شما مستحق مجازات بسیار سهمگینی است. مثلاً ممکن است شما را اعدام کنند یا

---

۱۲. علاوه بر این، برخی از مجازات های وعده داده شده نه به خاطر اعمال انسان ها بلکه به خاطر باورهای آنهاست. در برخی از ادیان اگر شما به خداوند آن دین باور نداشته باشید مجازات های بسیار شدید «تا ابد» برای شما در نظر گرفته شده است. می توان نام چنین گناهی را گناه معرفت شناختی گذاشت. اگر انسانی نتواند باور مشخصی را پیرامون خداوند بپذیرد، مستحق انواع مجازات خواهد شد؟ گاهی شواهد کافی برای شکل بخشیدن به یک باور وجود ندارد، و گاهی ما در تشخیص اینکه کدام باور صحیح است و شواهد کدام باور را پشتیبانی می کنند خطا می کنیم. برای چنین مواردی مجازات قائل شدن، از هر نوع و شکلی، توجیهی ندارد. ولی بر فرض که ما به یک باور برسیم و حقانیت آن را بپذیریم ولی مثلاً بر اثر ضعف اراده یا سستی عملی به آن پایبند نباشیم، یا حتی آن را انکار کنیم تا ضعف اراده خود را توجیه کنیم، باز هم مجازات سفت و سخت آن هم تا ابد چه توجیهی می تواند داشته باشد؟

۱۳. پینوک این نگرش را برگرفته از مناسبات قدرت در جوامع فئودالی سده های میانی می داند:

Pinnock, C. H. (۱۹۹۶). *The conditional view. Four Views on Hell*, 157.

زبان‌تان را از حلقوم‌تان بیرون بکشند یا چندین سال ساکن زندان شوید. ولی اگر همان ناسزا را به رعیت دیگری مثل خودتان نثار کنید، مجازات و کیفری قانونی در انتظار شما نخواهد بود. جایگاه شخصی که مورد ظلم واقع می‌شود، حتی اگر در برخی موارد تعیین‌کننده مجازات و کیفر باشد، تنها عامل تعیین‌کننده نیست و جایگاه یک شخص هر چقدر هم رفیع باشد نمی‌تواند مجازاتی بی‌پایان و وحشتناک را توجیه کند. ضمن اینکه جایگاه رفیع، در نگرش اخلاقی و نه قدرت‌محور، گذشت، چشم‌پوشی و به اصطلاح «بزرگواری» را تداعی می‌کند و اعمال قدرت در برابر موجودی ناتوان و نادان نشان‌دهنده‌ی حقارت شخص قدرتمند است. در واقع، جایگاه شخص اگر اهمیتی در تعیین مجازات و وجوه اخلاقی یک رابطه داشته باشد، از زاویه‌ها و جنبه‌های متفاوتی قابل بررسی است و نمی‌توان یکی از این جنبه‌ها را پررنگ کرد و نتیجه‌ی دلخواه را گرفت. در این راستا می‌توان به این پرسش پرداخت که آیا مفهوم دوزخ و مفهوم «مجازات» و «عدالت» در کتاب‌های مقدس مفاهیمی‌اند که به فهمی خاص از «مجازات» و «عدالت» در دوره‌های تاریخی و فرهنگ‌های به خصوص محدود می‌شوند و یا اینکه در روزگار و فرهنگ ما و فهم ما از این پدیده‌ها نیز هم‌خوانند؟ فهم ما از مجازات و عدالت نسبت به سده‌های پیش تغییرات زیادی کرده است. در فرهنگ لیبرال غالب موجود، مجازاتی مانند شلاق و قطع دست مجازاتی وحشیانه و بدوی در نظر گرفته می‌شود و پدیده‌ای مانند زندان، محصول نگرش مدرن به مجازات و عدالت است. آیا بر همین اساس نمی‌توان گفت، مجازات‌های دوزخ که در کتاب‌های مقدس وعده داده شده‌اند متعلق به فهمی تاریخی

– و اکنون مردود– از عدالت است؟ اگر دین‌داری حاضر باشد چنین ملاحظاتی را بپذیرد باید مشخص کند چه بخش‌هایی از کتاب مقدس او شامل این قاعده می‌شود و علاوه بر آن باید به ما بگوید چرا اصرار دارد بر حقانیت کتابی که مفاهیم اصلی آن وابسته به دوره‌ای محدود در تاریخ‌اند، تأکید کند و ایده‌های اصلی آن را برای زمان ما مناسب برشمارد.

برخی نیز مدعی‌اند که مجازات‌های دوزخ، نتیجه‌ی اعمال انسان‌ها هستند. همان‌طور که مثلاً اگر کسی سم بخورد آسیب جسمانی خواهد دید، انجام برخی از اعمال و گناهان نیز مجازات‌هایی است که وعده داده شده است. ولی بر فرض که چنین ادعایی هم مطرح شود، باز هم پرسش اصلی ما بی‌پاسخ می‌ماند. اگر کسی باور دارد خداوند خالق هستی است، همان‌طور که تأثیر سم بر بدن را مکانیسم خلقت خداوند برمی‌شمارد، تأثیر گناه بر انسان را هم مکانیسم خلقت برمی‌شمارد. در حالی که تأثیر سم بر بدن، امری زیست‌شناختی است، مجازات دوزخ برای گناه‌کار امری اخلاقی است. استدلالی دیگر در این راستا مطرح می‌شود که شخص گناه‌کار در دنیا انتخاب کرده اعمالی را مرتکب شود که عذاب آنها آتش و شکنجه در دوزخ است. از آنجا که خداوند به انسان‌ها چنین انتخابی داده و هر انسانی مسئول اعمال خود است پس به دوزخ افکندن برخی از انسان‌ها پس از مرگ، احترامی است که خداوند برای انتخاب و اراده‌ی این افراد قائل است. به عبارت دیگر، اگر خداوند آنها را در آتش نیندازد، انتخاب و اراده‌ی گناه‌کاران را نادیده گرفته است و آزادی آنها در انتخاب مسیر زندگی و سرنوشت خود را نفی کرده است. در نتیجه‌ی این نگاه، وجود دوزخ در وهله اول برای مجازات گناه‌کاران نیست بلکه تنها مکانی



است که انتخاب آزاد انسان بی‌ایمان به خداوند، برای چگونه زیستن و تعیین سرنوشت خود را ممکن می‌سازد.

می‌توان پرسید چرا خداوند چنین تأثیری برای چنین اعمالی در نظر گرفته است. همچنین می‌توان پرسید چرا خداوند اصلاً انجام چنین اعمالی را در اختیار ما انسان‌ها گذاشته است؟ افرادی که به اراده‌ی آزاد از نوع خودمختاری انسان باور دارند و در توجیه شر مدعی‌اند زندگی با وجود اراده‌ی آزاد، زندگی بهتری است، علاوه بر چالش‌هایی که در مسئله‌ی شر با آنها مواجه بودند، باید مشخص کنند چرا وجود اراده‌ی آزاد با وجود دوزخ و مجازات‌های وحشتناک آن، همچنان مطلوب برشمرده می‌شود. اگر خداوند همه‌چیزدان است، می‌داند با دادن چنین اراده‌ی آزادی به انسان‌ها، برخی از آنها شکنجه و عذاب ابدی را بخواهند گزید یا نتیجه‌ی اعمال برخی از آنها چنین است و خیر مطلق بودن خداوند می‌بایست مانع از این شود که چنین اختیاری به انسان‌ها اعطا شود، یعنی اختیاری که نتیجه‌ی آن چنین رویداد وحشتناک و پایان‌ناپذیری باشد. چرا باید خداوند چنین امکانی را فراهم کند؟ یا چرا باید جهان را به شکلی بیافریند که برخی از انسان‌ها بتوانند عذاب و شکنجه‌ی ابدی را برگزینند و چنین گزینه‌ای برای انتخاب وجود داشته باشد؟ هیچ نوع تلازم منطقی‌ای میان ارتکاب «گناهان» و مجازات‌های وعده داده شده در دوزخ وجود ندارد. مجازات هر عملی می‌توانست به شکل دیگری باشد، و هیچ نوع تناقضی رخ نمی‌داد. وجود مجازات‌های وحشتناک نیز به اراده‌ی انسان وابسته نیست، یعنی من یا هیچ شخص دیگری اراده نکرده‌ایم مثلاً مجازات دزدی در دوزخ در فلان کتاب مقدس به فلان شکل باشد. چیستی

مجازات هر عمل، بر فرض وجود دوزخ و خداوند، انتخاب خداوند است. بنابراین، می‌توان پرسید، چرا خداوند چنین مجازاتی برای گناهان ما تعیین کرده است؟ عدم تناسب میان گناهان و مجازات در نظر گرفته شده برای آن، نه تنها مهربانی که عدالت خداوند را نیز زیر سؤال می‌برد. بر همین اساس، تالبوت عدالت‌محور بودن دوزخ را زیر سؤال می‌برد.<sup>۱۴</sup> مجازات در دوزخ، اگر عادلانه باشد باید دقیقاً متناسب با گناهی باشد که انجام شده است. در دوزخ مجازاتی ابدی برای برخی گناه کاران اعمال می‌شود. این در حالی است که هیچ گناه کاری نمی‌تواند بی‌نهایت آسیب و زیان به کسی وارد کرده باشد و بنابراین، اگر عدالت بخواهد برقرار باشد هیچ انسانی مستحق مجازات ابدی نخواهد بود. می‌توان این پرسش را نیز بررسی کرد چه نوع مجازات عادلانه‌ای برای هر عمل نادرستی می‌تواند مطرح باشد و عادلانه بودن یا نبودن مجازات‌های وعده داده شده در دوزخ در کتاب‌های مقدس گوناگون را به صورت موردی بررسی کرد. مثلاً می‌توانیم بررسی کنیم که آیا گیس‌آویزشدن زنی که موهایش نمایان بوده است با تصویری از عدالت هم‌خوانی دارد؟

در استدلالی برگرفته از رویکرد مک‌تاگارت<sup>۱۵</sup> به مسئله‌ی دوزخ در کتاب «برخی دگماهای دین»، می‌توان گفت شواهدی برای وجود دوزخ در این دنیا وجود ندارد مگر آنچه از دیگران نقل شده است. با توجه به اینکه دوزخ و عذاب‌های آن بسیار وحشتناک‌اند، اگر گفته شود شخصی وجود دارد که به ما گفته کارهایی را انجام دهیم و کارهایی را انجام ندهیم و نتیجه عمل نکردن به این بایدها و نبایدها این است که پس از مرگ

۱۴. Talbott, T. (۱۹۹۳). Punishment, forgiveness, and divine justice. *Religious Studies*, ۲۹(۲), ۱۵۱-۱۶۸.

۱۵. Kvanvig, J. L. (۱۹۹۳). *The problem of hell*. Oxford University.

صص ۹ و ۱۰

انسان‌هایی را به دوزخ خواهد فرستاد، در این صورت، چنین شخصی شرور و بی‌اخلاق است و نمی‌توان باور کرد چنین شخصی می‌تواند یا می‌خواهد دغدغه‌ی حال و اوضاع خوب ما را داشته باشد. به دیگر عبارت، اگر هر شخصی، حتی خداوند، به ما بگوید که دوزخی وجود دارد، نمی‌توان به درستی دیگر سخنان او نیز باور داشت. در همین راستا، دوراهی‌ای تحت عنوان «دوراهی مک‌تاگارت» معرفی می‌شود. یا دلایل خوبی برای باور به دوزخ داریم یا چنین دلایلی وجود ندارند. اگر وجود ندارند کسی نباید به وجود دوزخ باور داشته باشد. تنها دلایلی که برای باور به دوزخ وجود دارد مدعاهایی است که در کتاب‌های مقدس برخی از ادیان مطرح شده، و منشاء ادعایی این کتاب‌ها خداوندی است که قرار است برخی از ما را به دوزخ بپندازد. ولی کسی که بگوید دوزخی وجود دارد و باید کارهایی کرد تا گرفتار آن نشد، قابل اعتماد نیست. در نتیجه، اگر استدلال مک‌تاگارت درست باشد، دلیلی وجود ندارد به دوزخ باور داشته باشیم.

## دوزخ و عذاب‌های استعاری و نمادین

یکی از تفاوت‌های عمده‌ی دوزخ به عنوان شر، با شر طبیعی و اخلاقی در این دنیا در این است که دوزخ را نمی‌توان با خیر بزرگ‌تری که در آینده محقق خواهد شد یا یک کلیت خوب توجیه کرد. علاوه بر این، درد و رنج‌هایی که از طبیعت و دیگر انسان‌ها بر ما تحمیل می‌شود و ما آنها را شر می‌نامیم، در برابر درد و رنجی که در دوزخ بر ما تحمیل خواهد شد، بسیار ناچیز است. همان استدلال که در به‌چالش کشیدن باور به خداوند همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق در مسئله‌ی شر در این دنیا مطرح

می‌شود در رابطه با وجود دوزخ قابل طرح است. خداوندی که خیر مطلق است نمی‌تواند دوزخی را که شکنجه‌گاهی مخوف است بیافریند و از آنجا که همه کارتوان و همه‌چیزدان است می‌تواند جلوی پیدایش آن را بگیرد و دانش لازم برای این کار را هم دارد. در مواجهه با مسئله‌ی شر، برخی از دین‌داران به این نتیجه معقول می‌رسند که باید تصور سنتی از خداوند را مورد بازبینی قرار دهند. ممکن است این بازبینی با کنار نهادن یکی از ویژگی‌های خداوند یا تعیین حدود برای آن انجام شود. مثلاً دیگر خداوند را «همه‌کارتوان» یا «همه‌چیزدان» برنشماییم. برخی نیز به پروراندن مفهومی کلا متفاوت از خداوند روی می‌آورند. در این راستا، چالش اصلی ارائه‌ی مفهوم و تصویری از خداوند است که با کتاب مقدس دین مورد نظر هر شخص نیز هم‌خوانی داشته باشد. در مواجهه با مسئله‌ی دوزخ و تناقضی که پذیرش وجود دوزخ، این شکنجه‌گاه مخوف، به‌رغم وجود خداوند ایجاد می‌کند، برخی را وا می‌دارد بر استعاری و نمادین بودن توصیف دوزخ در برخی ادیان تأکید کنند. هرچند اگر کسی وجود دوزخ را بپذیرد می‌تواند به بازبینی تعریف و مفهوم خداوند بپردازد. مثلاً خیر مطلق بودن او را مورد بازبینی قرار دهد. در این مورد نیز، چالش اصلی هم‌خوانی «خداوندی که خیر مطلق نیست» با کتاب مقدس مورد نظر هر فرد است.

در مسیحیت، پیش از اصلاحات دینی در سده شانزدهم، واقعی در نظر گرفتن کلام کتاب مقدس پیرامون عذاب‌های دوزخ و حقیقی پنداشتن ظاهر آیات آن رایج بود. در میان مسیحیان ژان کالون، از پدران اصلاح مسیحیت، بر این باور بود که آتش ابدی وعده داده شده در دوزخ را باید

استعاره فهمید و مارتین لوتر، از دیگر پیشگامان اصلاحات مسیحیت، نیز تأکیدی بر اینکه دوزخ دقیقاً چنان است که وصفش در کتاب مقدس آمده، نداشت.<sup>۱۶</sup> منظور ما از «فهم استعاره» باید مشخص باشد. منظور برخی از «فهم استعاره» این است که این تصویرهایی که در کتاب‌های مقدس به تصویر کشده شده‌اند، مانند آتش سوزان و مواد مذاب و غیره، نماد مجازات‌اند و قرار است ما با مواجهه با چنین تصاویری متوجه عمق بدی برخی از اعمال شویم. در این نوع برداشت و برداشت‌های مشابه آن، واقعیت بهشت و دوزخ زیر سؤال می‌رود و توصیف و تصویرهای مرتبط به آن در کتاب‌های مقدس وسیله‌ای برای فهم خوبی و بدی اعمال ماست. برداشت دیگری از «فهم استعاره» این است که مجازات واقعی در دوزخ چیز دیگری است، مثلاً دوری و بی‌توجهی خداوند، ولی از آنجا که آن مجازات برای ما ملموس نیست، با مجازاتی که تأثیری مشابه دارد برای ما توصیف می‌شود تا فهمی حدودی پیدا کنیم. در این نگرش و نگرش‌های مشابه، اصل بهشت و دوزخ نفی نمی‌شود.

آیا اگر حقانیت کتابی مقدس را بپذیرید، چنین برداشت‌های استعاره با عدالت خداوند هم‌خوان خواهند بود؟ فرض کنید شخص دین‌داری هستید که به امید نعمت‌های بهشت در این دنیا زندگی خود را بر اساس دین خود تنظیم کرده‌اید و از بسیاری از لذت‌ها پرهیز کرده و دشواری عبادت و مناسک و غیره را به تن خریداری می‌کنید. آیا توقع نخواهید داشت عیناً همان پاداش به شما داده شود؟ اگر به شما بگویند آن ایده‌ها استعاره‌ای

---

۱۶. به ص ۴۴ این اثر مراجعه کنید:

Walvoord, J. F., Hayes, Z. J., & Pinnock, C. H. (۲۰۱۰). *Four Views on Hell*. Zondervan.

بیش نبود و در اینجا خبری از حوری و غلمان و عسل و شیر و مابقی  
لذایذ نیست، آیا حس نخواهید کرد که عدالت از شما دریغ شده است؟  
یا اگر شما بر اساس مجازاتی که در دین توصیف شده از لذت در این  
دنیا پرهیز کنید و سختی عبادت و غیره را به تن بخرید و سپس به  
دنیای دیگری بروید و ببینید که شما و دیگر افرادی که چنین ملاحظاتی  
نداشته‌اند هیچ‌کدام گرفتار آتش و مواد مذاب و غیره نمی‌شوید، حس  
نمی‌کنید به شما دروغ گفته‌اند و به اعتماد شما خیانت شده است؟ برخی  
از الهیات‌دانان مسیحی بر این باور بودند که قدیس‌های ساکن بهشت  
خواهند توانست مجازات اهل دوزخ را مشاهده کنند و این منظره آنها  
را خشنود خواهد کرد چرا که شاهد اجرای عدالت خداوندند و این امر  
نعمت‌های بهشت را برای آنها خوشایندتر می‌کند.<sup>۱۷</sup> اگر با برخی از افراد  
دین‌دار نیز سخن بگویید و بر استعاری بودن دوزخ و عذاب‌های آن و  
نعمت‌های بهشت به معنای نمادین آن تأکید کنید، خشمگین می‌شوند  
و انکار وعده‌ی عذاب جسمانی و روحی گناه‌کاران، این افراد را پریشان  
و ناراحت خواهد کرد. مشکل دیگر رویکردهایی که عذاب دوزخ را  
استعاری و نمادین در نظر می‌گیرند این است که اگر تفسیر آنها بر اساس  
قواعدی دقیق و قابل اتکا برای تشخیص سخنان استعاری و نمادین در  
کتاب مقدس نباشد، تفسیر استعاری و نمادین را به امری دلبخواهی  
تبدیل خواهد کرد.

مواجهه با مسئله‌ی شر در این دنیا چالشی جدی برای باور به وجود خداوند  
است. از آنجا که یافتن توجیهی برای مسئله‌ی شر با استناد به همین دنیا  
به نظر کاری نشدنی می‌آید، برخی از دینداران با توجه به وعده‌ی وجود

---

۱۷. همان، ص ۴۷

جهانی دیگر در کتاب مقدس ادیان خود سعی می‌کنند پاسخی برای مسئله‌ی شر بیابند. در ادیان متفاوت ایده‌های متفاوتی برای حیات پس از مرگ طرح شده است. ممکن است ما حیات پس از مرگ نداشته باشیم. همچنین ممکن است حیات پس از مرگ داشته باشیم. ممکن است حیات پس از مرگ دقیقاً مطابق با وعده‌ی یکی از ادیان موجود باشد و ممکن است برغم حیات پس از مرگ همه روایت‌های ادیان موجود از حیات پس از مرگ نادرست باشد. از آنجا که کسی به حیات پس از مرگ دسترسی ندارد، کسی نمی‌تواند وجود هر یک از انواع حیات پس از مرگ را ثابت یا رد کند. در عوض می‌توان مجموع ادعاهای یک دین پیرامون حیات پس از مرگ را بررسی کرد و دید که آیا از انسجام برخوردار است یا خیر. اگر از انسجام برخوردار نباشد می‌توان آن دین را به عنوان دینی بی‌اعتبار کنار نهاد. اگر از انسجام برخوردار باشد، دلیلی بر تحقق آن نیست و تنها یکی از شروط لازم برای واقعی بودن را دارد. بسیاری از داستان‌ها و رمان‌ها انسجام دارند ولی کسی فکر نمی‌کند رویدادها و شخصیت‌های رمان‌ها و داستان‌ها واقعی‌اند. کسی نمی‌داند دوزخ و بهشتی وجود دارد یا ندارد و تا نمیرد - و بر فرض که پس از مرگ حیاتی باشد - نمی‌تواند بفهمد دوزخ و بهشتی وجود دارد یا خیر. برخی از ادیان وعده داده‌اند بهشت و دوزخ وجود دارد. اگر توصیف این ادیان از دوزخ را واقعی در نظر بگیریم، نه تنها مسئله‌ی شر حل نمی‌شود که با بزرگترین مصداق شر روبرو خواهیم شد. این عدم انسجام ما را واخواهد داشت یا فهم خود از خداوند را تغییر دهیم (مثلاً در فهم خود از «خیر مطلق» بودن خداوند تجدید نظر کنیم) و یا کتاب مقدس برخی از ادیان را فاقد اعتبار برشماریم. اگر هم

توصیف دوزخ را استعاری در نظر بگیریم، ضمن چالش‌های متداولی که برای فهم استعاری می‌توان در نظر گرفت، همچنان باید مشخص شود تکلیف مسئله‌ی شر در این دنیا چیست و آن فهم استعاری چه کمکی به فهم مسئله‌ی شر می‌کند.



ضمیمه‌های کتاب  
پیرامون مسئله‌ی شر

## ضمیمه ۱

رمان «برادران کارامازوف» رمانی بسیار زیبا و تأثیرگذار است. برخی از دین‌داران با آنکه می‌توان مطمئن بود این کتاب را تا به حال نخوانده‌اند با تکرار جمله‌ای از کتاب مبنی بر اینکه «اگر خدا نباشد همه چی مجاز است» مدعی می‌شوند اگر خدایی وجود نداشته باشد مانع اخلاقی هم وجود ندارد و انسان هر کاری می‌تواند بکند. برای اینکه بتوان چنین چیزی را نشان داد، نیاز به استدلال داریم. بگذارید به آن بخش از کتاب «برادران کارامازوف» که این نقل قول از آن برگرفته شده است نگاهی کنیم:

... که برای از دست دادن خدا متأسفم! برادر، این شیمی است، شیمی! جناب راهب، چاره‌ای نیست؛ باید برای شیمی راه باز کنی. و راکیتین از خدا خوشش نمی‌آید. اوخ! مگر نه اینکه از او خوشش نمی‌آید! درد همه‌شان اینست. اما پنهانش می‌کنند. دروغ می‌گویند. تظاهر می‌کنند. از او پرسیدم «این را در نوشته‌هایت

وعظ می‌کنی». گفت «خوب، ببین، اگر این کار را بکنم، نمی‌گذارند در بیاید». خندید. پرسیدم: «آخر بر سر آدمها چه می‌آید، بدون خدا و زندگی جاودان؟ آن وقت دیگر همه چیز مجاز می‌شود، می‌توانند هر کاری که دلشان خواست بکنند؟». خنده‌کنان گفت: «مگر نمی‌دانستی؟ آدم باهوش می‌تواند هر کاری که دلش خواست بکند. آدم باهوش می‌داند چکار کند، اما تو با ارتکاب قتل پا در راه گذاشته‌ای و حالا توی زندان می‌پوسی». این را توی رویم گفت! خوک تمام عیار! این جور آدمها را با تیپا بیرون می‌انداختم، اما حالا به آنها گوش می‌دهم. حرفهای معقول هم زیاد در چنته داشت. خوب می‌نویسد.

در اینجا چیزی شبیه به استدلال هم وجود ندارد و تنها باوری رایج میان دینداران در قالب داستانی بسیار زیبا و تأثیرگذار تکرار شده است. هنگامی که شخص دین‌دار این نقل قول را به عنوان مؤید سخن خود تکرار می‌کند، در واقع همان ادعای خود را که در یک اثر ادبی نیز آمده تکرار می‌کند و فارغ از اینکه چه حس و حالی ممکن است پس از این نقل قول به او دست دهد، هیچگونه استدلالی ارائه نکرده ولی دچار توهم می‌شود که تکرار ادعایی که در یک اثر ادبی آمده، نقش استدلال را بازی می‌کند.

در بخش «مقدمه»، استقلال اخلاق از وجود خداوند را بررسی کردیم. اگر آن استدلال‌ها بتواند استقلال اخلاق از خداوند را نشان دهد، پاسخی به این ادعای برگرفته از رمان داستایوفسکی هم خواهد بود. ولی علاوه بر آن استدلال، به نکات دیگری نیز اشاره

خواهیم کرد.

با بسط استدلال سقراط می‌توان گفت نقل قول آوردن از کسی یا کتابی به خودی خود نمی‌تواند درستی یا نادرستی یک ادعا را نشان دهد. اگر داستایوفسکی، مولوی، هایدگر، نیچه یا حتی خداوند هم چیزی گفته باشد، گفتن او آن سخن را درست یا غلط نمی‌کند بلکه برای بررسی درستی و غلطی یک سخن به معیاری مستقل نیاز داریم. اگر کسی گمان می‌کند سخنی درست است باید درستی آن را نشان دهد. اگر گمان می‌کنید معیار مستقلی وجود ندارد آنگاه هر چه داستایوفسکی گفته را باید صحیح بپندارید و معیار درستی شما گفتنِ داستایوفسکی خواهد بود. در آن صورت باید تک‌تک سخنان داستایوفسکی را به عنوان سخنان درست بپذیرید کاری که علاوه بر زوال خرد شما، رمان‌های او را نیز به مضحکه‌ای رقت‌انگیز تبدیل خواهد کرد.

حال بگذارید قدری حکم «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است» را بررسی کنیم. چه خدایی وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد من نمی‌توانم دایره‌ی مربع بکشم و یا نشان دهم دو گزاره که یکدیگر را نقض می‌کنند هر دو در آن واحد درست‌اند. پس «هر کاری مجاز می‌شود» اگر به این معنا باشد که هر کاری ممکن است، سخنی بی‌معناست. ولی اگر این سخن را به عنوان حکمی اخلاقی در نظر بگیریم:

(۱) «اگر خدایی وجود نداشته باشد آنگاه از نظر اخلاقی هر

کاری مجاز است.»

در این صورت‌بندی، با نبود خداوند اخلاق بی‌معنا و بی‌اساس نخواهد شد بلکه نوعی نسبی‌گرایی شدید اخلاقی داریم که هر کاری از نظر اخلاقی در آن حالت مجاز است. ولی این نسبی‌گرایی، همچون هر نوع دیگری از نسبی‌گرایی بر حکمی مطلق استوار است. یعنی یک اصل اخلاقی مطلق وجود دارد که به ما می‌گوید اگر خدایی نبود، هر کاری که خواستی می‌توانی انجام دهی و آن کار درست و در چارچوب اخلاق خواهد بود. در این حالت، بر اساس همین حکم، اگر خدایی وجود نداشته باشد یک اصل مطلق اخلاقی وجود خواهد داشت. پس نمی‌توان از (۱) نتیجه گرفت اگر خدایی نبود هیچ حکم اخلاقی‌ای وجود نخواهد داشت و عمل اخلاقی منتفی خواهد شد.

ولی اگر این حکم را بدین شکل صورت‌بندی کنیم:

(۲) «اگر خدایی وجود نداشته باشد آنگاه اخلاق بی‌معنا

خواهد شد و انجام هر کاری مجاز است.»

پیامد عدم باور به خداوند را پوچ‌گرایی اخلاقی برشمرده‌ایم. یعنی مدعی هستیم که اگر خدایی وجود نداشته باشد اخلاق دیگر موضوعیت ندارد. ولی اگر منظور از «مجاز بودن» این است که از نظر اخلاقی هر کاری مجاز است، آنگاه در (۲) در آن واحد هم ادعا شده که اخلاق بی‌معناست هم از مجاز بودن اخلاقی سخن به میان آمده است.

ممکن است منظور کسی از به زبان آوردن عبارتی مانند «اگر خدایی وجود نداشته داشته باشد هر کاری مجاز است» این باشد که در

نبود خداوند انسان‌ها انگیزه لازم برای اخلاقی زیستن و انجام عمل اخلاقی را از دست می‌دهند و هر کاری در نبود این انگیزه ممکن است انجام دهند. در بررسی مقدمه مشخص شد که اخلاق مستقل از وجود خداوند است. و خوبی و بدی هر عملی بنا به دلایل و معیارهایی خوب یا بد می‌شود. اخلاقی زیستن هدف هر انسانی می‌تواند باشد - چه به خدا باور داشته باشد چه نداشته باشد - شاید منظور این است که اگر خداوندی وجود نداشته نباشد آنگاه جایزه و مجازاتی هم وجود نخواهد داشت و این موجب می‌شود شخص انگیزه اخلاقی زیستن را از دست بدهد. اگر منظور چنین چیزی باشد اخلاقی زیستن برای فرد مورد نظر اهمیت یا خوبی‌ای ندارد بلکه هدف او به دست آوردن جایزه و مصون ماندن از مجازات است.

شاید منظور از عبارتی مانند «اگر خدایی وجود نداشته باشد هر کاری مجاز است» این است که در نبود خداوند نمی‌توان فهمید خوب و بد کدام است و عمل اخلاقی را از عمل غیراخلاقی تشخیص داد و در نتیجه هر کس هر کاری می‌خواهد می‌کند. ولی مگر ما اصول اخلاقی خود را از ادیان می‌گیریم؟ درست است ادیان حاوی برخی اصول و احکام اخلاقی هستند ولی در عین حال ادیان حاوی اصول و احکام غیراخلاقی نیز هستند. تبعیض جنسیتی و ممنوع نکردن برده‌داری از جمله مصداق‌های غیراخلاقی‌اند که تقریباً در تمام ادیان رایج جهان قابل مشاهده‌اند. همان‌طور که در مقدمه هم بررسی کردیم، اگر کتاب مقدسی بگوید فلان کار

درست است و فلان کار نادرست، این «گفتن» آن اعمال را درست و نادرست نمی‌کند. بلکه باید هر حکم و دستور دینی هر یک از ادیان را بررسی کرد و دید آیا دلیلی برای درستی یا نادرستی آنها چنان که در آن کتاب ادعا شده وجود دارد یا خیر. عقل انسان این امکان را یافته که انواعی از اصول اخلاقی را که در هیچ دین رایجی مطرح نشده بیان کند (مانند غیراخلاقی بودن تبعیض جنسیتی) و موارد غیراخلاقی موجود در کتاب‌های آسمانی ادیان را به چالش بکشد.

ولی ممکن است منظور از عبارتی مانند «اگر خدایی وجود نداشته باشد هر کاری مجاز است» این باشد که در نبود خداوند هیچگونه اصل اخلاقی و درست و غلطی نمی‌تواند وجود داشته باشد. تنها در صورتی می‌توان گفت در نبود خداوند اصول اخلاقی و درست و غلط هم نمی‌توانند وجود داشته باشند که وجود این اصول و درست و غلط را به وجود خداوند وابسته کرده باشیم. متداول‌ترین شکل این وابستگی همانی است که سقراط بررسی کرد یعنی اینکه بگوییم دستورات یا فرمان‌های الهی اصول اخلاقی و خوب و بد را تعیین می‌کنند. به عبارتی باید بگوییم که تجاوز جنسی، قتل، آزار کودکان و دیگر اعمالی که از نظر ما بد هستند، به خودی خود بد نیستند بلکه بد شده‌اند چون خداوند حکم کرده چنین اعمالی بد باشند یا مثلاً محبت کردن، کمک کردن، و وفاداری به دوستان به خودی خود خوب نیستند بلکه خوب شده‌اند چون خداوند حکم کرده چنین اعمالی خوب باشند. ولی اگر خداوندی وجود داشته

باشد و حکم کند تجاوز بد است، این حکم تجاوز را بد نمی‌کند. بد بودن تجاوز مستقل از این حکم است. همچنان که وقتی در برخی ادیان ادعا می‌شود که خداوندی وجود دارد که حکم کرده علیه زنان تبعیض جنسیتی برقرار باشد، این حکم نمی‌تواند امر غیراخلاقی تبعیض جنسیتی علیه زنان را موجه سازد و به امری اخلاقی تبدیل کند.



## ضمیمه ۲

تبعیض جنسیتی علیه زنان در ادیان فراگیر است. (البته این معضل به هیچ عنوان به دین یا دین داران محدود نمی شود و تا پیش از سده بیستم نیز تبعیض جنسیتی و حتی زن ستیزی در میان فیلسوفان و اندیشمندان نیز پدیده ای فراگیر و متعارف بود و امروز نیز شکل های ظریف تری از آن در جوامع به اصطلاح مترقی در جریان است) اگر بپذیرید تبعیض جنسیتی امری غیراخلاقی است و آنگاه در کتاب مقدس هر یک از ادیان حکم به این تبعیض را بیابید از آنجا که آن کتاب به عملی غیراخلاقی حکم کرده است می توان نتیجه گرفت نگارنده آن کتاب نمی توانسته خدایی خیر مطلق و همه چیزدان باشد. چرا که اگر او خیر مطلق باشد و همه چیزدان باشد همانند ما انسان ها نیاز ندارد سده ها بگذرد تا بر اساس تجربه و مبارزه گروهی از مردم و قلم فرسایی و غیره بفهمد تبعیض جنسیتی از نظر اخلاقی نادرست است. این استدلال به این شکل است:

کتاب مقدس دین الف کلام خدایی همه چیزدان و خیر مطلق

است و بنابراین نمی‌تواند حاوی اصول غیراخلاقی باشد. تبعیض جنسیتی غیراخلاقی است و در کتاب مقدس الف بر آن تأکید شده است. از آنجایی که این کتاب حاوی اصول غیراخلاقی است، نمی‌تواند کلام خدایی همه‌چیزدان و خیر مطلق باشد. برخی از دین‌داران برای نپذیرفتن این استدلال به مواردی همچون شرایط زمان و یا غیرممکن بودن انقلاب یکباره‌ی اخلاقی در جامعه و از این قبیل توجیهات اشاره می‌کنند. برخی دیگر، غیراخلاقی بودن «تبعیض جنسیتی» چنان‌که ما امروز می‌فهمیم را زیر سؤال می‌برند. گروهی دیگر سعی می‌کنند با استدلال‌هایی کاملاً بی‌توجه به متن مقدس ادیان نشان دهند که باید این تبعیض جنسیتی از این دین حذف شود. این استدلال را در نظر بگیرید: خداوند عادل است.

کلام خداوند عادل نمی‌تواند حاوی حکم ناعادلانه باشد. حکم به تبعیض جنسیتی، حکمی ناعادلانه است. در نتیجه کلام خدا به تبعیض جنسیتی حکم نکرده است.

مفهوم عدالت در چنین استدلالی از کجا می‌آید؟ ما باید نخست مفهوم «عدالت» را از یک کتاب مقدس استخراج کنیم و سپس بررسی کنیم که آیا این مفهوم عدالت قابل دفاع است یا خیر. اگر مثلاً کسی تعریف خود از عدالت جنسیتی را از موج دوم فمینیسم گرفته باشد نمی‌تواند همین مفهوم عدالت را بر کتاب مقدسی تحمیل کند. مفهوم عدالت جنسیتی برگرفته از موج دوم فمینیسم

و مفهوم عدالت جنسیتی برگرفته از کتاب‌های مقدس و هر مفهوم دیگری از عدالت جنسیتی قابل بررسی‌اند و هیچ‌کدام از این مفاهیم به این دلیل که در کتاب سیمون دوبووار یا «گیتا» آمده است صحیح و قابل پذیرش نمی‌شود و به جای وصله‌پینه کردن مفهوم عدالت جنسیتی از یک اثر به اثری دیگر، مفهوم عدالت جنسیتی در هر کدام از این آثار باید بررسی شود.

برخی همین استدلال را برای همجنس‌گرایی یا همجنس‌خواهی نیز ارائه کرده‌اند. مشروعیت و مقبولیت همجنس‌گرایی یا همجنس‌خواهی در طول تاریخ فراز و نشیب‌های زیادی داشته ولی در دوران جدید از سده نوزدهم که اسکار وایلد به جرم همجنس‌خواهی یا همجنس‌گرایی محاکمه شد تا اواخر سده بیستم حتی در کشورهای اروپای غربی نیز این‌گرایش جنسی یا به دید جرم یا به دید بیماری نگریسته می‌شده است. در حال حاضر ولی اجماعی بین روان‌شناسان و اندیشمندان حوزه جنسیت شکل گرفته که چنین نگرش‌هایی به این‌گرایش جنسیتی صرفاً بازتاب‌دهنده تعصب‌های فکری است. بنابراین، اگر کسی بخواهد عدالت جنسیتی یا عدالت جنسی را با عقل تعریف کند با توجه به یافته‌های علمی و بحث و تحلیل بر سر آنها نمی‌تواند تبعیضی علیه همجنس‌گرایان قائل شود و در عین حال مدعی باشد که این تبعیض مبنای عقلانی دارد. در مواجهه با این پدیده نیز برخی از دین‌داران بدون توجه به یافته‌های علمی و صرف تأکید بر باورهای دینی خود بر غیراخلاقی بودن همجنس‌گرایی تأکید می‌کنند، برخی

از دین‌داران بر غیرقطعی بودن یافته‌های علمی در این زمینه تأکید می‌کنند و برخی نیز به سوگیری‌های سیاسی در این راستا اشاره می‌کنند و در نهایت برخی نیز بدون توجه به چنین پیچیدگی‌هایی به این بحث ورود می‌کنند. اگر تبعیض علیه همجنس‌گرایان غیراخلاقی باشد (همانند تبعیض علیه زنان در مثال قبل) و کتابی از یک دین‌حکم به این تبعیض کرده باشد، یعنی آن کتاب به امری غیراخلاقی حکم کرده و در نتیجه آن کتاب نمی‌تواند کلام خدایی خیر مطلق و همه‌چیزدان باشد. این استدلال را در نظر بگیرید خداوند عادل است.

کلام خداوند عادل نمی‌تواند حاوی حکم ناعادلانه باشد.

حکم به تبعیض علیه همجنس‌گرایی، حکمی ناعادلانه است.

پس کلام خداوند حاوی تبعیض علیه همجنس‌گرایی نیست.

مشکل چنین استدلالی نیز این است که مفهوم عدالت را از کتاب دینی نگرفته است. بررسی مفهوم و تعریف عدالت در یک کتاب دینی به ما این امکان را می‌دهد که آن مفهوم عدالت را بررسی کنیم و با دیگر مفاهیم موجود از عدالت مقایسه کنیم و ببینیم کدام یک برتر است. نمی‌توان مفهوم عدالت جنسیتی را از فهم سده بیست‌ویکم خود بگیریم و این فهم را به کتاب‌های دینی هزاران سال پیش که مفاهیمی متفاوت از عدالت جنسیتی دارند تحمیل کنیم و سپس بگوییم این کتاب آسمانی نمی‌تواند حاوی حکم «ناعادلانه» باشد. آنچه در کتاب‌های ادیان تحت عنوان عدالت جنسیتی مطرح می‌شود از منظر عقلانی با شواهد کنونی مصداق

«بی عدالتی جنسیتی» است.

در واقع، نتیجه استدلال‌های برخی دین‌داران به جای «پس کلام خداوند حاوی تبعیض جنسیتی و جنسی نیست»، چنین است «پس کلام خداوند نباید حاوی تبعیض علیه همجنس‌گرایی و تبعیض جنسیتی باشد». چرا که هر کتاب دینی حاوی تعریفی از «عدالت جنسیتی» است و بر اساس همان معیار عدالت، تبعیض جنسیتی در آن کتاب‌ها وجود ندارد. مثلاً در یک کتاب دینی ممکن است تعریف عدالت جنسیتی قیومیت مرد بر زن باشد و از منظر آن کتاب این تعریف عدالت جنسیتی است که با تکیه بر طبیعت متفاوت زن و مرد و توانایی‌های متفاوت آنها، برابری کامل را بی عدالتی جنسیتی برشمارد. اینکه این تعریف از «عدالت جنسیتی» صحیح است یا قابل دفاع بحثی مجزا است. ولی گفتن اینکه کلام خداوند حاوی تبعیض جنسیتی نیست صرفاً یک توتولوژی است. شخص دین‌دار در اینجا می‌خواهد بگوید کلام خداوند نباید حاوی تبعیض جنسیتی چنان‌که ما امروز می‌فهمیم باشد ولی این «باید» منجر به تغییر مفهوم عدالت جنسیتی چنان‌که در کتاب مقدس آمده به تعریف عدالت جنسیتی چنان‌که ما می‌فهمیم نمی‌شود. برخلاف تبعیض جنسیتی و جنسی، در برخی از متون مقدس، بدون اینکه نامی از «تبعیض نژادی» آورده شود، تبعیض بین افراد به واسطه سفید یا سیاه بودن رنگشان یا تعلق آنها به گروه‌های نژادی مردود شمرده شده است. از این رو، اگر کسی دو استدلال بالا در مورد عدالت جنسیتی و جنسی را پیرامون عدالت نژادی به کار ببرد قابل

دفاع خواهد بود.

اگر آنچه در این بخش گفتیم درست باشد چالشی جدی بر سر مسئله اخلاق برای دین‌دار به وجود می‌آید. اگر شخص دین‌دار با امر و نهی‌ها و هنجارهای رفتاری‌ای در کتاب مقدس خود مواجه است که اکنون به لحاظ عقلانی غیراخلاقی بودن آنها برای ما مشخص شده‌اند باید دین خود را به عنوان دینی که منشاء الهی دارد کنار بگذارد. اگر چنین نکند باید مشخص کند چرا در کتابی که منشاء الهی دارد، حکم به امر غیراخلاقی شده است و مشخص کند چرا برغم چنین احکامی باید به کلیت چنین کتابی اعتماد کرد. در حالی که ممکن است شخص دین‌دار سعی کند با استناد به یافته‌های علمی و یا دلایل عقلانی به ما نشان دهد مثلاً تبعیض جنسیتی چنان که امروز رایج شده واقعاً از نظر عقلی و علمی قابل دفاع نیست و بدین شکل از باور دینی خود دفاع کند، باید این آمادگی را داشته باشد که در صورت مشخص شدن غیراخلاقی بودن احکام کتاب دینی به لحاظ عقلانی، دین خود را کنار بگذارد. چرا که نمی‌توان برای دفاع از دین به دلایل عقلانی روی آورد و آنگاه که دین با دلایل عقلانی زیر سؤال می‌رود به عقل بی‌توجه بود. چنین رویکرد دوگانه‌ای نسبت به عقل، تنها برای تظاهر به عقلانی بودن دین کارآیی دارد. اگر شخص دین‌دار تصمیم بگیرد به جای پذیرفتن آنچه ما امروز از مصداق‌های غیراخلاقی کشف کرده‌ایم حکم کتاب دینی خود را هر چه که هست اخلاقی برشمارد، باید با چالش اوتیفرون سقراط دست و پنجه نرم کند.

زنها همچون مردان می‌توانند به وجود خداوند یا عدم وجود او باور داشته باشند. برای باور داشتن یا نداشتن به وجود خداوند، هر شخص مستقل از جنس خود به بررسی شواهد می‌پردازد. ولی آیا فمینیست بودن هم همچون زن بودن در برابر پرسش از وجود خداوند بی‌تأثیر است؟ منظور از فمینیست در اینجا «فردی» است که به مبارزه با بی‌عدالتی‌های جنسیتی می‌پردازد و معیار تشخیص عدالت و بی‌عدالتی جنسیتی نیز عقل و شواهد عقلانی است. این مبارزه می‌تواند در سطوح و شکل‌های بسیار متفاوتی صورت پذیرد. در یک سر طیف این تعریف، فمینیست می‌تواند نگاه خود را به مسائل جنسیت محور تصحیح کند و یا می‌تواند مشغول فعالیت مدنی تمام وقت برای ایجاد آگاهی پیرامون تبعیض‌های جنسیتی و روش‌های مقابله با آن باشد. در نتیجه فمینیست بودن برخلاف زن یا مرد بودن جایگاهی بیولوژیک نیست، بلکه جایگاهی هنجاری است یعنی هنجاری تحت عنوان «عدالت جنسیتی» وجود دارد که فمینیست با تعهد به آن، به جنسیت و مناسبات آن در جامعه می‌نگرد. در حالی که زن یا مرد بودن به خودی خود تعهدی نسبت به عدالت جنسیتی به وجود نمی‌آورد و در دنیای واقع هم زنان و مردانی داریم که به عدالت جنسیتی تعهد دارند و هم زنان و مردانی که به بی‌عدالتی جنسیتی تعهد دارند. فمینیست بنا بر تعریف نمی‌تواند موضعی اتخاذ کند که در ضدیت با عدالت جنسیتی باشد. آیا پیرامون بحث وجود و باور به خدا، شخص فمینیست

با توجه به موضع خود پیرامون عدالت جنسیتی ملزم به پذیرش موضع خاصی است؟

در تصویری که فیلسوفان از خدا در ادیان ابراهیمی ارائه می‌کنند، خدا شخصی جنسیت‌زدایی شده است ولی متون مقدس این ادیان در ارجاع به خداوند او را مذکر در نظر می‌گیرند. اگر تصور ما از صفت «خیر مطلق» این باشد که خداوند در این ادیان هیچگاه دست به خشونت نمی‌زند و خیر مطلق یعنی مهربان مطلق بودن و کسی را تنبیه یا مجازات نکردن، این نکته نیز به وضوح در تعارض با متون مقدس این ادیان است. در متون مقدس خداوند احساساتی مانند خشم، ناراحتی و شادی از خود نشان می‌دهد در حالی که در ایده فلسفی مطرح شده از خداوند، او نمی‌تواند احساساتی مانند خشم، ناراحتی و شادی از خود بروز دهد. رویکردهای عقل‌گرایانه به دین ما را ترغیب می‌کنند این بخش‌های متون مقدس را به شکلی تفسیر کنیم که خداوند مرد در نظر گرفته نشود، یا متهم به بی‌عدالتی نشود و یا احساسات انسانی به او اطلاق نشود.

مفهوم خداوند دست‌کم در سطح ضمائر به کار رفته در متون مقدس مرد در نظر گرفته می‌شود. فمینیست ممکن است برای مقابله با مردسالاری بر زن بودن خداوند تأکید کند و یا در حالتی دیگر بر بدون جنسیت بودن خداوند و تصحیح ضمائر در متن مقدس پافشاری کند. چه خداوند زن باشد، چه مرد باشد و چه بدون جنسیت، پرسش از وجود او همچنان باقی خواهد ماند. با تأکید بر زن بودن یا بدون جنسیت بودن خداوند مسئله وجود



داشتن یا نداشتن او حل نمی‌شود. علاوه بر این، زن یا مرد بودن خداوند هر دو به یک اندازه ایده خداوندی انتزاعی و بدون جسم را غیرمحمّل می‌کند. در نتیجه اگر فمینیسم و ضدیت با آن به دوراهی زن یا مرد بودن خداوند بینجامد، فارغ از اینکه چنین بحثی چگونه دلالتی برای فمینیسم و عدالت جنسیتی خواهد داشت، خود مفهوم خداوند زیر سؤال خواهد رفت. از این رو، فمینیست‌ها می‌توانند بدون تلاش برای نشان دادن اینکه خداوند زن است، نشان دهند که مرد انگاشتن خداوند خروج از توحید است.

فمینیست می‌تواند با توجه به متن مقدس چنان که هست به نقد نگرش‌هایی پردازد که تنها ویژگی‌هایی را که مردانه در نظر گرفته می‌شوند (مانند عدالت و قدرت) در متن مورد تأکید قرار می‌دهند و در عوض بر وجود ویژگی‌هایی که زنانه برشمرده می‌شوند در متن تأکید کنند (مانند دلسوزی و عشق). در این گونه نقد فمینیستی هم مسئله وجود یا عدم وجود خداوند مطرح نیست، بلکه نگاهی یک جانبه و مردسالارانه به خداوند مطرح است که شخص فمینیست سعی در اصلاح آن دارد. چنین اصلاحیه‌ای نیز نمی‌تواند وجود یا عدم وجود خداوند را برای ما مشخص کند، بلکه با پیش فرض گرفتن وجود او به اصلاح تصویری یک جانبه از او می‌پردازد.

همانطور که گفته شد، خدایی که فیلسوف با توجه به متن مقدس ادیان ابراهیمی تعریف می‌کند با ظاهر متن مقدس تعارض‌هایی مشخص دارد. تصویری که فیلسوف از خدا ارائه می‌کند تصویر معقول‌شده‌ای است. به همین شکل، فمینیست نیز می‌تواند

با توجه به عقلانی بودن «عدالت جنسیتی» به بازسازی تعریف خداوند بپردازد و در صورتی که این تعریف جدید با متن مقدس در تعارض بود به تفسیر و تعبیر آن بخش از متن مقدس روی بیاورد. در این سه حالت که به آنها اشاره شد، به رغم تفاوت‌هایی که دارند، شخص فمینیست وجود خدا را زیر سؤال نمی‌برد و یا به چالش نمی‌کشد در عوض سعی دارد با پیش‌فرض گرفتن وجود خداوند نشان دهد که چگونه فهمی مردسالارانه از خداوند، خداوند را انسان‌وار می‌کند و به شکل مردی در آسمانها به تصویر می‌کشد و چگونه چنین تصویری «توحید» را مخدوش می‌کند.

در سطح سیاسی نیز ممکن است با ارجاع به مواردی در تاریخ بتوان نشان داد که چگونه باور گروهی بخصوص از زنان یا فمینیست‌ها به خداوند باعث شد آنها در مبارزه برای احقاق حق خود یعنی رفع تبعیض جنسیتی موفقیت بیشتری کسب کنند. در صورتی که چنین مواردی هم وجود داشته باشند باید به خاطر داشت که کارآمدی یک باور نمی‌تواند ما را به موضع‌گیری در قبال پرسشی متافیزیکی رهنمون سازد. حتی ممکن است مشخص شود که باور داشتن به خداوند می‌تواند برای انسان‌ها به طور کلی و نه فقط برای مبارزه برای عدالت جنسیتی مفیدتر باشد ولی بر فرض هم که چنین یافته‌ای به دست بیاید نمی‌توان از آن نتیجه گرفت خدایی وجود دارد. ما انسان‌ها توهم‌های مفید هم داشته و داریم و از بررسی روان بشر و اینکه چه چیزی برای او مفید است نمی‌توان نتیجه گرفت چه چیزی در جهان خارج وجود دارد. ابعادی از واقعیت

برای ما انسان‌ها چنان غیرقابل قبول است که برای قابل پذیرش شدن آنها به خلق داستان و اوهام دست می‌زنیم.

آیامینیسیم به خودی خود دلالتی برای مسئله وجود خداوند و باور به او دارد یا خیر؟ برای این منظور باید دید دلالت مستقیم تبعیض جنسیتی و عدالت جنسیتی برای این بحث چیست. وجود تبعیض جنسیتی یک شر است و عدالت جنسیتی ایده‌آلی است که فمینیست برای برقراری آن تلاش می‌کند. بدین منظور می‌خواهم «مردسالاری» را به عنوان جلوه‌ای از مسئله شر در نظر بگیرم.

از آنجایی که «عدالت جنسیتی» دغدغه فمینیست است، وجود مردسالاری به عنوان مصداق بارز بی‌عدالتی از جمله مصادیق شر است. ممکن است فمینیستی علت شکل‌گیری مردسالاری را در عواملی طبیعی مانند قدرت فیزیکی بیشتر مردان به صورت میانگین در برابر زنان یا انحصار توانایی بچه‌دار شدن به زنان یا هر عامل طبیعی دیگری جستجو کند. پذیرفتن اینکه وجود مردسالاری صرفاً و صرفاً نتیجه انتخاب و قصدیت آدمها بوده و بیولوژی فعلی انسان‌ها «هیچ‌گونه» نقشی در آن نداشته قابل دفاع نیست. اگر بتوان میزان دخالت این امور طبیعی در شکل‌گیری مردسالاری را نشان داد آنگاه می‌توان مشخص کرد مردسالاری ترکیبی از شر طبیعی و شر اخلاقی است و می‌توان سهم بخش اخلاقی و بخش طبیعی آن را نشان داد. تعیین تناسب امر طبیعی و امر سیاسی در شکل‌گیری تبعیض همچنان جز اختلاف نظرهای مهم برشمرده می‌شود و امکان اینکه در حال حاضر بتوان مشخص کرد سهم

بیولوژی در این مناسبات چقدر است و سهم انتخاب‌های انسانی چقدر است وجود ندارد. ولی اگر برای یافته‌های مردم‌شناسانه و تاریخی پیرامون آغاز مردسالاری اعتباری قائل باشیم باید گفت از آنجایی که در دوره‌هایی از تاریخ که هنوز کشاورزی ابداع نشده بود انسان‌ها با داشتن همین بیولوژی، تبعیض سیستماتیک جنسیتی نداشته‌اند، پس بیولوژی انسان تنها می‌تواند به عنوان زمینه‌ای برای پیدایش مردسالاری در نظر گرفته شود و رابطه بین بیولوژی ما و مردسالاری ضروری نیست و انسان‌ها به خلق جامعه مردسالار محکوم نیستند. نکته‌ی دیگر اینکه نمی‌توان بر اساس واقعیت‌ها، هنجارهای خود را تعیین کنیم. یعنی نمی‌توان بر اساس اینکه گروهی از انسان‌ها به صورت میانگین در مقایسه با گروهی دیگر توان فیزیکی بیشتری دارند نتیجه گرفت این گروه باید بر گروه دیگر تسلط داشته باشند. ممکن است ما بخواهیم از هنجار «سلطه» در جامعه خود بهره ببریم ولی به جای زور فیزیکی، عوامل دیگری را برای مشخص کردن اینکه چه کسی باید سلطه کند و چه کسی باید سلطه بپذیرد در نظر بگیریم. ممکن است هوش، زیبایی، سن، تخصص و یا دیگر عوامل را برای تعیین بخشیدن به هنجار جامعه خود لحاظ کنیم؛ در حالی دیگر ممکن است به این نتیجه برسیم که نمی‌خواهیم جامعه خود را بر اساس هنجار سلطه تعیین کنیم بلکه می‌خواهیم در عوض مثلاً هنجار «برابری» را اصل قرار دهیم. بنابراین، از اینکه مردان به صورت میانگین از زنان قدرت فیزیکی بیشتری دارند نمی‌توان به این نتیجه رسید که سلطه مردان بر

زنان قابل دفاع است مگر اینکه هنجار «سلطه گروهی از انسان‌ها بر گروهی دیگر از انسان‌ها بر مبنای زور فیزیکی بیشتر آن گروه موجه است» را پذیرفته باشیم. اگر بخواهیم بحث را محدود به بدن انسان‌ها کنیم، در استدلالی دیگر می‌توان با یافتن نقصان در طراحی بدن زنان و یا مردان به گونه‌ای دیگر از نقد به خدا باوری نیز پرداخت. اگر خداوند همه کارتوان، همه چیزدان و خیر مطلق است پس در طراحی‌های او هم باید این ویژگی‌ها جلوه‌گر باشند. پس کافی است در طراحی بدن زن و مرد ایرادی پیدا کنیم تا نشان دهیم در آنچه طراحی شده نشانی از چنین خالق‌ی وجود ندارد. مثلاً بدن زنان به شکلی طراحی شده که اگر خروج نوزاد از ناحیه‌ای در شکم آنها رخ می‌داد زایمان با درد و رنج کمتری همراه بود یا نقطه بهینه زایمان کودک با بدن فعلی زنان ناحیه‌ای در شکم آنهاست.<sup>۱</sup> در عین حال، بدن زنان و مردان می‌توانست به شکلی کاملاً متفاوت هم باشد. در هر یک از این دو حال، در مورد زایمان چنان که وجود دارد، دردی غیر ضروری و اجتناب‌پذیر داریم که نتیجه طراحی نامناسب بدن زن است. بحث بر سر اراده آزاد و انتخاب هنگامی که در مورد مردسالاری صحبت می‌کنیم در مقایسه با حالتی که مثلاً در مورد دروغ و قتل سخن می‌گوییم تفاوت دارد. مردسالاری صرفاً انتخاب یک انسان در هر لحظه نیست. مردسالاری مجموعه هنجارهایی است که تبعیض جنسیتی سیستماتیک را ترویج می‌کند و به شکل‌های متفاوت میان اعضای جامعه از بدو تولد ترویج می‌شود. بسیاری از انسان‌ها در طول تاریخ بدون اینکه

---

۱. (Barash, D. P. (۲۰۱۳). *Atheism and darwinism. The Oxford Handbook of Atheism*)

فهم درستی از تبعیض جنسیتی داشته باشند خود در بقای هنجار تبعیض جنسیتی نقشی فعال داشته‌اند. پس به رغم اینکه مردسالاری را گونه‌ای شر اخلاقی دسته‌بندی کردیم ولی تکیه بر اراده آزاد و انتخاب انسان‌ها نمی‌تواند شری سیستماتیک همچون مردسالاری را تبیین کند، چرا که برخلاف برخی دیگر از انواع شر اخلاقی وجود و بقای این شر الزاماً در گروهی انتخاب آگاهانه و آزاد یک فرد و مسئولیت فردی او نیست و رنج بیهوده و بی‌دلیلی که افراد بابت وجود مردسالاری در طول تاریخ متحمل شده‌اند گاه مسئولیت فردی اشخاص هم نیست. تلاش برای بر هم زدن تبعیض جنسیتی نیاز به آگاهی دارد و انسانها از بدو تولد به صورت طبیعی فمینیست یا آنتی‌فمینیست نیستند. از آنجایی که باور به فطرت میان پیروان ادیان ابراهیمی باور رایجی است می‌توان پرسید چرا خداوند فمینیسم یعنی ضدیت با تبعیض و بی‌عدالتی جنسیتی را در فطرت انسان‌ها قرار نداده است. آیا فطرت انسان می‌تواند ما را علیه نوع خاصی از بی‌عدالتی بشوراند ولی در برابر نوع دیگری ما را به سکوت فرابخواند؟ بخصوص که در بسیاری از خوانش‌های موجود از ادیان، زن کمتر از مرد انسان محسوب می‌شود. در همین راستا، کریستینا اورال در استدلالی اخلاقی علیه وجود خداوند می‌گوید زنان در انسان بودن خود با مردان برابرند و اگر باور به خداوند مستلزم این است که زنان را کمتر از مردان انسان در نظر بگیریم وظیفه اخلاقی ما کنار گذاشتن باور به خداست نه کمتر انسان در نظر گرفتن زنان.<sup>۲</sup>

آیا می‌توان تئودیسسه‌ی فمینیستی طرح کرد؟ یعنی توجیهی برای

---

۲. (Overall, C. (۲۰۰۶). *Feminism and atheism. The Cambridge companion to atheism.* Cambridge University Press.)

وجود ظلم و ستم سیستماتیک جنسیتی یافت؟ بورلی کلاک تبیین شرایط زنان در عین وجود خدای مدنظر بحث ما را هدف فمینیسم نمی‌داند، یعنی ارائه تئودیهسه را بخشی از اهداف فمینیسم نمی‌داند، چرا که هدف فمینیسم پذیرش این شرایط و توجیه آن نیست بلکه تغییر آن است. به عبارتی از آنجایی که هدف فمینیسم تغییر سیاسی-اجتماعی است، در تئودیهسه تلاش برای یافتن توجیهی متافیزیکی برای وجود شر در خلقت خداوند است.<sup>۳</sup>

به عبارت دیگر، در صورتی باید برای وجود مردسالاری تئودیهسه‌ای بافت که بخواهیم وجود آن را به عنوان واقعیتی بپذیریم که وجود دارد و باید با آن کنار آمد. فمینیست نمی‌تواند با وجود یک تئودیهسه، تعارض وجود مردسالاری و خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق را حل کند. برای فمینیست وجود تبعیض جنسیتی سیستماتیک چالشی برای پذیرش چنین خدایی است. اگر استدلال‌های من درست بوده باشند، مردسالاری گونه خاصی از شر اخلاقی است که وجود آن را نمی‌توان با اراده آزاد و مسئولیت فردی توجیه کرد.

---

۳. (Clack, B. (۲۰۱۳). *Feminism and the Problem of Evil*. The Blackwell Companion to the Problem of Evil, ۳۲۶-۳۳۹).

## ضمیمه ۳

آیا وجود خداوندی مستقل از جهان طبیعی و ماورای آن به خودی خود معنای زندگی ماست؟ خیر. اگر چنین خدایی هم وجود داشته باشد همچنان می‌توان پرسید معنای زندگی چیست. اگر چنین خدایی را خالق جهان برشماریم و بگوییم که پس از این حیات، حیات دیگری خواهیم داشت چه؟ آیا در این حالت زندگی معنادار می‌شود؟ آیا با وجود چنین خدایی نمی‌توان پرسید «خب که چه؟». اگر خدایی جهان را آفریده باشد و قواعد آن را تعیین کرده باشد، در صورتی این آفرینش می‌تواند برای من معنابخش باشد که من را به خود جذب کند و به آن علاقه‌ای داشته باشم. اگر پروژه‌ی آفرینش را باور کنم و برای من جذاب باشد و خود را بخشی از آن بدانم آنگاه بسیاری از اعمالی که در دین به عنوان وظیفه برشمرده شده‌اند برای من معنادار خواهد شد. در غیر اینصورت، مثلاً هر روز صبح از خواب بیدار شدن و پرستش وجودی متعالی چه جذابیتی برای من دارد؟ چرا باید چنین اعمالی و یا چنین تصویری



از دنیا به زندگی من معنا ببخشد؟

این عبارت بسیار مشهوری است که در پاسخ به نبود حیات پس از مرگ بیان می‌شود: «آخرش که خواهیم مرد، خب که چه؟» آیا نمی‌توان بر همین اساس گفت «آخرش که به بهشت یا جهنم می‌رویم، خب که چه؟». آیا هر سناریوی دیگری را که «پایان امر» در نظر گرفته می‌شود نمی‌توان با «خب که چه؟» پاسخ داد؟ چرا باید آفریده می‌شدیم تا سپس به بهشت و جهنمی برویم؟ میان دینداران هم پاسخ در خور توجهی برای این پرسش وجود ندارد ولی این پرسش هر پاسخی که داشته باشد، پاسخ خداوند خالق است و از پرسپکتیو اوست که خلق جهان، بهشت و جهنم معنادار می‌شود. ولی خلقت برای ما انسان‌ها چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ چه حال که ما نمی‌دانیم چرا جهانی خلق شده و باید آزموده شویم و چه بر فرض زمانی که بفهمیم چرا این خدا چنین چیزهایی را خلق کرد خلقت برای ما معنایی نخواهد داشت. بر فرض بگوییم جهان و آخرت و بشر و ... غیره آفریده شدند، چون زیبا هستند و خداوند می‌خواسته این زیبایی را عیان سازد، یا چون خداوند توانا بوده و می‌خواسته این توانایی را تحقق بخشد. چنین پاسخ‌هایی خلقت جهان را برای خود خداوند معنادار خواهد کرد ولی من همچنان می‌توانم بپرسم «به من چه؟» یا «به ما چه؟»، «چرا باید بخشی از این برنامه باشیم؟». کس دیگری می‌خواهد زیبایی و توان خود را واقعیت بخشد چرا ما باید به بازی گرفته شویم؟ صرف اینکه گفته شود خدایی جهان را خلق کرده است یا بهشت و جهنمی وجود دارد، نمی‌تواند زندگی را معنادار کند. به همان شکل که اگر تنها

طبیعت وجود داشته باشد و ما محصول طبیعت و چرخه‌های طبیعی باشیم، بازگو کردن این واقعیت نمی‌تواند زندگی ما را معنابخش کند. در هر دو حال می‌توان پرسید «خب که چه؟».

پاسخ‌های ما پیرامون ماهیت هستی هر چه که باشد همواره می‌توان پرسش «خب که چه؟» را مطرح کرد. از این رو شاید برای یافتن معنای زندگی، نباید در ماهیت وجود و هستی جستجو کرد. وجود خداوند یا عدم وجود او و صرف وجود طبیعت هیچکدام به خودی خود به زندگی ما معنا نمی‌بخشند. برای پاسخ به معنای زندگی، به جای پرسش‌های متافیزیکی باید به سراغ انسان رفت و به طور مشخص باید به دنبال خواسته‌ها، نیازها، آرزوها، برنامه‌ها و اهداف خود برویم. اگر هدف من تحسین طبیعت باشد، یا هدف من خوشحال کردن خدایی باشد که می‌پرستم، یا استاد شدن در شطرنج یا شکستن رکورد روپایی زدن باشد، زندگی من معنادار خواهد شد چرا که هدفی، برنامه‌ای و خواسته‌ای دارم. برخی از این اهداف و برنامه‌ها و خواسته‌ها کوتاه‌مدت‌اند و برخی طولانی مدت، ممکن است در آن واحد چندین هدف و برنامه و خواسته داشته باشیم و ممکن است برنامه و اهداف و خواسته‌های ما دستخوش تغییرات بسیاری شوند. این برنامه‌ها و اهداف و خواسته‌های ما هستند که موجب می‌شوند سرگرم یک فعالیت معنادار شویم و با علاقمندی آنها را پیگیری کنیم. اهداف، برنامه‌ها و خواسته‌های ما بخشی از ما هستند و از بیرون بر ما تحمیل نمی‌شوند. ولی همانطور که گفتم اگر کسی بگوید «خدایی جهان را آفریده و بهشت و جهنمی وجود دارد» زندگی معنادار نمی‌شود همانطور

که «خود را بخشی از طبیعت و چرخه‌های طبیعی دانستن» به خودی خود زندگی را پوچ و بی‌معنا نمی‌کند. وجود خداوند، یا صرف وجود طبیعت و چرخه‌های آن در صورتی که نظر ما را جلب کنند، برای ما جالب باشند، یا به هر دلیل و شکلی با خواسته‌ها، اهداف و آرزوهای ما همخوان شوند می‌توانند زندگی ما را معنا بخش کنند. به عبارت دیگر اگر هر یک از این تصویرهای بیرونی برای ما درونی شوند و به بخشی از اهداف و خواسته‌ها و برنامه‌های ما تبدیل شوند و یا بر آنها تأثیر بگذارند می‌توانند در معناداری زندگی ما نقش بازی کنند.

هر هدف و برنامه‌ای که آن را بپذیرید یا به آن علاقه پیدا کنید به زندگی شما معنا می‌بخشد. مثلاً اگر تصمیم بگیرید، تعداد انسان‌های روی کره زمین را بکاهید و یا قاتل زنجیره‌ای شوید یا زندگی خود را وقف انتقام از فرد یا افرادی کنید یا تصمیم بگیرید زندگی انسان‌ها را بهبود ببخشید و به کشف عوامل بیماری بپردازید یا ... هر یک از این برنامه‌ها و اهداف و خواسته‌ها زندگی شما را معنا خواهند بخشید. به عبارت دیگر هر عمل اخلاقی یا عمل غیراخلاقی، هر وهمی و خرافه‌ای و هر واقعیتی می‌تواند به معنای زندگی هر فردی تبدیل شود. بنابراین، اگر صرف معنادار شدن زندگی مطرح باشد اهداف و برنامه‌ها و خواسته‌های متعددی توان معنا بخشیدن به زندگی ما را دارند. اگر کسی بخواهد از میان گونه‌های مختلف زندگی معنادار دست به انتخاب بزند باید معیاری برای تمایز بین این گونه‌ها برگزیند. ممکن است شخصی عقل و اخلاق را به عنوان معیار خود برگزیند ولی معیارهای دیگری نیز برای وجود دارد (مثلاً هیجان‌انگیز بودن).

یکی از دشواریهای زنده بودن و زندگی کردن، دستکم گاهی، یافتن برنامه و هدفی مطلوب است که بدان علاقمند شویم و با آن گرم شویم. نداشتن برنامه و هدف و یا از دست دادن آنها ما را به سمت «بی‌معنا دیدن زندگی» رهنمون می‌سازد. مادامی که سرگرم برنامه و اهداف خود هستیم پرسشی مانند «جهان از کجا آمد پدید؟» برایمان اهمیتی ندارد ولی زمانی که برنامه‌ها و اهداف خود را از دست بدهیم این پرسش‌های متافیزیکی به مثابه مشکل سر باز می‌کنند.

برخی از اهداف و برنامه‌ها، فارغ از اینکه جهان، در اختلاف‌های میان خدا باوران و طبیعت‌انگاران، به کدام شکل باشد، همچنان معنابخش به زندگی‌اند. اگر ما به طور یقین، روزی، دریابیم که تنها طبیعت وجود دارد یا خداوندی با حساسیت اخلاقی نسبت به انسان آن را آفریده است می‌توانیم اهداف و برنامه‌های خود را مطابق با هر یک تنظیم کنیم. ولی در عین حال، بسیاری از برنامه‌ها و اهداف ما یکسان باقی خواهد ماند. هر یک از دو گزینه‌ی «خدا باوری» و «طبیعت‌انگاری» بازتاب دهنده‌ی واقعیت هستی باشد، این ما هستیم که با مرتبط ساختن هر یک از آنها با اهداف، آروزها و خواسته‌های خود زندگی خود را معنا دار می‌کنیم یا ناتوانی ما در برقراری چنین ارتباطی، برای معنا بخشیدن به زندگی خود دست و پا خواهیم زد.

## ضمیمه ۴

پیش از اینکه ما به دنیا بیاییم، یعنی زمانی که وجود نداشتیم، تجربه‌ای هم نداشتیم، مفهومی هم در سر نداشتیم، و ناراحتی، ترس، نگرانی، اضطراب یا غم را هم تجربه نمی‌کردیم. اگر در هر لحظه از زندگی خود بخواهیم به آن دوره، یعنی دوره پیش از تولد خود فکر کنیم، از آنجایی که در آن زمان وجود نداشتیم و هیچ‌گونه تجربه‌ای هم نمی‌توانیم در مورد آن دوره داشته باشیم یا حتی ایده‌ای که ما پیش از تولد چگونه بوده‌ایم، نمی‌توانیم بگوییم که از آن دوران زندگی خود می‌ترسیدیم، چرا که زنده نبودیم و زندگی هم نمی‌کردیم. با توجه به اینکه پس از مرگ هم وجود نخواهیم داشت، یعنی دیگر امکان تجربه درد، ناراحتی، ترس، اضطراب و یا کلاً هیچ تجربه‌ای را نداریم و پس از مرگ وجود نداشتن هم برای ما معنایی نخواهد داشت آیا نمی‌توانیم بگوییم که وجود نداشتن پس از مرگ هم همانند وجود نداشتن پیش از تولد ترسناک نخواهد

بود. (اصل این استدلال را لوکرتیوس در کتاب «در طبیعت اشیا» مطرح کرده است، این استدلال از جمله مهم‌ترین استدلال‌های اپیکوریستی پیرامون بی‌دلیلی ترس از مرگ است.) در حال حاضر که زنده هستیم می‌توانیم به هر دوی نبودن پیش از تولد و نبود شدن پس از مرگ هم فکر کنیم. آیا در این لحظه که من وجود دارم، تجربیاتی دارم، علائقی دارم، آرزوهایی دارم، کارهایی کرده‌ام، و کارهایی نکرده دارم، می‌توانم درد را تجربه کنم و می‌توانم لذت ببرم، فکر کردن به نیست بودن پیش از تولد و نیست شدن پس از مرگ ترسناک نیست؟ آیا نمی‌توانم بگویم الان که وجود دارم نیست بودن پیش از تولد یا نیست شدن پس از مرگ برای من اهمیت دارد و می‌تواند موجب نگرانی من شود؟ وقتی الان که زنده‌ایم و چند سالی هم از عمرمان گذشته به پیش از تولد خود می‌اندیشیم نبودن ما پیش از تولد برای ما معنایی یا اهمیتی ندارد پس چرا برخی از ما هنگامی که در این لحظه به نبودن و نیست شدن پس از مرگ می‌اندیشیم می‌ترسیم یا گمان می‌کنیم ممکن است درد یا رنجی متحمل شویم؟ مگر نه این است که هنگامی که می‌میریم دیگر وجود نخواهیم داشت؟

نبودن پیش از تولد برای هر یک از ما در دوران پیش از تولد و نبودن پس از مرگ هر کدام از ما پس از مرگ هر کدامان بی‌معنا و بی‌اهمیت است و هر دو از این منظر یکسانند، ولی در دوران زندگی هر یک از ما آیا نبودن پیش از تولد و نیست شدن پس از مرگ هم یکسانند؟ ترس‌هایی که برخی از ما پیرامون مرگ داریم

متنوع‌اند. می‌تواند متوجه درد و رنجی باشد که پیش از مرگ تحمل خواهیم کرد، می‌تواند شامل ترس از نیست شدن و نابود شدن باشد، می‌تواند شامل ترس از این باشد که پس از مرگ چه بر سر ما خواهد آمد؟ ولی گذشته از اینها حتی اگر بدانیم که وقتی بمیریم همه چیز تمام است و نه دردی و نه رنجی هم نخواهد بود و اصلاً وجود هم نخواهیم داشت این واقعیت که زمانی خواهیم مرد، میرا هستیم و هر آن ممکن است بمیریم، هر شبی که می‌خواهیم ممکن است صبحش بیدار نشویم، هر بار که سوار هواپیما می‌شویم ممکن است سقوط کنیم و غیره برای برخی ترسناک است.

اگر من بدانم که فردا که به مطب دندانپزشک می‌روم کارهایی که انجام خواهد داد دردآور خواهد بود، حتی اگر بدانم که پس از مدتی دیگر درد را تجربه نخواهم کرد ترس من از درد فردا موجه است. پس اگر کسی تنها ترسی که دارد این است که طی یک فرآیند بسیار دردناک بمیرد، همانطور که از هر تجربه دردناک دیگری ممکن است بترسد از این تجربه هم می‌تواند بترسد. ولی از آنجایی که پس از مرگ دیگر امکان تجربه کردن درد وجود ندارد نمی‌توان از مرگ بر این اساس ترسید. در این مثال خیلی خاص، مرگ چون پایانی بر آن تجربه دردناک است شاید بتواند امری مطلوب هم در نظر گرفته شود. افرادی که زنده ماندن را تحت هر شرایطی مطلوب بر می‌شمارند باید به ما توضیح دهند که زندگی پر از درد و رنج بسیار چگونه از نبودن و تجربه نکردن این میزان از درد و رنج بهتر است. مواردی همچون بهمرگی و خودکشی هم در چنین

موردی باید بررسی شوند.

یکی از ویژگی‌های ما انسان‌ها میرا بودن است. آیا میرا بودن ترسناک است؟ ترس از میرا بودن با ترس از خود مرگ و اینکه پس از مرگ چه بلایی سر ما خواهد آمد متفاوت است. تصور اینکه هر آن ممکن است بمیرم، ممکن است یک تصادف، یک حادثه، یک بیماری جسمانی باعث مرگ من بشود و عمر من به پایان رسد، اینکه بالاخره خواهم مرد، و نمی‌توانم تا همیشه زنده بمانم، اینکه مشخص نیست چه زمانی خواهم مرد. آیا لزومی دارد از اینها بترسیم؟ اول می‌توانیم به بررسی جایگزین‌هایی پردازیم. آیا نامیرا بودن ترسناک نیست؟ فرض کنید ما نامیرا باشیم، یعنی تا ابد زندگی کنیم و در عین حال تا ابد تحت قیمومیت یک رژیم سرکوبگر سیاسی باشیم یا فرض کنید در جهانی زندگی می‌کنیم که نامیرا هستیم ولی برده موجودات دیگری هستیم. نامیرا بودن به تنهایی نمی‌تواند مطلوب باشد و می‌تواند به معنای درد و رنجی ابدی باشد. برخی نیز گفته‌اند نامیرا بودن منجر به کسالت می‌شود (برنارد ویلیامز) و برخی نیز با تصور اینکه جهانی که ما در آن نامیرا هستیم به چه شکل خواهد شد به این نتیجه رسیده‌اند که در چنین جهانی نوعی بی‌خردی حاکم خواهد شد (بورخس). تصور سناریوهای دیگری که در آنها نامیرا بودن نامطلوب است نیز ممکن است. مرگ تصادفی چطور؟ گزینه مقابل آن می‌تواند مرگ برنامه‌ریزی شده باشد، چیزی شبیه به به‌مرگی یا خودکشی. به‌مرگی اغلب امری مطلوب در نظر گرفته می‌شود چرا که تنها



راه پایان دادن به رنج و عذاب شخصی است. خودکشی هم ممکن است گاهی چنین حالتی داشته باشد. صرف تصادفی بودن یا برنامه‌ریزی شدن مرگ نمی‌تواند تعیین‌کننده باشد. ولی اگر یک رژیم سرکوبگر سیاسی که تا ابد بتواند انسان‌های جاودان را شکنجه و سرکوب کند وجود نداشت و یا انسان‌های جاودان تا ابد بیمار نباشند و یا مواردی از این قبیل وجود نداشته باشد، آیا باز هم جاودان بودن بهتر از میرا بودن نیست؟ اگر زندگی جاودان با خوبی و خوشی همراه باشد مطلوب خواهد شد و اگر با بدی و درد و رنج همراه باشد نامطلوب خواهد شد. آیا بر همین اساس نمی‌توان گفت زندگی جاودان همراه با لذت و خوبی بر زندگی غیرجاودان همراه با لذت خوبی ترجیح دارد؟ و اگر چنین باشد آیا این بدین معنا نیست که حالتی یافته‌ایم که مرگ در آن بد است؟ به این نکته باز خواهیم گشت.

ما از نیست بودن پیش از تولد نمی‌ترسیم چرا که در آن زمان وجود نداشتیم، و داشتن ترس و آرزو و علاقه و هر حالت ذهنی، باور یا تجربه‌ای مستلزم وجود داشتن است. در آن زمان ما نمی‌توانستیم این‌گونه تجارب را کسب کنیم. اما حال که وجود داریم چنین تجربه‌هایی را می‌توانیم داشته باشیم، خود را دوست داریم، خودخواهیم و بسیاری دیگر از ویژگی‌ها اکنون که وجود داریم در ما معنا دار است. از آنجایی که مرگ یعنی از بین رفتن همه این حالات و تعلقات ما، تصور اینکه همه دارایی خود و حتی خودمان از بین برویم می‌تواند ترسناک باشد. آیا با این اوصاف مردن شبیه

شخصی نیست که دزدی همه اموال و دار و ندار و دوست و آشنا و معشوق و خاطرات و همه چیز او را سرقت کرده باشد؟ این مثال، یا هر مثال دیگری را که در آن نوعی از دست دادن یا مالباختن مطرح باشد نمی‌توان با مرگ مقایسه کرد چرا که هنگامی که می‌میرم دیگر سوژه‌ای که «من» می‌نامش وجود ندارد که توان تجربه از دست دادن چیزی را داشته باشد. در حالی که در لحظه حال سوژه‌ای تحت عنوان «من» وجود دارد و هر فکری که بکنم، هر تخیلی که بکنم، هر مقایسه و تجربه‌ای که داشته باشم همگی به واسطه وجود این سوژه‌ای که «من» هستم برایم ممکن است. در نتیجه تخیل اینکه اگر همه اموال را از دست بدهم به چه شکل خواهد بود، در صورتی ممکن است که سوژه‌ای وجود داشته باشد که این تخیل را برای خود انجام دهد ولی هنگامی که من بمیرم دیگر منی وجود ندارد که بگویم در آن زمان که من خواهم مرد، با توجه به اینکه دیگر دوستان و آشنایان و معشوق و علائق و زندگی و خاطره‌هایم هم وجود نخواهند داشت همچون شخصی مالباخته خواهم بود. استفاده از تمثیل‌هایی که مسلتزم وجود سوژه‌ی تجربه‌گری در زمان پس از مرگ است یعنی زمانی که سوژه‌ای وجود ندارد که تجربه کند تنها امکان سوتفاهم را ممکن می‌سازد و باید از آنها پرهیز کرد. این تمثیل‌ها و سخنان استعاری در مورد دوران پس از مرگ از منابع اصلی ترس ما از دوران پس از مرگ است. اگر پس از مرگ نمی‌توان هیچ چیزی را تجربه کرد، یعنی مطلقاً چیزی را تجربه کرد، آنگاه باید از هر گونه تمثیل و مثال و داستان و روایت و تصویرسازی

در مورد اینکه پس از مرگ به چه شکل خواهد بود یا پس از مرگ چه بر سر ما خواهد آمد دست کشید. هر یک از این تمثیل‌ها و داستان‌ها و تصویرسازی‌ها تنها زمانی معنا دار هستند که ما زنده باشیم و توان تجربه کردن داشته باشیم، ولی پس از مرگ ما زنده نیستیم و وجود نداریم که تجربه کنیم. برای دوران پس از مرگ زبان دیگری هم نمی‌توان تصور کرد، چرا که وجود نداریم که بخواهیم زبان دیگری داشته باشیم که با بهره گرفتن از آن، نبودن پس از مرگ را توصیف کنیم. شاید برای ما سخت باشد پذیرفتن اینکه پس از مرگ که نیست می‌شویم همه چیز تمام می‌شود، هم شادی، و هم غم، و هم تجربه، و هم سخن گفتن، و هم معناداری و هم بی‌معنایی، یعنی هم چیز تمام می‌شود. ما نمی‌توانیم حتی تخیل کنیم مرگ چگونه حالتی است، چرا که همانطور که اپیکور به ما آموخت مادامی که زنده‌ایم توان تجربه مرگ را نداریم و زمانی هم که بمیریم دیگر زنده نیستیم و توان تجربه کردن نداریم.

در این دنیا تعلقاتی داریم، کارهایی انجام می‌دهیم، پروژه‌هایی داریم، روابطی داریم، و دوست داریم آنها را پیگیری کنیم و مرگ پایانی بر همه اینها خواهد بود، آیا واقعاً این دردناک نیست؟ مجدداً باید گفت هنگامی که از واژه پایان بهره می‌بریم، سوءتفاهمی برای ما ممکن است به وجود بیاید و بر اساس آن سوءتفاهم است که چنین رویدادهایی دردناک به نظر می‌آیند. هنگامی که از واژه پایان بهره می‌بریم، مثلاً زمانی که یک رابطه دوستانه به پایان می‌رسد، همچنان سوژه‌ای وجود دارد که می‌تواند این پایان تلخ را

تجربه کند. ولی هنگامی که سوژه‌ای اصلاً وجود ندارد که بخواهد تلخی پس از پایانی را تجربه کند، دیگر چه چیزی می‌تواند دردناک باشد؟ اگر هنگام بهره‌گرفتن از پایان در مورد مرگ به این بیندیشیم که این پایان شبیه هیچ یک از پایان‌هایی که ما تجربه می‌کنیم نیست، چرا که همه پایان‌هایی که تجربه می‌کنیم در گرو بودن من تجربه‌کننده است، و به واقع پایانی بر خود تجربه است و ما حتی نمی‌توانیم بفهمیم یا تصور کنیم چنین حالتی به چه شکل است، به این نتیجه خواهیم رسید که فکر کردن به مرگ به عنوان پایان یا هر عنوان و توصیف دیگری کلا بی‌معناست و هرگاه به آن فکر کنیم تنها در حال تراشیدن سوتفاهم و درگیر شدن در کژاندیشی هستیم. راه حلی که باقی می‌ماند این است که دست از اندیشیدن پیرامون مرگ به مثابه یک تجربه اول شخص برداریم، چرا که چنین چیزی ممکن نیست و هرگونه تلاشی برای بازسازی این تجربه بر این پیش‌فرض استوار خواهد بود که ما نمرده‌ایم. هرگاه پیرامون تجربه اول شخص مرگ می‌اندیشیم در واقع تظاهر می‌کنیم که به مرگ فکر می‌کنیم.

زندگی به خودی خود خوب نیست، خوب بودن زندگی به کیفیت و چگونگی آن وابسته است. ما انسان‌ها کارهای زیادی انجام می‌دهیم تا زندگیمان را بهبود ببخشیم، گاهی مهاجرت می‌کنیم، گاهی با آشنایان و دوستان قدیمی قطع رابطه می‌کنیم و گاهی آشنایان و دوستان جدیدی می‌جوئیم، حتی گاه خودکشی می‌کنیم، برای خود یا دیگری آرزوی مرگ می‌کنیم و کارهای بسیار دیگری

که تصورمان با انجام آنها این است که زندگیمان بهتر خواهد شد یا در راستای بهبودی زندگی خود دست به چنین کارهایی می‌زنیم. زندگی در شرایطی که حس کنیم برایمان در کل لذتبخش است مطلوب خواهد بود، یا شرایطی که افق‌امیدی برای رسیدن به چنین حالتی گشوده باشد. اگر چنین نباشد، زندگی چه خوبی‌ای می‌تواند داشته باشد؟ ولی مرگ چنین نیست، مرگ نه خیر است و نه شر، چنین ویژگی‌هایی را نمی‌توان برای مرگ برشمرد و اطلاق چنین ویژگی‌هایی برای مرگ بی‌معناست. چرا که در مرگ سوژه وجود ندارد که بخواهد بگوید امری مطلوب یا نامطلوب را تجربه می‌کند. اگر زندگی خوبی داشته باشیم، مرگ پایانی است بر زندگی خوب و اگر زندگی بد باشد مرگ پایانی بر زندگی بد است. آیا بر همین اساس نمی‌توان گفت اگر کسی زندگی خوبی دارد، مرگ برای او نامطلوب و اگر کسی زندگی بدی دارد مرگ برای او مطلوب است؟ هنگامی که کسی زندگی بسیار بدی دارد و درد و رنجش بدون هیچ نوع درمانی به نظر می‌آید مرگ را برای او تجویز می‌کنیم یا دستکم حاضریم بررسی کنیم که چنین زندگی‌ای از مردن بهتر نمی‌تواند بود. در عین حال، برخی هم مرگ انسانی که زندگی خوبی داشته است را رویداد بدی در نظر می‌گیرند. در مورد اول مرگ پایانی بر درد و رنج است و در مورد دوم مرگ پایانی بر خوبی و خوشی. آیا مرگ اول مطلوب و مرگ دوم نامطلوب است؟ خود مرگ، چه مرگ اول، چه مرگ دوم، مطلوب و یا نامطلوب نیستند. چرا که در هر دو حالت ما نیست می‌شویم ولی نیست شدن به

معنای اینکه به جای بهتری می‌رویم یا به جای بدتری می‌رویم نیست. در طول زندگی ولی تجربه ما به عنوان یک سوژه تجربه‌گر می‌تواند تجربه خوب یا بدی باشد، وقتی بد است و هیچ راهی برای بهبود آن نداریم بهتر است کلاً نباشیم و خود این سوژه‌ی تجربه‌گر را پایان بخشیم ولی این به این معنا نیست که به حالت بهتری می‌رویم، چون برای اینکه بتوانیم بگوییم به حالت بهتری می‌رویم باید به عنوان یک سوژه تجربه‌گر وجود داشته باشیم تا بتوانیم حالت خوب و بد را که تجربه می‌کنیم در کنار هم بگذاریم و مقایسه کنیم. در مورد زندگی خوب هم به همین شکل است، ما از جایی به جایی نمی‌رویم. وقتی هستیم تجربه‌هایی داریم، در زندگی خوب تجربه‌های لذت‌بخش و خوشایندی داریم، مادامی که سوژه تجربه‌گری وجود دارد این حالت می‌تواند تداوم داشته باشد یا زندگی او به طور کلی متحول شود و زندگی رنج‌آور و دردناک شود ولی پایان یافتن این زندگی برای خود شخص نمی‌تواند بد باشد چرا که او دیگر وجود ندارد که بتوان در مورد خوبی یا بدی زندگی‌اش یا بهتر یا بدتر شدن آن سخنی گفت. از این رو، نبودن ترسناک نیست و نمی‌تواند باشد.

اگر مرگ نه خوب است و نه بد، و پایانی بر خوب و بد است، چرا نباید خودکشی کنیم؟ فکر کردن به خودکشی تنها زمانی معنادار است که بخواهیم زندگی پر از درد و رنجی را که امکان تغییر ندارد پایان ببخشیم، برای پایان دادن به تجربه‌های دردآور و رنج‌آور ولی نیازی به خودکشی نیست می‌توان راه‌حل‌هایی یافت. گاه ممکن

است در تخمین اینکه آیا واقعاً زندگی ما پر از درد و رنجی بی پایان خواهد بود و هیچگونه امکان تغییری در آن وجود ندارد، دچار اشتباه می شویم. به خصوص زمانی که انسان در مورد خودکشی فکر می کند، احتمالاً اینکه در حالت نامتعادل روحی باشد یا دچار غلیان احساسات باشد وجود دارد و در چنین حالاتی تخمین های ما نمی توانند خیلی قابل اتکا باشند. ولی اگر مرگ پایانی بر خوب و بد، لذت و رنج است، چرا زمانی که از زندگی خود راضی هستیم و همه چیز خوب و خوش است، پیش از آنکه دردها و رنج به کلیت زندگی ما تبدیل شود، در اوج لذت به زندگی خود پایان نبخشیم؟ مثلاً هنگامی که می خواهیم کتاب مورد علاقه مان را بخوانیم، یا بهترین قطعه ای که می شناسیم را گوش کنیم، یا زمانی که می خواهیم با شخصی که دوستش می داریم سکس داشته باشیم، شیرگاز را باز کنیم، تا در حین لذت بردن از آنچه بیش از هر چیز دیگری برایمان خوشایند است با گازگرفتگی در اوج لذت بمیریم؟ اگر افرادی در دنیا نباشند که مرگ ما به شکل شدیدی آنها را دچار درد و رنج نکند، این گزینه نمی تواند جز گزینه های ما باشد؟ ولی مگر نه این است که پس از مرگ ما نیست می شویم، چرا باید اینکه پس از مرگ ما بازماندگان ما دچار درد و رنج شدید شوند عاملی بازدارنده باشد؟ پس از مرگ نیست می شویم و دیگر امکان تجربه کردن نداریم ولی اکنون که زنده ایم و نمرده ایم می دانیم در صورتی که خود را بکشیم افرادی هستند که از این مرگ به شدت ناراحت خواهند شد، خودکشی هم تصمیمی است

که زمانی که زنده هستیم می‌گیریم، و از آنجایی که مادامی زنده‌ایم خوب و بد برای ما معنا دارد و مسئولیت اخلاقی متوجه زندگان است، به لحاظ اخلاقی نمی‌توانیم بی‌توجه به دیگران تنها به فکر پایان بخشیدن به زندگی خود باشیم. درست است که با مردن ما دیگر توان تجربه کردن چیزی را نداریم ولی هنگامی که می‌میریم کارها و اعمالی که انجام داده‌ایم و تحت عنوان نام و نام خانوادگی ما یا هر مشخصات دیگری که داریم شناخته می‌شوند دستخوش تغییرات خواهند شد. مثلاً با اینکه فردوسی سده‌ها است که مرده ولی هر سال بر تعداد خوانندگان او افزوده می‌شود، و هر سال بر خیل دوستدارانش افزوده می‌شود. ممکن است سنگ قبر جدیدی برای او بنا کنند، ممکن است آثار جدیدی را که پیرامون او پیشتر نگاشته شده کشف کنند و غیره. به عبارتی اتفاقات جدید و زیادی می‌تواند برای «فردوسی» بیفتد، برغم اینکه او سده‌هاست که مرده است. ولی نباید دچار سوءتفاهم شویم که برای «شخص» فردوسی اتفاقات جدیدی می‌افتد، فردوسی مرده است و دیگر سوژه‌ای به این اسم نداریم که برای او اتفاق جدیدی رخ دهد. فردوسی از خود آثاری باقی گذاشته و ما آنها را با استفاده از نام «فردوسی» می‌شناسیم و بررسی می‌کنیم، این اتفاقات جدیدی که رخ می‌دهد در واقع برای اسم می‌افتد، اسمی که ما برای شناساندن و شناختن مجموعه‌ای از آثار و اثرات به کار می‌بریم. مادامی که ما زنده‌ایم مسئول اعمال خود و تأثیرات و آثاری که در جهان می‌گذاریم و خواهیم گذاشت هستیم هرچند قضاوت اخلاقی درباره ما و



همچنین تأثیراتی که بر جهان خود می‌گذاریم به شکل خودکار با مرگ به پایان نخواهد رسید. ما خود می‌توانیم حال که زنده‌ایم تخیل کنیم که اگر فلان کار را انجام دهیم آیندگان احتمالی چگونه قضاوتی پیرامون این کار ما خواهند داشت، همانطور که خود ما قضاوت‌هایی پیرامون اعمال گذشتگان خود داریم. این تخیل می‌تواند به هشیاری اخلاقی ما و اخلاقی عمل کردن کمک کند و یا حتی می‌تواند افق اخلاقی ما را گشوده‌تر کند. این قضاوت ولی نباید ما را دچار سوتفاهم کند که قضاوت اخلاقی دیگران پس از مرگ ما نتیجه‌ی اعمال ما توان تأثیر گذاشتن بر ما پس از مرگ را خواهند داشت. اینها دو مقوله جدا از هم هستند، مسئولیت اخلاقی اعمال خود که در طول زندگی خود انجام می‌دهیم را باید برعهده گرفت. در طول زندگی است که می‌توان اخلاقی زیست، پس از مرگ دیگر چنین امکانی وجود ندارد و اینکه دیگران پس از مرگ ما چه خواهند اندیشید و چه خواهند گفت تنها می‌تواند انگیزه یا ملاحظه‌ای برای اخلاقی زیستن ما در این جهان باشد نه ترس از اینکه پس از مرگ چنین اندیشه‌ها و سخنانی توان تأثیر گذاردن بر ما را خواهند داشت. مسئولیت اخلاقی ما پیرامون خودکشی نیز از همین جهت قابل بررسی است، یعنی مسئولیت اخلاقی که ما در زمان حیات خود داریم. بسیاری از افرادی که به خودکشی به شکل جدی فکر می‌کنند ممکن است به حدی از زندگی به ستوه آمده باشند که در آن لحظه توان محاسبات اخلاقی را از دست بدهند و تنها بخواهند از بار فشار رها شوند. از این رو بهتر است پیش

از اینکه انسان به چنین درجه‌ای از ستوه برسد به خوبی پدیده‌ای را بررسی کند تا با مفاهیمی فکر شده و منسجم بتواند به مصاف واقعیت برود. گاهی واقعیت آنچنان سهمگین است که فرصت اندیشیدن را از ما می‌گیرد و اگر پیشتر به آنچه که ممکن است در واقعیت سپری شود نیندیشیده باشیم دست خالی به مصاف آن خواهیم رفت. پس اندیشیدن به خودکشی تنها برای افرادی که به عملی کردن آن می‌اندیشند حائز اهمیت نخواهد بود.

ولی اگر بگوییم مرگ بد نیست، آیا نتیجه دیگری که از این سخن می‌توان گرفت این نیست که پس قتل هم نمی‌تواند بد باشد چرا که اگر مرگ بد نیست و آسیبی به شخصی حساب نمی‌شود پس کشتن شخص و به مرگ رساندنش هم نمی‌تواند بد باشد. اگر تنها بدی قتل به این باشد که آشنایان و دوستانی وجود دارند که از مرگ شخصی آسیب‌های روحی و روانی خواهند دید، آیا نتیجه این نمی‌شود که قتل فردی که دوست و آشنایی ندارد که از مرگ او ناراحت شود، مجاز است؟ بد نبودن مرگ به این معنا نیست که نمی‌توانیم انواع زندگی را با هم مقایسه کنیم. اگر دو زندگی را با هم مقایسه کنیم که یکی از آنها مملو از خوشی و لذت است و دیگری مملو از درد و رنج و نتیجه بگیریم که زندگی اول بهتر از زندگی دوم است بد نبودن مرگ را زیر سؤال نبرده‌ایم.<sup>۱</sup>

اگر بگوییم که اگر کسی که الان زندگی می‌کند و از زندگی خود لذت می‌برد، در همین حال لذت و خوشی از زندگی بماند و زندگی

---

۱. (Hershenov, D. B. (۲۰۰۷). A more palatable Epicureanism. *American Philosophical Quarterly*, ۴۴(۲), ۱۷۱-۱۸۰.)

او بیست سال دیگر ادامه پیدا کند بهتر است از اینکه زندگی او ده سال ادامه پیدا کند، باز هم دو حالت از زندگی را با هم مقایسه کرده‌ایم ولی بد بودن مرگ را زیر سؤال نبرده‌ایم. بر همین اساس، با وجود اینکه مرگ بد نیست به دنبال افزایش زندگی لذتبخش خود بودن هم غیرعقلانی نیست. به دو نکته باید پردازیم. اول اینکه آیا این تنها به این معنا نخواهد بود که قتل انسانی که از زندگی خود راضی است نادرست است و بر همین اساس نمی‌توان گفت انسانی را که زندگی نامطلوبی دارد می‌توان کشت؟ هر شخصی خودش بهتر از هر کس دیگری می‌تواند بررسی کند که زندگی خودش ارزش زیستن دارد یا نه، چرا که ارزش زیستن یک زندگی با دغدغه‌ها، علائق، سلاقت، آرزوها و دیگر حالات و احوالی سر و کار دارد که هر شخصی خودش مستقیماً به آنها دسترسی دارد. اگر شخص زندگی نامطلوبی داشته باشد و خودش از کسی بخواهد که او را بکشد (چیزی شبیه به به‌مرگی) را کنار بگذاریم، در اینصورت می‌توان به چنین کاری اندیشید. ولی اگر شخصی خودش طالب مردن نباشد، صرف اینکه ما تصور کنیم زندگی او نامطلوب است و مردن و پایان یافتن این زندگی برای او هم بهتر است نمی‌تواند دلیلی موجه و اخلاقی برای قتل کسی باشد. باز گردیم به پرسشی که وعده بازگشت به آن را داده بودیم. برای زندگی مطلوب طول عمر را تا چه حد می‌توان افزایش داد؟ آیا نمی‌توان گفت جاودانه بودن مطلوب است؟ و آیا این به معنای اجتناب از مرگ نیست؟ و آیا اجتناب از مرگ به معنای بد بودن مرگ نیست؟ مرگ را نمی‌توان

با زندگی مقایسه کرد، چرا که برای مقایسه بین این دو حالت و تصمیم گیری بر سر اینکه کدام بهتر است سوژه‌ای باید وجود داشته باشد. ولی با مرگ، سوژه هم از بین خواهد رفت و امکان مقایسه وجود نخواهد داشت. مادامی که زنده‌ایم می‌توانیم بین دو حالت که در یکی از آنها ما ده سال زنده بمانیم و یا بیست سال زنده بمانیم، مقایسه کنیم. در نتیجه در طلب زندگی طولانی بودن یعنی اینکه زندگی طولانی مطلوب از زندگی کوتاه مطلوب بهتر است ولی در اینجا ما بین دو نوع زندگی مقایسه انجام داده‌ایم و نه بین زندگی و مرگ. ولی آیا بر همین اساس نمی‌توانیم بگوییم جاودان شدن هم مطلوب است؟ جاودان شدنی که در آن لذت هم وجود داشته باشد؟ بله می‌توان گفت، به شرطی که جاودان شدن خود شرطی لازم برای یک زندگی فلاکت بار نباشد یا منافاتی با زندگی مطلوب نداشته باشد. در حین سخن گفتن پیرامون جاودانگی هم، مجدداً زندگی کوتاهی را با زندگی نامحدودی مقایسه می‌کنیم، نه زندگی را با مرگ، در نتیجه از پذیرفتن اینکه جاودان بودن مطلوب است هم به این نتیجه نمی‌رسیم که مرگ نامطلوب است. ولی اگر دو زندگی را با هم مقایسه کنیم که یکی ده سال و دیگری بیست سال و دیگری ابدی و هر سه لذت بخش باشند، آنچه اینها را از هم تفکیک می‌کند مرگ است. آیا از آنجا که دومی به اولی و سومی به دومی ترجیح دارد، و وجه تمایز این سه در این مثال مدت زمان آنهاست، نمی‌توان نتیجه گرفت که مرگ دست کم به این معنا بد است؟ اگر خواستار و طالب چیزی باشیم باید از آنچه

که مانعی بر راه رسیدن ماست اجتناب کنیم و مرگ، زندگی را که پیش شرطی برای برطرف شدن نیازها و خواسته‌های انسان است را از او می‌گیرد. با چنین استدلالی برنارد ویلیامز نتیجه می‌گیرد نتیجه مرگ شری است که باید از آن اجتناب کرد. (به کتاب *Problems of the self: philosophical papers* نوشته برنارد ویلیامز مراجعه کنید.) اگر به یک مسابقه‌ی دو فکر کنیم، خط پایان آن، یعنی جایی که دویدن پایان می‌یابد و بر اساس آن خط و سرعت رسیدن به آن خط دوندگان مقایسه می‌شوند. در چنین مثالی رسیدن به خط پایان، به معنای پایان یافتن مسابقه دو است، نه چیز دیگری، یعنی نه زمین مسابقه از بین خواهد رفت، نه دوندگان و نه چیز دیگری. ولی زمانی که شخصی می‌میرد، او به این معنا به خط پایان زندگی خود نرسیده است چرا که زمانی که می‌میرد دیگر وجود نخواهد داشت. با این حال مرگ با زنده نبودن تعریف می‌شود و اگر زندگی مطلوبی داشته باشیم که بتواند پنج سال دیگر هم ادامه پیدا کند به زندگی مطلوبی که پنج سال دیگر تداوم نمی‌یابد ترجیح داشته باشد، و مرگ عاملی است که این دو نوع زندگی را از هم تفکیک می‌کند، آیا نمی‌توان گفت مرگ بد است؟ مرگ به این معنا که تجربه‌پذیر نیست نمی‌تواند بد باشد، ولی به این معنا که می‌تواند یک زندگی مطلوب را کوتاه‌تر کند چه؟ مقایسه بین دو زندگی هم از درون زندگی ممکن است، چرا که پس از مرگ، مقایسه کردن دیگر ممکن نیست. از آنجایی که از درون زندگی خود می‌توانیم بین دو زندگی مقایسه کنیم، و زندگی مطلوب

طولانی‌تر را برمی‌گزینیم، می‌توانیم بگوییم از درون زندگی و زمانی که زنده هستیم، با توجه به جزئیات زندگی ما، مرگ نامطلوب به نظر می‌رسد نه به عنوان حالتی که باید از آن ترسید و می‌توان تجربه‌اش کرد، تنها به این دلیل که می‌تواند یک زندگی مطلوب را به پایان رساند. این نامطلوب بودن تنها برای یک انسان زنده قابل فهم است و نه برای کسی که مرده است. پس مادامی که زنده‌ایم و از زندگی خود لذت می‌بریم دلیل خوبی داریم که کمر همت به طولانی شدن زندگی خود ببندیم و از کوتاه شدن آن دوری‌گزینیم. هنگامی که زندگی خود را به دو شکل، یکی کوتاه‌تر و دیگری بلندتر مقایسه می‌کنیم، از منظر سوم شخص در حال مقایسه این دو هستیم. از منظر اول شخص، نمی‌توانیم دو زندگی متفاوت داشته باشیم و میان این دو یکی را برگزینیم. در نتیجه مطلوب بودن زندگی طولانی‌تر (در صورتی که لذت میان هر دو زندگی یکسان باشد) وابسته به پرسپکتیو سوم شخص است. با پرسپکتیو سوم شخص تنها در مورد مرگ دیگران می‌توانیم سخن بگوییم، و نمی‌توانیم بین مرگ خود از یک سو و زنده ماندن از سوی دیگر مقایسه‌ای انجام دهیم. ولی با پرسپکتیو سوم شخص می‌توانیم در مورد زندگی خود و گونه‌های مختلف آن چنان که می‌توانست باشد یا می‌تواند باشد سخن بگوییم. هر چند هرچه بگوییم در قالب احتمال و تخیل و اندیشه باقی می‌ماند و تنها یک واقعیت برای هر لحظه ما رخ می‌دهد، ولی تناقضی در اینگونه سخن گفتن پیرامون خودمان نداریم. اینگونه سخن گفتن در مورد خودمان بی‌معنا هم نیست.

کاملاً معنادار و قابل فهم است گفتن اینکه اگر من بیست سال دیگر با لذت زندگی کنم بهتر است از اینکه ده سال با لذت زندگی کنم یا بهتر است از اینکه سی سال با عذاب زندگی کنم. ولی وقتی من بگویم هنگامی که من مرده باشم درد خواهم کشید، هم تناقض امیز است و هم بی معنا. چرا که برای اینکه بتوان درد را تجربه کرد به سوژه‌ای نیاز است و هنگامی که ما مرده باشیم دیگر سوژه‌ای وجود ندارد که تجربه کند، و هم بی معناست چرا که شرایطی را نمی‌توان تصور کرد که در آن واژه درد را بتوان به شکل معناداری پس از مرگ به کار برد. در نتیجه، تعارضی میان اینکه بگوییم «زندگی طولانی با لذت» بهتر از «زندگی کوتاه با لذت» است از یک سو و «مرگ بد نیست» از سوی دیگر وجود ندارد. وانگهی، تصور ما از اینکه زندگی چیست نیز در نوع نگاه ما تأثیر زیادی دارد. ممکن است زندگی را ابزاری بدانیم برای رسیدن به هدف دیگری، مانند جمع‌آوری ثروت، داشتن معشوق یا معشوقه‌های بیشتر، کسب شهرت، یا هر هدف دیگری که ممکن است هر شخصی زندگی را ابزاری برای رسیدن به آن کند. زندگی توأم با آرامش ذهن و لذت هم می‌تواند یکی از اهداف ما باشد، هدفی که از خود زندگی جدا نیست، بلکه زندگی را به شکلی خاص خواستن است. در واقع در چنین نگرشی، زندگی وسیله نیست، بلکه نوع خاصی از زندگی خود هدفی است غایی که باید تلاش کرد به آن رسید. اپیکور خود به زندگی چنین نگرشی داشت، زندگی‌ای که در آن سلامت جسم و ذهن فراهم باشد و شخص از چنین زندگی‌ای لذت ببرد. برخی از

نگرش‌هایی که زندگی را به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف دیگری می‌نگرند، منجر به ویرانی یک زندگی از بسیاری از منظرها می‌شوند و یکی از آنها آرامش ذهن و تن فرد است. شخصی که هر کاری برای مشهور شدن انجام دهد، یا برای کسب ثروت تن به هر کاری دهد ممکن است حتی به هدف خود هم برسد ولی دست یافتن به چنین اهدافی نمی‌توانند شادکامی و لذت و آرامش را تضمین کنند. اگر هدف از زندگی، زیستن با آرامش ذهن و جسم باشد دیگر نمی‌توان هدفی بیرون از چنین زندگی‌ای برای شخص تعریف کرد که مرگ بخواهد ناکام شدن در رسیدن به چنین هدفی در نظر گرفته شود. چرا که شخص یا در این حالت مطلوب به سر می‌برد یا وجود ندارد، مادامی که وجود دارد لذت می‌برد و زمانی که وجود ندارد لذتی برای او معنادار نیست.

آنچه اپیکور بدان می‌پردازد فرآیند دردناکی که طی آن می‌میریم نیست، یا به عبارتی او نمی‌گوید نباید از فرآیند مردن ترسید بلکه می‌گوید مرگ ترسناک نیست. مردن بخشی از زندگی است، ولی مرگ بخشی از زندگی نیست. مرده بودن وضع یا حالتی است که شخصی در آن قرار دارد و با مردن که فرآیندی است که به مرده بودن ختم می‌شود متفاوت است. مرگ را می‌توان به عنوان مفهومی که مرده بودن را نمایندگی می‌کند به کار بگیریم. در این سخن منظور او مرگ هر شخصی برای خودش است، نه مرگ دیگران، که می‌تواند باقی‌ماندگان را ناراحت و غمگسار کند. ولی آیا می‌توان به چنین بی‌تفاوتی‌ای نسبت به مرگ رسید که از مرگ نترسید؟ این پرسشی



عملی است که باید در آن بررسی کنیم آیا می‌توان چنین کرد یا نه، و اگر می‌توان به چه شکل می‌توان چنین کاری کرد. ولی بسیاری از ایده‌های ما در دنیای واقعی دچار نقصان و کمبود می‌شوند، و اگر چنین دیدگاهی منجر به از بین رفتن کامل ترس از مرگ هم نشود و بتواند آن را کاهش دهد مانند بسیاری دیگر از ایده‌ها خواهد بود که چنین توانایی‌ای دارند. در عین حال، همواره می‌توان تلاش کرد و تأثیرگذاری اندیشه یا عملی بر دنیای واقع را فزونی بخشید. ولی آیا اساساً انسان می‌تواند از مرگ نترسد؟ آیا اگر کسی ترس از مرگ را در خود به هر نحوی از بین ببرد، آیا همچنان می‌توان او را انسان نامید؟ برخی مایلند ترس از مرگ را محوریت بخشند در حالیکه برخی دیگر ابعاد دیگری از زندگی را برای توجه و دقت مهم‌تر برمی‌شمارند. چنان‌که سقراط در آپولوژی می‌گوید انسان فضیلت‌مند از مرگ نمی‌هراسد، بلکه از کار نادرست می‌هراسد. چنین انسانی به جای آنکه با مرگ و ترس از آن اعمال خود را هدایت کند، درستی، حقیقت و خوبی را محرک و انگیزه و هدف کارهایش قرار می‌دهد. ولی وجود ترس برای زندگی و زنده ماندن ضروری است. اگر هیچگونه ترسی در ما وجود نداشته باشد، هیچگونه ترسی، آنگاه برخی احتیاط‌هایی که از جان ما در برابر خطرات محافظت می‌کنند هم وجود نخواهند داشت. در مورد شجاعت سخن نمی‌گوییم، از احتمالی می‌گوییم که فرد در آن کلاً توانایی ترس نداشته باشد. اگر کسی هیچگونه ترسی نداشته باشد و به کوهنوردی برود از برخی از بخش‌های کوه که مرگبار دانسته می‌شوند پرهیزی نخواهد داشت

و احتمالاً مردن او در آن حالت افزایش خواهد یافت. اگر هیچگونه ترسی در ما وجود نداشت خطرناک‌ترین کارها با کاری بی‌خطر مانند نوشیدن آب در چشمان ما یکسان می‌نمودند. ولی اینگونه ترس‌ها که برای زنده ماندن و مطلوب زیستن هم ضرورت دارند با ترس از مرگ تفاوت بسیاری دارند. ترس از مرگ، ترس از یک واقعیت که در حال حاضر در زندگی ما در حال جریان است و روی می‌دهد نیست. مطلوب بودن ترس درون زندگی از پدیده‌های خطرناک برای زندگی را نمی‌توان با ترس از خود مرگ که ترسی بی‌اساس است در یک مقوله کنار هم گذاشت.<sup>۲</sup>

ولی اگر مرگ بد نیست، آیا به جز آن ترس‌ها و احتیاط‌هایی که ممکن است حالت غریزی داشته باشند، آیا دلیلی داریم که از اقداماتی که به مرگ منتهی می‌شوند یا ممکن است به مرگ منتهی شوند پرهیز کنیم؟ مثلاً آیا زمانی که بیمار هستیم و در صورتی که درمان نکنیم یا جراحی نکنیم خواهیم مرد آیا بهتر نیست که خود را درمان کنیم؟ آیا دلیلی دارد که رولت روسی بازی نکنیم؟ یا دوئل نکنیم؟ افرادی که برای شرافت خود می‌جنگند چه؟ اگر مرگ بد نیست، و زندگی بی‌شرافت یا پر از درد و رنج بد است، آیا تلاش یا قماری که دو حالت داشته باشد که یک حالت آن باشد که به یک باره بتواند زندگی بد را به زندگی خوب تبدیل کند یا حالت دوم اینکه شخص بمیرد، مطلوب نیست؟ مرگ نه خوب است و نه بد و زندگی نامطلوب را باید تغییر داد، اگر تنها گزینه تغییر آن قمار

---

۲. (Rorty, A. O. (۱۹۸۳). Fearing death. *Philosophy*, ۵۸(۲۲۴), ۱۷۵-۱۸۸.)

بر اصل زندگی باشد قمار کردن بر سر زندگی کار درست است. آیا سربازانی که برای دفاع از مردمان خود به جنگ می‌روند، چنین قماری نمی‌کنند؟ دشمنی می‌خواهد زندگی را بر مردم ناگوار کند، آنها را به اسارت بگیرد، بکشد، اموالشان را غارت کند و ... چنین زندگی‌ای ارزش زیستن ندارد و جان را در کف دست گذاشتن برای جلوگیری از آن زندگی خفت‌بار کاری بسیار ارزشمند است. باید همواره ارزیابی کرد که زندگی ما ارزش زیستن دارد، زندگی‌ای که ارزش زیستن نداشته باشد تلاش برای حفظ آن هم ضرورتی ندارد. آنچه بسیار مهم است فهم صحیح از زندگی خود و فرصت‌ها و ظرفیت‌های آن است و بدون چنین بررسی‌هایی نمی‌توان ارزشمند بودن یا نبودن زندگی خود را تخمین بزنیم.



