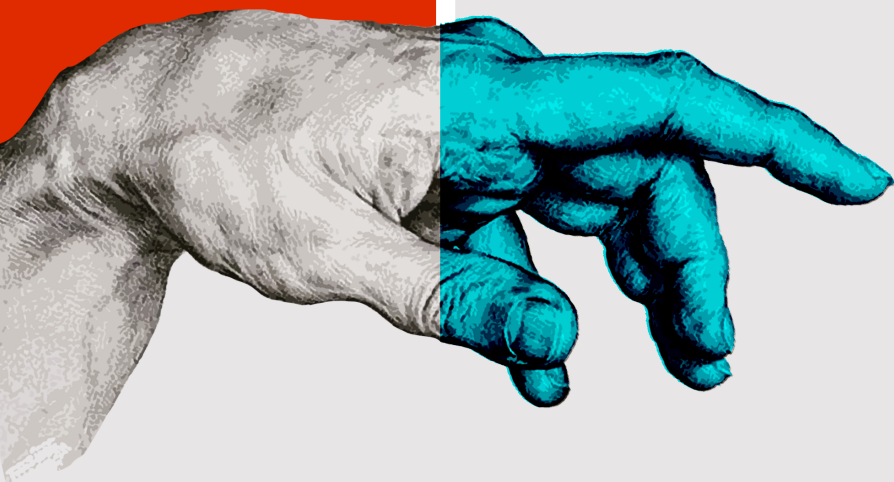


تأمل در

مفهوم

خداوند



تأملی در مفهوم خداوند

نویسندگان:

دیوید لوئیس، مت مک کورمیک
دیوید بلومنفلد، دیوید کلارک

برگردان:

زهیر باقری نوع پرست

شهریور ۱۳۹۸

تأملی در مفهوم خداوند

نویسندگان: دیوید لوئیس، مت مک کورمیک، دیوید بلومنفلد، دیوید کلارک

مترجم: زهیر باقری نوع پرست

طراح جلد: لیلی افشار

تاریخ نشر: شهریور ۱۳۹۸

استفاده از مطالب کتاب با ذکر منبع مجاز است.

<http://www.salekenisti.com>

فصلِ گُل و طَرْفِ جوئی‌بار و لبِ کِشت،
با یکِ دو سه تازه دلبری حورسُرشت؛
پیشِ آرِ قَدَحِ که باده‌نوشانِ صَبوح،
آسوده ز مسجدند و فارغ ز بهشت.

خیام

فهرست

مقدمه‌ی مترجم (زهیر باقری نوع‌پرست)	۷
درباره‌ی هم‌امکانی ویژگی‌های الهی (دیوید بلومنفلد)	۲۷
پارادوکس عاملیت خداوند (مت مک‌کورمیک)	۵۱
شر الهی (دیوید لوئیس)	۷۳
اگر خدا می‌توانست سخن بگوید، ما قادر به فهمش نبودیم (دیوید کلارک)	۱۰۵

مقدمه‌ی مترجم

عقلانیتِ باور یا عدم باور به خداوند در گرو تعریف یا تصور ما از «خداوند» است. هرکس به وجود یا عدم وجود خداوند قائل است، تعریف یا تصویری از «خداوند» در ذهن دارد. ممکن است این تعریف یا تصور برگرفته از رویکردی شخصی باشد و ممکن است تعریف یا تصویری برگرفته از سنتی دینی، تأملات فلسفی یا اساطیر باشد. در آثار فلسفی، تعریف خداوند در ادیان ابراهیمی با سه ویژگی «همه‌چیزدان، همه‌کار توان و خیر مطلق» شناخته می‌شود. در رابطه با حدود هر سه‌ی این ویژگی‌ها و همچنین دیگر ویژگی‌های خداوند اختلاف نظرهایی وجود دارد. به عنوان مثال ویژگی «همه‌چیزدانی» محل اختلاف بوده است. آیا «دانش» خداوند در حیطه‌ی محدودیت‌های

منطقی و عقلانی است یا «غیرممکن» منطقی مشخص‌کننده‌ی محدوده‌ی عقلانیت بشر است و این نکته را نمی‌توان برای دانش خداوند متصور شد؟ آیا دانش خداوند شامل دانش نسبت به اعمال انسان‌ها هم می‌شود یا از آنجا که چنین دانشی، داوری در روز جزا را بی‌معنا می‌کند، نمی‌توان چنین دانشی را برای او متصور شد؟ در رابطه با ویژگی «همه‌کارتوانی» هم پرسش‌هایی مشابه و اختلاف نظرهایی وجود دارد. آیا خداوند می‌تواند خلاف عدالت عمل کند یا عدالت مفهومی انسانی است و چنین مفاهیمی در تنظیم اعمال خداوند کاربردی ندارند؟ آیا خداوند می‌تواند خودکشی کند یا اعمال خدا محدود به اعمال ممکن است و خودکشی خداوند غیرممکن است؟ آیا خداوند خارج از زمان است یا درون زمان و در همه‌ی زمان‌ها حاضر است یا امکان حضور در زمان را ندارد؟

رابطه‌ی خداوند و جهان نیز تابع تصور و تعریف ما از خداوند است. در تعریف برگرفته از خداوند در ادیان ابراهیمی، خداوند و جهان به لحاظ هستی‌شناختی دو مقوله‌ی منفک و جدا از یکدیگرند و خداوند جهان را از عدم آفریده است. این ایده را «خداباوری»^۱ می‌گویند. تعریف‌ها و تصویرهای دیگری نیز از خداوند و رابطه و ربط او به واقعیت وجود دارد. در دیگر تعریف‌های مرسوم از خداوند، او و هستی از یکدیگر منفک نیستند. در تعریفی دیگر از خداوند، از آنجا که برای هستی جوهری واحد در نظر گرفته می‌شود، خدا و جهان یکی در نظر گرفته می‌شوند و جهان با خداوند

۱. Theism

یکی است. این ایده را «همه‌خدایی»^۲ می‌نامند. در حالی که برخی خداوند را بیشتر از واقعیت موجود در نظر می‌گیرند و جهان ما را نه برابر با خداوند، که تنها بخشی از او برمی‌شمارند. این دیدگاه را «خداافراگردانی»^۳ گویند. و دیگر تعریف چنین است که واقعیت بزرگ‌تر از خداوند است و خداوند در فرآیندی درون هستی پدیدار شده و بخشی از آن است. این ایده را «پدیدارگرایی»^۴ گویند.^۵ این چهار تصور عمده از وجود و چیستی خداوند است؛ ولی تصورات دیگری نیز وجود دارد. به عنوان مثال، «دادارباوری»^۶ تصویری رایج از خالق هستی میان برخی از اندیشمندان و روشنگران دوران نو بود یا ایده‌ی «همه‌دادارباوری»^۷ که ترکیبی از «همه‌خدایی» و «دادارباوری» است.^۸

در میان پیروان ادیان ابراهیمی، برخی تصور و مفهوم خود از خداوند را از کتاب مقدس دین خود اخذ می‌کنند؛ ولی برخی با اخذ مفهوم و تصویری از خداوند، از آنچه در فلسفه یا عرفان طرح شده است، تلاش در نشان دادن هم‌خوانی آن تصور با کتاب مقدس دین خود دارند. اگر خداوند را خالق

۲. Pantheism

۳. Panentheism

۴. Emergentism

۵. Göcke, B. P. (2017). Concepts of God and Models of the God–world relation. *Philosophy Compass*, 12(2), e12402.

۶. Deism

۷. Pandeism

۸. به‌رغم تعریف‌های ارائه‌شده از چهار تصور عمده از خداوند توسط گوکه، نباید تصور کرد این مفاهیم تنها به همین صورت که مطرح شده، توسط همه‌ی باورمندان به این صورت به کار گرفته می‌شود. همان‌طور که اشاره شد، در میان خداباوران نیز به‌رغم توافقی کلی بر سر مفهوم خداوند، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد.

هستی از عدم برشماریم - یعنی خوانش مسلط از ادیان ابراهیمی - به تفکیک میان خداوند و هستی متعهد شده‌ایم و دیگر نمی‌توان خداوند و هستی را یکی برشمرد یا هستی را بخشی از خداوند برشمرد یا خداوند را برآمده از هستی برشمرد. بحث کلی در این باره، هم‌خوانی هر یک از تصورات و مفاهیم موجود از خداوند با ویژگی‌های متفاوت است. به‌عنوان مثال، اگر به نوعی «همه‌خدایی» باور داشته باشیم، آیا همچنان می‌توانیم از ارتباط معنادار میان انسان و خداوند سخن بگوییم؟ چراکه برقراری رابطه مستلزم پذیرش «شخص» بودن دست‌کم دو نفر است. خدا در میان پیروان ادیان ابراهیمی به‌عنوان «شخص» پذیرفته شده و بر اساس باورهای این ادیان هم خداوند با انسان سخن گفته هم انسان‌ها باید با خداوند سخن بگویند. اگر «همه‌خدایی» به نفی «شخص» بودن خداوند و توان سخن گفتن و شنیدن از او ختم شود، چنین تصویری از خداوند با ادیان ابراهیمی ناهم‌خوان خواهد بود.

تلاش برای اخذ چنین تصورات و مفاهیمی از خداوند که در فلسفه رایج است و مرتبط ساختن آن با ادیان ابراهیمی تلاشی سابقه‌دار بوده است و همچنان تلاش برخی از فیلسوفان و اندیشمندان معطوف به برقراری چنین پیوندی است. برخی از فیلسوفان البته به تعارض میان برخی از تصورات و مفاهیم از خداوند با وصف خداوند در کتاب‌های مقدس ادیان ابراهیمی آگاه‌اند و در عوض تلاش برای برقراری پیوند میان این دو تعریف و تصور متعارض، تصورات موجود در کتاب‌های مقدس را کنار می‌گذارند و سعی

در دفاع از آن مفهوم و تصویری دارند که از نظر فلسفی قابل دفاع می‌دانند. به‌عنوان مثال، کتابی (مجموعه‌ی مقالات) در سال ۲۰۱۶ منتشر شده که در آن فیلسوفان به دفاع از تصورات جایگزین از خداوند پرداخته‌اند.^۹ در این بین، فارست تلاش کرده تصویری نورواقی از خداوند طرح کند و از آن دفاع کند. او خداوند را شخصی آگاه و جهان فیزیکی را بدن خداوند برمی‌شمارد. چنین تصویری با ادیان ابراهیمی ناهم‌خوان است؛ چراکه «خلقت از عدم» یا «خلقت» را زیرسوال می‌برد و به‌جای عبادت کلامی، باید تسلیم خواسته‌ی جهان همه‌خدایی شد.^{۱۰} در مقاله‌ی دیگری در همین اثر، کارل فایفر در تلاش خود برای پیوند دادن «همه‌خدایی» و «خدای شخصی» از مفهوم «همه‌روان‌انگاری»^{۱۱} بهره می‌برد و بر این اساس، جهان را مغز خداوند برمی‌شمارد. در مقاله‌ی دیگری در این مجموعه، برایان لفتو «همه‌خدایی» را دیدگاهی برمی‌شمارد که در آن خداوند و جهان یکسان است؛ ولی دو گونه‌ی «طبیعت‌گرایانه» و «غیرطبیعت‌گرایانه» دارد که در گونه‌ی غیرطبیعت‌گرایانه، هستی از جوهری واحد تشکیل شده و آن جوهر ماده نیست؛ بلکه «آگاهی» است.^{۱۲} در این مجموعه تصورات جدید دیگری نیز از چیستی و ویژگی‌های

۹. Buckareff, A., & Nagasawa, Y. (Eds.). (2016). *Alternative concepts of God: essays on the metaphysics of the divine*. Oxford University Press.

۱۰. فارست بر مبنای فیزیکالیسم غیرفروگاهشی در فلسفه‌ی ذهن که افراد خود را با بدن خود یکسان می‌پندارند، بدون آنکه امر ذهنی را به امر فیزیکی فروبکاهند، در مورد رابطه‌ی هوش، حواس و اراده‌ی خداوند با جهان فیزیکی سخن می‌گوید. بر همین اساس، او خلقت از عدم را نوعی خلق خویشتن برمی‌شمارد و آن را به‌عنوان مفهومی نامنسجم رد می‌کند. (ص ۲۳)

۱۱. panpsychism

۱۲. لفتو به برخی از همه‌خدگرایان و تفاوت‌های دیدگاه‌های آنها نیز اشاره می‌کند. به‌عنوان مثال، اسپینوزا خداوند و هستی را از جوهری واحد می‌دانست؛ ولی شلینگ جهان را در فرآیند «خدا شدن» می‌دانست و از این رو جهان هنوز به‌کمال، الهی نشده است.

خداوند مطرح شده است که در صورت علاقه می‌توانید به کتاب مورد نظر مراجعه کنید. آنچه برای بحث ما حائز اهمیت است، امکان طرح ایده‌های جدید و نو در مورد چیستی و ویژگی‌های خداوند است. اگر تعریف‌هایی که در گذشته از خداوند طرح شده‌اند، قابل دفاع نباشند، این بدین معنا نیست که هیچ‌گونه خدایی وجود ندارد. به دیگر عبارت، بررسی مفهوم و تصوراتی که از خداوند در ادیان مختلف مطرح شده، تنها بخشی از حوزه «خداشناسی» است. با این حال فراگیری تصورات دینی از چیستی خداوند و ویژگی‌های او باعث می‌شود اغلب بحث‌های حوزه «خداشناسی» - چه در رد و چه در تأیید وجود او و برشمردن ویژگی‌هایش - محدود به تصورات دینی شود.

اگر بخواهیم تصور و مفهوم مطرح در ادیان ابراهیمی را بررسی کنیم، با اولین مشکلی که مواجه می‌شویم، تفاوت‌های بسیاری است که افراد و فرقه‌ها و گروه‌های متفاوت از چنین خدایی ارائه می‌کنند. از این رو یافتن تعریفی که با تمام تعریف‌های ارائه‌شده در ادیان ابراهیمی هم‌خوانی داشته باشد و ماهیت چنین خداوندی در نظر گرفته می‌شود، ضروری است. در این راستا، گوکه (۲۰۱۷) شرایط لازم و کافی مفهوم خداوند در ادیان ابراهیمی را برمی‌شمارد. یکی از شرط‌های لازم این است که مفهوم خداوند، بنیان همه‌ی واقعیت باشد و تبیین نهایی برای ویژگی‌های متافیزیکی و استعلایی واقعیت باشد. اگر خداوند به‌لحاظ هستی‌شناختی از هستی جدا باشد یا بنیان این دو از یکدیگر قابل تفکیک باشد، آنگاه باید به‌دنبال بستری اساسی‌تر بود که بنیان

خداوند و هستی باشد. آنچه گوکه تا بدین جا گفته است، برای ماده‌گرایی و خداناباوری نیز هم‌خوان است؛ چراکه ماده‌گرا هم به ماده به‌عنوان بنیان همه‌ی واقعیت که تبیین نهایی از همه‌ی مسائل را مطرح می‌کند، باور دارد. بنابراین، گوکه باید علاوه بر این شرایط لازم، شرایط کافی را هم معرفی کند. پرستیدنی بودن بنیان هستی شرطی است که خداباور و خداناباور را از هم جدا می‌کند؛ چراکه تنها در صورتی که بنیان واقعیت مقدس باشد، قابل‌پرستش است و اگر او پرستیدنی باشد، باید توان تشخیص پرستش را داشته باشد؛ چراکه نمی‌توان پدیده‌ای را پرستید که توان فهم و درک پرستش ما را ندارد.^{۱۳} اگر شرط‌هایی را که گوکه ارائه کرده است، شرط‌های لازم و کافی برای تعریف خداوند در خداباوریِ ادیان ابراهیمی بپذیریم، آنگاه برای بررسی هم‌خوانی تعریف‌های ارائه‌شده از خداوند با آنچه در ادیان ابراهیمی آمده، کافی است آنها را با این شرایط بسنجیم.^{۱۴}

توصیف خداوند در کتاب‌های مقدس ادیان ابراهیمی دیگر ویژگی‌های خداوند مد نظر هر یک از این ادیان را مشخص می‌کند. یکی از مسائل بحث‌برانگیز در بررسی این تفسیرها ویژگی‌های انسان‌انگارانه یا انسانی است که برای خداوند برشمرده شده است. اگر وجود خداوند چنان باشد که بنیان همه‌چیز است، آنگاه سخن گفتن از «دستِ خداوند»

۱۳. Göcke, B. P. (2017). Concepts of God and Models of the God-world relation. *Philosophy Compass*, 12(2), e12402.

۱۴. در بررسی «خداشناسی» در دین اسلام با مراجعه به قرآن، متوجه می‌شویم شرط پرستش از اهمیت بیشتری برخوردار است. به عنوان مثال در آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی الذاریات آمده است «و جن و انس را نیافریدیم، جز برای آنکه مرا پرستند» (ترجمه‌ی فولادوند). ناگفته پیداست که این به معنای ناهم‌خوانی جایگاه پرستش خداوند در قرآن با شرط گوکه برای تعریف از خداوند نیست.

یا «چشم خداوند» یا برشمردن ویژگی‌هایی مانند «خشم» و «مهربانی» نیاز به بررسی خواهد داشت. ما انسان‌ها دست و چشم داریم و گاه خشمگین می‌شویم و گاه مهربانی می‌کنیم. آیا برشمردن چنین ویژگی‌های فیزیکی (مانند دست و چشم) و روان‌شناختی (مانند خشم و مهربانی) برای خداوند در کتاب‌های مقدس تنها حالت استعاری دارند یا به‌واقع خداوند از منظر این کتاب‌ها دارای این ویژگی‌های فیزیکی و روان‌شناختی است؟ به‌کمک علوم، فهم کنونی ما از جهان، به‌رغم تمام کاستی‌هایی که دارد، پیچیدگی شگرف واقعیت را بر ما نمایان ساخته است. نظریه‌های جدید علمی هرکدام نوید پیچیدگی بیشتر واقعیت را می‌دهند؛ چراکه ناکارآمدی یا کاستی نظریه‌های پیشین در وصف واقعیت را عیان می‌سازند. با چنین فهمی از پیچیدگی‌های جهان نمی‌توان پذیرفت انسانی غول‌پیکر، توانا و دانا جهان و ما انسان‌های کوچک را به‌وجود آورده است و به این دلیل باید برای او تقدس قائل شد و او را پرستید. اولین مشکلی که با آن مواجهیم، این است که این انسان‌های غول‌پیکر دارای بدن فیزیکی‌اند و در نتیجه خود بخشی از جهان‌اند. ادعای وجود موجوداتی فیزیکی پیش از وجود جهان فیزیکی بی‌معناست. با این حال در تاریخ اسلام برخی به واقعی بودن وصف‌های انسان‌انگارانه از خداوند باور داشته‌اند. در نتیجه برای خداوند دست، پا، صورت در نظر گرفتند و در نتیجه از نشستن و برخاستن، حرف زدن و شنیدن خداوند نیز سخن گفته‌اند. هاشم معروف الحسینی در وصف برخی از آنها چنین گفته:

«جز مشبّهه که همان حنابله و کرامیه‌اند کسی با نفی جسمیت از خداوند مخالفت نکرده است، چه مشبّهه معتقدند خداوند در جهت بالا مکان گرفته است، از نوشته‌های اشعری برمی‌آید که همه‌ی اهل سنت دارای این عقیده‌اند. به هر حال مشبّهه و حنابله و محدّثان ادّعا می‌کنند خداوند مانند دیگر اجسام دارای مکان است، به‌نحوی که صحیح است به او اشاره کرد. به‌گفته‌ی آنها او بر بالاترین صفحه‌ی عرش مماس است؛ برای او جایز است که از جایی به جای دیگر منتقل شود و عرش در زیر او مانند زین نویی که در زیر سوار تنومندی قرار داشته باشد به صدا در می‌آید. او از هر سمت به‌اندازه‌ی چهار انگشت از عرش زیاده‌تر است. افزوده‌اند که مؤمنان مخلص در آخرت با خدا معانقه می‌کنند. برخی از محدّثان حشوّه ادعا کرده‌اند که خداوند جسم و مرکب از گوشت و خون است... دسته‌ی دیگری از آنها گفته‌اند «او سال‌خورده‌ای است که موی سر و ریش سیاه و سفید است»... برخی از اینان در تفسیر قول خداوند متعال: *فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ* گفته‌اند: «مؤمن با خدا بر روی تختش می‌نشیند». معاذ عنبری یکی از حشوّه‌ی اهل سنت ادعا کرده که خداوند به‌صورت انسان است و هر چه انسان دارد، حتی فرج، او نیز داراست. دسته‌ای از آنها بر این افزوده‌اند که خداوند صورت آدم را مشاهده کرد؛ لذا خود را مانند آن آفرید. او می‌خندد تا آن اندازه که دندان‌های آسیای او دیده می‌شود؛ در پاهایش کفش‌هایی از طلاست؛ فرشتگان او را در باغی سرسبز بر

دوش می‌کشند و فرشته‌ها از موهای ریز بازوهایش آفریده شده‌اند.»^{۱۵}

اگر برای خداوند چشم، دهان و گوش واقعی قائل شویم، سخن گفتن از دیدن، حرف زدن و گوش دادن خداوند هم موجه جلوه خواهد کرد. از این رو برخی مسلمانان مانند معتزله که بر استعاری بودن ویژگی‌های انسان‌وار خداوند در قرآن تأکید داشتند، از اطلاق «دیدن» و «شنیدن» به خداوند نیز پرهیز می‌کردند؛ چراکه این افعال نیز نیازمند داشتن بدنی فیزیکی است و به همین دلیل، یعنی نداشتن بدن فیزیکی و در نتیجه نداشتن دهان، اطلاق «سخن گفتن» به خداوند را نیز متفی دانستند.^{۱۶} اتخاذ این رویکرد توسط معتزله عواقب جالب توجهی در فهم وحی و قرآن برای مسلمانان آن زمان داشت. برخی نیز مانند ابن تیمیه مدعی بودند که بر اساس آیه‌های قرآن باید گفت خداوند دست و صورت دارد؛ ولی ما نمی‌توانیم بدانیم چه نوع دست و صورتی دارد و دیگر ویژگی‌های خداوند مانند خشم و مهر که در قرآن آمده را نیز باید به خداوند اطلاق کرد؛ ولی نمی‌توانیم مدعی باشیم می‌دانیم خشم و مهر خداوند چگونه است.^{۱۷} شاید به نظر بیاید این راهکار راه‌حلی برای اطلاق ویژگی‌های انسان‌وار به خداوند باشد؛ ولی در واقع چنین نیست. اگر بگوییم خداوند دست دارد و نخواهیم این توصیف را صرفاً

۱۵. هاشم معروف الحسینی (۱۳۷۱) شیعه در برابر معتزله و اشاعره. ترجمه‌ی محمد صادق عارف. بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۱۶. Peters, F. E. (1993). A reader on classical Islam. Princeton University Press.

۱۷. Ali, Z. (2016). Concepts of god in Islam. Philosophy Compass, 11(12), 892-904.

استعاره‌ی در نظر بگیریم، باید با توجه به کاربردهای غیراستعاره‌ی واژه‌ی «دست» در زبان خود چنین توصیفی از خداوند را بفهمیم. وقتی توصیف «دست داشتن» را به کار می‌بریم و در عین حال می‌گوییم نمی‌دانیم منظور از «دست» چیست، یعنی مدعی هستیم این واژه کاربردی در زبان دارد که نمی‌دانیم به چه معناست. ولی وقتی می‌گوییم واژه‌ی کاربرد دارد؛ یعنی توسط گروهی از سخنوران به آن زبان به کار می‌رود و معنایش هم با توجه به آن کاربرد مشخص می‌شود. پس برای اینکه بفهمیم واژه‌ی «دست» در یک زبان چه کاربردهایی دارد، باید به سخن سخنوران آن زبان دقت کنیم. بنابراین نمی‌توان گفت واژه‌ی «دست» کاربردی دارد، ولی کسی نمی‌داند معنای آن چیست. چنین سخنی بی‌معناست. مادامی که ویژگی‌ای را به خداوند اطلاق می‌کنیم، از معنای آن ویژگی آگاهییم (چه به صورت استعاره‌ی چه به صورت دیگری به کار گرفته شود). نمی‌توان هم ویژگی مشخصی را به خداوند اطلاق کرد، هم مدعی شد معنای آن ویژگی نامشخص است.

آشنایی با فلسفه‌ی یونانی و مفاهیمی مانند «وجود» و «ماهیت» این امکان را به فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا داد تا خداوند را «وجود» تعریف کنند.^{۱۸} این در حالی است که چنین تعریفی برای توصیف خداوند در قرآن به کار گرفته نشده است و در میان مسلمانان نیز پیش از آشنایی با فلسفه‌ی

۱۸. Aminrazavi, Mehdi (2001) God, Creation, and the Image of the Human Person in Islam. In The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions (Vol. 1). Koslowski, P. (Ed.) Springer Science & Business Media. P. 98

یونانی چنین تعریفی به کار گرفته نشده است. یکی از بزرگ‌ترین مناقشه‌ها در خداشناسی اسلامی نیز بر سر هم‌خوانی تعریف‌های اخذشده از فلسفه‌ی یونان و تعریف اسلام (قرآن و دیگر منابع) از خداوند است. این بحث البته در مورد هر سه دین ابراهیمی و تأثیری که از فلسفه گرفته‌اند، وجود دارد و از آن به رابطه‌ی «آتن» و «اورشلیم» یاد می‌شود. آتن در این معادله نماد فلسفه‌ی یونان و اورشلیم نماد ادیان یهودیت و مسیحیت است. می‌توان درباره‌ی رابطه‌ی اسلام و فلسفه و هم‌خوانی یا ناهم‌خوانی آنها از عبارات «مکه» و «آتن» بهره گرفت. مخالفان هم‌خوانی «مکه» و «آتن» دیدگاه‌ها و استدلال‌های بسیار متفاوتی دارند و از محمدرضا حکیمی تا آرامش دوستدار را در بر می‌گیرد. به هر روی، آشنایی مسلمانان با فلسفه‌ی یونانی بر خداشناسی اسلامی نیز تأثیر عمیقی گذاشته است. معتزله و فیلسوفانی همچون فارابی تحت تأثیر فلسفه‌ی یونانی بر ناممکن بودن آفرینش از عدم تأکید داشتند؛ ولی از آنجا که چنین تأکیدی به معنای نفی «همه‌کاروانی» خداست، فیلسوفان مسلمان پس از فارابی تلاش کردند راهی برای جمع بین آفرینش از عدم و ازلی بودن هستی (عدم انقطاع بین خداوند و آفرینش) پیدا کنند. در این راستا فیلسوفان مسلمان با بهره گرفتن از اثر «انئاد» فلوپین - که در آن زمان به اشتباه تصور می‌کردند اثر ارسطوست - سلسله مراتب وجود (تشکیک) را طرح کردند. رابطه‌ی نور خورشید و خورشید برای فهم موضع فیلسوفان مسلمان برای تبیین آفرینش مفید است. همان‌طور که نور محصول طبیعی خورشید است، جهان نیز آفریده‌ی خداوند است ولی منفک از او هم نیست. یکی از مشکلات این دیدگاه این است که جهان در چنین نگرشی

ماهیت قدسی پیدا می‌کند و بدین شکل تلاش فیلسوفان مسلمان برای جمع آفرینش از عدم و ازلی بودن هستی به «همه‌خدایی» منتهی می‌شود که در تعارض با روایت‌های فراوان قرآن در زمینه‌ی رابطه‌ی خداوند و جهان آفرینش است.^{۱۹}

در مقابل، رویکرد دیگری به ذات خداوند و ویژگی‌های او وجود دارد. در این رویکرد تفکر درباره‌ی خداوند منع شده؛ چراکه برای انسان قابل فهم نیست و هر ویژگی و مشخصه‌ای که برای خداوند برشمرده‌اند، دربرگیرنده‌ی محدودیت زبان و فهم بشری است. این موضع نیز با مشکلاتی مواجه است. اگر ما تنها به ویژگی‌های خداوند که در زبان و فهم محدود ما قابل طرح‌اند، دستیابی داریم و خود او برای ما فهم‌ناپذیر است، هر نوع توصیفی از خداوند ارائه کنیم، توصیفی نادرست خواهد بود. در این حالت، ما در حال پرستش خداوند نخواهیم بود؛ بلکه در حال عبادت آن چیزی هستیم که تصور می‌کنیم خداوند است. این به معنای شریک قائل شدن برای خداوند و پرستیدن شریکی است که برای او قائل شده‌ایم. مشکل شرک تنها در حالتی خفیف‌تر می‌شود که این ویژگی‌ها، ولو در حد کم، توان توصیف خداوند را داشته باشند و کاملاً بی‌ارتباط به او نباشند. هر چه توصیف‌های خداوند کم‌ارتباط‌تر به او باشند، درجه‌ی شرک شدت می‌گیرد و اگر توصیف‌ها کاملاً بی‌ارتباط شوند، شرکی تمام‌عیار خواهیم داشت. ولی اگر ذات خداوند کاملاً غیرقابل فهم و تصور است، پس هرگونه توصیفی که ما ارائه کنیم، به او بی‌ارتباط خواهد بود و هرگونه توصیفی از خداوند معادل «شرک»

خواهد بود. اگر چنین باشد، تنها راه برای فرار از این «پارادوکس شرک»، پرهیز از سخن گفتن درباره‌ی خداوند و سکوت اختیار کردن است. این سکوت علاوه بر سخن گفتن راجع به خداوند، شامل سخن گفتن با خدا هم خواهد شد. اگر کسی با خداوند سخن بگوید و مثلاً از او چیزی طلب کند یا دعایی بخواند، بر اساس شناختی از خداوند چنین می‌کند. مثلاً تصور می‌کند خداوند به سخنان او گوش می‌دهد یا او برای خداوند بسیار بااهمیت است و... در حالی که نمی‌تواند مدعی چنین شناختی از خداوند باشد و همه‌ی این تصورات و شناخت‌ها درگیر نوعی انسان‌وارگی و شرک‌اند. اگر هم بر فرض بتوان مفهوم و تصویری منسجم از خداوند ارائه کرد، این مفهوم و تصور توصیفی از خداوند نخواهد بود و تلاش فیلسوف خداباور برای ارائه‌ی مفهومی منسجم از خداوند نیز سرنوشتی جز شرک نخواهد داشت. اگر فهمیدن اینکه خدایی وجود دارد یا ندارد، ممکن نباشد و با این حال شخصی تصمیم بگیرد به خدا باور داشته باشد، در این حالت نمی‌توان گفت او به وجودی شناخت‌ناپذیر باور دارد؛ بلکه او به تصویری در ذهن خود باور دارد که دانشی در زمینه‌ی وجود داشتن یا نداشتن آن ندارد. باور داشتن به چیزی همواره بر اساس شناختی که درباره‌ی آن چیز داریم، ممکن است. باور یا عدم باور به خداوند بر تصور و مفهومی استوار است؛ حال این مفهوم و تصور قابل دفاع باشد یا نباشد یا چنین مفهوم و تصویری به طور کلی قابل دفاع باشد یا نباشد، نمی‌توان گفت هیچ نوع شناختی از خداوند نمی‌توان حاصل کرد و در عین حال ادعای ایمان به خداوند داشت.

اگر خداوند را نتوان با عقل و بهره گرفتن از مفاهیم شناخت، آیا نباید قید سخن گفتن با خداوند و صحبت کردن درباره‌ی او را زد؟ برخی از عرفا مدعی‌اند به‌نوعی خداوند را تجربه کرده‌اند. شخصی که مدعی چنین تجربه‌ای است، مدعی واقعیتی و رای عالم ماده و مستقل از تجربه‌ی خود است و مدعی است بر اساس تجربه‌ی خود می‌تواند برای آن واقعیت مستقل ویژگی‌هایی را متصور می‌شود. این در حالی است که وجود واقعیت مادی مستقل از تجربه‌ی حسی ما و ویژگی‌ها و ماهیت احتمالی چنین واقعیت مستقلی به‌لحاظ فلسفی خود محل اختلاف است. علاوه بر این، سهم مفاهیم در شکل بخشیدن به تجربه‌های ما و میزان مشارکت یا انفعال ذهن ما در شکل گرفتن تجربه‌هایمان در چنین بحثی حائز اهمیت است؛ ولی همچنان پاسخ دقیقی به این پرسش‌ها نداریم. حال تصور کنید شخصی مدعی باشد در پس تجربه‌ی شخصی او واقعیتی با ویژگی‌هایی مشخص وجود دارد و آن واقعیت مستقل پدیده‌ای مانند درخت و صندلی نیست؛ بلکه خداوند است. در اینجا تجربه‌ی شخص را نفی نمی‌کنیم؛ همان‌طور که تجربه‌ی دیدن درخت و گوش دادن به موسیقی را نفی نمی‌کنیم. آنچه مناقشه‌برانگیز است، نتیجه‌گیری شخص درباره‌ی وجود واقعیتی مستقل از تجربه‌ی اوست؛ این ادعا که واقعیت مستقل و غیرطبیعی، یعنی خداوند را منبع یا منشأ تجربه‌ی خود برمی‌شمارد. در حالی که عارف باید به ما نشان دهد واقعیت مستقلی وجود دارد و منشأ این تجربه است، وجود واقعیتی مستقل و غیرطبیعی به‌نام خداوند را در

تجربه‌ی خود پیش‌فرض گرفته است.

گروهی دیگر با تأکید بر اینکه عقل ناتوان از شناخت خداوند است، در عوض «دل» را به‌عنوان ابزار مناسب برای مواجهه با خداوند معرفی می‌کنند. فهم واژه‌ی «دل» در چنین ادعایی کار دشواری است و مشخص نیست دقیقاً به چه چیزی ارجاع دارد (به قلب، به غریزه، به احساسات، ایمان یا...؟) ولی این ادعا بدین معناست که باور به خداوند عقلانی نیست. عقلانی نبودن باور به خداوند در اینجا به معنای ضدعقلانی بودن نیست؛ چراکه ادعای ضدعقلانی ادعایی است که از قواعد عقل تبعیت نمی‌کند؛ ولی بر اساس همان قواعد قابل بررسی است. غیرعقلانی بودن باور به خداوند به این معناست که قواعد عقلانی در بررسی آنها کاربرد ندارد. اگر چنین باشد تظاهر به عقلانی بودن باور به خداوند کار عبثی است. علاوه بر این، نشان دادن برتری ایمان به بی‌باوری یا برعکس، یعنی نشان دادن بی‌باوری به ایمان هم به لحاظ عقلانی میسر نخواهد بود. در چنین حالتی ارائه‌ی استدلال عقلانی در دفاع از خدا باوری یا در رد آن، هر دو، نه تنها بی‌فایده، که اشتباه و مانند تلاش برای دوشیدن گاو نر است. اگر خدا باوری چنین ماهیتی داشته باشد، آنهایی که به‌عنوان مخالف و موافق با یکدیگر بحث عقلانی می‌کنند و استدلال‌های یکدیگر را می‌سنجند، سرگرم بازی در شهر بازیِ مفاهیم‌اند و بحث آنها، هرچقدر هم زیرکانه و دقیق باشد، ارتباطی به موضوع بحث پیدا نمی‌کند.

ولی اگر کسی با بررسی باورهای خود در رابطه با خدا، به این نتیجه برسد که باورهای او ضد عقل‌اند، یعنی با قواعد عقلانی قابل‌سنجش‌اند و بر اساس همان قواعد غلط بودن آن باورها مشخص است، می‌تواند همچنان مدعی باشد که به آن باورهای ضد عقلی باور دارد؟ آیا چنین موضعی، نوعی دورویی و بی‌صداقتی نیست؟ چگونه می‌توان وجود دلایل برای غلط بودن و ضد عقلی بودن باوری را پذیرفت و در عین حال آنها را نادیده گرفت و به باور غلط خود ادامه داد؟ ممکن است ارجاع به عادت یا فشارهای اجتماعی یا ناآگاهی از ابعاد و زوایای جور دیگری زیستن برای فهم چنین پدیده‌ای به ما کمک کند. مانند شخص سیگاری که هدفش سلامت زیستن است و تمام اطلاعات نظری در مورد بد بودن سیگار را در اختیار دارد و می‌داند سیگار کشیدن با توجه به هدفی که دارد عملی غیر عقلانی است؛ ولی همچنان سیگار می‌کشد.

ممکن است شخص خدا‌باور بر این باور باشد که بررسی‌های عقلانی مفاهیم خداوند نشان می‌دهند که خداوندی وجود ندارد؛ ولی از آنجا که عقل خطاپذیر است و از این رو کاملاً قابل‌اتکا نیست، برای شناخت خداوند باید در عوض به دل خود مراجعه کرد؛ چراکه با ایمان می‌توان وجود خداوند را نشان داد. چنین شخصی در واقع ادعایی عقلانی طرح کرده و با استفاده از عقل خود می‌گوید راه نشان دادن وجود خداوند عقل نیست؛ بلکه ایمان است. ولی ایمان چگونه می‌تواند وجود پدیده‌ای را اثبات کند یا

نشان دهد؟ واژه‌ی «ایمان» در اینجا به‌عنوان جایگزینی برای «عقل» به کار رفته؛ در حالی که کارکردی که به آن نسبت داده می‌شود، یعنی نشان دادن یا اثبات وجود خداوند، کارکرد عقل است. اگر عقل ضد عقلانی بودن باور به خداوند را نشان دهد، باید باور به خداوند را کنار گذاشت و نمی‌توان برای باور ضد عقلانی با بهره گرفتن از واژه‌هایی مانند «ایمان» یا «دل» یا «قلب» شکوهی تراشید. اگر کسی معترف به ضد عقلانی بودن باور به خداوند باشد، ولی در عین حال به خداوند باور داشته باشد، به تناقض متعهد است. بنابراین، اگر کسی بگوید عقل و ایمان من یکدیگر را نقض می‌کنند و عقل نادرستی ایمان من را نشان می‌دهد؛ ولی من با این حال مؤمن باقی می‌مانم، خود به داشتن باور ضد عقلانی معترف است. چنین شخصی در این حالت نمی‌تواند مدعی باشد عقل و ایمان دو مقوله‌ی متفاوت و بی‌ربط به یکدیگرند و از میان دو مقوله یکی را برگزیده است؛ بلکه در واقع از میان باوری عقلانی و باوری ضد عقلانی، باور ضد عقلانی را برگزیده است. حال نام این باور ضد عقلانی را هر چه بگذاریم (ایمان، دل، تعصب یا هر چیز دیگری) تفاوتی در ضد عقلانی بودن آن ایجاد نمی‌کند. تنها راه برای اینکه بگوییم عقل و ایمان دو مقوله‌ی منفک از یکدیگرند و با عقل نمی‌توان ایمان را سنجید، همان است که بالاتر به آن اشاره شد؛ یعنی به غیر عقلانی بودن و نه ضد عقلانی بودن باور به خداوند و ایمان معتقد باشیم. باور به غیر عقلانی بودن ایمان نیز در صورتی ممکن است که عقل توان سنجش و داوری ایمان و محتوای باورهای دینی را نداشته باشد. در غیر این صورت،

اگر عقل نادرستی باوری را نشان دهد، ما ملزم به کنار گذاشتن آن باوریم.^{۲۰} برای مشخص شدن معناداری، انسجام و درستی مفهوم و تعریف خداوند، راهی جز بررسی آن نداریم. در همین راستا، چهار مقاله را برگزیده و به زبان فارسی برگردانده‌ام که در ادامه می‌آیند.

۲۰. بحث ما در اینجا به خدا باوران محدود است؛ ولی نباید این تصور وجود داشته باشد که تنها گروهی از خدا باوران برای باورهای غلط خود واژه‌هایی شکوهمند خلق می‌کنند. این رویکرد در میان آدمیان شایع است و برای باور نادرست خود که از تغییر آن به دلیل ترس، عادت یا منفعت یا هر دلیل دیگری ناتوانیم، بدین شکل توجیهی جعل می‌کنیم.

درباره‌ی هم‌امکانی ویژگی‌های الهی

دیوید بلومفلد

مدافعان معاصر «برهان وجودی» درسی مهم از لایب‌نیتس آموخته‌اند: این برهان نیازمند فرض یا مقدمه‌ای مبنی بر ممکن بودن خداوند است. این مقدمه به اشکال گوناگون توسط هارتزهورن، مالکولم و پلنتینگا در برهان‌های وجودی مورد نظرشان به کار گرفته شده است. اما پیروان مدرن لایب‌نیتس آموزه‌ی او را به‌اندازه‌ی کافی جدی نگرفته‌اند. لایب‌نیتس بر آن است که برای رسیدن به نتیجه‌ی موفق، باید ممکن بودن خداوند را «ثابت» کرد؛ زیرا بدون چنین اثباتی تضمینی وجود ندارد که ایده‌ی خدا متناقض نباشد. از این رو، لایب‌نیتس تلاش کرد دو اثبات برای امکان وجود خداوند ارائه کند که به‌نظر من استدلال‌های موفقیت‌آمیزی نیستند. اما پیروان او در

دوران مدرن، در کل صرفاً درستی این مقدمه‌ی مهم را فرض گرفته‌اند. این واقعیت که تلاش به نسبت کمی برای نشان دادن عدم انسجام مفهوم خداوند صورت گرفته است، به محتمل بودن این رویه، هرچقدر که محتمل باشد، کمک می‌کند. اما چه محتمل باشد، چه نباشد، این رویه اشتباه است. همان طور که در ادامه استدلال خواهیم کرد، مفهوم خداوند متناقض است. بنا کردن چنین استدلالی پیامدهایی فراتر از برهان وجودی خواهد داشت: شبکه‌ی باورهای یزدان‌شناسی طبیعی پذیرفته شده به تمامی با ضربه‌ای از هم خواهد گسست.

در ارائه‌ی استدلال مبنی بر متناقض بودن ایده‌ی خداوند، مهم است که به صراحت بیان کنم چه ایده‌ای از خدا را در سر دارم. آماج من مفهوم یزدان‌شناسانه‌ی معیار مسیحی-یهودی از ربوبیت است؛ وجودی که طبق تعریف به طور مطلق کامل است. معنای «کمال مطلق» باید از چنان قوایی برخوردار باشد که مشتمل بر ویژگی‌های همه چیزدانی، همه کارتوانی و خیر اخلاقی کامل باشد. ایده‌ی وجودی به طور مطلق کامل، ناظر به وجودی است که همه چیز را می‌داند، قدرت نامحدود دارد، بالاترین میزان فضایل را داراست و عاری از هرگونه نقص یا محدودیتی است. روایت‌های دیگری هم از ربوبیت وجود داشته است و استدلالی که من پیش می‌کشم، درباره‌ی همه‌ی آنها کاربرد ندارد. نمی‌توان با یک استدلال واحد وجود خدایان متعددی را که تابه‌حال پرورده شده‌اند، رد کرد. به طور مثال، گاه گفته شده خداوند قدرتی محدود دارد یا از نظر دیگری متناهی است. ضرورتی ندارد

که این استدلال طرف توجه افرادی قرار گیرد که از چنان ربوبیتی خرسندند. گاه خداوند با جهان یکی انگاشته شده است (یا گاه با «خود وجود»). اما البته هدف من این نیست که نشان دهم ایده‌ی جهان دارای تناقض است. استدلال من متوجه چیزی کمتر از بزرگ‌ترین ربوبیتی که تاکنون پنداشته شده، نیست و هدف من این است که نشان دهم این پندار خداوند فاقد انسجام است.

در ابتدا، پرسش از اینکه اگر کسی بخواهد «امکان» خداوند را اثبات کند، به چه چیزی نیاز دارد، مفید و آگاهی‌بخش است. برای دست یافتن این مهم، نیاز است دو کار صورت گیرد. ابتدا، باید نشان داد که هر کمالی یک حداکثر درونی دارد. فرض بر این است که داشتن عظمت دست‌نیافتنی ماهیت خداوند است. بنابراین، برای نشان دادن امکان وجود خداوند، باید نشان داد هیچ ویژگی عظمت‌آوری وجود ندارد که اگر موجودی هر میزانی از آن را داشته باشد، منطقاً بتوان بیش از آن، آن ویژگی را داشت. دوم، کسی که به دنبال اثبات امکان خداوند است، باید نشان دهد تمام کمالات، در میزان حداکثری‌شان، با هم ممکن هستند. نه تنها باید حداکثر دانش، قدرت، خوبی و... وجود داشته باشد، نباید تناقضی در این ایده وجود داشته باشد که یک وجود واحد همه‌ی این ویژگی‌ها را با هم و هم‌زمان داشته باشد. این استلزامات دو راه قرینه را برای اثبات عدم امکان خدا فراهم می‌کنند. می‌توان نشان داد کمالی وجود دارد که حداکثر درونی ندارد یا می‌توان اثبات کرد که کمالاتی وجود دارند که وجودی واحد نمی‌تواند آنها را با هم، در والاترین

درجه‌شان، دارا باشد. من راهبرد دوم را به کار خواهم بست. استدلال خواهم کرد که دانش و قدرت حداکثری با هم ممکن نیستند. از آنجایی که یک نکته‌ی اساسی در این استدلال، نظر به تصریح ایده‌ی همه‌چیزدانی دارد، بحث را با آن آغاز می‌کنم.

۱

دانش چیز خوبی است؛ کمال است. هیچ حالتی از دانستن وجود ندارد که، به‌عنوان دانش، از نظر ارزشی، بد یا صرفاً خشی باشد. این فرضی است که اغلب نویسندگان در زمینه‌ی یزدان‌شناسی به آن باور دارند و فرضی بسیار موجه است. گذشته از اینکه این فرض به‌لحاظ شهودی مطلوب است، در مفهوم سنتی خداوند نیز نقشی اساسی دارد و نمی‌توان از آن دست شست؛ مگر اینکه مفهوم خداوند را نیز کنار بگذاریم. اگر دانش به‌خودی‌خود چیز خوبی نبود، نمی‌توانستیم از ماهیت خداوند به‌عنوان وجودی دارای کمال مطلق به این نتیجه‌گیری برسیم که او همه‌چیزدان است. اما موجود همه‌چیزدان چیست؟ موجودی است که نمی‌توان بیش از او دانست. برای داشتن این میزان از دانش، باید فهمی کامل و فراگیر از معنای هر گزاره‌ی درخور توجهی داشت. اگر گزاره‌ای درخور توجه وجود داشته باشد که موجودی بخشی از آن را درک نکند، دانش وی به‌وضوح می‌تواند افزایش یابد. اما برای همه‌چیزدان بودن، باید به‌طور شایان توجهی بیش از این میزان دانست. برای همه‌چیزدان بودن، باید درستی هر گزاره‌ی درست و نادرستی هر گزاره‌ی نادرستی را دانست. اگر موجودی به‌طور کامل معنای همه‌ی

گزاره‌ها را درک کند ولی حتی ارزش منطقی یکی از آنها را نداند، روشن است که دانش او می‌توانست بیشتر باشد. اما اگر موجودی وجود داشته باشد که کاملاً معنای هر گزاره‌ی درخور توجهی را بفهمد و از درستی گزاره‌های درست و نادرستی گزاره‌های نادرست مطلع باشد، این موجود مطمئناً دارای فهمی نامحدود است و موجودی همه‌چیزدان خواهد بود.

اولین گام در استدلال من، این است که نشان دهم مفاهیمی وجود دارند که فهم کامل و تام آنها نیازمند تجربه است. سپس، در ادامه استدلال خواهم کرد که دست‌کم برای برخی از این مفاهیم، به نوعی از تجربه نیاز است که موجودی همه‌چیزدان امکان داشتن چنین تجربه‌هایی را ندارد. از آنجایی که موجودی که نتواند به تمام معنای همه‌ی گزاره‌های درخور توجه را درک کند، همه‌چیزدان نخواهد بود، چنین نتیجه خواهد شد که همه‌چیزدانی و همه‌کارتوانی ویژگی‌هایی «باهم‌ممکن» نیستند.

اکنون آشکار شد مفاهیمی وجود دارند که اگر موجودی رویدادِ آن یا نمونه‌ای از آن را تجربه نکرده باشد، قادر به فهم «کامل» آنها نخواهد بود. این برنهادی است که گاهی «تجربه‌گرایی مفهومی» نامیده می‌شود و مهم است روشن شود که من فقط به‌طور بسیار محدود بر آن تکیه خواهم کرد. این دکترین با درجاتی از شدت و ضعف عرضه شده و به‌نظر من همه‌ی آنها به‌جز محدودترینشان نادرست‌اند. به‌طور مثال، فردی تجربه‌گرای مفهومی برشمرده خواهد شد، اگر بر این باور باشد: برای فهم هر مفهومی، باید

نمونه‌ای از آن و رویدادِ آن را تجربه کرد. این دکترین آشکارا نادرست است. به‌یقین، بدون لذت آشنایی با «موریانه‌خوار» هم می‌توان مفهوم موریانه‌خوار را درک کرد. گونه‌ی بسیار محتمل‌تر از تجربه‌گرایی مفهومی چنین است: برای فهم هر مفهوم، فرد باید نمونه‌ای از هر یک از «عناصر» آن یا رویدادِ آن را تجربه کرده باشد. دلایل موجود برای این دیدگاه آشنایند. برای آنکه بتوان مفهوم موریانه‌خوار را فهمید، بدون آن که هرگز یک موریانه‌خوار واقعی را دیده باشیم، کافی است تجربه‌ی دیدن (جداگانه) حیوانی پستان‌دار، حیوانی با زبان درازشونده، حیوانی با پنجه‌های تیز، دُمی سنگین و... را داشته باشیم. یا ممکن است کافی باشد که عناصر اینها - و نه خود این چیزها - را تجربه کرده باشیم. با استفاده از عناصر و کارکرد مناسب ذهنی می‌توان مفهوم موریانه‌خوار را ساخت. تفکر من به نادرست بودن این نظریه نیز متمایل است. ولی اگر کسی بر این باور است که درست است، برای استدلال من خیلی بهتر است، استدلال من به دیدگاهی به‌مراتب خفیف‌تر از این نظریه نیاز دارد.

تزی که بر آن تکیه می‌کنم، این است: «برخی» مفاهیم چنین‌اند که برای فهم «کامل» آنها، فرد می‌بایست نمونه یا رویداد آنها را تجربه کرده باشد. به‌نظر من، این‌گونه از تجربه‌گرایی مفهومی به همان اندازه آشکارا درست به‌نظر می‌رسد که روایت قوی از آن آشکارا نادرست به‌نظر می‌رسد. تعداد معتناهی مفهوم وجود دارند که فهم کامل آنها نیازمند تجربه است. مفهوم حس کردن «سرخ» را در نظر بگیرید. به اطمینان اگر فردی هرگز «سرخ» را تجربه نکرده باشد، نمی‌تواند این ایده را به‌کمال درک کند. من نمی‌گویم

که وی بایستی شیئی سرخ فام را تجربه کرده باشد. او ممکن است با فشار دادن چشمانش و دست یافتن به حس مناسب از این طریق، این مفهوم را درک کرده باشد. اما حرف من این است که بدون هیچ مواجهه‌ای با سرخی، نمی‌توان «حس سرخ» را درک کرد. دلیل این امر این است که بخشی از معنای این مفهوم مشتمل بر نوعی تجربه‌ی ذهنی ویژه است. از این رو فردی که به کمال این تجربه را نداشته باشد، درک کاملی از این مفهوم نیز نخواهد داشت. اما تنها یک راه برای درک این وجود دارد که تجربه‌ی سرخی به چه معناست و این راه تجربه‌ی آن است. در اصل، هیچ راهی وجود ندارد که اجازه‌ی درکی کامل از تجربه‌ای را بدهد، جز آنکه در معرض آن قرار گرفت. بنابراین، این حقیقتی ضروری است که اگر فردی هرگز سرخی را تجربه نکرده باشد، حداقل یک مفهوم وجود دارد که او معنایش را به طور کامل درک نکرده است.

من انکار نمی‌کنم که چنان فردی می‌تواند گزاره‌های درست زیادی راجع به حس قرمز بداند. به‌طور مثال، او می‌تواند بداند حس قرمز تحت شرایط R ، Q و S رخ می‌دهد، با حالات مغزی گونه‌های X ، Y و Z و غیره هم‌بستگی دارد (یا از منظر برخی دیدگاه‌های فلسفی احتمالاً هم‌سان با آنهاست) و غیره. شاید بتوان گفت که این اطلاعات به او درکی ناقص از حس سرخی بدهد؛ اما او نمی‌تواند درکی به‌طور مطلق کامل از این مفهوم داشته باشد؛ به‌جز آنکه آن را خود حس کرده باشد.

بسیاری از فیلسوفان با قاطعیت ابراز می‌کنند که خداوند از طریق تجربه دانش کسب نمی‌کند و مواجهه‌ای با محتوای حسی مانند سرخی ندارد. یک استدلال ارائه شده این است که کمال خداوند بدین معناست که تغییرناپذیر است و از این رو در معرض تغییراتی که در فرآیند تجربه کردن رخ می‌دهد، قرار نمی‌گیرد. این تز شاید درست باشد و گرچه بسیاری به آن باور داشته‌اند، عده‌ی معدودی تمایل داشته‌اند از آن به این نتیجه برسند که خداوند همه چیزدان نیست. اما این نتیجه از این استدلال حاصل می‌شود. زیرا اگر این درست است که خداوند نمی‌تواند هیچ تجربه‌ای داشته باشد، آنگاه مفاهیمی وجود دارند (یعنی مفاهیمی که نیاز به تجربه کردن دارند) که خداوند از درک کامل آنها عاجز است. ولی این استدلال نیازمند طرح دعوی درخور توجهی است و من نمی‌خواهم ادعایم را بر این استدلال استوار کنم. من صرفاً از مثال حس سرخی برای حمایت از تجربه‌گرایی مفهومی ضعیف استفاده می‌کنم. برای هدفی که من دارم، این می‌تواند جایز باشد که خداوند بتواند چنین تجربه‌ای داشته باشد و در نتیجه درکی کامل از مفهوم آن کسب کند.

اما حتی اگر خداوند بتواند حس سرخی را درک کامل کند، بدون شک برخی تجربه‌ها هستند که خداوند نمی‌تواند آنها را داشته باشد. زیرا برخی از تجارب هستند که فرد تنها در صورتی می‌تواند داشته باشد که باور داشته باشد قدرت محدودی دارد. از آنجایی که این تجربه‌ها برای درک کامل یک سری مفاهیم مورد نیاز هستند، این نتیجه حاصل می‌شود که فردی

که همه‌کار توان است، نمی‌تواند همه‌چیزدان باشد. برای تبیین این مسئله ابتدا نگاهی به تجاربی بکنیم که خدا نمی‌تواند داشته باشد. ترس، ناکامی و نومیدی از جمله این تجارب هستند. دلیل من برای انکار این که خداوند می‌تواند این حالات را تجربه کند، صرفاً تجربی بودن این حالات نیست. بلکه این است که این حالات به‌طور منطقی وابسته به باور تجربه‌کننده‌ی آن حالات به محدودیت قدرت خود دارد. بسیار مهم است که توجه کنیم هیچ‌یک از این حالات صرفاً حس نیستند (مانند خارش یا درد سوزان) که بتوانند در صورت نبود برخی باورهای خاص برای یک شخص رخ بدهد. برای تجربه‌ی ترس، فرد باید باور داشته باشد که در خطر است و ممکن است به او صدمه‌ای برسد. اگر فردی به هیچ معنا بر این باور نباشد، در این صورت هیچ‌یک از احساسات وی (مورمور شدن، دل به هم خوردن و...) ترس محسوب نخواهند شد. در این صورت تجربیات فرد صرفاً حس خواهند بود؛ نه بیشتر. بدون باور به در خطر بودن، این حالات را باید با اصطلاحات دیگری تعریف کرد که دلالت بر ترسیدن آن فرد نداشته باشد. می‌توان شرحی مشابه راجع به ناکامی و نومیدی داد. بدون آن که فرد باور داشته باشد که مانعی بر سر راهش وجود دارد (یا ممکن است وجود داشته باشد)، نمی‌تواند احساس ناکامی کند. فرد نمی‌تواند احساس نومیدی کند؛ مگر آن که در معرض موقعیتی باشد که آن را بسیار بد برشمارد و باور داشته باشد یافتن راه حلی برای آن بسیار نامحتمل است. علاوه بر این، فردی که این حالات را تجربه نکرده است، نخواهد دانست که تجربه‌ی آن حالات چگونه است. متعاقباً، وی درک کاملی از ترس، ناکامی و نومیدی نخواهد

داشت. به طور مثال، فردی که تاکنون ترس را تجربه نکرده است، ادراکی کامل از ترس نخواهد داشت، درست همان‌طور که فردی که از زمان تولد نابینا بوده، درک کاملی از حس سرخی نخواهد داشت.

نکته‌ی مدنظر من تا حالا باید روشن شده باشد. موجود همه‌کار توان از چه چیزی باید بترسد؟ هیچ‌چیز نمی‌تواند او را نابود کند، به او صدمه بزند یا حتی به کم‌ترین میزانی از قدرت وی بکاهد. در این صورت (از آنجایی که وی از میزان قدرتش آگاهی دارد) او قادر نخواهد بود خودش را در معرض خطر ببیند. اما اگر وی نتواند این تجربه را داشته باشد، نمی‌تواند ترس را به طور کامل درک کند. هر گزاره‌ی دربرگیرنده‌ی این مفهوم، گزاره‌ای خواهد بود که دست‌کم بخشی از معنای آن برای خداوند غیرقابل فهم خواهد بود. در نتیجه وی همه‌چیزدان نیست.

به همین شکل، چگونه موجودی به‌طور مطلق کامل و همه‌کار توان می‌تواند ناکامی را تجربه کند؟ او قادر کامل است و در نتیجه هیچ مانعی سر راه خواست و اراده‌ی او وجود ندارد. وی به هر چه می‌خواهد می‌رسد. هیچ چیزی وجود ندارد که بتوان تصور نمود مانعی بر سر راه قدرت وی است یا در نقشه‌های ربوبی او دخالت می‌کند. از آنجایی که وی از این امر آگاه است، در نتیجه هیچ چیزی وجود ندارد که موجب شود او در موقعیتی قرار بگیرد که در آن احساس ناکامی کند. ولی در این حالت وی درکی کامل از ناکامی نداشته و بار دیگر در همه‌چیزدانی ناکام می‌ماند.

می‌توان همین را راجع به نومی‌دی هم گفت. موجودی که نمی‌توان او را از چیزی منع کرد و قدرت این را دارد که در هر موقعیتی راه‌حلی بیابد ضرورتاً و رای تجربه‌ی نومی‌دی است و به همین دلیل، باز هم چیزی وجود دارد که او قادر به درک آن نیست، چیزی وجود دارد که او نمی‌تواند بداند.

مفاهیمی که من ذکر کردم تنها چند مفهوم در خانواده‌ی بزرگی از مفاهیمی‌اند که موجودی همه‌کارتوان نمی‌تواند آنها را به‌طور کامل درک کند. به‌طور کلی، هر تجربه‌ای که رخ دادن آن نیازمند پیش‌شرط باور فرد به محدود بودن قدرتش است، مفهومی است که خداوند نمی‌تواند از آن درکی کامل داشته باشد. شرمندگی، بزدلی، احساس بدبختی و پشیمانی همه از دیگر مثال‌های چنین مفاهیمی هستند. با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد چیزهای زیادی هستند که موجودی همه‌کارتوان قادر به درک آنها نیست.

۲

سه استراتژی محتمل وجود دارد که ممکن است در تلاش برای رد استدلال من مورد استفاده قرار گیرند. اول، ممکن است کسی این را انکار کند که آن نوع تجربه‌ای که خداوند از داشتن آن منع شده، برای رسیدن به دانش راجع به مفاهیمی که من به آنها اشاره کردم، لازم است. دوم، ممکن است لزوم داشتن تجربه مورد قبول قرار گیرد؛ اما ممکن است انکار شود که خداوند برای این که کمال مطلق داشته باشد، بایستی درک کاملی از همه‌ی مفاهیم داشته باشد. سوم، ممکن است شخص دلایلی ارائه کند مبنی بر این که خدا

می‌تواند چنان تجربه‌ای (و در نتیجه چنان دانشی) داشته باشد، همان که من گفته بودم برای خداوند ممکن نیست. من این استراتژی‌ها را به ترتیب بررسی می‌کنم.

بگذارید به امکان پرورش استراتژی اول نگاه کنیم. اگر برای درک کامل مفاهیم ترس، ناکامی و نومیدی، تجربه‌ی این حالات ضروری نباشد، در این صورت استدلال من ناموفق خواهد بود. اما همان‌طور که سعی کردم نشان دهم، نیاز به چنین تجربه‌ای وجود دارد. کسی که هرگز ترس را تجربه نکرده است، به طور حتم نمی‌تواند آنچه «درک وجودی» از ترس خوانده می‌شود، داشته باشد. با این حال دکتربین برجسته‌ای وجود دارد که درک وجودی را حتی بخشی تشکیل‌دهنده از دانش هم برنمی‌شمارد: افلاطون‌گرایی. برای افلاطون‌گرا، دانش به‌طور خالص درک عقلی و نه حسی است. هر آنچه می‌توان دانست، از طریق ادراک ایده‌ها یا مُثُل انتزاعی است. شاید تجارب موجب شوند ما این مُثُل را به یاد بیاوریم، اما این تنها کاری است که تجربه می‌تواند بکند. تجربه به هیچ وجه برای دانستن ضروری نیست.

من قبول دارم که اگر افلاطون‌گرایی درست بود، درستی آن، موجب نابودی استدلال من می‌شد. اما افلاطون‌گرایی (یا حداقل روایت حداکثری از آن که در این جا مورد نیاز است) اشتباه است. از آنجایی که این نظریه از مدت‌ها پیش به نظام فکری کهنه‌ای فروکاسته شده است، آن را به‌عنوان گزینه‌ی زنده بررسی نمی‌کنم. اگر کسی نادیده گرفتن این نظریه با این اختصار را

نادرست بدانند، نمی‌توانم الان تلاشی برای راضی کردن وی کنم. در نهایت، باید استدلال‌هایی را تکرار کنم که برای سده‌ها تکرار شده‌اند و جای مرور آنها در این مقاله نیست.

اما تمام دکترین‌هایی که ممکن است دیدگاه من را زیر سؤال ببرد، کهنه نیستند. رفتارگرایی فلسفی مدرن هم با دیدگاه من در تعارض است. طبق این نظریه، چیزی به‌عنوان تجربه‌ی ترس، ناکامی یا نومییدی غیر از یک سری تمایلات پیچیده برای رفتار کردن به‌طریقی خاص وجود ندارد. اما برای درک کامل تمایلی برای انجام یک رفتار، فرد نیازی ندارد که خود این تمایل را داشته باشد. بنابراین، خداوند برای درک کامل ترس نیازی ندارد از چیزی بترسد و نیازی هم ندارد که نومیید یا ناکام شود تا بتواند مفاهیم مرتبط به این حالات را درک نماید. اگر شرح رفتارشناختی صحیح باشد، می‌توان درک عقلی خالص از تمامی مفاهیم روان‌شناختی کسب کرد.

می‌پذیرم که رفتارگرا تحت تأثیر اثبات من برای نشان دادن عدم امکان وجود خدا قرار نخواهد گرفت. اما این واقعیت نمی‌تواند موجب آسایش خیال خدا‌باور شود؛ چرا که رفتارگرایی، خود اثباتی برای عدم امکان وجود خدا فراهم می‌کند. اگر این نظریه درست باشد، برای فکر کردن یا داشتن هرگونه حالت ذهنی، خداوند باید بدن داشته باشد. از دیدگاه رفتارگرا، ایده‌ی روح خالص همان‌قدر پوچ و بی‌معناست که ایده‌ی تجربه‌ی ذهنی خالص. بنابراین، با پذیرش رفتارگرایی باید از حق باور به غیرمادی بودن

خداوند چشم‌پوشی کرد. اما درک سنتی از کمال خداوند نیازمند این است که وی غیرمادی باشد؛ زیرا کمال خداوند چنین در نظر گرفته می‌شود که امکان منطقی فساد یا زوال را منع می‌کند؛ زوال یا فساد ضرورت چیزهای مادی است. بنابراین، رفتارگرایی راهی برای انکار یکی از مقدمات استدلال من ارائه می‌کند، اما راهی برای اجتناب از نتیجه‌گیری آن پیش رو نمی‌نهد. رفتارگرایی نظریه‌ای نیست که مفهوم خدا را صدمه ندیده باقی بگذارد.

راه دیگر برای غلبه بر استدلال من استفاده از دکرین تمثیل است. این نظریه ما را برحذر می‌دارد از فرض گرفتن اینکه خداوند ویژگی‌هایی مانند دانش، قدرت یا خوبی را به همان معنایی دارد که ما انسان‌ها داریم. از آنجایی که خداوند این ویژگی‌ها را تنها به معنایی تمثیلی دارد، جایز نیست بر اساس ویژگی‌های دانش آن‌گونه که ما می‌فهمیم، نتیجه‌گیری کنیم که دانش خداوند چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. اما، آیا من دقیقاً چنین استنتاجی نکردم؟ من گفتم برای آن که خداوند نومی‌دی را درک کند، باید نومی‌د شود و این سخن را مبتنی بر این ادعا گفتم که ما انسان‌ها نمی‌توانیم این مفهوم را به راهی دیگر درک کنیم.

اما، در واقع، این استدلال متقابل استدلال من را نادرست طرح می‌کند. من استنتاجی راجع به محدودیت دانش خداوند بر مبنای محدودیت دانش ما نکردم. در عوض استدلال کردم که در اصل برای هر کسی غیرممکن است - چه انسان و چه خدا - بدون تجربه‌ی نومی‌دی، فهمی کامل از نومی‌دی

کسب کند و سعی کردم نشان دهم خداوند نمی‌تواند چنین تجربه‌ای داشته باشد؛ زیرا قادر به داشتن باورهایی که مقدمات بر آن استوار است، نیست. خدا باور نمی‌تواند صرفاً با فرض این که آگاهی و دانش خداوند متفاوت ولی شبیه آگاهی و دانش ما از امور است، استدلال من را رد کند. برای ابطال استدلال من، خدا باور باید تمثیلش را به روشنی توضیح دهد و تبیین کند که خداوند چگونه نومیدی را بدون تجربه‌ی نومیدی به‌طور کامل درک می‌کند.

اولین پیشنهادی که به ذهن خطور می‌کند، این است که خداوند چنین ادراکی را با داشتن تجربه‌ای که شبیه به تجربیات مورد بحث ماست، به دست می‌آورد. اما همان‌طور که دیدیم، تجربه‌ی نومیدی نیازمند این باور است که فرد در موقعیتی قرار گیرد که نتواند آن را بهبود بخشد. آیا چنین است که خداوند نومیدی را به خاطر داشتن باوری مشابه با این باور درک می‌کند؟ چنین باوری چه خواهد بود؟ اگر این باور همان‌گونه‌ای باشد که ما داریم، نادرست خواهد بود: خداوند می‌تواند هر موقعیتی را بهبود بخشد. در این صورت به‌نظر می‌رسد مجبوریم به این نتیجه برسیم که خداوند باوری دارد که مشابه باوری نادرست است. اما روشن نیست که این ایده چه معنایی می‌تواند داشته باشد. باوری که ویژگی نادرست بودن را ندارد، بلکه ویژگی مشابه نادرست بودن را دارد، چه باوری می‌تواند باشد؟

شاید این راه درستی برای ساختن این تمثیل نیست. احتمالاً ایده‌ی مطرح‌شده این است که خداوند در حالتی است که مشابه نومیدی است؛ ولی این

حالت شامل هیچ باوری نمی‌شود. اما مفهوم نومییدی چنان با باور به بری بودن موقعیت یک فرد از امید گره خورده است که معلوم نیست از این ایده‌ی پیشنهادی چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت و حتی اگر بتوانیم معنای آن را دریابیم، این مشکل باقی است که تجربه‌ی نومییدی نشان از نبود کمال است. در این صورت ظاهراً باید فرض بگیریم خداوند با بودن در شرایطی مشابه با چیزی غیرکامل، درباره‌ی نومییدی دانش کامل پیدا می‌کند. اما تنها کمالات خالص را می‌توان به خداوند نسبت داد و از این رو روشن نیست که چنین چیزی چگونه می‌تواند ممکن باشد.

استدلالی دیگر می‌تواند این باشد که خداوند نومییدی را با تجربه درک نمی‌کند؛ بلکه آن را با استفاده از چیزی شبیه به تجربه درک می‌کند. اما فهم این پیشنهاد هم ساده‌تر از پیشنهادهای دیگری که پیش از آن آمده‌اند، نیست. به‌طور کلی مبهم است که چگونه تجربه‌ای می‌تواند مشابه غیرتجربه باشد. گرچه می‌توان مشکلات دیگری را هم مورد بحث قرار داد، فکر می‌کنم مواردی که درباره‌شان بحث شد، به‌خوبی نامحتمل بودن ارائه‌ی تمثیلی روشن در این زمینه را نشان می‌دهد.

استراتژی دوم مبتنی بر این استدلال است که گرچه تجربه‌ی حالاتی مانند ترس برای درک مفاهیم مرتبط به آنها ضروری است، نیازی نیست خداوند برای این که مطلقاً کامل باشد این مفاهیم را داشته باشد. استدلالی به‌نمایندگی

از این نظریه از این قرار خواهد بود. من ادعا کردم موجودی که می‌داند قادر مطلق است، نمی‌تواند بترسد و به همین دلیل نمی‌تواند درک کاملی از مفاهیمی مانند ترس داشته باشد. اما اگر این استدلال درست باشد، به این معناست که هر کسی که درکی کامل از ترس یا... داشته باشد، از کمال مطلق برخوردار نیست. اما آنگاه به نظر می‌رسد که داشتن چنین مفاهیمی نمی‌تواند شرط لازم برای کمال مطلق یک موجود باشد؛ چرا که مطمئناً شرط ضروری کامل بودن شخصی نمی‌تواند این باشد که آن شخص در شرایطی باشد که ناکامل بودن او را تضمین کند. در نتیجه، هیچ دلیلی وجود ندارد تصور کنیم خداوند باید درک کاملی از مفاهیمی داشته باشد که استدلال من بر آنها استوار است.

مشکل این استدلال پنداشت پرسش است. اگر از این واقعیت که داشتن برخی مفاهیم نشان کاستی است، استنتاج کنیم نیازی نیست خداوند برخی مفاهیم را درک کند، فرض گرفته‌ایم که داشتن آنها برای کمال مطلق مورد نیاز نیست. به عبارت دیگر، فرض گرفته شده که خداوند ممکن است؛ زیرا اگر عدم درک این مفاهیم نیز نشان‌دهنده‌ی کاستی باشد، نتیجه می‌گیریم خداوند در هر حال دارای کاستی خواهد بود و این دقیقاً همان چیزی است که استدلالی که من ارائه کردم، برای نشان دادن آن طراحی شده بود: خداوند چه مفاهیمی مانند ترس را درک کند چه نکند، شکلی از کاستی برای او نتیجه خواهد شد.

برای این که بتوان این پاسخ را کارگر کرد، باید نشان داد گرچه ادراک مفاهیم اساسی توسط خداوند دلالت بر کاستی او دارند، عدم ادراک آنها به این معنا نیست. اما در چارچوب استراتژی جاری راهی برای استدلال مؤثر این موضع وجود ندارد. استراتژی دوم - بر خلاف اولی - این را قبول دارد که تجربه از آن گونه که خداوند از داشتن آن عاجز است، برای درک کامل برخی از مفاهیم لازم است. اما اگر دانش به خودی خود کمال است، در آن صورت هرچیزی کمتر از درک کامل، کاستی معرفت‌شناختی در یک موجود را رقم می‌زند.

البته ممکن است انکار شود که دانش به خودی خود کمال است. شاید بتوان تصور کرد موجودی کامل به درک کامل تمام مفاهیم نیاز ندارد و بر این اساس شاید بتوان استدلال کرد که کمال خداوند نیازمند درکی کامل از مفاهیم مورد بحث نیست. اما، همان‌طور که پیش‌تر به آن اشاره کردم، این استدلال به نتیجه‌ی نامطلوب سلب همه‌چیزدانی از خداوند می‌رسد که برای او اساسی است. اگر دانش به خودی خود کمال نباشد، نمی‌توان از تعریف خدا به عنوان موجودی کامل به دانش تام و تمام وی رسید.

گزینه‌ای باقی مانده مبتنی بر این بحث است که بگوییم روی هم رفته برای موجودی بهتر است که همه کارتوان باشد و در نتیجه از درک برخی مفاهیم عاجز تا آن که قادر مطلق نباشد و درک کامل از تمام مفاهیم داشته باشد. شاید تصور شود که این استدلال نشان می‌دهد که کامل‌ترین موجود نیاز به

ادراک کامل همه‌ی مفاهیم ندارد. گرچه من نمی‌دانم که چه دلیل خوبی برای اولویت دادن قدرت بر دانش در مقیاس کمال وجود دارد، به هر حال روشن است که این ترفند هم مانند مورد قبلی معیوب است. حتی اگر قدرت بهتر از دانش باشد، این شگرد موجب سلب کردن همه‌چیزدانی از خداوند شده و در نتیجه موجب از دست رفتن ایده‌ی متداول از خدا می‌شود.

۴

راه سوم برای حمله به دیدگاه من، طرح این استدلال است که خداوند در واقع می‌تواند آن نوع تجربه‌هایی را داشته باشد که بر اساس گفته‌ی من به‌خاطر ماهیت کاملش از داشتن آنها عاجز است. دلیل پیشنهادی من برای این که خداوند نمی‌تواند تجربه‌ی ترس و... را داشته باشد این است که قدرت خداوند مطلق است و خداوند با آگاهی از این ویژگی خود، نمی‌تواند باورهای داشته باشد که تجربه‌هایی مانند ترس بر آنها بنا نهاده شده است. شاید کسی امیدوار باشد با نشان دادن این که خداوند قادر است چنین باورهایی داشته باشد، استدلال من را خنثی کند؛ اما، مسئله این است که حضور این باورها به‌خودی‌خود نشان‌دهنده‌ی عدم کمال هستند. اگر خداوند همه‌کارتوان باشد، چنین باورهایی نادرست خواهد بود. بنابراین، به‌نظر نمی‌رسد راهی وجود داشته باشد که بر اساس آن بتوان چنین باورهایی را برای خداوند متصور شد، بدون آن که کمال وی دست‌نخورده باقی بماند.

شاید نقد به این فرض که باور به ناتوانی یا ضعف خود برای تجربه‌ی باوری

مانند ترس، ناکامی یا نومیدی مورد نیاز است، مفید واقع شود. شاید گفته شود که گرچه این تجارب به‌طور عادی همراه با چنان باورهایی هستند، این باورها به‌طور منطقی پیش‌فرض این تجارب نیستند. شاید تصور شود که ترس مورد خوبی برای اثبات این نکته است. به‌طور عادی، وقتی فردی باور داشته باشد که در خطر است، احساس ترس می‌کند. اما به‌نظر می‌رسد هر از گاهی فرد بدون آن که باور داشته باشد که در خطر است - در واقع زمانی که می‌داند کاملاً در امان است - احساس ترس می‌کند. به‌طور مثال، ممکن است من زمانی که سوار چرخ و فلک می‌شوم، به‌شدت بترسم؛ گرچه کاملاً از این آگاهم که هیچ خطر واقعی وجود ندارد. یا گاه وقتی شب‌ها تنها هستم، ممکن است ناگهان احساس ناآسودگی کنم و بدون هیچ دلیل مشخصی احساس ترس داشته باشم. من می‌دانم که خطری تهدیدم نمی‌کند؛ زیرا در خانه‌ام در تخته‌آرامیده‌ام و درها قفل هستند و در محله‌ای بسیار امن زندگی می‌کنم. آگاهم که در آینده‌ای نزدیک آسیبی به من نخواهد رسید؛ ولی با وجود این می‌ترسم. این مثال‌ها به‌نظر نشان می‌دهند که ما گاه بدون باور به تجربه‌ی خطر می‌ترسیم. اگر چنین چیزی در مورد ما ممکن باشد، در این صورت موجودی همه‌کار توان هم باید قادر باشد ترس را بدون باور نادرست به این که در خطر است، تجربه کند.

من فکر نمی‌کنم که این استدلال درست باشد. بار دیگر مثال‌هایی را که برای حمایت از ایده‌ی ترس بدون باور به وجود خطر ارائه شدند، بررسی کنید. در هر دوی این مثال‌ها این ادعا شده بود که چون من می‌دانم که در خطر

نیستم و با وجود آن ترس را تجربه می‌کنم، پس ترس می‌تواند بدون باور به خطر وجود داشته باشد. برهان اقامه‌شده این است که از این واقعیت که می‌دانم در خطر نیستم، این نتیجه می‌شود که باور دارم در خطر نیستم. تا اینجا درست است. اما از این واقعیت که من باور دارم که در خطر نیستم، این نتیجه نمی‌شود که من همچنین باور ندارم (به‌شکلی یا به‌اندازه‌ای) که در خطر هستم. اگر کسی که همراه با من سوار چرخ‌وفلک است، سعی کند من را با اطمینان دادن که خطری وجود ندارد، آرام کند، من به‌احتمال زیاد خواهم گفتم: «می‌دانم که آسیبی به من نخواهد رسید؛ اما نمی‌توانم از دست این فکر راحت شوم که ممکن است بیفتم.» به‌طور مشابه، باور من راجع به امن بودن خانه‌ام امکان این را از بین نمی‌برد که همچنین باور داشته باشم که در موقعیتی خطرناک هستم. در واقع در هر دو مورد، اگر ما این فرض را نکنیم که من چنان باوری را دارم، مقدمات لازم برای توصیف تجربه‌ی من به‌عنوان ترس را نخواهیم داشت. شاید باور من به ترس، باور «رسمی» من نباشد یا باوری نباشد که از نظر من دلایل خوبی برای آن وجود داشته باشد. شاید باوری نباشد که من به‌سادگی آن را تشخیص دهم یا به‌راحتی به آن اعتراف کنم. اما برای این که ترسان حساب شوم، باید آن را داشته باشم.

بنابراین، پاسخ به این استدلال این است: چون می‌دانیم که می‌توانیم باورهای ناسازگار داشته باشیم، با وجود این که در خطر نیستیم، می‌توانیم بترسیم. اما روشن است که گزینه‌ی مشابهی برای تبیین چگونگی ترس خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد. موجودی با عقل مطلقاً کامل، قادر به داشتن

باورهای نادرست نخواهد بود. به دلیلی قوی‌تر، وی قادر به داشتن باورهای ناسازگار نخواهد بود.

پاسخی دیگر به استدلال من این است که موجودی نامتناهی می‌تواند تمام حالاتی را تجربه کند که من منکر آنها هستم. او باید صرفاً متناهی شود؛ مانند زمانی که خداوند این کار را از طریق مسیح انجام داد. خداوند از طریق تجسد در مسیح به درکی کامل از تمام مفاهیم مشمول در موجودی متناهی دست یافت. اما این پاسخ انسجام دینی را پیش‌فرض گرفته، ولی استدلالی به‌نفع آن ارائه نمی‌کند. وقتی آن را به‌جای ابراز ایمان به‌طور دفاعی به‌عنوان پاسخ در نظر بگیریم هیچ حسن یا ارزشی ندارد. اگر خداوند ناتوان از هر محدودیتی است، نمی‌تواند متناهی شود. ابراز این که خداوند این کار را انجام داده است، بدون آن که توضیحی برای این عمل معجزه‌آسا ارائه دهد، به هیچ شکل به پیشبرد این استدلال کمکی نمی‌کند. گاه در پاسخ گفته می‌شود که گرچه ما نمی‌توانیم درک کنیم که نامتناهی چگونه می‌تواند خود را متناهی کند، می‌توانیم درک کنیم که هیچ تناقضی در این ایده وجود ندارد. اما این گفته هم ادعایی اثبات‌نشده است. آیا این موجودی است که می‌تواند در آن واحد متناهی و نامتناهی باشد، قدرتش محدود و نامحدود باشد؟ یا موجودی دیگر است؟ اگر موجودی دیگر است، مشکل حل نمی‌شود. اگر همان موجود باشد در این صورت تناقض روشن خواهد بود. گاه گفته می‌شود که اگر یک موجود (یعنی جوهر) دو ماهیت یا طبیعت داشته باشد، تعارضی در وی وجود نخواهد داشت، به‌شرط آنکه این دو ماهیت از نظر

منطقی با هم جمع‌شدنی باشند. شاید مشکلی وجود نداشته باشد؛ اما اگر این ماهیات به گونه‌ای باشند که یکی مشتمل بر این باشد که جوهر همه‌چیزدان و نامتناهی بوده و دیگری مشتمل بر این باشد که جوهر قدرتی محدود داشته و متناهی باشد، وضعیت به گونه‌ای دیگر خواهد بود.

بنابراین، به نظر من موضعی قوی برای این فرض وجود دارد که مفهوم سنتی از خداوند متناقض است. اگر کسی نتواند نشان دهد که اشتباهی در استدلال من وجود دارد، منصفانه می‌توان گفت که خداپاوران سنتی، مشکلی جدی پیش رویشان دارند.

مشخصات مقاله به زبان اصلی

Blumenfeld, D. (1978). On the compossibility of the divine attributes. *Philosophical Studies*, 34(1), 91-103.

پارادوکس عاملیت خداوند

مت مک کورمیک

اگر بخواهیم باورها و رویکردهای معقول مذهبی داشته باشیم، نمی‌توانیم برچسب «خدا» را به هر ابژه‌ای اطلاق کنیم. «جی. ان. فیندلی»^۱ می‌گوید: «ابژه‌ی مذهبی باید در تمام حوزه‌ها برتری دست‌نیافتنی داشته باشد و بی‌نهایت از تمام ابژه‌های دیگر بالاتر قرار گیرد.»^۲ داشتن رویکردی مذهبی به چیزی به معنای پرستش آن چیز و احترام زیاد، گرامی‌داشت، حیرت، ترس، سرسپردگی، انقیاد، سر فرود آوردن و عشق به آن است. داشتن

۱. J.N. Findlay

۲. Findlay, J.N. "God's Existence is Necessarily Impossible," New Essays in Philosophical Theology. Anthony Flew and Alasdair MacIntyre, eds. New York: Macmillan Publishing Company, 1955.

رویکرد مذهبی به هر چیزی که از برتری بی‌نهایت از هر منظری بی‌بهره باشد، یا بت‌پرستی است یا انحراف یا صرفاً احمقانه است. برای این که رویکردی مذهبی درخور باشد، باید متناسب با ویژگی‌های موجودی باشد که رویکرد مذهبی متوجه اوست.

می‌توان استدلالی علیه وجود خداوند را از این نقطه‌ی شروع، بنا کرد. برای اینکه موجودی خداوند و شایسته‌ی رویکرد مذهبی باشد، توافق فراگیر بر این است که او باید دست‌کم همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیرمطلق اخلاقی باشد. بنابراین، اگر امکان داشتن یکی، برخی یا همه‌ی این ویژگی‌ها وجود نداشته باشد، یا اگر هر ویژگی دیگری که برای رویکرد مذهبی ضروری است، ممکن نباشد، آنگاه هیچ چیز شایسته‌ی رویکرد مذهبی نیست و خدا وجود ندارد.

در استدلال خود نشان خواهیم داد علاوه بر ویژگی‌های که پیش‌تر ذکر شد، خداوند باید عاملی قادر به تعیین اهداف باشد، به انجام کارها اراده کند و توانایی انجام آنها را داشته باشد. سپس از موضوع اصلی مقاله دفاع خواهیم کرد: با هم در نظر گرفتن ویژگی‌های الهی همه‌چیزدانی، همه‌کارتوانی و کمال (اخلاقی و غیر آن) مانع امکان عاملیت [خداوند] می‌شوند؛ یعنی خداوند قادر به انجام عملی نیست. برای موجودی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و کامل، عمل کردن غیرممکن است. او نمی‌تواند اراده‌اش را به کار بگیرد؛ زیرا جهان هرگز در حالتی نخواهد بود که کاملاً مطابق اراده‌اش نباشد. با

توجه به این نتیجه‌گیری، خود ایده‌ی عاملیت خداوند، این ایده که خداوند برای جهان برنامه‌هایی دارد و برای رسیدن به اهدافش عمل می‌کند، بی‌معنا می‌شود و باید کنار گذاشته شود. خدایی که قادر به انجام کاری نیست و عاملیت ندارد، شایسته‌ی بزرگداشت مذهبی نیست. بنابراین، از آنجا که هیچ موجودی نمی‌تواند تمامی ویژگی‌های لازم را داشته باشد، خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بیا بید به استدلال بازگردیم:

۱. فرض عاملیت خداوند یا امکان انجام عملی توسط او به‌طور گسترده پذیرفته شده است.

در توصیف خداوند آمده است که برای آفرینش جهان از هیچ، برنامه‌ریزی کرده و جهان را آفریده است؛ داوری می‌کند و مجازات و پاداش تعیین می‌کند؛ برای بشریت برنامه دارد؛ پسرش را قربانی کرده؛ پیامبرانش را فرستاده؛ دستوراتی داده؛ سبب رخداد معجزاتی شده و... . این عاملیت خداوند است که امکان داشتن رابطه‌ای شخصی با او را ممکن می‌کند؛ ارتباطی که برای مسیحیت، اسلام و یهودیت اساسی است. گفته می‌شود که خداوند بر زندگی ما تأثیر می‌گذارد؛ زیرا با انسان‌ها تعامل می‌کند، انتخاب‌هایی دارد و اهداف و تمایلاتش را ابراز می‌کند. با تأیید تلاش‌ها، فرمان‌ها، اهداف و تمایلات خداوند، عاملیت او را به رسمیت می‌شناسیم و این امر ما را قادر به برقراری رابطه با وی می‌کند و اتخاذ رویکرد مذهبی

مناسب در برابر او را ممکن می‌سازد.

۲. زمانی می‌توان گفت موجودی **عاملیت** دارد که اهدافی داشته باشد، قادر به پرورش آنها باشد، با هدف رسیدن به آن اهداف به انجام کاری اقدام کند و در صورتی که بخواهد، بتواند طوری دیگر عمل کند. از این طریق می‌توانیم عاملان را از دیگر موجوداتی که کاری انجام می‌دهند و حتی به یک معنا اهدافی دارند، ولی عاملیت ندارند، جدا کنیم. بنابراین، با زبانی نه‌چندان دقیق می‌توان گفت سنجاب‌ها کارهایی انجام می‌دهند و می‌توانیم راجع به اهداف آنها برای زنده ماندن در زمستان از طریق پنهان کردن دانه‌های روغنی زیر خاک حرف بزنیم؛ اما از عاملیت به‌معنایی که در شماره ۲ ذکر شد، برای توصیف آنها بهره نمی‌بریم؛ زیرا آنان به‌طور آگاهانه راجع به اهدافشان و راه‌های رسیدن به آن فکر نمی‌کنند. علاوه بر این، آنها آزاد نیستند که هدفی دیگر انتخاب و به انجام کار دیگری اقدام کنند.

به‌طور سنتی، نه‌تنها خداوند دارای عاملیت توصیف شده است، ادعای قوی‌تری که می‌توان مطرح کرد، این است که هر ابژه‌ای که عاملیت نداشته باشد، شایسته‌ی رویکرد مذهبی نیست: موجود بایستی عاملیت داشته باشد تا سزاوار عنوان «خدا» باشد. موجودی غیرعامل، هر چقدر هم از جهات دیگر برتر باشد، چیزی است که نمی‌تواند برای رسیدن به اهدافش اقدام به انجام کاری بکند، نمی‌تواند برنامه‌ریزی کند و نمی‌تواند تعاملات عمدی با جهان و موجودات داخل آن داشته باشد و وجودی که می‌تواند این کارها را

بکند، به موجودی که نمی‌تواند، برتری دارد. بنابراین، ما نباید به موجودی غیرعامل رویکرد مذهبی داشته باشیم؛ زیرا در صورتی که همه‌ی ویژگی‌ها میان دو موجود یکسان باشند، ولی یکی عامل و دیگری غیرعامل باشد، موجود غیرعامل پست‌تر از موجود عامل است.

گرچه درست است که انسان‌ها به ابژه‌های بسیاری رویکرد مذهبی داشته‌اند، از جمله بسیاری از ابژه‌ها که چنین شایستگی‌ای را ندارند، ما تنها می‌توانیم به چیزی رویکرد مذهبی داشته باشیم، اگر و تنها اگر ارزش زیادی برای ویژگی‌های اساسی آن قائل باشیم و ویژگی‌های اساسی‌اش آن را از دیگر چیزها برتر کرده باشد. نباید محروم از ویژگی‌ای باشد که برای آن والاترین ارزش را قائل هستیم و نباید ویژگی منفی‌ای داشته باشد. ویژگی‌هایش باید آن را برتر از هر چیز دیگری بکنند؛ چه چیز واقعی و چه تخیلی باشد. اگر پرستش و تحسین ما به سمت ابژه‌ای هدایت شود، در حالی که ابژه‌ی دیگری برتر از آن باشد، در آن صورت رویکرد ما اشتباه است و اتخاذ رویکردی مذهبی به ابژه‌ای موجود، در حالی که ممکن است وجود برتری وجود داشته باشد، به معنای قانع شدن به جایگاه دوم است. رویکرد مذهبی به هر چیز کمتر از برترین، به معنای تکریم و بزرگداشت چیزی و رای استحقاق آن است و به نظر نشان از ضعفی شرم‌آور در ما دارد؛ یعنی نیاز ما به پرستش چیزی حتی اگر از برخی جهات برترین نباشد. عده‌ی کمی می‌توانند این ادعا را انکار کنند که چیزی با عظمت‌تر از خداوند وجود دارد و تنها وجودی مانند وی لایق پرستیده شدن است.

ارزش زیادی که برای عاملیت خود و خدا قائل هستیم به چند شکل مشهود است. عاملیت خودمان ویژگی‌ای نیست که حاضر باشیم آن را از دست بدهیم. ما از دست دادن توانایی اندیشه راجع به تغییر و تأثیر گذاشتن بر جهان را بهبود در نظر نمی‌گیریم. در واقع، ما تلاش می‌کنیم در تغییر جهان موفق‌تر باشیم و عاملان مؤثرتری باشیم تا موقعیت خودمان را بهبود ببخشیم و از رنج اطرافیانمان بکاهیم.

علاوه بر این، دلایل خوبی برای ارزش نهادن به عاملیت در خدایی که می‌پرستیم، وجود دارد. ما در برابر ابژه‌هایی که نمی‌توانند عمل کنند، رویکرد مذهبی اتخاذ نکرده و نباید بکنیم؛ زیرا امیدی برای برقرار کردن رابطه‌ی شخصی با آنها وجود نخواهد داشت. ناعاملان نمی‌توانند ما را به‌عنوان اذهان دارای هدف و توانایی دستیابی به آن اهداف، شناسایی کنند. آنها نمی‌توانند برای راهنمایی اخلاقی ما کاری کنند. آنها نه هدفی غایی و نه ظرفیت اداره‌ی خود را دارند؛ زیرا نمی‌توانند برای تغییر خود یا محیط اطرافشان اقدام به عمل کنند. آنها نمی‌توانند به نیازها و علائق ما واکنشی نشان دهند و همچنین نمی‌توانند دعا‌های ما را بشنوند و بر اساس دعا‌های ما کاری برای ما بکنند. غیرعامل لیاقت عشق مذهبی که ما بایستی به موجودی ربوبی داشته باشیم، ندارد؛ یعنی موجودی که توانایی دوست داشتن ما را در عوض داشته و قادر به عمل بر مبنای آن عشق باشد. اتخاذ رویکرد مذهبی به ابژه‌هایی که عامل نیستند، بت‌پرستی است.

سرسپردگی کامل به چیزی که نمی‌تواند عمل کند، نمی‌تواند به درخواست‌ها پاسخ دهد و قادر به اعمال اراده‌اش در جهان برای رسیدن به اهدافش نیست، گمراهی است؛ زیرا نشان‌دهنده‌ی این خواهد بود که آن موجود ارزشمند است، بدون توجه به کارهایی که می‌کند یا نمی‌کند. احساس پرهیزگاری، احترام فراوان، تمکین بی‌نهایت و سرسپردگی به ابژه‌ای که قادر به عمل به هیچ نحوی نیست، خودمخربانه و بیهوده است؛ زیرا نشان از این دارد که ناتوانی خداوند برای انجام کارها را باارزش به حساب می‌آوریم؛ در حالی که توانایی خودمان را بسیار باارزش به حساب می‌آوریم.

بنابراین،

۳. داشتن عاملیت ویژگی لازم (ولی نه کافی) برای ابژه‌ی مناسب برای رویکرد مذهبی است.

البته باید به این نکته هم توجه کرد که اگر منتقدی به این ادعا ایراد بگیرد که ابژه‌ی مذهبی مناسب باید عاملیت داشته باشد، این استدلال به هر حال موفق خواهد بود. در ادامه دست‌کم نشان خواهیم داد موجودی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و دارای کمال اخلاقی که عامل هم باشد، ممکن نیست. بر اساس اغلب مواضع، اینها ویژگی‌های خداوند هستند؛ بنابراین، خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر استدلال برای ادعای قوی‌تر قابل طرح در بند ۳ موفق باشد، نشان داده‌ام هیچ موجود دیگری شایسته‌ی داشتن رویکرد مذهبی یا عنوان «خداوند» نیست. بنابراین، هم روایت‌های ضعیف و هم

روایت‌های قوی از این استدلال تأثیری بسیار اساسی بر خداباوری دارند.

عاملیت ویژگی‌های دیگری هم دارد که به استدلال من مرتبط هستند. برای آن که عاملی هدف داشته باشد، باید ادراکی، هر چند ابتدایی از جهان آن‌گونه که هست، پیدا کند. اگر من از ۲۵ کیلو اضافه‌وزن خود آگاه نباشم، نمی‌توانم هدف کاهش وزن بر اساس رژیم غذایی را تعریف کنم و در راستای آن تلاش کنم. اگر از اتوبوسی که کنترلش را از دست داده و به طرف من در پیاده‌رو روان است، تصویری نداشته باشم، نمی‌توانم پریدن به سمت محلی امن و اجتناب از تصادف را به عنوان هدف تعیین کنم. می‌توانیم اهدافی که عامل دارد را به عنوان ادراکی از جهان، به شکلی که عامل دوست دارد جهان وجود داشته باشد، یاد کنیم. بنابراین:

۴. به منظور **عاملیت** داشتن، موجود باید برخی از امور و احوال جهان را تشخیص دهد (چه درست، چه غلط)، امور و احوال را به شکلی که مایل است تصور کند و سپس تصمیم بگیرد که آن حالت از امور را محقق کند.

برای داشتن عاملیت و اِعمال آن مهم و ضروری است که عامل (به گونه‌ای) درک کند که امور جهان به شکلی در جریان هستند (الف) و آن عامل، از طریق نوعی فعالیت شناختی، شکل دیگری از جریان امور را در جهان تصور می‌کند (نقیض الف) که تحقق نیافته است (یا حداقل عامل فکر

می‌کند تحقق نیافته است). به عبارت ساده‌تر، موجود باید مشاهده کند جریان امور (به‌درستی یا به‌اشتباه) چگونه است و همچنین تصور کند می‌خواهد جریان امور چگونه باشد. بدون این شکاف عملی میان آنچه وجود دارد و آنچه شخص می‌خواهد، اصلاً هیچ زمینه یا فرصتی برای عمل عامل فراهم نخواهد شد. علاوه بر این، عامل باید بخواهد که آن جریان امور واقعی باشد. برای اقدام به کاری، جهان باید شرایطی داشته باشد که از نظر عامل به‌طور کامل مطلوب نیست. وضعیتی که فردی آرزوی محقق کردن آن را دارد، شاید در واقع به‌طور کلی بدتر باشد و ممکن است در نهایت آن‌گونه که فرد می‌خواهد، نشود یا ممکن است همان‌طور باشد که عامل می‌خواهد؛ ولی او از آن اطلاع نداشته باشد. اما برای آن که عامل اقدام به انجام کاری بکند، باید حداقل بر این باور باشد که آن جریان امور متفاوت و بهتر از آنی است که در حال حاضر موجود است.

«تصور کردن» در مقدمه‌ی ۲ و ۴ به معنایی گسترده و دربرگیرنده به کار برده شده است. در ادراک عامل از حالت مطلوب امور، طیفی گسترده از کمال یا آگاهی وجود دارد که منجر به عمل می‌شود. گاه در مقایسه با دیگران ایده‌ی روشن‌تری از آنچه می‌خواهیم، داریم. ممکن است با لیستی شامل ۱۵ قلم مواد غذایی به سوپرمارکت بروم یا ممکن است با احساسی مبهم راجع به نیاز به مواد غذایی به سوپرمارکت بروم. آگاهی عامل از حالت مطلوب طیفی را در بر می‌گیرد که می‌تواند آشکار و روشن یا نامعلوم و تیره باشد. حتی ممکن است عامل بدون داشتن هیچ نوع آگاهی از حالت مطلوبی که به سمت

آن می‌رود، اقدام به کاری کند. باید «تصور» را دریابیم تا موارد زیادی را پوشش دهیم؛ اما باید این را هم پذیرفت که برخی مواقع ما عمل می‌کنیم، اما عاملانه چنین نمی‌کنیم؛ زیرا تصور خیلی ضعیفی از هدفمان داریم.

عاملان جایز الخطا مانند خود ما صرفاً لازم است باور داشته باشند که جریان امور جهان با آنچه آنان آرزویش را دارند، متفاوت است. جهان ممکن است هم‌اینک در حالت هدفی باشد که تصور می‌کنیم؛ اما ما همچنان با این سوءبرداشت به کارمان ادامه می‌دهیم که چنین نیست. از آنجایی که موجودی همه‌چیزدان از تمام حقایق اطلاع دارد و باور نادرستی ندارد، خداوند راجع به جریان امور در جهان که او را به عمل کردن وادارد، باوری نادرست نخواهد داشت، بنابراین:

۵. به‌منظور اینکه خداوند عاملیتش را اعمال کند، جهان باید در واقع در حالتی متفاوت از آن چه او اراده می‌کند یا آرزو دارد، باشد.

بنابراین، وقتی خداوند به‌طور دقیق اوضاع مرتبط به جریان امور در جهان را درک می‌کند و میان واقعیت امور، آن‌گونه که هستند و جریان امور به‌گونه‌ای که وی آرزویش را دارد، تفاوتی وجود دارد، آنگاه برای او شکاف عملی ایجاد خواهد شد.

به‌طور کلی،

۶. در صورتی که برای عاملی شکاف عملی وجود داشته باشد، یا الف) آن موجود تمایل دارد آن شکاف را از میان ببرد؛ اما برای او ممکن نیست این کار را انجام دهد، یا ب) موجود تمایل دارد اوضاع را تغییر دهد؛ اما به خاطر داشتن هدفی دیگر از این کار امتناع می کند، یا ج) آن موجود اوضاع تحقق نیافته را به عنوان هدف انتخاب کرده و تلاش می کند آن را محقق کند.

وقتی شکاف عملی برای عامل رخ می دهد، موارد مختلفی می توانند مداخله کنند و این موارد مداخله کننده می توانند بستن شکاف توسط آن موجود را تحت تأثیر قرار دهند و در نتیجه، موقعیت مورد بحث در «۶» را ایجاد کنند. الف) فهرستی طولانی از عواملی وجود دارد که می توانند از رسیدن ما انسان ها به چیزهایی که می خواهیم به آنها برسیم، جلوگیری کنند. موانع بستن شکاف می توانند داخلی یا خارجی باشند. به طور داخلی، ممکن است X هدف ما باشد؛ اما Y را بیشتر بخواهیم و X مانع رسیدن به Y باشد. ممکن است بخواهیم اتوموبیل جدیدی بگیریم؛ اما نیاز و میل من برای داشتن غذا به منظور خوردن آن بیشتر باشد؛ بنابراین، میل من برای داشتن اتوموبیل جدید برآورده نشده باقی خواهد ماند. بنابراین، در برخی موارد، قدرت به دست آوردن چیزی را داریم؛ اما تصمیم می گیریم برای به دست آوردن آن اقدام نکنیم و در عوض کار دیگری انجام دهیم. مانعی داخلی برای بستن شکاف توسط اراده ای عامل تحمیل می شود. در چنین مواردی، عامل اراده ای یکپارچه یا واحد ندارد؛ چندین هدف دارد و رسیدن به همه ی آنها ممکن نیست؛ زیرا همه ی آنها با هم سازگار نیستند یا توانایی ها یا منابع عامل

اجازه‌ی دستیابی به همه‌ی آنها را نمی‌دهد.

اگر اعمال اراده‌ی عامل مانع بسته شدن شکاف عملی نشده باشد، آنگاه مانع خارجی خواهد بود. در برخی مواقع، ما اهداف یا آرزوهایی داریم که قدرت رسیدن به آنها را نداریم. ممکن است از صمیم قلب بخواهم جراح مغز بشوم؛ اما من استعداد فکری لازم برای رسیدن به آن را ندارم و هرگز نخواهم داشت. از نظر طبیعی برای من ممکن نیست این کار را بکنم. موانع خارجی برای بستن شکاف عمل غیراختیاری هستند؛ زیرا مداخله‌ها از هیچ‌یک از انتخاب‌های ارادی من نشئت نمی‌گیرند.

بیاید مانع طبیعی برای عمل را مانعی که به‌طور مستقیم حاصل قوانین طبیعت است، در نظر بگیریم؛ نه حاصل اعمال یک عامل دیگر. مانع مصنوعی مانعی است که از اعمال دیگر عاملان حاصل می‌شود؛ به‌طور مثال، کارمند متعصبی در بخش پذیرش دانشگاه مانع از این می‌شود که من وارد دانشکده‌ی پزشکی شوم تا بتوانم جراح مغز بشوم. ممکن است اهداف عامل منتفی شوند؛ زیرا آنچه می‌خواهد، به‌طور منطقی ممکن نیست. تمایل شدید من برای تبدیل شدن به اولین فرد مجرد متأهل هرگز ارضا نخواهند شد. بنابراین، به‌طور خلاصه، ممکن است عامل با محدودیت‌های داخلی، خارجی، طبیعی، مصنوعی، منطقی، اختیاری و غیراختیاری در راه بستن شکاف مواجه شود.

به‌استثنای موانع منطقی، هیچ نوع مانع دیگری که در این مقوله‌ها قرار گیرد،

امکان مانع اعمال خداوند شدن را ندارد. اول، به لطف همه‌کارتوان بودن، هیچ مانع خارجی نمی‌تواند از رسیدن خداوند به آنچه می‌خواهد، جلوگیری کند. از آنجایی که خداوند قدرت کامل دارد، هیچ موجود یا شیئی، مانع کارهای خداوند نخواهد شد. اگر او تصمیم بگیرد عمل کند، هیچ نیرو، پدیده، موجود یا چیزی نمی‌تواند از این که آن عمل نتیجه‌ی موردنظرش را به دست بیاورد، جلوگیری کند.

به‌طور مشابه، هیچ محدودیت طبیعی نمی‌تواند برای اعمال خدا وجود داشته باشد. قوانین طبیعت که در نهایت در پس کمبود قدرت، هوش یا توانایی موجودی محدود هستند، موجب محدود شدن عاملیت خداوند نمی‌شوند. همه‌کارتوان بودن به خداوند قدرت کنترل قوانین طبیعت را می‌دهد. در واقع، معجزات به‌طور معمول همین‌گونه توصیف می‌شوند.

علاوه بر این، هیچ محدودیت مصنوعی نمی‌تواند بر کارهای خدا وارد شود. از آنجایی که خداوند کمال دارد و از آنجایی که طبق خداباوری کلاسیک تنها یک خدا وجود دارد، هیچ عامل آزاد دیگری وجود ندارد که بتواند اراده‌ی خداوند را محدود کند و هیچ موجود ناکامل یا دون‌مرتبیه‌ی دیگری به آن اندازه قدرت ندارد که بتواند اراده‌ی خداوند را محدود کند.

آیا محدودیت‌های منطقی می‌توانند میان آنچه خدا در جهان می‌خواهد و آنچه در واقع وجود دارد، شکافی ایجاد کنند؟ اگر همه‌کارتوانی به معنای

توانایی انجام هر کاری باشد که از نظر منطقی ممکن است، چنان که بسیاری از فیلسوفان استدلال کرده‌اند، آنگاه، اوضاع و اموری وجود خواهد داشت که خدا طالب آن است، اما نمی‌تواند آن را به دست بیاورد؛ یعنی، جریان اموری به لحاظ منطقی غیرممکن است. خداوند ممکن است آرزو کند دایره‌ای مربع خلق کند یا چیز شگفت‌انگیز غیرممکن دیگری.

اما دیگر ویژگی‌های خداوند مانع از این خواهند شد که وی اهداف متناقض منطقی داشته باشد. همه‌چیزدان بودن شامل این دانش می‌شود که خداوند نمی‌تواند کاری بکند که از نظر منطقی غیرممکن است، بنابراین، نمی‌تواند این طور باشد که خداوند از روی نادانی به تمایل به داشتن چیزی دست‌نیافتنی ادامه دهد. و این طور هم نمی‌تواند باشد که خداوند نمی‌تواند آن را به دست بیاورد، چون نمی‌داند آن را چگونه باید به دست بیاورد. در واقع، تنها دلایلی که موجب می‌شود خداوند اهداف غیرممکن منطقی داشته باشد، دلالت بر عدم کمال خداوند خواهد داشت. موجودی کامل اهدافی خواهد داشت که بین آنچه که طلب می‌شود و آنچه که ممکن است و توانایی آن موجود، تناسب کامل برقرار کرده باشد. کمال نیازمند این است که عامل تعارضات داخلی در ویژگی‌های مختلفش نداشته باشد.

بنابراین موقعیت ۶، الف) نمی‌تواند برای خداوند رخ بدهد. هیچ محدودیتی، شاید جز محدودیت‌های منطقی، بر کارهایی که خداوند می‌تواند با قدرتش انجام دهد، وجود ندارند و خداوند جریان اموری را که غیرممکن منطقی

باشند، به عنوان هدفش تعیین نخواهد کرد.

آیا موقعیت ۶، ب) می تواند برای خدا رخ بدهد؟ یعنی، آیا خداوند هرگز به طور داخلی و اختیاری قدرتش برای رسیدن به هدفی را کنترل می کند، چون آن هدف را تابع هدف دیگری می کند؟

نه، خداوند هرگز هدفی را به خاطر هدفی دیگر رها نمی کند؛ زیرا اراده‌ی خداوند بایستی منفرد و واحد باشد. هنگامی که محدودیتی داخلی و اختیاری بر اراده‌ی موجوداتی محدودی مانند ما وجود داشته باشد، وقتی ما چیزی می خواهیم، اما تصمیم می گیریم آن را دنبال نکنیم، این کار را به خاطر وجود اهداف در رقابت با هم، متعارض با هم یا دارای هم پوشانی با هم انجام می دهیم. یعنی عاملانی که برای آنها شکاف عملی وجود دارد که به طور اختیاری تصمیم می گیرند آن را نبنند، بایستی اهداف و انگیزه های متعدد و متنوعی داشته باشند. اعمال ما، اغلب اوقات، نتیجه‌ی تعداد کثیری تکانش ها، دلایل، اهداف و تمایلات هستند. با سبک و سنگین کردن هدف بزرگ تر و طولانی مدت تر سلامتی، در برابر انزجار از درد و تمایل شدید برای اجتناب از مته، به سختی درد آزاردهنده‌ی روت کانال را در دندان پزشکی تحمل می کنم. عوامل زیست شناختی، ویژگی های فرگشتی، تکانه های غریزی، بینش عقلانی، خصوصیات شخصیتی و دیگر عوامل به طور چشمگیری موجب پیچیده شدن فرآیند تصمیم گیری و عمل برای انسان های عامل می شود. در نتیجه، ما اغلب در حال انجام عملی برای دست

یافتن به چیزی هستیم، در حالی که هنوز میل زیادی به انجام کار دیگری داریم یا ترجیح می‌دهیم کارمان منجر به تحقق وضعیت دیگری شود؛ مانند زمانی که تعمیرات گران روی ماشینی انجام می‌دهیم. حتی زمانی که به‌طور اختیاری عمل می‌کنیم و به هدف مورد نظرمان می‌رسیم، اغلب شکافی میان آنچه در حال حاضر وجود دارد و اهدافی که داریم، باقی می‌ماند. به‌طور خلاصه، فروتر بودن منجر به تبعیت یک هدف از هدف دیگر می‌شود؛ زیرا کمبود دانش، قدرت یا عدم کمال موجب می‌شود که هدفی دست‌نیافتنی شود یا فرد را مجبور به کنار آمدن با چیزی کمتر می‌کند.

اما اهداف متعدد و متعارض با هم برای خداوند معنی ندارند و شکاف‌های عملی که به‌خاطر اهداف تابع برای عاملی فروتر رخ می‌دهند، برای خداوند پیش نمی‌آیند. شک‌های آزاردهنده‌ای که موجب تعارض میان انگیزه‌های ما می‌شوند، برای موجودی همه‌چیزدان که کاملاً از تمامی جنبه‌ها و دلالت‌های اعمالش آگاهی دارد، پیش نمی‌آیند. خدا کاملاً می‌داند که نتیجه‌ی اعمالش چه خواهد بود، او می‌داند چگونه در هر موقعیتی، هر چقدر هم پیچیده باشد، به بهترین یا کامل‌ترین پیامدها دست یابد و او به‌طور کامل و بدون اشتباه اهدافی را که برای خود مشخص می‌کند ارزیابی کرده و انتخاب می‌کند. وقتی خداوند هدفی را انتخاب می‌کند، آن هدف نمی‌تواند مانند روت کانال برای ما، ارزش آمیخته‌ای داشته باشد. مانند زمانی که شیمی‌درمانی می‌کنیم یا ماشین را می‌فروشیم، به‌جای آن که تعمیرات گران‌قیمت انجام دهیم، خداوند از سر ناراحتی یا نومی‌پذیری که وسیله‌ی الف راه برای

رسیدن به هدف ب است، بهترین راه نامطلوب است. اول این که موجودی همه چیزتوان از وسایل ناکامل یا پیش پا افتاده و ابتدایی برای رسیدن به اهدافش، مانند ما در مطب دندان پزشکی، استفاده نمی کند. دوم اینکه دانش و قدرت خداوند کاستی ندارد، بنابراین وی هرگز به کنار آمدن با وسیله یا غایتی که تنها قسمتی از اهدافش را ارضا می کند، مجبور نیست. سوم آنکه کمال خداوند مانع از داشتن اهدافی می شود که با اعمالی که در اختیار دارد، برآورده نمی شوند. آرزوهای برآورده نشده محصول عدم کمال و/یا کمبود قدرت هستند. کمال خداوند و هماهنگی قوای او که نتیجه ی این کمال است، با ارائه ی بهترین راه حل برای شکافی عملی مانع از هر نوع نارضایتی پایدار خواهد شد. موجودی کامل، عاقل، همه چیزدان و همه چیزتوان موقعیت را می سنجد، بهترین راه حل ممکن را شناسایی می کند و سپس اعتماد به نفس، دانش و یکپارچگی ارادی را خواهد داشت که از نتیجه راضی باشد.

بنابراین ماهیت فرآیند تصمیم، اگر بتوان چنین نامی به آن داد، برای خدا به شکل ریشه ای متفاوت است. توازن کامل و هماهنگی ویژگی های خداوند به این معناست که هیچ تعارض درونی بین انگیزه ها وجود نخواهد داشت. دانش او همراه با عقلانیت در حد کمال وی ترکیب می شود و به اراده ای واحد و عاری از اشتباه در پس اعمال قدرت شکل می دهد. امکان هیچ تکانه ای احساسی بیش از حدی، داوری های از سر عجله که فرد بعد تأسف آن را بخورد، طغیان شهوت یا آرزوهای برآورده نشده وجود نخواهد داشت. علاوه بر این خداوند تکانه های جسمانی، زیست شناختی یا فرگشتی را که

ما داریم، ندارد؛ تکانه‌هایی که گاه خلاف حکم عقل هستند.

بنابراین، اراده‌ی خداوند بایستی منفرد و یکپارچه باشد. در این صورت، موقعیت شماره ۶، ب) هرگز برای خدا اتفاق نخواهد افتاد؛ زیرا خداوند هرگز به‌طور داخلی و اختیاری قدرت‌ش را محدود نخواهد کرد تا هدفی را به‌نفع هدفی دیگر کنار بگذارد.

اما همان‌طور که دیدیم، هیچ عامل خارجی نمی‌تواند وجود داشته باشند که عاملی همه‌کارتوان و کامل را از انجام کاری منع کنند.

۷. هیچ محدودیتی، داخلی یا خارجی، نمی‌تواند برای اعمال یک عامل همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و کامل وجود داشته باشد.

بنابراین، اگر عاملی ربوبی دارای کمال، جریان امور را تغییر ندهد، در این صورت جریان امور تطابق کامل با اراده‌ی آن موجود دارند. یک راه دیگر برای بیان این امر این است که اگر آن موجود اراده می‌کند خودش را محدود کند و اوضاع امور را تغییر ندهد، آنگاه آن موجود در واقع اراده می‌کند اوضاع چنان باشد. اگر خداوند اوضاعی را بپذیرد و هیچ مانعی برای تغییر آن به دست او وجود نداشته باشد، پس او اراده می‌کند آن حالت از اوضاع وجود داشته باشد.

اکنون به قلب این استدلال می‌رسیم که خداوند نمی‌تواند عمل کند. اگر خداوند تصمیم بگیرد عمل نکند، در این صورت اوضاع امور هماهنگی کامل با اراده‌ی او دارد. خداوند انگیزه‌های متعدد برای انتخاب عمل نکردن ندارد؛ او به‌طور دقیق تشخیص می‌دهد که چه چیزی بهترین است و هیچ چیزی نمی‌تواند دخالتی در رسیدن او به آن هدف داشته باشد. بنابراین، اگر او عمل نکردن را انتخاب می‌کند، جهان باید دقیقاً همان‌طوری باشد که او می‌خواهد.

از سوی دیگر، به‌منظور این که خداوند تصمیم به انجام کاری بگیرد، باید اتفاقی غیرممکن رخ بدهد. برای آن که خداوند دست به کاری بزند، اوضاع امور در یک نقطه‌ی زمانی بایستی از آنچه خداوند می‌خواهد، فاصله بگیرد؛ مگر اینکه میان آنچه خداوند می‌خواهد و اوضاع امور در حال حاضر شکافی وجود داشته باشد. هیچ عملی برای بستن شکاف ممکن نیست؛ بنابراین، هیچ فرصتی برای عمل کردن وجود نخواهد داشت.

بنابراین پرسش این است که چگونه جهان می‌تواند از هماهنگی با اراده‌ی خداوند خارج شود تا برای عمل کردن وی فرصتی فراهم گردد؟ چگونه ۶ ج) می‌تواند برای خداوند رخ دهد، وقتی شکاف عملی وجود دارد، او حالتی تحقق‌نیافته را به عنوان هدفش انتخاب کرده و سپس بر اساس آن حالت تحقق‌نیافته شروع به انجام کاری برای تحقق بخشیدن به آن بکند؟ پاسخ این است که چنین موقعیت نمی‌تواند رخ بدهد. همه‌چیزدانی خداوند شامل

دانش کامل از تمام واقعیت‌ها در جهان است؛ بنابراین هیچ‌چیزی نمی‌تواند بدون معرفت وی از اراده‌ی او تخطی کند. و هیچ‌چیزی و رای قدرت وی نیست؛ بنابراین نمی‌تواند این طور باشد که وضعیتی پیش آمده که خداوند قدرت تغییر آن را ندارد. و از آنجایی که اراده‌ی خداوند منفرد و یکپارچه است، وی هرگز به گونه‌ای رفتار نمی‌کند که حالت غیرمطلوب دیگری ادامه پیدا کند. پس هر اتفاقی که می‌افتد، باید هماهنگی کامل با اراده‌ی خداوند داشته باشد. هیچ حالت کمتر از ایدئالی (از چشم‌انداز خداوند) نمی‌تواند رخ دهد؛ زیرا به‌منظور رخداد چنین حالتی، خداوند بایستی آن را اراده کرده باشد و اگر خداوند آن را اراده کرده باشد، پس مخالف اراده‌ی خداوند نبوده و کمتر از ایدئال نیست.

اصلاً هیچ راهی وجود ندارد که اوضاع با خواسته‌ی خداوند تفاوت پیدا کند تا فرصتی برای این که خداوند اقدام به کاری کند، فراهم شود.

۸. بنابراین، غیرممکن است حالتی از امور وجود داشته باشد که به‌طور کامل با اراده‌ی عامل همه‌چیزدان، همه‌کار توان و دارای کمال هماهنگی نداشته باشد. جهان همواره تطابق کامل با اراده‌ی خداوند دارد.

۹. و از آنجایی که عمل مستلزم حالتی از امور است که با آنچه عامل می‌خواهد، تفاوت داشته باشد، خداوند نمی‌تواند عمل کند.

نتیجه‌گیری: من استدلال کردم که به‌منظور اینکه خداوند شایسته‌ی خدا خوانده شدن باشد، باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد. علاوه بر ویژگی‌های استاندارد خدا باورانه از جمله همه‌کار توان بودن، همه‌چیز دان بودن و خیر مطلق بودن، خداوند برای این که شایسته‌ی پرستیده شدن باشد، باید عامل هم باشد. خداوند باید قادر باشد اهدافی تعیین کند و برای رسیدن به آنها اقدام به عمل نماید. اما اکنون ما دیده‌ایم که موجودی با این ویژگی‌های ربوبی نمی‌تواند عمل کند. با توجه به ویژگی‌های خداوند، هیچ فرصتی برای عمل فراهم نخواهد شد. خصایص الهی خداوند مانع از امکان این می‌شود که او حالت مطلوبی را تصور کند، نقشه‌ای برای رسیدن به آن بکشد و سپس بخواهد که آن را به‌وجود بیاورد. اما موجودی که نمی‌تواند عمل کند، شایسته‌ی رویکرد مذهبی نیست. بنابراین، برای هیچ موجودی ممکن نیست ویژگی‌هایی داشته باشد که تضمین‌کننده‌ی رویکردی مذهبی باشند. بنابراین، خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد.

مشخصات مقاله به زبان اصلی:

McCormick, M. (2003) 'The paradox of divine agency', in M. Martin & R. Monnier (eds) *The Impossibility of God* (Amherst NY: Prometheus Press), 313-321.

شر الهی

دیوید لوئیس

برهانی نادیده گرفته شده

روایت‌های معمول از برهان شر با شرهایی سروکار دارد که خداوند ناتوان از جلوگیری از آنها است: درد و رنج انسان‌ها و دیگر حیوانات و گناهی که افراد مرتکب می‌شوند. بلندپروازانه‌ترین روایت‌های این برهان ادعا می‌کند که وجود شر به لحاظ منطقی با وجود خداوندی همه کار توان، همه چیز دان و کاملاً خیرخواه جمع‌ناشدنی است. رویکردهای محتاطانه‌تر بر آن‌اند که وجود درد و گناه باید موجب شک راجع به وجود چنین خدایی شوند. یا این که میزان رنج طی میلیون‌ها سال از حیات هوشمند روی کره‌ی زمین

دلیلی قوی محسوب می‌شود برای اینکه فکر کنیم چنین خدایی وجود ندارد. یا این که برخی موارد خاص از محنت شدید و ظلم بشری باعث می‌شوند باور به چنین خدایی غیرعقلانی باشد و

به نظر من، حتی بلندپروازانه ترین روایت هم به طور قطعی موفق است؛ مگر آنکه استانداردها بیش از حد بالا در نظر گرفته شده باشند. نمی‌توان موفقیت آنها را نادیده گرفت. آنها که می‌خواهند از نتیجه‌ی این برهان اجتناب کنند، باید اصرار ورزند که از مقدمات بحث برانگیز، فارغ از اینکه آن مقدمات پیش‌تر چقدر معتبر باشند، نمی‌توان بهره‌ای برد.^۱ اما فیلسوفان می‌توانند در هر چیزی تردید کنند و این کار را هم می‌کنند. به طور مثال، برخی آمادگی دارند به بحث راجع به قانون عدم تناقض بپردازند. مؤمنانی که ادعا می‌کنند موفقیت روایت قوی از برهان شر احتمال بسیار کمی دارد - از آن نوع امکان‌هایی که تنها یک فیلسوف می‌تواند آن را ارج نهد - تنها اسماً پیروز می‌شوند.

اما در اینجا آنچه برای من مهم است، استدلالی ساده‌تر است؛ استدلالی که به طرز عجیبی نادیده گرفته شده است. روایت‌های معمول، همان‌طور که گفتم، بر شریایی تمرکز می‌کنند که خداوند ناتوان از جلوگیری‌شان است. اما می‌توانیم در عوض از شریایی شروع کنیم که خدا خود آنها را مرتکب

۱. به عنوان مثال به این اثر مراجعه کنید:

Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977).

می‌شود. این شرها بسیارند و هر نوع رنج و گناهی که روایت‌های معمول به آنها اشاره می‌کنند، در مقابلِ درازا و شدت آنها رنگ می‌بازند.

زیرا اگر داستان سنتی هماهنگ با اصول مذهبی را بپذیریم، خداوند برای نافرمانی مجازات ابدی مقرر کرده است. البته راجع به چیستی نافرمانی اختلاف‌هایی وجود دارد. برخی می‌گویند صرف عدم باور به خداوند برای مجازات ابدی فرد کافی است. برخی دیگر گمان می‌کنند که باید از یکی از فرامین خداوند سرپیچی کنی تا محکوم به عذاب ابدی شوی. این آزمون هر طوری هم که برنامه‌ریزی شود، روشن است مجموعه‌ای از حالات روان‌شناختی و اعمال افراد برای عذاب دوزخ کفایت می‌کنند.

داستان سنتی دینی، گستره‌ی زمانی مجازات را آشکارا مقرر می‌کند: مجازات تا ابد ادامه خواهد داشت. بسیاری از افرادی که این داستان را نقل می‌کنند، برایشان مهم است که بر چگونگی مجازات‌ها هم تأکید کنند. عذاب‌های دوزخیان به گونه‌های تصورناپذیری شدیدتر از رنج‌هایی هستند که ما در زندگی‌های این جهانی‌مان تحمل می‌کنیم. بنابراین، در هر دو بعد، زمان و شدت، عذاب دوزخ به‌طور نامحدودی از تمام رنج‌ها و گناهایی که در طول تاریخ حیات روی زمین رخ خواهند داد، بدتر خواهد بود. از این رو، کاری که خدا انجام می‌دهد بی‌نهایت از کارهای بدترین مستبدان و خودکامگان بدتر است. هرچقدر هم این مستبدان در طولانی‌تر کردن رنج و عذاب قربانیانشان هوشمند بودند، شکنجه‌های آنان به‌نسبت سریع منجر به مرگ

می‌شد. خداوند قرار است دوزخیان را تا ابد شکنجه کند و این شکنجه‌ها قرار است با فاصله‌ای زیاد، از تمام انواع شکنجه و عذاب که می‌شناسیم، پیشی بگیرد.

گرچه افرادی که به شرح روایت سنتی می‌پردازند، گاه به تناسب میان جنایت و مکافات توجه می‌کنند، هیچ امکانی وجود ندارد که تعادلی واقعی میان این دو برقرار شود؛^۲ زیرا مجازات دوزخیان بی‌نهایت غیرمتناسب با جرایم آنهاست. حتی بدترین مجرمین این جهان تنها می‌توانند میزان محدودی رنج و عذاب بر دیگران وارد کنند. فرد خطاکار هر چند بار هم که دقیقاً همان عذابی را تحمل کند که در دنیا بر کسی وارد کرده است، تکرار این مجازات بی‌نهایت بار دیگر در انتظار اوست. علاوه بر این، هر بار که مجازات تکرار می‌شود، عذاب تشدید شده و تمام انواع ممکن آن اجرا می‌شود.

البته، چنین مجازاتی بر فرض این است که دوزخیان جرمی مرتکب شده‌اند. اگر این داستان سنتی بر این فرض باشد که دوزخیان از ایمان به خداوند عاجز بوده‌اند، در این صورت بی‌عدالتی مجازات‌ها ملموس‌تر هم خواهد بود. فردی به نام آلیس که ندانم‌انگار است ممکن است تمام زندگی‌اش را با کارهای خوب و خیرخواهی سپری کرده باشد، و برای صداقت و انصاف و مواظبت دوستانه از اطرافیانش شناخته شده باشد. اگر بی‌ایمانی به

۲. دانته در «دوزخ» سعی دارد تناسب مجازات‌ها و گناهان و جنایات را نشان دهد. مجازات بیش از اندازه از شر ایجادشده توسط گناهکار بیشتر است. با این حال این وضعیت به‌شکلی طراحی شده تا آنچه عدالت الهی یا حتی عشق الهی نامیده می‌شود، تداعی شود.

خداوند برای لعنت دوزخ کافی باشد، در این صورت پاداش الهی برای آلیس ابدیتی از شدیدترین زجر و رنج ممکن خواهد بود.

انواع خداباوری

بنابراین من فکر می‌کنم که بحث‌های معمول فلسفی راجع به مسئله‌ی شر در واقع کم‌اهمیت هستند. به نظر می‌رسد پشه را صافی کرده اما شتر را فرو می‌بلعیم.^۳ چرا چنین است؟

بسیاری می‌گویند چیزی که من به عنوان «داستان سنتی» شرح دادم، نوعی کاریکاتورِ خداباوری است. خداباوران واقعی بزرگسال به چیزی پیچیده‌تر باور دارند. روایت‌های استاندارد برهان شر برای ناباوران فلسفی جذاب است؛ زیرا آنها عادت دارند تنها از مبانی غیرقابل بحث استفاده کنند؛ مبانی‌ای که می‌توان از خداباوران بزرگسال انتظار پذیرش آنها را داشت.

پاسخ من این است که چنین سخنی دو نکته‌ی مهم را نادیده می‌گیرد. اول، برهان نادیده گرفته شده علیه تمام روایت‌های اصلی از خداباوری که همه‌جا تبلیغ می‌شوند، کاربرد دارد. به قوت می‌توان ادعا کرد که اکثریت قریب به اتفاق مسیحیان و مسلمانان، هم در آمریکای شمالی و هم در باقی جهان، «داستان سنتی» را باور دارند و متعهد به آن هستند. در عهد جدید (و در قرآن) بخش‌های زیادی وجود دارد که اگر آنها را بر اساس ظاهرشان

۳. این عبارت برگرفته از انجیل متی است: «ای راهنمایان کور! شما پشه را صافی می‌کنید، اما شتر را فرو می‌بلعید!» اشاره به بزرگ کردن امر بی‌اهمیت و بی‌توجهی به امر مهم دارد. (یادداشت مترجم).

بنخوانیم، این داستان را نقل می‌کنند و آن را پیش‌فرض می‌گیرند.^۴

دوم، گوینده‌ی این سخن از درک این عاجز است که پرهیز از «داستان سنتی» هم‌زمان با حفظ دکترین‌های ممیزه‌ی مسیحیت بسیار دشوار است. برای اجتناب از برهان نادیده‌گرفته‌شده، باید پذیرفت که بخش‌های مهمی از متون مذهبی را نباید تحت‌اللفظی خواند. شاید راه‌های جایگزینی برای خواندن ایده‌ی مجازات الهی یا درک عذاب وجود داشته باشد؛ اما ما نه‌تنها لازم داریم بشنویم که چنین راه‌هایی وجود دارند، بلکه نیاز به این هم داریم که بدانیم این راه‌ها چه هستند.

من قبول دارم که برهان نادیده‌گرفته‌شده علیه دادارباوری^۵ کاربرد ندارد. اگر صرفاً باور داشته باشید که ربوبیتی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و کاملاً خیرخواه وجود دارد که هیچ دیدگاهی در رابطه با برنامه‌هایش برای پاداش دادن یا مجازات مردم پس از مرگ ندارد، می‌توانید انرژی‌تان را صرف دفاع از مسائل آشنا تر شر کنید. اما باید بگویم که در این صورت باید اقرار کنید که دکترین شما مسحیت نیست.

۴. به‌عنوان مثال به انجیل متی بخش ۱۱ آیه‌های ۲۰ تا ۲۴ و بخش ۱۳ آیه‌های ۴۷ تا ۵۰ و بخش ۲۵ آیه‌های ۳۱ تا ۴۶؛ و انجیل مرقس بخش ۹ آیه‌های ۴۲ تا ۴۹، و انجیل لوقا بخش ۱۰ آیه‌های ۱۳ تا ۱۵ و بخش ۱۶ آیه‌های ۱۹ تا ۳۱ و بخش ۱۷ آیه‌های ۲۰ تا ۳۷؛ و نامه به رومیان بخش ۱۲ آیه‌های ۱۴ تا ۲۲ و نامه‌ی اول به تسالونیکیان بخش ۱ آیه‌های ۵ تا ۱۰؛ نامه به عبرانیان بخش ۶ آیه‌های ۷ تا ۸، بخش ۱۰ آیه‌های ۲۶ تا ۳۱، بخش ۱۲ آیه‌های ۱۸ تا ۲۹؛ نامه یعقوب بخش ۵ آیه‌های ۱ تا ۳، و برخی سوره‌های قرآن مراجعه کنید. ۵. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی دادارباوری به مقدمه‌ی شماره‌ی ششم مجله‌ی ۴۲ با موضوع خداانا باوری جدید مراجعه کنید. (یادداشت مترجم)

چندین راه وجود دارد که می‌توانید تلاش کنید از طریق آنها خدا باوری استوارتر و مستدل‌تری بنا کنید. شاید گمان کنید سخنان راجع به داوری و مجازات را نمی‌باید به‌طور تحت‌لفظی تفسیر کرد. شاید آنچه در این زندگی رخ می‌دهد، این است که افراد انتخاب‌هایی می‌کنند. برخی رستگاری و برخی دیگر نفرین شدن را بر می‌گزینند. آنهایی که نفرین شده‌اند، انتخاب خود را به‌دست می‌آورند. اما اگر نفرین ابدی شکنجه است یا اگر حالتی باشد که عذاب ابدی استعاره‌ای مناسب برای آن باشد، باز هم مشکل ایجاد می‌شود؛ زیرا اگر در نظر بگیریم که این انتخاب ادعا شده از سر ناآگاهی گرفته شده و بازگشت‌ناپذیر است، در این صورت خداوند کار پلید انجام می‌دهد. او افراد را در موقعیتی قرار می‌دهد که باید داوری‌ای انجام دهند که تا ابد در بند آن خواهند بود و می‌داند که برخی افراد چندان ناآگاهانه که تصمیمشان موجب عذاب ابدی می‌شود (یا برای حالتی که عذاب ابدی برای آن استعاره‌ای مناسب است). تمایز میان خداوند و پدر یا مادری که اتاق کودک را با اشیای نوک‌تیز، کبریت، فیوز و دینامیت پر می‌کند، دشوار است. علاوه بر این، به‌سختی می‌توان موقعیتی را تصور کرد که در آن انتخاب‌های ما ناآگاهانه نباشند؛ زیرا جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، جهانی است که در آن شواهد کافی راجع به آخرت یا عذاب احتمالی وجود ندارد. جهانی است که در آن افرادی که راجع به قضاوت الهی و مجازات‌های اخروی صحبت می‌کنند، پیشنهاد‌های متناقضی راجع به کارهایی که برای اجتناب از این عذاب می‌توان انجام داد، ارائه می‌کنند. البته در بسیاری از روایت‌های مسیحیت، نبود شواهد بخشی اساسی از نقشه‌ی الهی است؛ زیرا فرض بر

این است که عظمت ایمان شامل توانایی اعتماد کردن در نبود شواهد یا حتی علی‌رغم وجود شواهد مخالف است.^۶

اگر نفرین‌شدگان لجبازی کرده و پس از داشتن اطلاعات کامل بر انتخابشان اصرار کنند، اوضاع طور دیگری خواهد بود. این افراد چگونه خواهند بود؟ آنها باید عذاب (چه واقعی، چه استعاری) را به جایگزینش یعنی رستگاری ترجیح دهند. چرا آنها اطاعت از خداوند را بدتر تلقی می‌کنند؟ شاید چون ارزش زیادی برای استقلال خود قائل هستند. اما، اگر خداوند به‌راستی ارزش پرستش ما را داشته باشد، در آن صورت اطلاعات کامل داشتن به‌معنای شناسایی تمام ویژگی‌هایی هستند که خداوند را شایسته‌ی پرستش می‌کنند. به‌سختی می‌توان تصور کرد که چگونه ممکن است تا ابد در برابر اثبات‌های جبروت خداوند مقاومت کرد.

حتی اگر ما شک و تردیده‌ایمان را درباره‌ی امکان لجبازی به‌رغم اطلاع کامل داشتن به حالت تعلیق در بیاوریم، باز هم می‌توانیم بپرسیم که چرا خداوند از مجازات دوزخ جلوگیری نمی‌کند. این امر ما را به نسخه‌های آشنای برهان شر برمی‌گرداند. یک توضیح استاندارد چنین است: آزادی ناسازگارگرایانه^۷ ارزش بی‌کرانی دارد. گفته می‌شود حتی ربوبیتی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و کاملاً خیرخواه که آرزوی خلق جهانی را دارد که در آن آزادی ناسازگارگرایانه موجود است، ممکن است مجبور شود اجازه بدهد موجوداتی لجباز که تصمیم می‌گیرند برای همیشه عذاب بکشند، در آن

۶. کیرکگارد در کتاب «ترس و لرز».

وجود داشته باشند.

پاسخ من دو بخش دارد. نخست، ارزش والای آزادی ناسازگارگرایانه را به پرسش می‌کشم. دو جهان را در نظر بگیرید. در یکی از آنها اعمال با حالاتی روانی تولید می‌شوند که خود این حالات روانی با شرایط روان‌شناختی قبلی و فشار محیط تولید شده‌اند. این شرایط روان‌شناختی و محیط‌ها، به‌نوبه‌ی خود حاصل موقعیت‌های پیشینی‌تری‌اند که همه مطابق‌اند با شرایطی که فیلسوفان برای مجاز شمردن آزادی ناسازگارگرایانه ارائه می‌کنند. در جهان دوم، همان اعمال در حال اجرا شدن هستند؛ ولی با روایت مورد علاقه‌ی ناسازگارگرایانه‌ی شما هم‌خوانی دارد. چرا باید فکر کنیم که جهان دوم پیشرفتی سترگ نسبت به جهان اول دارد؟ برتری آن به‌طور دقیق در چه چیزی نهفته است؟

اگر شما هم مانند من فکر می‌کنید که هیچ برتری نمی‌توان یافت، این ایده که خداوند ممکن است مجبور شود به برخی افراد اجازه دهد مجازات ابدی را انتخاب کنند، شما را راضی نخواهد کرد. فکر می‌کنید که خداوند می‌توانست جهان را با آزادی سازگارگرایانه بنا کند و می‌توانست به‌ترتیبی امور را بنا کند که آفریده‌هایش از دردسر در امان بمانند. پس، برای در امان ماندن از این مسئله، خداباوران باید توضیح بدهند چرا ارزش آزادی ناسازگارگرایانه چنان زیاد است که بر بدی عذاب فوق‌العاده برای افرادی که تا ابد مقاومت می‌کنند، می‌چربد.

با این حال اگر آزادی ناسازگارگرایانه را بسیار ارزشمند به شمار آوریم، باز هم می‌توانیم پرسیم چرا خداوند امور را چنین که اکنون هستند، ترتیب داده است. او می‌توانست آزادی ناسازگارگرایانه را دست‌نخورده باقی بگذارد و در همان حال بر جذابیت و اشتیاق لازم برای هدایت شدن می‌افزود. بر فرض که باید انتخاب کنیم، چرا باید تصویر پیش روی ما محو باشد؟^۸ باز هم به نظر می‌رسد خداوند در بهترین حالت کوتاهی کرده است.

به‌جای جایگزین کردن انتخاب آزاد ما انسان‌ها با داوری و مکافات الهی، ممکن است خدا باور بگوید باید ایده‌ی عذاب را از نو تفسیر کنیم. روایت‌های اغراق‌آمیز از آتش خاموش‌نشده‌ی و گوگرد^۹ را نباید تحت‌اللفظی در نظر گرفت. مجازات ابدی صرفاً حالت نافرمانی از خداوند است. این پیشنهاد وابسته به این است که فرض کنیم عذاب استعاره‌ای مناسب برای نافرمانی است.

من قبول ندارم فهم استعاری از عذاب مناسب است. به‌عنوان شخصی که موضع خداناباوری دارد، بیگانه شدن من از خداوند، وضعیتی نیست که عذاب برای آن استعاره‌ای مناسب باشد. مسیحیان شاید پاسخ دهند که این داوری سطحی است: از چشم‌انداز این جهانی، شاید با وجود انکار خداوند،

۸. اشاره به سخن پولس دارد در نامه اول به قرنتیان: «آنچه اکنون می‌بینیم، چون تصویری محو است در آینه؛ اما زمانی خواهد رسید که روبه‌رو خواهیم دید. اکنون شناخت من جزئی است؛ اما زمانی فراخواهد رسید که به‌کمال خواهیم شناخت، چنان‌که به‌کمال نیز شناخته شده‌ام.» (یادداشت مترجم).

۹. اشاره به استفاده از اصطلاح «fire and brimstone» در عهدین در توصیف عذاب جهنم برای بدکاران دارد. به‌عنوان مثال در سفر پیدایش «آنگاه خداوند بر سدوم و غموره، گوگرد و آتش، از حضور خداوند از آسمان بارانید.» (یادداشت مترجم)

در داوری وضعیتم، خود را به قدر کافی سعادتمند و شاد توصیف کنم. اما، وقتی آگاهی کامل پیدا کردم، متوجه زشتی خوک‌کیفی^{۱۰} خود می‌شوم و آن موقع، عذاب توصیفی مناسب برای وضعیت نافرمان بردارانه‌ی من خواهد بود.

در این موقعیت، مشکلاتی آشنا بروز پیدا می‌کنند. ابتدا تصور کنید که حالت نافرمان‌برداری من تغییرناپذیر است: روی زمین نافرمانی کرده و تا ابد نافرمانی خواهم کرد. البته در آن حالت، می‌توانم جدایی جاودان خود از خداوند را به عنوان امری بسیار تشویش‌آور تصور کنم؛ زیرا شادکامی شکوهمندی را که برای همیشه دور از دسترس من است، درک کرده‌ام. اما مانند قبل، من را در موقعیت خطرناکی قرار داده‌اند، موقعیتی که در آن آینده‌ی ابدی من با انتخابی تعیین می‌شود که مجبورم کردند در نادانی بگیرم. در این صورت، باز هم ناعادلانه با من رفتار شده است.

امکان دیگر این است که بتوانم در جهان آخرت خود را بهبود بخشم. وقتی با عظمت الہی و نقشه‌ی او مواجه شدم، به آن تن در داده و از خداوند فرمان‌برداری می‌کنم. در این حالت گویا استعاره از میانه برخاسته است. حالت نافرمان‌برداری من مداوا شده و من دیگر در عذاب نیستم. شاید پاسخ داده شود به خاطر خاطراتم از نافرمانی‌هایم در گذشته عذاب من دوام خواهد داشت. اما اگر من، به درستی، نافرمانی خود را از سر نادانی بدانم و پس

۱۰. بر سیاق خریف

از اطلاع از واقعیات خود را اصلاح کنم، چرا باید چنین خاطراتی موجب عذابی بیش از دردی گذرا شوند؟ ممکن است افرادی را تحسین کنم که با چشم‌انداز زمینی‌شان دست به انتخابی درست زدند. اما یافتن توجیهی برای سرزنش خود با چنان شدتی که به چیزی شبیه به عذاب منجر شود، دشوار است. علاوه بر این، اگر داشتن حافظه و خاطرات منبع عذاب‌اند، در این صورت از آنجا که خداوند به من اجازه داده سعادت جاودانه‌ام را در دوره‌ای از ناآگاهی شدید به خطر بیندازم، باز هم در جلوگیری از شر ناکام بوده است.

اتهام این بود که برهان نادیده‌گرفته‌شده مبتنی بر نسخه‌ای کاریکاتوری از جهان آخرت است. پاسخ من این بود که استراتژی خوانش غیرتحت‌اللفظی متون دینی یا در نظر گرفتن عذاب به‌عنوان استعاره‌ای مناسب برای حالت مجازات ابدی شکست می‌خورد یا در غیر آن صورت، موجب می‌شود مسئله به حالت قبلی بازگردد. اگر متون (و دکترین‌های برگرفته از آنها) به شکل ریشه‌ای گمراه‌کننده نباشند، آنگاه خداوند منبع شر الهی باقی می‌ماند.

اما این استراتژی امکان دیگری را نمایان کرده است: اگر همه توبه کنند و رستگار شوند چه؟

رستگاری^{۱۱} همگانی

پرهیز از ارتکاب شر برای خداوند به راحتی میسر است. می تواند هیچ کس را مجازات نکند. یا ممکن است مجازات های معمولی مدت دار اعمال کند. مجازات هایی که به شکلی طراحی شده اند که شرایط روحی و روانی افرادی را که در برابر خداوند مقاومت کرده اند، تغییر دهد.

گزینه ی مجازات محدود از نظر من مرموز است. فرض بر این است که خداوند هدف بزرگی از آفرینش داشته است و توبه ی افرادی که در آزمون زمینی مردود شده اند، به پیش بردن این هدف کمک می کنند. پاسخی آشکار از سوی گروهی از ما که ارزش چندانی برای آزادی ناسازگارگرایانه قائل نیستند، می تواند این باشد که خداوند می تواند از ابتدا شرایط علت و معلولی را به شکلی برقرار کند که از گمراهی مقاومت کنندگان جلوگیری کند و خود را از دردسر مجازات محدود برهاند. حتی اگر ما به ارزش والای آزادی ناسازگارگرایانه تن در دهیم، تحمیل عذاب باز هم غیرضروری به نظر می رسد. می توان از خداوندی همه کار توان انتظار داشت، مقاومت کنندگان را از راه های دیگر هدایت کند: به طور مثال با نمایش جبروت خود. اگر گفته شود که تضمینی نیست چنین نمایشی منجر به نتیجه نشود و ممکن است پس از آن مقاومت ادامه پیدا کند، آنگاه باید به این امر هم توجه نمود که با برقراری آزادی ناسازگارگرایانه، مجازات ضمانتی برای توبه و پشیمانی به همراه ندارد. چرا باید چماق کاراتر از هویج باشد؟

۱۱. Salvatiton: حالتی از سعادت ابدی در سایه ی رحمت ایزدی.

ایده‌ی مجازات محدود بر این فرض استوار است که خداوند تمایل دارد آفریده‌هایش را تا زمانی که نافرمان باقی بمانند، مجازات کند. اگر یکی از ما تا ابد مقاومت کند، آنگاه تا ابد مجازات خواهد شد. اما شاید این اتفاق هرگز روی ندهد. شاید همه‌ی ما در نهایت سر تسلیم فرود آوریم. در نهایت «برادر بزرگ» را دوست بداریم. مقاومت در برابر وزارت عشق^{۱۲} را ناممکن بیابیم. اما این امر صرفاً از قوت برهان نادیده گرفته شده می‌کاهد. خداوند همچنان این امکان را دارد که افراد مقاومت‌کننده را مجازات کرده و در صورتی که آنها تا ابد مقاومت کنند، آنها را جاودانه مجازات کند. به عبارت دیگر، حتی اگر هرگز مجازات‌های نامحدود و ابدی را اعمال نکند، آمادگی اعمال آنها را دارد. او آماده‌ی ارتکاب شری است که از جمع تمامی درد و رنج‌ها و سنگ‌دلی‌های روی داده در جهان آفرینش فزونی دارد. شر الهی در قالب اراده‌ی الهی به حیات خود ادامه می‌دهد.

برخی مسیحیان باور به رستگاری همگانی^{۱۳} دارند. آنها عقیده دارند که خداوند همه‌ی ما را نجات خواهد داد؛ نه به این دلیل که همه‌ی ما سرانجام فرمان‌برداری خواهیم کرد، بلکه به این دلیل که خداوند تمایل ندارد هیچ‌یک

۱۲. «برادر بزرگ» و «وزارت عشق»: اشاره به رمان ۱۹۸۴ نوشته‌ی جورج اورول دارد. در این رمان که تصویری از جوامع کمونیستی ارائه می‌شود، برادر بزرگ حاکمی خودکامه است و چهار وزارتخانه وجود دارد، وزارت حقیقت، وزارت صلح، وزارت عشق و وزارت فراوانی. وزارت عشق مسئول برقراری قانون و نظم است. توصیف این وزارت در این رمان چنین است: «ترسناک‌ترین وزارتخانه وزارت عشق بود. هیچ پنجره‌ای در آن نبود. وینستون تا به حال به آنجا نرفته بود و حتی از پانصدمتری‌اش هم رد نشده بود. ورود به آنجا فقط برای انجام کارهای اداری و آن هم پس از عبور از موانع پیچ‌درپیچ، سیم‌های خاردار، درهای فولادی و مسلسل‌های مخفی ممکن بود. حتی در خیابان‌هایی که به آنجا ختم می‌شد، دائماً نگهبان‌هایی با چهره‌های خشن که به یونیفرم سیاه ملبس بودند و باتون‌های تاشو داشتند، مشغول گشت‌زنی بودند.» (صص ۲۰-۲۱، برگردان صالح حسینی) (یادداشت مترجم).

از آفریده‌هایش را مجازات کند. در این صورت، خداوند واقعاً از شر الهی مبری است. او نه عذاب جاودانی را اعمال می‌کند و نه تمایل به انجام آن دارد.

آیا رستگاری همگانی واقعاً گزینه‌ای مسیحی محسوب می‌شود؟ آیا مسیحیان از پس انکار شر الهی برمی‌آیند؟ مسیحیت، چنان‌که از نامش پیداست،^{۱۴} نیازمند فدیة^{۱۵} است. در بطن این مفهوم این ادعا نهفته که عیسی مسیح برای این زاده شده که ما را از چیزی نجات دهد. شرایطی که ما باید از آن آمرزیده شویم، باید واقعاً دهشتناک باشد. چه چیزی غیر از عذاب جاودان می‌تواند به اندازه‌ی کافی وحشتناک باشد؟

شاید عذاب محدود چنین باشد. اما برای فداکاری مسیح، خداوند باید هر یک از ما را تک‌تک پالوده کند و پالوده شدن همه‌ی ما از گناهان نیازمند عذابی درخور توجه در جهان آخرت است. خداوند دو سناریو را متصور شده است. در اولی، مسیح به صلیب کشیده نشده است و انسان‌های گناه‌کار آمرزیده نشده‌اند و همه‌ی ما باید پیش از رسیدن به یگانگی با خدا مجازات شویم. در سناریوی دوم، به صلیب کشیده شدن مسیح موجب پالایش ما از گناه شده و دیگر نیازی به مجازات پس از مرگ نیست. از آنجایی که خداوند علاقه‌ای به مجازات ما نداشته است، دومی را انتخاب کرده است.

۱۴. مسیح به معنای نجات‌دهنده و بخشاینده است.

۱۵. Redemption: عیسی مسیح با به صلیب کشیده شدنش موجب رهایی بشر شد. چنان‌که در آفَسسیان ۷:۱ آمده است: «او بهای رهایی ما را از روی لطف بی‌کران خود، با خون پسرش پرداخت؛ یعنی گناهان ما را بخشید.» (یادداشت مترجم)

اما این توجیه ناکارآمد است. اگر بر اساس سناریوی دوم، هر یک از ما این امکان را دارد که بدون مجازات نجات بیابند، آنگاه هیچ تفاوتی میان آنهایی که فداکاری مسیح را پذیرفته و آنهایی که آن را به سخره گرفته‌اند، وجود نخواهد داشت، فرقی میان باایمان‌ترین قدیسان و بزرگ‌ترین گناه‌کاران نخواهد بود. همه‌ی ما این امکان را داریم در یک چشم به هم زدن بخشیده شده و از سعادت رستگاری برخوردار شویم. اگر چنین باشد، دیگر نیازی به مجازات در سناریوی اول نخواهد بود. انتخاب میان پذیرش همگانی همراه با فداکاری مسیح و بدون آن است. فدیهای وجود ندارد، تمایزی میان مؤمنان و نافرمانان وجود ندارد. از سوی دیگر اگر رستگاری با مرگ مسیح برای همه ممکن شده باشد، برخی که از درک قدر واقعی این فدیہ عاجز مانده‌اند نیاز به پالایش بیشتر برای نجات یافتن دارند. در این صورت به ایده‌ی مجازات محدود باز خواهیم گشت. نمی‌توان باور به رستگاری همگانی را حفظ کرد.

مسیحیان سنتی فکر می‌کنند که مصائب مسیح به همه‌ی ما فرصتی دوباره می‌دهد؛ اما برخی از ما از آن فرصت بهره‌برداری نمی‌کنیم. فدیہ از طریق پاک کردن لکه‌ی ننگ گناه (که بخشی از شرایط انسانی است) برای همه‌ی ما کارگر است؛ اما به‌طور آنی برای همه رستگاری فراهم نمی‌کند. به همین دلیل است که یزدان‌شناسان مسیحی و مبلغان مسیحی در همه جا بر اهمیت ایمان و پیروی از آموزه‌های مسیح و... تأکید می‌کنند. اگر همه بدون توجه به عملکردشان پیروز باشند، نه‌تنها همه‌ی این دکترین‌ها بی‌اهمیت می‌شوند،

بلکه اساس زندگی دنیوی نیز زیر سؤال می‌رود. اگر حتی پلیدترین افراد بدون مجازات قابل بخشش باشند، در این صورت نیازی به هفت‌خوان زندگی در این سرای اندوه نخواهد بود.

بنابراین اگر فدیة وجود داشته باشد، باید تمایزی میان افرادی که از آن بهره‌برداری می‌کنند و افرادی که نمی‌کنند هم وجود داشته باشد. چه پایانی در انتظار افرادی که از آن بهره‌برداری نمی‌کنند، خواهد بود؟ طبق باور «رستگاری همگانی»، نباید مجازات شوند. خداوند بدون آنکه مرتکب شر الهی شود، آنان را در شرایطی قرار خواهد داد.

یک نوع از شرایط ممکن، عدم وجود است. آنانی که از فداکاری مسیح بهره بردند، یعنی افراد باایمان، به‌سوی رستگار شدن هدایت می‌شوند. باقی ما صرفاً می‌میریم. شاید نگران باشید که چنین کاری اسراف و هدر دادن است. آیا خداوند نمی‌توانست بهتر عمل کند و درصد افرادی را که از فرصت استفاده کرده‌اند، افزایش دهد؟ در این حالت نیز احتمال دارد خدا باور دوباره در رثای آزادی ناسازگارگرایانه بسراید. جهانی که در آن تعداد کمی نجات می‌یابند و تعداد زیادی به خواب ابدی فرو می‌روند بهتر از جهانی است که در آن نسبت «به‌خواب ابدی فروروندگان» به «نجات‌یافتگان» کاهش یابد (حتی به صفر برسد)، اگر این کاهش با تبادل آزادی ناسازگارگرایانه با آزادی سازگارگرایانه به‌دست آید. حتی با قبول این امر، نگرانی برای برقراری عدالت برای افراد بجاست. خدا ناباور شادی را تصور کنید که

زندگی دنیوی خوبی دارد. از چشم‌انداز ازلی و ابدی، شاید زندگی بشر را کوتاه به حساب بیاوریم (چنان که خداوند از قرار معلوم چنین می‌کند). این خداناباور به مسیح ایمان نیاورده و در نتیجه مرگ جسمانی برای وی به معنای پایان است. اما، به‌طور کلی، می‌توانیم زندگی او را به‌طور مثبتی در نظر بگیریم؛ زیرا مرحله‌ی زمینی آن (در واقع تنها مرحله‌ی آن) موفقیت‌آمیز بوده است. مشکل این است که دیگر خداناباوران (همراه با ندانم‌انگاران و بت‌پرستان) زندگی‌هایی زمینی دارند که چندان عالی نیستند. در واقع، برخی از آنها رنج‌هایی را تحمل می‌کنند که با استانداردهای دنیوی وحشتناک حساب می‌شوند (البته، درد آنها در مقایسه با درد لعنت‌شدگان دوزخ در داستان سنتی که پیش‌تر ذکر شد، جزئی به‌نظر می‌رسد). از دیدگاهی ازلی و ابدی چنین زندگی‌ای چونان اشتباهی کامل خواهد بود؛ زیرا تنها مرحله‌ی آن وحشتناک بوده است. با آفرینش چنین فردی، خداوند مرتکب شر الهی شده است.

مسیحی باورمند به رستگاری همگانی ممکن است پاسخ دهد که ارزیابی من نادرست است. خداوند فردی را می‌آفریند و بعداً چنین می‌شود که متحمل عذاب شدید می‌شود. مرگ جسمانی برای او به معنای پایان است؛ زیرا خداناباور علی‌رغم داشتن فرصت ایمان به مسیح، از آن سر باز زده است؛ مقاومت کردن او در برابر ایمان آزاد بوده است (در معنای آزادی ناسازگارگرایانه‌ی عمل). برهان‌هایی که پیش‌تر راجع به آنها بحث کردیم، در اینجا هم کاربرد دارند. چرا این نوع از آزادی چنین ارزشمند است؟ چرا

این نوع آزادی رنج دهشتناکی را که این فرد کشیده، جبران می‌کند؟ چرا عوامل مشوق به ایمان اندکی قوی‌تر نشده‌اند؟

من فکر می‌کنم افرادی که به رستگاری همگانی اعتقاد دارند، پاسخ بهتری دارند. زندگی پس از مرگ از آنچه مردم گمان می‌کرده‌اند متنوع‌تر است. هدف زندگی دنیوی ما این نیست که مردم به دو دسته تقسیم شوند: دسته‌ای تا ابد در خوش‌بختی باورنکردنی زندگی کنند و دسته‌ای دیگر عذاب‌های تصورناپذیری متحمل شوند. به جای آنکه آزموده شویم، در می‌یابیم که هستیم. برخی، شاید خوش‌بخت‌ترین انسان‌ها، در می‌یابند که برای آنها پرستش ربوبیت والاترین نوع شعف و خلسه است. آنها قدر فداکاری مسیح را درک می‌کنند و به درگاه خداوند دعوت می‌شوند. برخی دیگر در برابر پیام مسیحیت مقاومت می‌کنند و ایدئال‌های دیگری برای زندگی خود می‌پروراندند. آنها در زندگی پس از مرگ به مکان‌هایی فرستاده می‌شوند که ایدئال‌هایشان آنجا تحقق خواهد یافت. شاید فیلسوفان خداناباور خود را در سمیناری ابدی سرشار از نبوغ بیابند. هر یک از ما گوشه‌ی مناسب خود را خواهیم یافت.

این خیال‌پردازی این امکان را فراهم می‌کند که درد و رنج زندگی دنیوی ما جبران شوند. سرنوشت همه‌ی ما رستگاری مسیحی و شبات^{۱۶} جاودان خدا

۱۶. شبات یا سَبَت در لغت به معنی شنبه است، و به روز استراحت قوم خداوند ارجاع دارد. (یادداشت مترجم).

نیست؛ اما همه پاداشی در خور دریافت خواهند کرد. خداوند با همه‌ی ما رفتاری یکسان نخواهد داشت. اما هیچ شر الهی هم وجود ندارد. فرض بر این است که فدیة بالاترین نوع خوش‌بختی را برای افرادی که آزادانه به مسیح روی آورده‌اند، فراهم خواهد کرد. ما از گناه رها می‌شویم، نه برای این که خود را از وحشت نفرین شدن ابدی در دوزخ در امان بداریم؛ بلکه برای این که بتوانیم فرصت کسب بهترین پاداش را پیدا کنیم. ما به همان اندازه که «آزادی از» داریم، از «آزادی برای» هم برخورداریم.^{۱۷} اما آن‌طور که من متون مقدس را می‌خوانم، این خیال‌پردازی مستلزم نادیده انگاشتن (یا انکار) بخش‌های مهم از متون مقدس است و اهمیت گناه را کم‌رنگ جلوه می‌دهد. و البته به ارجاعات به عذاب‌های نفرین‌شدگان دوزخ بی‌توجهی می‌کند.

اغلب مسیحیان نسخه‌ای از دین را دنبال می‌کنند که به نوعی شر الهی - شری که خداوند مرتکب می‌شود - سرسپرده است؛ بنابراین، اغلب آنها با برهان نادیده‌گرفته‌شده در تعارض هستند. شاید برخی این طور نباشند. شاید برخی تمایل داشته باشند خیال‌پردازی رستگاری همگانی را که بالاتر مطرح شد، بپذیرند. آیا می‌توان این خیال‌ورزی را گونه‌ای از مسیحیت واقعی برشمرد؟ تصمیم‌گیری در این مورد را بر عهده‌ی یزدان‌شناسان می‌گذارم.

۱۷. «آزادی از» به آزادی منفی ارجاع دارد؛ یعنی آزاد بودن از دخالت و دیگران. «آزادی برای» به آزادی مثبت ارجاع دارد؛ یعنی داشتن امکان و توانایی انجام کارهایی که می‌خواهیم. برای مطالعه‌ی بیشتر به مقاله‌ی «دو مفهوم آزادی» نوشته‌ی آیزایا برلین مراجعه کنید. (یادداشت مترجم).

آیا می‌توانیم باورمندان را تحسین کنیم؟

بسیاری از مسیحیان به‌نظر انسان‌های خوبی هستند. انسان‌هایی هستند شایسته‌ی تحسین شدن از سوی آن دسته از ما که غیرمسیحی هستیم. از این جا به بعد، بیاید فرض کنیم - صرفاً محض خاطر راحتی - که این مسیحیان خدایی را قبول دارند که مرتکب شر الهی می‌شود؛ خدایی که عذاب بی‌پایان بر آنانی که وی را قبول نکرده‌اند، وارد می‌کند. گذشته از ظواهر، آیا پرستندگان خدایی که مرتکب شر الهی می‌شود، خود نیز شرور هستند؟

فریتز را در نظر بگیرید. فریتز نئونازی است. او هیتلر را تحسین می‌کند. ممکن است گمان کنیم تحسین هیتلر برای شر در نظر گرفتن فریتز کافی است.

اما شاید این قضاوت خیلی عجولانه باشد. شاید بگوییم شر بودن شخصیت فریتز به‌خاطر تحسین هیتلر نیست؛ بلکه به این خاطر است که تمایل دارد مانند هیتلر رفتار کند. صرف تحسین هیتلر کافی نیست. فرد باید تمایل به تقلید از کارهای هیتلر داشته باشد و در صورتی که این تمایل وجود داشته باشد - چه تحسینی وجود داشته یا نداشته باشد - آن فرد شر محسوب می‌شود.

فریتز فروتن چنین تمایلی ندارد و خود را در این وادی نالایق می‌پندارد.

او می‌گوید: «کارهای بزرگ مخصوص مردان بزرگ است.» (با این مقایسه کنید: خداوند گفت: «انتقام از آن من است.») فریتز، حتی اگر ده دوازده نفر از دوستانش هم همراهش باشند، فرد ضعیف و بی‌دفاع را هم کتک نمی‌زند. او حتی ممکن است تا جایی پیش برود که جلوی آنها را بگیرد. او ممکن است استدلال کند: «این کار، کار پیشواست؛ نه ما.» او آشکارا می‌داند چه کارهایی برای هیتلر مهم است. با وجود آنکه هیتلر را تحسین می‌کند، این کارها را انجام نمی‌دهد.

فریتز آدم شری است؛ زیرا تحسین فردی شرور برای انسان پلیدی شدن کافی است. یا به بیان دقیق‌تر، تحسین فردی پلید با آگاهی از ویژگی‌ها و اعمالی که نشان‌دهنده‌ی آن پلیدی است، شر است. شر مُسری است و تحسین آگاهانه‌ی آن موجب سرایت آن می‌شود.

برخی از پرستندگان خداوندی که مرتکب شر می‌شود، آشکارا پلید هستند. آنها از اندیشیدن راجع به عذاب نفرین‌شدگان لذت فراوانی می‌برند. برخی از آنان حتی فکر می‌کنند که شعف از رنج جاودان گناهکاران این دنیا بخشی از سعادت نجات‌یافتگان خواهد بود. برخی از آنان ممکن است مانند فریتز، فکر کنند که وارد آوردن چنان رنج و عذابی ورای جایگاه پست آنان است. آنان از تقسیم کار خداوند خوشحال‌اند. کار آنها این است افرادی را که به آنها توهین کرده‌اند، ببخشند و گونه‌ی دیگر خود را نیز به‌سوی سیلی‌زننده

بگردانند.^{۱۸} آنان با این فکر شاد هستند که با انجام این کار، ذغال آتشین بر سر دشمنانشان خود خرمن می‌کنند.^{۱۹}

بسیاری از دیگر مسیحیان اصلاً این طور نیستند. آنان از صمیم قلب مهربان‌اند و واقعاً دشمنانشان را می‌بخشند. با این حال آگاهانه خداوندی را می‌پرستند که مرتکب شر می‌شود. شاید دوست ندارند راجع به آن فکر کنند؛ اما با قطعیت باور دارند که در جهان پس از مرگ خداوند برخی افرادی را که آنان می‌شناسند و بعضی از آن‌آشنایانی که دوست دارند، به ابدیتی از عذابی تصورناپذیر محکوم خواهد کرد. چنین باوری موجب می‌شود که آنان هر کاری از دستشان برمی‌آید، انجام دهند تا دیگران به آیین آنان پیوندند. هم‌دردی عمیق آنان با افراد غیرمؤمن در تلاش آنها برای متقاعد کردن دیگران برای بازی بر اساس قواعدی که مرتکب‌شونده‌ی شر طراحی کرده، متبلور می‌شود. اما با پرستش خدای مرتکب‌شونده‌ی شر، به آن قواعد تن می‌دهند. آنان به‌خوبی از این آگاه هستند که بسیاری از این قوانین پیروی نخواهند کرد. آنها فکر می‌کنند که اگر چنین اتفاقی بیفتد، خداوندِ مرتکب‌شونده‌ی شر حق خواهد داشت عذاب جاودان آنان را شروع کند. آنان از شر الهی پشتیبانی می‌کنند و این به‌اندازه‌ی کافی بد است.

۱۸. این سخن به این بخش از انجیل متی در باب انتقام ارجاع دارد: «نیز شنیده‌اید که گفته شده، "چشم به‌عوض چشم و دندان به‌عوض دندان." اما من به شما می‌گویم، در برابر شخص شرور نایستید. اگر کسی به گونه‌ی راست تو سیلی زند، گونه‌ی دیگر را نیز به‌سوی او بگردان. و هرگاه کسی بخواهد تو را به محکمه کشیده، قیامت را از تو بگیرد، عیبت را نیز به او واگذار. اگر کسی مجبور کند یک میل با او بروی، دو میل همراهش برو. اگر کسی از تو چیزی بخواهد، به او بده و از کسی که از تو قرض خواهد، روی مگردان.» (یادداشت مترجم)

۱۹. نامه به رومیان بخش ۱۲ آیه ۱۹

از میان ما که خداوند مرتکب شونده‌ی شر را نمی‌پرستیم، عده‌ای هستند که پرستندگان آن خداوند را تحسین می‌کنند. ما بعضی از همسایگانمان را تحسین می‌کنیم و صداقت، انصاف، مهربانی، شجاعت و... را در آنها قدر می‌نهم. ما افرادی مذهبی را که برای از خودگذشتگی، شجاعت یا توانایی علمی‌شان معروف هستند - مادر ترزا، پدر مورفی،^{۲۰} ژان بوریدان^{۲۱} - تحسین می‌کنیم. با این حال می‌دانیم که آنان خداوند مرتکب شونده‌ی شر را می‌پرستند. علاوه بر این، چون آنها او را می‌پرستیدند و از قضاوت وی برای درست بودن عذاب جاودان برای عده‌ای (از جمله ما) پشتیبانی می‌نمودند، شر خداوند به آنها هم سرایت می‌کند. با تحسین این افراد، ما هم به تحسین شر می‌پردازیم. آیا شر به ما هم سرایت می‌کند؟

افرادی که به تحسین افرادی می‌پردازند که پرستندگان خداوند را تحسین می‌کنند، چه؟ آیا شر به آنها هم سرایت کرده است؟ اگر تحسین موجب سرایت شر شود، در این صورت تمام زنجیره‌ی تحسین‌کنندگان به هر اندازه که باشند، ناقل هستند و در نهایت تقریباً هر فرد زنده‌ای آلوده خواهد شد. وارد نشدن به زنجیره‌ای که احتمالاً در دوردست‌ها به فردی ختم شود که خداوند را تحسین می‌کند، تقریباً غیرممکن است. نهضت وحدت کلیساها^{۲۲} تنها باعث بدتر شدن اوضاع می‌شود. هر چقدر برای تساهل در

۲۰. جان مورفی کشیش کاتولیک بود که رهبری شورشیان ایرلندی علیه ارتش انگلستان در سال ۱۷۸۹ را بر عهده داشت. (یادداشت مترجم)

۲۱. فیلسوف فرانسوی سده چهاردهم که در منطق و فلسفه‌ی طبیعی نوآوری‌هایی داشته است. پارادوکس «خر بوریدان» الهام گرفته از نام اوست. (یادداشت مترجم)

۲۲. Ecumenicism

امور مذهبی آماده‌تر باشیم، در نادیده‌انگاشتن جزئیات عقاید مذهبی دیگران آماده‌تر خواهیم بود؛ بیشتر بر رفتارهای بسیار خوب آنها با اطرافیان‌شان توجه می‌کنیم. هر چه به میزان افرادی که تحسین‌کنندگان خداوند را تحسین می‌کنند، افزوده می‌شود، افراد بیشتری برای تحسین شدن دیگران وجود خواهند داشت و این بیماری مسری همین‌طور بیشتر شیوع پیدا خواهد نمود.

این بیماری شیوع خواهد یافت، حتی اگر دیگر کسی خداوند را پرستش نکند، حتی اگر هیچ‌کس او را به یاد نیاورد، حتی اگر هیچ‌کس افرادی را که او را پرستش می‌کردند، به یاد نیاورند، حتی اگر هیچ‌کس افرادی را که پرستندگان خداوند را به یاد داشتند، به یاد نیاورد. تنها کسانی که از این زنجیره خلاص می‌شوند، انسان‌گریزهای متعهدند. به‌جز افرادی که هیچ‌چیز را در بشر درخور تحسین نمی‌یابند، همه آلوده‌ی شر الهی خواهند بود.

این نتیجه‌گیری پوچ است. افسرده‌کننده هم هست. چگونه ممکن است از نظر اخلاقی مدارا کردن با دیگران مجاز باشد و ارزش آنها را پذیرفت؟ چه چیزی ما را از این زنجیره‌ی سرایت خارج می‌کند؟

شاید آنچه ما را نجات می‌دهد، این باشد که گاه تحسین‌کنندگان چندان بااطلاع نیستند. اگر فریتز راجع به اعمال پلید هیتلر اطلاعی نداشته و برایش پیشوا تنها رهبری میهن‌پرست و قدرتمند بوده که روحیه‌ی ملت را احیا کرده، در آن صورت این تحسینِ ناآگاهانه فریتز را فرد بدی نمی‌کند. به‌طور

مشابه، اگر من یکی از پرستندگان خداوند را تحسین کنم و آگاه باشم که آن فرد پرستنده تعهد الهی به شکنجه‌ی ابدی را تحسین می‌کند و شما من را تحسین کنید؛ ولی ندانید که من آن پرستنده را تحسین می‌کنم و تنها از اعمال (هر از چند گاه) خوب من تقدیر کنید، آنگاه لکه‌ی شر الهی از من به شما سرایت نخواهد کرد. شما اطلاعی از منبع شر در من ندارید. شما، مانند فریتز، بی‌گناه هستید. و شاید جهل شما بسیار کمتر از جهل او سرزنش‌سزا باشد.

ممکن است تصور کنیم تحسین، گزینشی‌تر از آن است که در مثال‌های فوق ذکر شده است. ما همین‌طوری کسی را نه تحسین می‌کنیم و نه از تحسین او سر باز می‌زنیم. ما افراد را به‌خاطر برخی ویژگی‌هایشان تحسین کرده و گاه آنها را علی‌رغم برخی نقایص تحسین می‌کنیم. ممکن است پرستنده‌ای را به‌خاطر کارهای خیر زیادی که برای فقرا و افراد بیمار انجام می‌دهد، تحسین کنم. اگر چنین فردی را علی‌رغم پشتیبانی او از شر الهی تحسین کنم، به این معناست که برای ویژگی‌های او که واقعاً خوب هستند، ارزش بیشتری قائل هستم. شما شاید من را تحسین کنید؛ زیرا بر این باورید که تحسین من متوجه آن اعمال خوب است. شما از آگاهی من از پذیرش قواعد خداوند توسط خداپرست و تصمیم من مبتنی بر این که ارزش به نسبت کمی برای این امر در ارزیابی کلی‌ام قائل باشم، بی‌خبرید. اگر از این امر اطلاع داشتید، شاید راجع به من تجدیدنظر می‌کردید. شاید دیگر اصلاً من را تحسین نمی‌کردید. در این صورت زنجیره‌ی سرایت منقطع می‌شد.

بنابراین، محدود کردن گسترش شر الهی ممکن است. می‌توان زنجیره‌ی سرایت را قطع کرد؛ زیرا تحسینگران اغلب از رویکرد افرادی که تحسین می‌کنند، اطلاع کافی ندارند؛ چون تحسین می‌تواند کاری گزینشی و در واکنش به یک سری ویژگی‌های خاص باشد. در عالم واقع، احتمالاً امور بدین شکل هستند. همه‌ی ما آلوده به شر نیستیم.

یک دشواری باقی می‌ماند. خود خداپرستان چه؟ رویکرد ما بی‌باوران به دوستان مسیحی‌مان چه باید باشد؟ آیا آنها می‌توانند از این بیماری مسری اجتناب کنند؟ آیا ما می‌توانیم آنها را تحسین کنیم و آلوده نشویم؟

اگر دوستان ما باور به خیال رستگاری همگانی داشته باشند، مشکلی وجود نخواهد داشت. آنها خدایی را که مرتکب شر می‌شود، نمی‌پرستند و ما می‌توانیم آنان را تحسین کنیم. اما گمان می‌کنم اغلب مسیحیان سستی‌تر هستند. آنان واقعاً فکر می‌کنند که خدایشان افرادی را که وی را نپذیرفته‌اند، محکوم به عذاب ابدی دوزخ خواهد نمود. ممکن است ترجیح بدهند که به این نکته چندان توجهی نکنند؛ اما وقتی راجع به آن تأمل کنند، قضاوت خداوند خود را می‌پذیرند. البته آنان این امر را شر الهی محسوب نمی‌کنند. در عوض آنان از عدالت الهی و لعنتی که شایسته‌ی گناهکاران است، سخن به میان می‌آورند. اگر فریتز هم راجع به اعمال واقعی هیتلر نظر مثبتی داشته باشد، او هم از بیانی مشابه استفاده خواهد نمود. او هم راجع به شر و نسل‌کشی صحبت نکرده؛ بلکه به تمجید پالایش درست والاترین شکل

فرهنگ و بیماری‌زدایی موجه خواهد پرداخت.

فریتز فروتن تمایلی به آزار و اذیت یهودیان محله‌اش ندارد. دوستان مسیحی ما هم تمایلی به زجر دادن یا تحقیر ما ندارند. اما اگر هیتلر یا یکی از نمایندگان وی کنار فریتز و دوستانش بود و قربانی یهودی بالقوه هم حضور داشته باشد، فریتز آزار و اذیت آن فرد یهودی توسط مقامات ذی‌صلاح را تأیید می‌کند. خداپرستان هم چنین هستند. اگر اکنون روز قیامت فرا برسد و قرار باشد که آنها ایستاده و تماشاگر تصمیم خداوند مبنی بر مجازات ما - دوستان غیرمؤمنشان - باشند، مجازات را تأیید خواهند کرد. شاید تأسف بخورند که چنین مجازاتی برای ما تجویز شده است. آنها افسوس می‌خورند که چرا ما به اخطارها و درخواست‌های آنان توجه نکردیم. شاید آنها خود را ملامت کنند که چرا بیشتر تلاش نکردند. اما، آنان در نهایت خداوند مرتکب‌شونده‌ی شر را پرستش می‌کنند و شر الهی را عدالت الهی خواهند نامید.

آیا می‌توانیم مشارکت آنان را بری از شر بدانیم؟ ممکن است تلاش کنیم بسیاری از کارهای خوب آنان را به یاد بیاوریم؛ رنج‌هایی را که کاستند و آسودگی‌هایی که ایجاد کردند. می‌توانیم از چیزهای زیادی برای متعادل کردن وزنه به سود آنها استفاده کنیم. ما می‌توانیم هم‌دردی، سرسختی و از خودگذشتگی آنها را تحسین کنیم. اما آیا می‌توانیم آنها را علی‌رغم آمادگی‌شان برای پرستش خداوندی که مرتکب شر می‌شود، تحسین کنیم؟

به نظر می‌رسد تعادل بیشتر متمایل به سوی منفی باشد؛ زیرا همان‌طور که برهان نادیده گرفته شده‌ی اصلی روشن می‌کند، شری که خداوند به وجود می‌آورد از جمع تمامی رنج و گناه‌های این جهانی بیشتر است. شر الهی بی‌نهایت شدید است و تا ابد ادامه می‌یابد. هرچقدر هم که دوستان باورمند ما در این دنیا از درد جلوگیری کنند یا آن را تسکین دهند، در مقایسه با عذاب شخصی که لعنت خداوند در دوزخ نصیبش می‌شود، ناچیز خواهد بود. با این حال آنان حاضرند به درستی قضاوت خداوند برای چنان حکم شدیدی گواهی بدهند. آنان حاضرند به پرستششان ادامه دهند.

به‌طور کلی به نظر می‌رسد ارزیابی ما از آنان باید منفی باشد. آنان مانند حکمران ظالمی هستند که کمک‌های اندکش به رفاه شهروندانش در مقایسه با ستم عظیمی که بر آنها می‌کند، رنگ می‌بازد. اگر آنان را افرادی بدانیم که با سلامت عقلی و آگاهی کامل از تعهدشان، به پرستش خداوند مرتکب شونده‌ی شر می‌پردازند، نمی‌توانیم برای آنها بهانه‌تراشی کنیم.

اما اغلب ما، حداقل بیشتر اوقات، چنین می‌کنیم. آیا ما به‌طور ضمنی با شر الهی موافقت می‌کنیم؟ احتمالاً چنین نیست؛ زیرا استدلال نادیده گرفته شده، نادیده گرفته شده است. بزرگی عذاب جدی گرفته نشده است. ما با مبهم کردن وضعیت به خودمان دل‌داری می‌دهیم که ایده‌ی آتش دوزخ و گوگرد صرفاً تخیلی هستند و یزدان‌شناسان رشد یافته دیگر به این سناریوهای

کاریکاتوری باور ندارند. به احتمال، این رویکرد مورد علاقه‌ی پرستندگان خداوندِ مرتکب‌شونده‌ی شر است؛ آنها - با مبدأ اعتماد به خدا - فرض می‌کنند که باید نسخه‌ی بهتری از داستان وجود داشته باشد که در پایانِ آن داستان میلیاردها روح نفرین‌شده در عذاب جاودان زجر نخواهند کشید. آیا آنان می‌توانند نسخه‌ای بهتر را روایت کنند که ایده‌های متمایز مسیحیت را در برگیرد؟

افراد غیرمؤمن با این بهانه که دوستان مذهبی‌شان به‌طور معقول راجع به تعهدات مذهبی پرستش خود نیندیشیده‌اند، برای آنها بهانه‌تراشی می‌کنند. می‌توانیم آنها را افراد خوبی در نظر بگیریم که روی تاریک خداوندِ مرتکب‌شونده‌ی شر را ندیده‌اند. با جلب کردن توجه آنها به مسئله‌ی شر الهی، انتخابی را به آنها عرضه می‌کنم که پیش‌تر از آن اجتناب کرده‌اند. طعنه‌آمیز است که ممکن است با این کار تحسین افرادی که پیش‌تر به آنها علاقه داشتیم و به آنها احترام می‌گذاشتیم، برای من غیرممکن شود.^{۲۳ و ۲۴}

۲۳. دیوید لوئیس نسخه‌ای ناتمام از مقاله‌ی «شر الهی» را نگاشته و با فیلیپ کیچر و مایکل تولی نیز در این بار مکاتباتی داشته است. این نسخه از مقاله‌ی «شر الهی» توسط فیلیپ کیچر با توجه به نسخه اولیه و مکاتبات و مکالماتی که داشته‌اند، بدین شکل نهایی درآمده است. (یادداشت مترجم)

۲۴. لوئیس مقالات مهم دیگری نیز در رابطه با خداباوری و مذهب دارد که در صورت علاقه می‌توانید به آنها نیز مراجعه کنید (یادداشت مترجم)

Lewis, D. (1993). Evil for freedom's sake?. *Philosophical Papers*, 22(3), 149-172.

مشخصات مقاله به زبان اصلی

Lewis, D. (2007). Divine evil. In L. Antony (Ed.), *Philosophers without gods* (pp. 231–242). New York: Oxford University Press.

اگر خدا می توانست سخن بگوید، ما قادر به فهمش نبودیم

دیوید کلارک

این ادعا که «خداوند به من گفت که این کار را بکنم» موجب برخی از بدترین قساوت‌ها در تاریخ بوده است. تغییر زیادی رخ نداده است: روزنامه‌های ما تقریباً هر روز اعمال وحشیانه‌ای را گزارش می‌کنند که کسانی مرتکب شده‌اند که سفت و سخت معتقدند که دارند اراده‌ی خداوند را اجرا می‌کنند؛ اراده‌ای که در کتاب مقدس، قرآن یا برخی متون مقدس دیگر یافته‌اند یا اینکه کسی با تفسیر آن متون، اراده‌ی خداوند را برایشان آشکار کرده است. بدیهی‌ترین مشکل درباره‌ی تصور اینکه من دارم اراده‌ی خداوند را به نمایش می‌گذارم، هنگامی رخ می‌دهد که دیگرانی که به اندازه‌ی من باور

دارند که خدا با آن‌ها سخن گفته، با کاری که می‌کنم، مخالفت می‌کنند. نمونه‌هایی از این دست اختلاف نظرها متداول است. برای مثال، همه‌ی ما پیروان یک دین را دیده‌ایم که راجع به وضعیت زنان، یا هم‌جنسگراها، یا به‌مرگی اختلاف نظر دارند. هر یک از طرفین متقاعد شده که دیدگاهش اراده‌ی خداوند را نمایندگی می‌کند و به همان اندازه قانع شده مخالفانش اراده‌ی خداوند را به‌درستی نفهمیده است. علاوه‌براین، هیچ راه توافقی شده‌ای برای فیصله دادن به این بحث وجود ندارد. اگر مثلاً، اختلاف نظر درون مسیحیت باشد، ممکن است پیشنهاد شود بررسی دقیق‌تر کتاب مقدس تفسیر صحیح‌تری از اراده‌ی خداوند آشکار خواهد ساخت. گرچه، حتی متخصصانی که همه‌ی زندگی بزرگ‌سالی خود را صرف مطالعه‌ی کتاب مقدس کرده‌اند، بر سر تفسیر یا کاربرد متون مختلف با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ بنابراین مطالعه‌ی بیشتر کمک اندکی خواهد کرد.

البته، کسانی هم هستند که به‌دلیل اینکه ادعا می‌کنند خداوند به‌طور مستقیم با آن‌ها سخن گفته است، دیدگاهی بخصوص اتخاذ می‌کنند. با توجه به اینکه فرد دیگری دقیقاً همین ادعا را ولی با دیدگاهی متضاد طرح خواهد کرد، به چنین ادعاهایی باید با دیده‌ی شک نگریست. این ادعاها دست‌کم مستلزم شکلی از تأیید هستند و از این رو است که کتاب مقدس جذابیت پیدا می‌کند.

به نظر می‌رسد بخشی از مشکل این است که افراد متون مقدس را به‌شکلی

تفسیر می‌کنند که با ایده‌هایشان هم‌خوانی پیدا کند و این متون آن‌قدری متنوع هستند که تقریباً هر تفسیری را پشتیبانی کنند. مثلاً، چند سال پیش به خطابه‌ای گوش می‌دادم که در آن کشیشی بسیار قانع‌کننده و منطقی استدلال می‌کرد که آپارتاید مورد تأیید کتاب مقدس است. یکشنبه‌ی بعدی در کلیسای متفاوتی حضور داشتم و به خطابه‌ای به همان اندازه قانع‌کننده گوش کردم که دقیقاً خلاف آن استدلال می‌کرد.

با این حال، مشکل اصلی تفسیر متون و/یا آمادگی ما برای نسبت دادن هر تعداد ایده‌ی احمقانه به متون مقدس نیست. نه، مشکل اصلی این فرض است که اصلاً خدا می‌تواند با ما سخن بگوید. اگر به خدا اعتقاد نداشته باشید، ممکن است فکر کنید که این مسئله‌ای الکی است و ارزش فکر کردن ندارد؛ اما اگر چنین باشد، اشتباه می‌کنید. هر چه باشد، هر یک از ما، باورمند یا ناباورمند، ممکن است با شخصی مواجه شویم یا حتی قربانی کسی شویم که دست‌کم معتقد است خدا می‌تواند با بشر ارتباط برقرار کند.

از دیدگاه من بهترین استدلال در برابر این باور، گرچه غیرمستقیم، از فلسفه‌ی لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) به‌دست می‌آید. ویتگنشتاین در بحثی راجع به اینکه آیا ما قادر هستیم بدانیم افراد دیگر چه فکری می‌کنند یا چه قصدی دارند، اظهار می‌کند: «اگر یک شیر می‌توانست سخن بگوید، ما قادر به فهمیدنش نبودیم».^۱ سخن او به مشکلاتی درباره‌ی ارتباط برقرار کردن

۱. لودویگ ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی (وایلی-بلکول، ۲۰۰۹)، ۲۳۵.

با گربه‌سانان بزرگ هیچ ارتباطی ندارد. بلکه، نکته‌ی مورد نظر ویتگنشتاین این است که برای اینکه بتوان اصلاً با کسی ارتباط برقرار کرد، چه رسد به اینکه بتوان اندیشه‌ها و مقاصد او را تشخیص داد، باید اشتراکات رفتاری بسیار زیادی داشته باشیم. استفاده از زبان یکی از، و احتمالاً بارزترین، فعالیت‌های بنیادی بشر است و زبان در زندگی آن‌هایی که بدان سخن می‌گویند، بستر یافته است. ساختار و کارکردهای زبان ذاتاً به ساختار و کارکردهای تمام مجموعه‌ی پیچیده‌ی فعالیت‌های بشری مرتبط است، زبان از این ساختار و کارکردها بر می‌خیزد و آن‌ها را تسهیل می‌کند. به بیان دیگر، زبان بخشی ذاتی از چشم‌انداز فرهنگی مشترک و عظیم ماست و جدا از آن چشم‌انداز، زبان کارآیی ندارد؛ چه برسد به اینکه فهمیده شود. به‌طور مثال، نمی‌توان در تلاش برای فهم زبان به‌عنوان یک مصنوع به‌خودی‌خود، از آن چشم‌انداز جدایش کنیم. هر تلاشی در این راستا مانند این خواهد بود که برای توصیف نقاشی برجسته‌ای صرفاً به طول موج‌های نوری اشاره کنیم که توسط لکه‌های مختلف رنگ بازتاب شده است.

به‌علاوه، اگر زبان را نتوان از زمینه‌ی فرهنگی‌اش بیرون کشید یا بدون آن زمینه فهمید، نتیجه می‌شود که امکان تحمیل زبان بر ما، بیرون از آن زمینه ممکن نیست. به هیچ معنایی نمی‌توان اندیشید که زبان از عرش نازل شده باشد. اگر چنین بود، ما قادر به فهمیدنش نبودیم. شیر ویتگنشتاین نمی‌تواند با ما صحبت کند؛ زیرا در هیچ‌یک از چشم‌اندازهای فرهنگی ما سهم نیست. علاوه‌براین، به میزانی که رفتار فرهنگی مشترکی با یک شیر نداریم، نه‌تنها

درک زبانی غیرممکن است، بلکه هیچ چیزی برای بیان کردن هم وجود نخواهد داشت. ما می توانستیم با بیان اینکه ما نمی توانیم شیر را درک کنیم و در هر صورت شیر هیچ چیزی برای گفتن به ما ندارد، ادعای ویتگنشتاین را بازآرایی کنیم.

مهم است توجه داشته باشیم که هیچ یک از موارد فوق به این معنی نیست که ما نتوانیم با حیوانات ارتباط برقرار کنیم. هر کسی که حیوان خانگی دارد، من دو گربه دارم، یا به عبارتی به دو گربه خدمت می کنم، به خوبی از توانایی آن ها برای انتقال اینکه چه می خواهند و آن چیز را کی می خواهند، آگاه است. با این حال، این زبان نیست. گربه های من می توانند به من بگویند که شامشان را می خواهند یا می خواهند که رختخوابشان را زیر آفتاب پهن کنم یا من می توانم برای صبحانه یا شانه کردن آنها صدایشان کنم، اما آن ها هیچ چیز از طعن ورزی یا تحسین زیبایی شناسانه یا دروغ گفتن نمی دانند و من نمی توانم با آن ها درباره ی شرایطم در محل کار یا نگرانی هایم راجع به پرداخت قسط حرف بزنم.

با این حال، ما می توانیم زبان بیاموزیم؛ بنابراین آیا نمی شود «زبان شیرها» را تقریباً به همان روشی یاد بگیریم که مثلاً، باستان شناسان زبانی تازه کشف شده و تاکنون ناشناخته را یاد می گیرند؟ نه؛ زیرا ما تنها به واسطه ی مراجعه به رفتارهای انسانی مشترکمان قادریم زبان های گم شده را تفسیر کنیم و حتی در نهایت امر آنها را یاد بگیریم. به عبارت دیگر، مردمی که به این

زبان صحبت می‌کردند، باید غذا برای خوردن می‌یافتند، از خانواده‌هایشان مراقبت می‌کردند، مسکن می‌ساختند، منازعه‌ها را مدیریت می‌کردند و غیره و زبانشان که از آن فعالیت‌ها برمی‌خاست، بخشی از ماهیت این فعالیت‌هاست. هیچ‌یک از این رفتارها میان ما و شیرها مشترک نیست. البته شیرها نیز غذای خود را تأمین می‌کنند و تا آنجا که این ضرورت بیولوژیکی بین ما و شیرها مشترک است، ممکن است استدلال شود که برخی رفتارهای مشترک داریم. اگرچه، لحظه‌ای تفکر شکاف فرهنگی و رفتاری بین تغذیه شیر و غذا خوردن انسان را آشکار خواهد ساخت. پرورش، انتخاب و آماده کردن غذا توسط ما، همه دربرگیرنده‌ی مناسک و رفتارهای پیچیده است و به اشتراک گذاشتن غذا با دیگر انسان‌ها حتی پیچیده‌تر هم هست. هیچ‌کدام از آن رفتارها و مناسک میان ما و شیرها یا هر حیوان دیگر مشترک نیست.

پس اگر حیوان نمی‌تواند با ما سخن بگوید، در مورد خدا چگونه است؟ هر چه باشد، برخی آدم‌ها می‌گویند خداوند با آن‌ها از طریق کتاب‌های مقدس آنها، یا حتی از طریق طبیعت سخن می‌گوید و در جاهای بسیاری از کتاب مقدس، متن به‌وضوح بیان می‌کند: «بنابراین، خداوند می‌گوید». با این حال، اگر یک شیر نمی‌تواند با ما صحبت کند، احتمال سخن گفتن خدا حتی کمتر هم هست. ما هیچ فرهنگ و رفتار مشترکی با شیر نداریم؛ اما حداقل می‌توانیم در چشم‌انداز فیزیکی یکسانی ساکن باشیم، در اقلیم آب‌وهوایی یکسانی زندگی کنیم و برخی احساسات فیزیکی بنیادین مانند گرسنگی و تشنگی میان ما مشترک است. ما حتی همین اندک اشتراک را هم با خداوند

نداریم. به بیان دیگر، هر رابطه‌ای که ما احتمالاً بتوانیم با خدا داشته باشیم، شرایط بنیادی برای زبان، برای ارتباط برقرار کردن با استفاده از کلمات، چه شفاهی، چه مکتوب، یا با استفاده از هر واسطه‌ی دیگر، در آن غایب است. این بدان معنی نیست که یک شخص نمی‌تواند از خداوند الهام بگیرد یا نمی‌تواند عشق خداوند، بخشندگی او یا قدرت یافتن از او و حمایت او را احساس کند؛ اما خداوند نمی‌تواند به همین اندازه با آن فرد چیزی بگوید. بخشی از مشکل این است که مفهوم ما از زبان دارای انحراف است. تمایل داریم به زبان به‌عنوان واسطه‌ای بیندیشیم که از طریق آن ذهن یک فرد بر دیگری آشکار می‌شود. بر اساس این دیدگاه، زبان افکار ما را رمزگذاری می‌کند و از این رو می‌توانیم آنچه را در ذهن داریم، به دیگری منتقل کنیم. بنابراین زبان شامل دو فرایند می‌شود: یکی درونی، یعنی افکار ما و یکی بیرونی، یعنی گفتار ما. با این حال، لحظه‌ای تأمل، محدودیت‌های این دیدگاه را آشکار خواهد کرد. گرچه گاهی ممکن است پیش از حرف زدن جمله‌ای را در ذهنم شکل بخشم، اکثر اوقات، صرفاً آن را بیان می‌کنم. دو فرایند در جریان نیست؛ بلکه، تنها یک فرایند سخن گفتن وجود دارد. اگر می‌گویم: «باران می‌بارد»، اندیشه‌ای در پس واژگان را ابراز نمی‌کنم، همچنین کسی که با او صحبت می‌کنم، نمی‌گوید: «این‌ها فقط واژگان تو هستند؛ پس من باید به آن سوی واژگان دست یابم تا بفهمم واقعاً منظورت چیست». در واقع، اگر طرف صحبت من فکر کند در جمله‌ی من چیزی بیش از یک گزارش ساده‌ی هوا وجود دارد، این امر به دلیل ارزیابی او از افکار من نیست؛ بلکه از مشاهده‌ی «زبان بدن» من و حالت چهره و از لحن صدایم

بدان پی می‌برد. اگر قوز کنم و چهره و صدایم هر دو نشان از افسوس داشته باشد، او فوراً پاسخ خواهد داد: «مشخص است باران پکرت کرده است». در واقع، او احتمالاً دماغ بودن مرا بسیار سریع‌تر و دقیق‌تر از آنکه بتوانم به زبان بیاورم یا حتی پیش از آنکه آن را بپذیرم، تشخیص می‌دهد. نکته این است که حتی اگر، محض خاطر استدلال، فرض می‌گرفتم خدا بتواند با ما از طریق واژگان ارتباط برقرار کند، مثلاً از طریق کتاب آسمانی، با این حال تمام سایر عناصر ضروری از قبیل حالت چهره، وضعیت بدن، لحن صدا و غیره که ارتباط ما را با یکدیگر تسهیل می‌کند و غنا می‌بخشد، در دسترس ما نبود. علاوه‌براین، حتی اگر گاهی زبان، افکار را رمزگذاری کند، در بررسی ارتباط از سوی خداوند، این نکته، نکته‌ای سودمند نیست. چنانچه که دیدیم، مرز کارایی زبان، حد اشتراک طرفین گفت‌وگو در چشم‌انداز زبانی است. با این حال، ویژگی‌هایی که خداوند را از بشر متمایز می‌کند، برای اشاره به فقط دو نمونه، همه‌چیزدانی و همه‌کارتوانی خداوند، همان ویژگی‌هایی‌اند که چشم‌انداز زبانی و خداوند را از یکدیگر جدا می‌کنند. مثلاً، اگر خدا همه‌چیزدان است، آنگاه بشر محدود بنا بر هیچ مفهوم معناداری نمی‌تواند به افکار خدا علم پیدا کند و از آن کمتر محتمل این است که در شکلی از زندگی سهمیم باشند که در آن خدا و انسان بتوانند ارتباط برقرار کنند. هر چه باشد، فاصله زبان‌شناختی جبران‌نشدنی بین ما و شیر بسیار کمتر از آن شکاف زبان‌شناختی است که ما را از خداوند جدا می‌کند.

برخی ممکن است استدلال کنند از آنجا که خدا، توانا به انجام هر کاری

است، اگر بخواهد، می‌تواند با ما ارتباط برقرار کند. با این حال، این استدلال به‌وضوح نتیجه‌ی عکس می‌دهد؛ زیرا هر اندازه که به همه‌کار توانی خداوند توسل می‌جوید، به همان اندازه به دورتر شدن خدا از ما می‌انجامد. مثال مشابهی را در نظر بگیرید. انسان می‌تواند به روش‌های مختلف با برخی از حیوانات «برتر»، مثل گربه‌ها و سگ‌ها، ارتباط برقرار کند؛ اما نمی‌تواند با شکل‌های «پست‌تری» از حیات، مانند حشرات، ارتباط برقرار کند. نکته این است که شباهت رابطه‌ی ما با خداوند، از فاصله‌ی عظیمی که ما را از حشرات جدا می‌کند، بسیار بیشتر است تا فاصله به‌نسبت کم ما از حیوانات برتر.

خاطر نشان کردیم که زبان تنها درون زمینه‌ی اجتماعی معین معنی دارد. برای مثال، اگر من به مغازه‌ی لوازم ساختمانی بروم و دو دوجین پیچ برنجی یک اینچی تقاضا کنم، مرد پشت دخل نباید درباره‌ی معنای درخواستم دچار تردید شود. در واقع، در حین اینکه دارد سفارش مرا به من می‌دهد، ممکن است با همکاری راجع به تعطیلات اخیرش یا اینکه ناهار قرار است چه چیزی بخورد، صحبت کند. هدف از سخنان من رساندن معنا نیست؛ بلکه انگیزاندن واکنش است و درخواست من فقط در زمینه‌ای معین معنا پیدا می‌کند که طرفین آن، توافقی بر سر چگونگی به‌کارگیری اعداد، اندازه‌گیری، شناسایی اشیاء، معاملات تجاری و غیره داشته باشند. اگر قرار باشد از همین کلمات در زمینه‌ی متفاوتی استفاده کنم، مثلاً طی مراسمی عبادی در کلیسا، هیچ معنایی نداشتند و هیچ واکنشی برنمی‌انگیخت، به‌جز اینکه شاید سایر

عبادت‌کنندگان شک کنند که من عقلم را از دست داده‌ام.

از این نکته می‌توان دریافت که زبان چون ابزار عمل می‌کند و این ابزار فقط در زمینه‌های اجتماعی مناسب کارآیی دارد. علاوه‌براین، این زمینه‌ها خود محصول مسیرهای طولانی و اغلب پیچیده‌ی فعالیت بشری هستند. درخواست من برای پیچ‌های برنجی که پیش‌تر ذکر شد، بسیار سراسر است است؛ اما زمینه‌ای که در آن معنا پیدا می‌کند، حد اعلی (و آمیزش) فعالیت‌های اجتماعی خیلی پیچیده و متنوع است. پس اگر خداوند با ما سخن می‌گفت، کلماتش در چه زمینه اجتماعی‌ای معنی پیدا می‌کرد و می‌توانست واکنشی بینگیزد؟ چنین زمینه‌ای وجود ندارد؛ زیرا مسیر اجتماعی‌ای نداریم که خدا در شکل‌گیری آن مشارکتی داشته باشد که حتی ذره‌ای با مشارکت بشری قابل مقایسه باشد.

برای مثال، فرمان الهی «همسایه‌ات را دوست بدار» را در نظر بگیرید. هر فرمان تنها در زمینه‌ای معنی می‌یابد که در آن یک طرف می‌تواند فرمان دهد و طرف دیگر باید (یا حداقل بهتر است) اطاعت کند. این زمینه‌ی ظاهراً ساده در واقع به‌شدت پیچیده است. برای نمونه، اگر رئیس‌م از من بخواهد در طی ساعات کاری لباس‌های او را از خشک‌شویی بگیرم، چنین خواهم کرد؛ زیرا دستورش درون زمینه‌ی بعضی توافقات محیط کاری، قراردادهای فردی و غیره، معنی دارد. ولی اگر او از من می‌خواست که خارج از ساعت کاری چنین کنم، آنگاه این دستور نخواهد بود؛ بلکه درخواستی ویژه است

که مثلاً ممکن است در عوض ساعت کاری در نظر گرفته شود. دوباره، نکته این است که فرمان تنها درون زمینه های اجتماعی مشترک با پیچیدگی بسیار معنی می یابد. هیچ یک از این ها در مورد فرمان های الهی صدق نمی کند: زمینه ی اجتماعی مشترکی وجود ندارد که مسیری برای شرکت کنندگان فراهم آورد که در آن رابطه ی بین فرمان ها و پاسخ ها پرورش یافته باشد.

در واقع، مفهوم فرمان الهی (اگر اصلاً معنایی داشته باشد) تنها به این خاطر که بازتابی از دستورات انسانی است، معنا دارد. با این حال، نکته این نیست که قیاس بین دستورات انسانی و دستورات الهی اجازه می دهد که دستور الهی را بفهمیم؛ بلکه نکته این است که دستورات الهی در واقع نوع خاصی از دستور بشری است، و اینکه آن ها به این خاطر معنی پیدا می کنند که دستوراتی که توسط نهادهای بسیار انسانی به خدایان نسبت داده شده، دارای سیر تاریخی طولانی هستند. در واقع، دستورات الهی تنها تا آنجا معنی دارند که دستوراتی انسانی باشند و تنها درون زمینه های اجتماعی معینی طرح شوند.

بگذارید به شیر ویتگنشتاین برگردیم. اگر به نحوی از دهان شیر کلمات قابل فهم فرومی ریخت، آنگاه علی رغم هر ظاهر مغایری، می توانسیم مطمئن باشیم که یک انسان دارد سخن می گوید. اگر کسی ادعا کند که خداوند با آن ها یا به واسطه ی آن ها سخن می گوید، آنگاه نیز می توانیم مطمئن باشیم که نه تنها یک انسان سخن می گوید، بلکه کسی (معمولاً مردی) است که می داند

پیامش آن قدر نامعقول و دافعه برانگیز است که نیاز به تنفیذ الهی دارد. کوتاه سخن اینکه، زبان الهی تنها می تواند توسط بادرانی «شنیده» شود که نفع شخصی و خودستایی را با سخن خداوند یکسان فرض می کنند.

مشخصات مقاله به زبان اصلی

Clarke, D. (2016). IF GOD COULD TALK, WE WOULDN'T BE ABLE TO UNDERSTAND HIM. *Think*, 15(44), 15-22.
doi:10.1017/S1477175616000191

