

خدا، تأثرناپذیری و رنج: نقد و بررسی آموزه تأثرناپذیری الوهی

میثم مولایی^{*}، نادر شکراللهی^۱، ام البنین طاعتی جلیسه^۲

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین از دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه خوارزمی

۳. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱۲)

چکیده

در نوشتار حاضر، به این پرسش می‌پردازیم که «آیا ممکن است خداوند از رنج و درد موجودات، بخصوص انسان، به واسطه شرور در عالم اندوهگین نشود؟». به نظر می‌رسد پاسخ مثبت به این پرسش مستلزم ناسازگاری میان کمال اخلاقی و علم مطلق خداوند با تأثرناپذیری او باشد، زیرا علم در این گونه موارد یعنی فهم حالت‌های افراد که در اینجا همان رنج کشیدن بشر از شرور است. بنابراین اگر خدا رنج نمی‌کشد، چگونه رنج بشر را درک می‌کند؟ از سوی دیگر کمال اخلاقی خدا مستلزم عشق او به مخلوقاتش است و عشق‌ورزی همدلی میان عاشق و معشوق را منجر می‌شود. پس چگونه می‌توان پذیرفت که معشوق، یعنی انسان، در رنج باشد، اما عاشق از این رنج، هیچ اندوهی به خود راه ندهد؟ اما قائلان به تأثرناپذیری خدا، اشکال‌هایی را بر فرض تأثرپذیری خدا ایراد کرده‌اند؛ از جمله اینکه تأثرپذیری خدا با دو مشکل مواجه می‌شود: اول با تغییرناپذیری در تناقض است و دوم از بهجت کامل خدا می‌کاهد. در پاسخ به ایراد استلزام میان تأثرپذیری و تغییرپذیری می‌توان از علم پیشین الهی مدد گرفت و در پاسخ به ایراد «رنج کشیدن و نقص در بهجت خدا» می‌توان تبیینی ارائه کرد که بر اساس آن متعلق بهجت الوهی «ذات خدا با تمام کمالات اوست» و اندوه حاصل از رنج دیگری به نقص در کمال ذاتی خدا و در نتیجه کاهش بهجت الوهی منجر نخواهد شد.

واژگان کلیدی

ابتهاج ناب خدا، تأثرناپذیری، تغییرناپذیری، خدا، رنج و غم، شرور اخلاقی، علم مطلق، محبت و شفقت خدا.

مقدمه

از گذشته تا به امروز، تحلیل، نقد و بررسی اوصاف خدا یکی از مهم‌ترین عرصه‌های فعالیت‌های پژوهشی در الهیات و فلسفه دین به‌شمار می‌رود. اهمیت چنین بررسی‌هایی از آنجاست که تا مشخص نشود مفهوم خدا به چه معنایی به کار می‌رود و آیا دارای انسجام درونی است یا خیر، هرگونه فعالیت دیگر پیرامون اثبات یا عدم اثبات خدا بی‌مورد است. یکی از اوصافی که خدا باوران در دیدگاه سنتی الهیات اسلامی و یهودی-مسیحی به خداوند نسبت می‌دهند، «تأثرناپذیری» است. بر اساس این ویژگی، در معنایی خاص، خداوند از درد و رنج ماسوای خود تأثیر نمی‌پذیرد. در تبیین چرایی انتساب چنین ویژگی به خدا، الهیدانان و فلاسفه دلایل خود را به ضروری‌الوجود، بساطت، تغییرناپذیری و ابتهاج کامل خدا معطوف کرده‌اند.

مقصود اصلی در این نوشته، نقد و بررسی «مسئله آموزه تأثرناپذیری خدا» و این مدعاست که «قبول تأثرناپذیری خدا، سازگار است» به عبارت دیگر پرسش اصلی ما این است «آیا فرض اینکه خداوند متعال تأثرناپذیر است با دیگر اوصاف او و حقایق دیگری که در جهان روی می‌دهد، مانند شرور و رنج‌های حاصل از آن، جمع‌شدنی است یا خیر؟» و به صورتی خاص‌تر «آیا ممکن است خداوند از رنج و درد موجودات، بخصوص انسان، به واسطه شرور در عالم اندوهگین نشود؟».

برای این منظور تمرکز اصلی در این مقاله بر روی مفهوم سنتی از خدا در ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) است و در بخش اول سعی می‌شود تحلیلی از آموزه تأثرناپذیری خدا و سه مدعای مهم دیگر، یعنی مفهوم خدا، قبول شرور و سازگاری قبول شرور ضمن قبول وجود خدا بررسی و تبیین شود. در بخش دوم تبیینی از مسئله اصلی این نوشتار ارائه خواهد شد که به چه معنا تأثرناپذیری خدا با قبول رنج و درد حاصل از شرور ناسازگار است. در بخش سوم به این موضوع خواهیم پرداخت که چه

دلایلی از این مدعا که « قبول تأثرناپذیری به ناسازگاری در مفهوم خدا منجر می‌شود» پشتیبانی می‌کنند. در این قسمت به دو دلیل اشاره می‌شود: یکی بر اساس علم مطلق خدا و دیگری بر اساس خیرخواهی و عشق خداوند به مخلوقات. در بخش آخر هم به انتقادهای وارد بر تأثرپذیری خدا پرداخته‌ایم و دلایل ناکارآمدی آنها مطرح کرده‌ایم.

۱. چهار مدعی خدا باوران در دیدگاه سنتی

بدون شک تمامی خدا باوران در ادیان توحیدی، گزاره ذیل را باور دارند:

(خ) خدا وجود دارد.

در نظر ایشان، مفهوم خدا در خ، عنوانی است برای موجودی که «به‌ضرورت منطقی، کامل‌ترین موجود ممکن است»^[۱]. در این تلقی خدا، موجود کامل حداکثری دانسته می‌شود، یعنی: «در والایی و برتری از همه پیشی گرفته. پس، از او برتر چیزی نیست» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۹). خدا از آنجا چنین موجودی تصور می‌شود که ۱. تمام کمالاتی را که سزاوار آن است، داراست و ۲. تمامی کمالات دیگر موجودات وابسته به اوست (نک: ابن‌سینا، ۱۳۹۰، مقاله ۸، فصل ۶، بند ۱). در زبان مؤمنان: «[خدا] با بزرگی و قدرت بر آفریده‌ها حاکم است، و با علم و آگاهی از باطن و درونشان با خبر است ... چیزی از فرمان او سرپیچی نمی‌کند، و چیزی قدرت مخالفت با او را ندارد تا بر او پیروز گردد ... خداوند با لطف خود موجودات را اداره می‌فرماید، ... و با قدرت خود همه را استوار می‌کند»^[۲] (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۶). این نظرگاه حکایت از آن دارد که موجود کامل حداکثری بودن خدا مستلزم آن است که خدا، موجودی عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض باشد. بنابراین خدا باوران زمانی که خ را بیان می‌کنند، در واقع بیان کرده‌اند:

(خ) [خدا] موجود عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض وجود دارد.

از سوی دیگر، اکثریت، فارغ از اینکه خدا باور باشند یا خیر می‌پذیرند:

(ش) شر وجود دارد.

در تبیین شر و در تلقی مرسوم، شر غالباً به دو نوع تقسیم می‌شود: شر طبیعی و اخلاقی. شرور طبیعی، شروری هستند که اراده آدمی در پدید آمدن آن نقشی ندارد، اگرچه شاید نتایج حاصل از آن را شدت ببخشد. برای مثال: سیل، سونامی، زلزله، قحطی را شرور طبیعی می‌دانند. در مقابل، جنگ، فحشا، قتل و غارت و اعمال برخاسته از نژادپرستی را (که اراده آدمی نقش مستقیم در پدید آمدن آنها دارد) شرور اخلاقی می‌نامند. آنچه در اینجا از شر برای منظور ما کفایت می‌کند، شرور اخلاقی و رنج‌های حاصل از آن است^[۳]؛ بنابراین:

(ش) شر اخلاقی وجود دارد.

خداناباوران در یک تلقی حداکثری، شر را منطقاً ناسازگار با خ و در تلقی حداقلی، شر را قرینه‌ای علیه خداباوری می‌دانند. در تلقی حداکثری، که از آن با عنوان مسئله منطقی شر^۱ یاد می‌شود، اعتقاد بر این است که خداناباوران با پذیرش خ و شر دچار ناسازگاری منطقی شده‌اند و بر این اساس خداباوری، مسلماً نظریه‌ای نامعقول و غیرعقلانی است، زیرا قبول خداباوری جز به طریق عدول از عقلانیت میسر نیست (مکی، ۲۰۰۹: ۳۴۲). در بیان حداقلی، که از آن با عنوان مسئله قرینه‌ای شر^۲ یاد می‌شود، ادعای عدم ناسازگاری منطقی میان خ و شر پذیرفته شده، اما اعتقاد بر این است که شر، شهادی است^۳ علیه صدق خ. به سخن دیگر، با صادق قلمداد کردن شر، صدق خ بعید یا نامحتمل^۴ است (پترسون، ۱۹۹۲: ۵) زیرا میزان شرور اخلاقی به قدری است که فرض وجود خدا را نامحتمل می‌کند. فلاسفه در مقابل دعوی حداکثری معتقدند که خدا قادر نیست از بروز شر اخلاقی جلوگیری کند و در عین حال جهانی حاوی خیر اخلاقی

1. The logical problem of evil
2. The evidential problem of evil
3. Evidence
4. unlikely or improbable

بیافریند؛ بنابراین در نظر ایشان شس و نخ با هم ناسازگار نیستند (پلانیتینجا، ۱۳۸۴: ۹۶ - ۱۱۰). پاسخ اخیر شاید با کمی تغییر به این صورت که «خدا نمی‌توانسته جز از طریق سلب اختیار یا کنترل آن از بروز میزان قابل توجه شر جلوگیری کند»، این ادعا را که «وجود شرور اخلاقی، وجود خدا را نامحتمل می‌گرداند»، با چالش مواجه کند.

بنابراین، خداپاوران با جدیت تلاش می‌کنند از نخ در مقابل حملاتی که به واسطه شس صورت می‌گیرد، دفاع کنند. در کل دیدگاه خداپاوران پیرامون این مسئله مبتنی است بر اینکه با عنایت به جهان بالفعل ما، گزاره ۱ صادق است:

(۱) نخ & شس.

از سوی دیگر، بر مبنای دیدگاه سستی، موجود کامل خداکثری بودن خدا مستلزم قبول آموزه تأثرناپذیری الوهی^۱ (که برای سهولت از این پس به آموزه تأثرناپذیری الوهی با علامت اختصاری آتنا^۲ اشاره می‌کنیم) است. در تبیین این دیدگاه و در سنت الهیات اسلامی، بزرگ‌ترین «بهجت» از آن خداوند است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، نهمین فصل: ۱۴۲) و هرگونه الم و دردی از او نفی می‌شود (طوسی، ۱۳۸۸، مقصد سوم، فصل دوم، مسئله هجدهم)؛ در این دیدگاه معنای «تأثرناپذیری خدا» رابطه تنگاتنگی با مفهوم «برترین لذت‌برنده» بودن دارد. به عبارت دیگر خدا از آن نظر تأثرناپذیر قلمداد می‌شود که از «برترین و بالاترین لذت» برخوردار است و در نتیجه هیچ رنج و اندوهی در او نیست:

«آن واجب‌الوجودی که در نهایت جمال و کمال است، و خود را با این درجه از کمال درمی‌یابد ... ذاتش برای خودش، بزرگ‌ترین عاشق و معشوق و نیز بزرگ‌ترین لذت‌برنده و لذت خواهد بود ... و چون ذات واجب، برترین درک‌کننده است با برترین ادراک نسبت به برترین درک‌شده، بالاترین لذت‌برنده و برترین

1. The doctrine of divine impassibility

۲. «آتنا» برگرفته از حروف اول «آموزه تأثرناپذیری الوهی» است.

لذت بخش نیز هست. و این لذت با هیچ چیز قابل قیاس نیست» (ابن سینا، ۱۳۸۵، مقاله دوم، فصل هفدهم، بند ۱۱۱-۱۱۲).

و نیز در سنت الهیات یهودی- مسیحی آورده اند که:

«خدا باوران معتقدند که خدا، تأثرناپذیر است. خدا، خالق، نگهدارنده و حاکم جهان است. [بنابراین] جهان در وجود و ویژگی هایش وابسته به خداست. اما هیچ چیزی، تأثر علی بر خدا نمی گذارد. در حالی که جهان از خدا متأثر می شود و خدا از آن متأثر نمی شود... [به سخن دیگر] مطابق نظریه تأثرناپذیری، خدا از مخلوقاتش، متأثر نمی شود. هر چیزی غیر از خدا وابسته به اوست در وجود و ویژگی هایش، [بنابراین] خدا به هیچ چیزی وابسته نیست» (وین رایت، ۲۰۱۰، ج ۱: ۶۲-۶۳).

مطابق کلیت این دیدگاه، تأثرناپذیری همانا شرح و بسط آموزه تغییرناپذیر است؛ اما در معنای خاص، یعنی خدا دچار رنج و اندوه نمی شود (آون، ۲۰۰۶، ج ۴: ۱۱۰). بنابراین بر اساس آتنا:

«خدا، تأثرناپذیر است = تع بالضرورت منطقی هیچ عاملی (خواه خارج از ذات خدا و خواه داخل در ذات خدا) علت غم و اندوه در خدا نمی شود».

از دیدگاه بوئیوس، «هیچ چیزی نیکوتر از خدا متصور نیست» بنابراین، خدا را خیر کامل معرفی می کند و از آنجا که خیر کامل همانا سعادت راستین است، لاجرم خدا برخوردار از سعادت راستین خواهد بود (بوئیوس، ۱۳۸۵، دفتر سوم، فصل دهم) سعادت مند راستین کسی است که هیچ اندوهی در او رسوخ نخواهد کرد (همان، فصل نهم). بنابراین اگر آتنا صادق باشد، آنگاه صادق است که بگوییم:

۲. خدا، دچار غم و اندوه نمی شود.

بنابراین تا اینجا خدا باوران، به ویژه خدا باوران در دیدگاه سنتی، به مجموعه ای از گزاره ها معتقد هستند که عبارتند از:

$$\beta = \{ \text{خ} \& \text{ش} \& ۱ \& ۲ \}$$

به سخن دیگر، خداپاوران با قبول β ، معتقدند که: اولاً «خدایی وجود دارد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض است»، دوم اینکه «شرور اخلاقی وجود دارند»، سوم اینکه «پذیرش وجود خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض، ضمن پذیرش وجود شرور اخلاقی، مستلزم هیچ‌گونه محذوریت نیست» و چهارم اینکه «خدا، تأثرناپذیر است».

۲. آیا β ، مجموعه‌ای سازگار است؟

بر مبنای دیدگاه سنتی، مجموعه β ، مجموعه سازگاری قلمداد می‌شود. به سخن دیگر، صدق اعضای β ، با هم ممکن است، البته خداپاوران قائل به دیدگاه سنتی نه تنها صدق آنها را ممکن می‌دانند، بلکه باور دارند که وضعیت امور در جهان بالفعل ما همان‌گونه است که β بیان می‌کند؛ اما آیا باور به سازگاری β پذیرفتنی است؟

در عصر حاضر (در حدود نیم قرن اخیر)، پاسخ تمامی الهیدانان و فلاسفه دین به این پرسش مثبت نبوده است. آنها می‌توانند دیدگاه خود را چنین تبیین کنند که: «هیچ جهان ممکن وجود ندارد که در آن، صدق تمام اعضای β با هم ممکن باشد». به عبارت دیگر ارزش صدق گزاره:

$$(\beta) (\text{خ} \& \text{ش}) \& (۱ \& ۲)$$

در هر جهانی از جهان‌های ممکن مساویست با: 0. به عبارت دیگر β ، گزاره‌ای خود-متناقض است. بنابراین، اگر صادق باشد که « β »، گزاره‌ای خود-متناقض است»، نتیجه آن خواهد بود که مجموعه β ، مجموعه ناسازگاری است. اما چرا باید β ، را گزاره‌ای خود-متناقض تلقی کرد؟ ادعای اصلی در پاسخ به این سؤال در این فرض گنجانده شده است که: «که حداقل دو گزاره از گزاره‌های تشکیل‌دهنده β در تناقض باهم هستند».

در بالا اشاره کردیم که هر خداپاوری- از جمله نویسندگان این سطور- به صدق هر دوی خ و ش قائل هستند؛ بنابراین می‌پذیرند که ترکیب عطفی آنها، یعنی $(\text{خ} \& \text{ش})$

هم صادق است؛ و از آنجا که ترکیب عطفی اخیر همان ۱ است، یعنی [‘خ & ش’ = ۱]، به ضرورت باید ۱ را نیز بپذیریم. فرض کنید واقعیت همین گونه باشد. بنابراین تنها احتمال ممکن برای صورت‌بندی تناقض در این است که بگوییم: «به ضرورت صدق (۱ & ۲)، ممکن نیست». این ادعا مستلزم آن است که «اگر ۱، صادق باشد لاجرم ۲ کاذب است و برعکس». برای رهایی از این تناقض، با فرض اینکه ۱ صادق است، چاره‌ای نیست مگر اینکه نقیض ۲ را بپذیریم؛ یعنی پذیرش:

(۲~) خدا، دچار غم و اندوه می‌شود.

بنابراین اگر β ، به دلیل حضور ۲، خود - متناقض باشد آنگاه:

(β ~) [‘خ & ش’] & (۱ & ۲~)،

به دلیل حضور نقیض ۲، کاملاً سازگار است. پذیرش ناسازگاری β شاید بر این ادعا استوار باشد که با افزودن گزاره ذیل:

(۳) اگر ۱، آنگاه ۲~.

به مجموعه β می‌توان یک ناسازگاری صریح را به دست آورد. برخی این دیدگاه را چنین تبیین می‌کنند که قبول ۲~، پذیرش عدل الهی (یا قبول سازگاری ‘خ با ش’) را موجه تر می‌کند:

نظریه پرداز عدل الهی در صورتی که آماده قبول یک نظر اضافی دیگر باشد ... در موقعیت بهتری قرار دارد. آن نظر اضافی دیگر این است که خداوند به اهمیت و ارزش غلبه بر شر و کمال‌یابی عالم به دست انسان‌ها واقف است؛ انسان‌هایی که در این وظیفه با او شریکند، بدین نحو که باید خویشتن را به عنوان انسان در معرض شرور عالم قرار دهند. خالق در صورتی که با مخلوقات خویش در تحمل سنگینی رنج و مجاهدت شریک باشد، کار او در خلقت یا رضایت دادن به شروری که باید مخلوقاتش بر آنها چیره شوند، موجه تر است (سوئین برن به نقل از فرو، ۱۳۸۲: ۵۳۴).

۳. آیا پذیرش اینکه «خدا دچار غم و اندوه می‌شود» موجه است؟

برای آنکه نشان دهیم ۲~ موجه است، باید نشان دهیم که ۳ موجه محسوب می‌شود؛ برای این منظور، ابتدا دلایل له ۳ را تبیین می‌کنیم و سپس دلایل علیه آن را نقد و بررسی خواهیم کرد و نشان می‌دهیم که دلایل علیه، دلایل کافی برای رد آن نیست. به سخن دیگر باید نشان دهیم که عدم اعتقاد به *آتنا* مشکل‌ساز نیست. بنابراین در ابتدا، دو دلیل له ۳ بر اساس علم مطلق و شفقت و محبت خدا بر بندگان ارائه می‌شود و سپس به بیان نقدها و پاسخ به آنها خواهیم پرداخت.

برای سهولت، اجازه دهید نمونه‌ش را به گزارش ارائه‌شده از فاجعه نسل‌کشی مسلمانان در میانمار منحصر کنیم؛ تا زمان انتشار این گزارش (۸ آبان ۱۳۹۱ / 29 October 2012): «بر اساس اعلام رسمی تلویزیون رسمی میانمار، در درگیری‌های ... میان مسلمانان و بودایی‌های [افراطی] ایالت اراکان تاکنون ۸۴ تن [از مسلمانان] جان خود را از دست داده و سه هزار منزل مسکونی ویران شده است؛ این در حالی است که سازمان‌ها و جمعیت‌های حقوقی معتقدند تعداد کشته‌شدگان بسیار بیشتر از تعداد اعلام‌شده از سوی دولت میانمار است ... همچنین بر اساس آمار منتشرشده از سوی ... سازمان‌های حقوقی بین‌المللی ... ۲۶۵۰۰ تن از ساکنان مناطق درگیر، برای فرار از خشونت‌ها محل سکونت خود را ترک کردند ... [و] تاکنون ۴۰۰۰ تن منازل خود را از دست داده‌اند و بیشتر آنها در چادرهایی که در برابر منازل سوخته خود بر پا کرده‌اند، زندگی می‌کنند». فرض کنید، S از جمله مسلمانان ساکن ایالت اراکان باشد که در این خشونت‌ها، همسر و فرزندانش را از دست داده است. بنابراین صحیح است که بگوییم به سبب شر اخلاقی توصیف‌شده:

۱. منبع خیر به آدرس: <http://www.taghribnews.com/vdcbwfb8srhb80p.uiur.html>

(۴) S دچار رنج و اندوه بسیاری شده است.
با در نظر گرفتن این حقایق ادامه بحث را پی می‌گیریم.

۱.۳. دلایل رد آتنا

دلیل اول: علم مطلق^۱ خدا

بر اساس شهود عقلی، بدیهی است که بگوییم:

(۵) اگر ۱ صادق باشد آنگاه خدا شس را می‌داند.

(۶) اگر خدا می‌داند که شس، آنگاه او، ۴ را می‌داند.

از سوی دیگر:

(۷) اگر خدا، ۴ را می‌داند، آنگاه خدا: یا به‌علت حادثه‌ای غیر از آنچه بر S روی داده،

دچار غم و اندوه شده است یا به‌علت آنچه برای S اتفاق افتاده است، دچار غم و اندوه می‌شود.

(۸) اگر تالی ۷ صادق باشد، آنگاه خدا دچار غم و اندوه شده است.

در نتیجه: ۳ اگر ۱، آنگاه ۲.

به‌نظر نمی‌رسد که ۵ و ۶ نیازمند تبیینی جدی باشند؛ زیرا بر اساس آموزه‌های دینی

(برای نمونه: عهد قدیم، مزامیر: ۱۳۹ و قرآن، ابراهیم: ۳۸) خدا نه تنها عالم است بلکه

وسعت علم او به‌قدری است که حتی هر چه را در نهان و آشکار انسان می‌گذرد نیز فرا

می‌گیرید. بنابراین خدا بر رنج و اندوهی که بر S گذشته است کاملاً علم دارد. اما ستون

فقرات استدلال اخیر، گزاره ۷ است. چه توجیهی برای ۷ وجود دارد؟

بدون شک همگان معترفند که متعلق علم امری است که باید صادق باشد؛ به سخن

دیگر گفتن اینکه: «من می‌دانم که گ و گ کاذب است»، خود-متناقض است. بنابراین

آنچه پس از «من می‌دانم که ...» می‌آید، گزاره‌ای صادق است. از سوی دیگر، علم به صدق،

1. Omniscience

متوقف و فرع بر معناداری و نیز فهم معنای گزاره‌ای است که متعلق علم است. به سخن دیگر، فرض کنید که من چنین بگویم:

(۹) من می‌دانم که گ.

شرط لازم برای اینکه بتوان گفت «من علم به گ دارم» در این است که گ، گزاره صادقی باشد؛ اما برای اینکه گ را متصف به صدق کنیم، در ابتدا لازم است که گ، اولاً گزاره معناداری باشد و ثانیاً من، معنای آن را بفهمم. بنابراین در مورد ۹، فارغ از اینکه من گ را بدانم یا ندانم، چهار حالت ممکن است:

- i. گ معنادار است و من معنای آن را می‌فهمم.
- ii. گ معنادار است و من معنای آن را نمی‌فهمم.
- iii. گ معنادار نیست و من معنای آن را می‌فهمم.
- iv. گ معنادار نیست و من معنای آن را نمی‌فهمم.

مورد iv در واقع چیزی جز اینکه گ معنادار نیست، عرضه نمی‌کند و بنابر این مورد ۹ صادق نیست؛ زیرا گ از آنجا که گزاره است باید متضمن محتوای اخباری باشد تا صادق در نظر گرفته شود؛ ولی آنچه معنادار نیست، چگونه امکان دارد محتوای اخباری داشته باشد؟ مورد iii هم خود-متناقض است؛ زیرا ممکن نیست گزاره بی‌معنایی باشد، ولی من معنای آن را بفهمم. اما در مورد ii؛ در این مورد هم من مجاز به بیان ۹ نیستم؛ فرض کنید گ، گزاره‌ای پیرامون حقایق فیزیک کوانتوم باشد و من از آنجا که هیچ اطلاعاتی در مورد فیزیک کوانتوم ندارم، چیزی از آن نمی‌فهمم؛ این در حالی است که یکی از دوستان من، متخصص فیزیک است و معنای گ را درک می‌کند؛ این یعنی گ معنادار است، ولی من معنای آن را نمی‌فهمم. بنابراین از آنجا که من معنای گ را نمی‌فهمم، نمی‌توانم مدعی علم به آن باشم. پس تنها یک حالت ممکن، یعنی i، باقی می‌ماند که در این حالت من مجاز

به بیان ۹ هستم، البته با فرض صادق بودن گ. بنابراین تنها در حالتی ۶ صادق است که: اولاً ۴ معنادار باشد و ثانیاً خدا معنای آن را بفهمد.

امروزه و با پیشرفت‌هایی که در فلسفه زبان صورت گرفته، اعتقاد بر این است که ۴ گزاره معناداری است. بنابراین تنها باید تبیین کنیم که خدا معنای ۴ را چگونه می‌فهمد. به عبارت دیگر، آیا ۴ برای خدا فهم‌شدنی است یا خیر. به طور کلی هر گزاره‌ای مانند ۴، که بیان‌کننده احوالات درونی است، به دو صورت: مستقیم یا غیر مستقیم، فهمیدنی خواهد بود. فهم مستقیم زمانی روی می‌دهد که «فاعل فهم» و «موضوع این احوالات درونی» اتحاد مصداقی داشته و به اعتبار متمایز باشند. بنابراین زمانی که بیان می‌کنم: «من غمگین هستم»، بدون واسطه معنای این گزاره را فهم می‌کنم؛ زیرا این گزاره حکایت از احوالات درونی خودم دارد و فهم آن از سوی من، یک فهم مستقیم یا حضوری است. اما زمانی که گزاره‌ای مثل ۴ را می‌فهمم، فهم من فهم غیرمستقیمی است. در این حالت فاعل فهم، که من باشم، با موضوع این حالت‌ها، که S باشد، به لحاظ مصداقی اتحاد ندارند. زیرا من در حال حاضر چنین تجربه‌ای (که S دارد) را ندارم. اما بر اساس تجربه شخصی گذشته‌ای که از درد و رنج داشته‌ام، به فهم ۴ نائل می‌آیم؛ و از این جهت فهم من، فهم غیرمستقیمی است. بنابراین به نظر می‌رسد هرگونه فهم غیرمستقیم در حوزه احوالات درونی و عواطف، باید بر فهم مستقیمی مبتنی باشد.

در تلقی وحدت‌انگاران^۱ از خدا، توصیفی از فهم مستقیم ۴ از سوی خدا ارائه می‌شود. برای نمونه اسپینوزا معتقد است از آنجا که: «هر چیزی که هست در خدا هست، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، بخش اول، قضیه ۱۵)، آنچه ۴ بیان می‌کند در واقع حالتی است از صفت فکر خدا یا به عبارت دیگر تجربه شخصی خداست. در این صورت رنج و اندوه S همان رنج و اندوه خداست و در نتیجه

1. Pantheism

خدا فهم مستقیمی از ۴ دارد. اما امروزه با وجود اشکال‌های عدیده‌ای که تلقی وحدت‌انگارانه از خدا با آن دست به گریبان است، کمتر پذیرفتنی خواهد بود. پس باید تبیین دیگری برای فهم خدا از ۴ ارائه داد، که بر اساس آن، خدا موجودی غیر از طبیعت و خارج از آن است. اما اگر حتی تلقی وحدت‌انگارانه از خدا هم صحیح باشد، باز نتیجه استدلال ما صحیح خواهد بود.

فائان به آتنا، از آنجایی که تأثرپذیری الوهی را نمی‌پذیرند، باید تبیینی از فهم خدا به‌طور غیرمستقیم ارائه کنند؛ زیرا هرگونه فهم مستقیم مستلزم وحدت‌انگاری یا تأثرپذیری خواهد شد. اما شاید تنها گونه‌ای از فهم غیرمستقیم خدا را بتوان تعمیم آن به رفتارگرایی و مشاهده و استنتاج از پیامدهای حالت‌های درونی آدمی در نظر گرفت. به عبارت دیگر علم خدا به ۴ تعلق نمی‌گیرد، بلکه شاید علم خدا به این تعلق می‌گیرد که: «S می‌داند دچار غم و اندوه است و غم و اندوه را منشأ رفتارهایی در نظر می‌گیرد از قبیل عزلت‌گزینی، سکوت، اشک ریختن و غیره». پس هرگاه محمول گزاره‌ای، حکایت از غم و اندوه دارد، خدا آن را آن‌گونه می‌فهمد که موضوع آن چنان رفتارهایی که ذکر شد را از خود بروز می‌دهد. این تبیین اگرچه شایان توجه است، اما کیفیت علم خدا را با مشکل مواجه می‌کند؛ زیرا بر اساس دیدگاه سنتی علم خدا به غیرخود، علمی ذاتی است نه نتیجه استنتاج و مشاهده. بنابراین اگر شخص خدا باور همچنان به پذیرش علم ذاتی خدا اصرار دارد، نمی‌تواند فهم خدا از ۴ را بر هرگونه استدلالی مبتنی کند که در آخر به رفتارگرایی منتهی می‌شود. بنابراین اگر بدیل دیگری غیر از رفتارگرایی و فهم غیرمستقیم منتهی به فهم مستقیم برای تبیین فهم خدا وجود نداشته باشد و خدا باوران مصر به قبول علم ذاتی هستند، تنها انتخاب همان قبول فهم غیرمستقیم به تجربه از غم و اندوه منتهی خواهد بود. بنابراین در فهم خدا از ۴، خدا در تجربه اندوه S مشارکت فعال ندارد، ولی آن را به دلیل تجربه‌ای که خود به نحوی از احساس اندوه دارد، فهم می‌کند.

دلیل دوم: خیرخواهی محض و شفقت خدا

فارغ از اینکه خدا به چه نحوی ۴ را فهم می‌کند، دلیل دیگری که آتنا را با چالش مواجه می‌کند، بر کمال اخلاقی و محبت^۱ خدا به مخلوقاتش به‌طور عام و به انسان به‌طور خاص مبتنی است:

(۱۰) اگر ۱ صادق باشد آنگاه «خدا خیرخواه S است» و «می‌داند که S دچار غم و اندوه بسیاری شده است».

(۱۱) اگر «خدا خیرخواه S است» و «می‌داند که S دچار غم و اندوه بسیاری شده است» آنگاه خدا دچار غم و اندوه می‌شود.

به نظر نمی‌رسد که ۱۰ چندان نیازمند تبیین باشد؛ اگر خدا، چنانکه در سخ آمده است، خیرخواه مطلق باشد آنگاه خیرخواه همه آفریده‌هایش از جمله S خواهد بود و نیز همان‌گونه که اذعان کردیم از رنج و اندوه او اطلاع و آگاهی دارد. پس تنها باید ۱۱ را تبیین کنیم.

مفهوم خیرخواهی / خیر بودن، اگرچه در نظر برخی به معنایی وسیع و مساوق با کمال به این معنا به کار می‌رود که: «خیر، به‌طور مجمل، امری است که هر چیزی در ماهیت خود اشتیاق آن را دارد، و با آن به تمامیت خود می‌رسد» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، مقاله هشتم، فصل ششم، بند ۳) و خدا از آنجا خیرخواه / خیر محض تلقی می‌شود که بالفعل است و دارای تمامیت (همان)؛ اما در اینجا خیرخواهی / خیر در معنای کمال اخلاقی مورد نظر است نه معنای عام آن. به سخن دیگر خیرخواهی، جنبه‌ای از ویژگی اخلاقی خداست (هلم، ۲۰۱۰: ۲۶۳). در عهدین، نه تنها تأکید می‌شود که خدا نیک است (مزامیر، ۱۱۹: ۶۸) بلکه فراتر از آن مدعی است که «کسی نیکو نیست، جز خدا فقط» (متی، ۱۹: ۱۷). در قرآن خیرخواهی خدا، به صورتی است که رحمتش همه چیز را فرا گرفته است (اعراف: ۱۵۶) و او بخشنده

1. Charity

و مهربان است (حمد: ۱) این خیرخواهی فراگیر که متضمن لطف و رحمت خدا خواهد بود، به دو صورت ظهور می‌یابد: رحمت و لطفی که به عالم تکوین تعلق می‌گیرد و رحمت و لطفی که به عالم تشریح ملحق می‌شود که مستلزم هدایت آدمی برای دوری از خطا و معصیت است (طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۱، مقام دوم، فصل چهارم، اول). خیرخواهی در عالم تکوین شامل فعل آفرینش (رعد: ۳) و فعل رزاقیت (مائده: ۱۱۴) است و خیرخواهی تشریحی شامل هدایت بندگان (نساء: ۸۳).

ریشه‌های خیرخواهی خدا را می‌توان در آموزه عشق و محبت الهی جست‌وجو کرد. این آموزه در کتاب مقدس این‌گونه بیان شده است که: «خدا، محبت است» (اول یوحنا، ۴: ۸) و در تجربه عرفانی خداباوران چنین توصیف می‌شود: «عاشق کُست و خود کُست او / عاشق خویشست و عشق خویش جو» (مولانا، ۱۳۸۵، دفتر اول: ۱۵۷۷) زیرا: «عشق از صفت‌های والا و بلند خداست که به وسیله آن آسمان‌ها و زمین‌ها استوار شده‌اند، و عشق است که ارکان هر چیزی را پر کرده و اگر عشق [الهی] نبود زمین و آسمانی، ملک و ملکوتی نبود» (گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۴۶۲). از سوی دیگر «عشق»، ذاتی خداست (غزالی، ۱۳۸۵، فصل: ۴۶) و بر مبنای الهیات سنتی، خداوند برترین معشوق و عاشق است؛ خداوند عاشق ذات خویش است؛ زیرا «[خدا] در غایت کمال و جمال و زیبایی است ذات خود را با همین غایت و زیبایی و جمال، و با تعقل کامل ... تعقل می‌کند. [بنابراین] ذات او خودبه‌خود ... عظیم‌ترین لذت‌بخش و لذت‌برنده است. زیرا لذت [چیزی] جز ادراک [امر] ملائم از آن حیث که ملائم است، نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، مقاله هشتم، فصل هشتم، بند ۲).

حب مستلزم تعلق و ارتباط وجودی میان محب و محبوب است و از آنجا که هر محبی همه متعلقات محبوب خود را نیز دوست می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۲۰-۶۲۱) عشق خدا به ذات خود، عشق و محبت خدا به بندگانش را به همراه دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ج ۱:

(۲۹۵)؛ اما این عشق، عشقی برآمده از ادراک حسی یا به سخن دیگر عشق جسمانی^۱ نیست. این عشق بر ادراک عقلی مبتنی است (ابن سینا، ۱۳۹۰، مقاله هشتم، فصل هشتم، بند ۲). این عشق به بندگان عشقی است که از آن با عنوان آگاه^۲ یاد می‌شود و «ماهیت آگاه در ارزش قائل شدن برای فرد (محبوب) است به گونه‌ای که عاشق را وامی‌دارد تا همواره در طلب رفاه و کمال موفقیت محبوب خود باشد» (هیگ، ۱۳۹۰: ۴۲). در عهد قدیم خدا چنان پدری توصیف می‌شود که فرزندان را دوست دارد (مزامیر، ۱۰۳: ۱۳) و در مسیحیت، محبت عام خدا نسبت به موجودات در نجات‌بخشی او متجلی می‌شود (همان) به طوری که خدا به عنوان پدر آسمانی، پسرش را برای کفاره گناه نخستین قربانی می‌کند (اول یوحنا، ۴: ۹-۱۰)؛ و در اسلام، محبت عام خدا در حوزه تشریح یا نجات‌بخشی بندگانش با بعثت پیامبر اسلام ظهور می‌یابد (الانبیاء: ۱۰۷) و محبت خدا به بندگانش به طور خاص شامل مؤمنان (مائده: ۵۴) توبه‌کاران و پرهیزگاران (بقره: ۲۲۲) می‌شود. از دیدگاه برخی چگونگی استلزام میان عشق خدا به خود و عشق او به مخلوقات، به طور عام و بندگان به طور خاص، به واسطه اراده خدا برای آفرینندگی توجیه می‌شود (آکویناس، بی‌تا، A2: Q4)؛ زیرا اراده به چیزی تعلق می‌گیرد که خیر و خوشایند است (همان، A1) و از سوی دیگر هستی داشتن خیر است. ملاصدرا نیز محبت و عشق خدا به ماسوای خود را مبتنی بر این اصل می‌داند که: «هر کس ذات متصف به عظمت، کبریا، قدرت، جود، لطف و کرم را دوست داشته باشد، به طور قطع آثار و لوازم ذاتی او را که منحصرأ به خود او متعلق است [را نیز] دوست دارد» (۱۳۹۰، ج ۱: ۲۹۳) و از آنجا که خدا، عاشق ذات خویش است، لاجرم عاشق مخلوقات خویش از آن جهت که آثار ذات اویند هم هست. از سوی دیگر از آنجا که عالم عین ربط و فقر و نیازمند به خداست، خدا عشق و محبت عام

-
1. Eros
 2. Agape

خود را با حفظ و نگهداری خویش (بقره: ۲۵۵؛ هود: ۱۲ و ۵۶) تبیین می‌کند. بنابراین خیرخواهی خدا دربردارنده و مبتنی است به عشق خدا به خود و محبتش به ماسوای خود. در نهایت پرسش اصلی این است که چطور می‌توان گفت خداوند به مخلوقاتش، بخصوص آدمی، عشق و محبت می‌ورزد، اما از رنج آنها اندوهگین نمی‌شود؟ این پرسش را قدیس آنسلم این‌طور بیان می‌کند:

«اما تو چگونه در آن واحد هم تأثرناپذیری و هم رحیم؟ چه اگر تو تأثرناپذیر باشی، شفقت نیاوری؛ و اگر شفقت نیاوری، قلبت به همدردی با شوربختان برانگیخته نخواهد شد؛ چه (شفقت) خود عین رحمانیت است» (آنسلم، ۱۳۸۶، فصل ۸).

همان‌گونه که آنسلم هم تأکید می‌کند شفقت و محبت مستلزم همدردی است؛ و همدردی مستلزم آن خواهد بود که خدا از رنج بندگانش به رنج آید، زیرا عشق و محبت تعلق و وجودی میان محب و محبوب است. حتی اگر بپذیریم خداوند اندوهگین می‌شود، اما این اندوه را مجازاً به خدا اسناد دهیم، آنگاه باید محبت و عشق را نیز مجازاً به خدا اسناد دهیم؛ زیرا چگونه می‌توان امری را حقیقتاً به موضوعی اسناد داد، ولی لوازم آن را مجازاً؟ بنابراین اگر خدا خیرخواه محض باشد، لاجرم به بندگانش عشق و محبت دارد و اگر نسبت به بندگان عشق و محبت دارد، لاجرم از رنج S، که محصول شری اخلاقی است، اندوهگین می‌شود.

اگر دو دلیل اخیر صحیح باشند، آنگاه مشخص است که مجموعه β با دارا بودن گزاره ۲، مجموعه سازگاری نیست. زیرا بر اساس ۱ باید قائل به ۲، بود. در ادامه به اشکال، قبول تأثرپذیر بودن خدا خواهیم پرداخت.

۲.۳. انتقادهای وارد بر تأثیرپذیری خدا

انتقاد اول: ابتهاج ناب خدا

بر مبنای نظر قائلان به *آتنا*، اندوهگین شدن خدا با ابتهاج ناب^۱ او منافات دارد؛ فان هوگل^[۴] (Von Hugel) این تنافی را چنین تقریر می‌کند:

« [خدا توصیف می‌شود به] عشق کامل، شادی ناب و لذت محض ... [بنابراین] ما [خداباوران] وجود هیچ شری را، خواه این شر گناه باشد یا حتی فقط اندوه و خواه بالفعل باشد یا حتی فقط بالقوه، در خدا نخواهیم پذیرفت. او [خدا] کسی است که تمام خیرهای حقیر آدمی و خوشی‌های زمینی [این جهانی] در مقابل قداست کامل و سعادت محضش، ناچیز است» (فان هوگل، به نقل از وین‌رایت، ۲۰۱۰، ج ۱: ۶۶).

ادعای مبنایی در این دیدگاه آن است که:

(۱۲) اگر خدا در ابتهاج ناب به سر می‌برد، آنگاه دچار غم و اندوه نمی‌شود.

در تأیید استلزام میان مقدم و تالی ۱۲، قائلان به *آتنا* (در اینجا فان هوگل) استدلال می‌کنند:

(۱۳) اگر خدا در ابتهاج ناب به سر می‌برد، هیچ نقص و شری در ابتهاج ناب او وارد نخواهد شد.

(۱۴) هر غم و اندوهی، نقص و شر محسوب می‌شود.

در نتیجه: «اگر خدا در ابتهاج ناب به سر می‌برد، آنگاه دچار غم و اندوه نمی‌شود (= ۱۲)».

اگر ۱۳ را بنا بر فهم متعارف صادق بدانیم، آنگاه می‌توان پرسید: چه دلیلی برای پذیرش ۱۴ وجود دارد؟ به سخن دیگر چرا باید هر غم و اندوهی را نشانه شر یا نقص بدانیم؟ بر اساس ۱۴ هر غم و اندوهی لازمه شر و نقص است.

1. Pure Happiness

کسانی، مانند فان هوگل (که قائل به *آتنا* هستند) باید مشخص کنند که چه تعریفی از نقص را مد نظر دارند که در ضمن آن معنا غم و اندوه، نقص و شر محسوب می‌شود. در مقابل قائلان به تأثرپذیری الوهی، می‌توانند با تعریف به اضداد، در تعریف کمال بگویند: «اگر ش متصف به صفت ص شود، آنگاه ش متصف به صفت کمالی است فقط اگر "اتصاف ش به ص" بر اساس دلایل و شواهد کافی، بهتر از "عدم اتصاف ش به ص" باشد». حال با توجه به این تحلیل از کمال، آیا می‌توان ۱۴ را پذیرفت؟ آیا نمونه‌هایی از غم و اندوه وجود ندارد که بر طبق آنها بتوان گفت غمگین و اندوهگین بودن بهتر است از عدم آن؟ قائلان به تأثرپذیری خدا می‌توانند چنین نمونه‌هایی را در دست داشته باشند و در مورد رنج و اندوه مسلمانان میانمار چنین چیزی را صورتبندی کنند. بدون شک هر کسی که از اخلاق و نועدوستی بویی برده باشد، از رنج و شری که به S رسیده است اندوهگین می‌شود و سعی در همدردی با او دارد. اما آیا این اندوه و غم را (که حاصل نועدوستی و همدردی است) می‌توان یک نقص دانست؟ گمان نمی‌رود هیچ فرد عاقلی این اندوه را نقص بداند، بلکه برعکس این اندوه و حس همدردی را کمال اخلاقی توصیف خواهد کرد. به عبارت دیگر، این غم و اندوه معلول کمال اخلاقی کسانی است که با S همدردی می‌کنند. در مقابل کسی که هیچ حسی نسبت به رنج S ندارد، در قضاوت‌های اخلاقی، فردی بی‌روح و بی‌احساس و فاقد گونه‌ای از کمال اخلاقی تلقی می‌شود. این رأی در مورد خدا با این دیدگاه تقویت می‌شود که: «غم و اندوه او، به واسطه حس همدردی و محبتش به مخلوقات، از ابتهاج او نخواهد کاست». زیرا بر اساس تلقی خداپورانه، ابتهاج ناب خدا، در کمال و جمالش ریشه دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۸۰). به سخن دیگر متعلق ابتهاج خدا، به نحو اولی ذات اوست:

خداوند برترین مبتهج به ذات خویش است، زیرا ذات خود را با تمام کمالات و این ویژگی که مبدأ هر کمال و زینت هر جمال و بها است، درک می‌کند ... پس بی‌تردید

[خدا به عنوان] موجودی که از سلطه علمی حضوری و بی‌نهایت و سلطه عینی بر همه جهان بهره می‌برد، به ابتهاج ذاتی سزاوارتر است (همان: ۲۸۵).

خداوند می‌تواند بدون هیچ اخلاقی در ابتهاج نایش، نسبت به رنج و ستمی که به S روا داشته شده است غمگین و اندوهگین شود. این موضوع را می‌توان با اغماض، در مورد فرد انسانی، چنین تمثیل کرد که: شخصی می‌تواند دارای کمالاتی باشد که نسبت به این کمالات شاد باشد و زندگی سعتمندی را سپری کند؛ اما نسبت به اتفاقاتی از قبیل آنچه برای S روی داده است، اندوهگین شود. پس وی نسبت به آنچه از کمالات داراست، مبتهج است و خللی در آن ایجاد نخواهد شد. به سخن دیگر متعلقِ اندوه خدا با متعلقِ ابتهاج او متفاوت است^[۵].

انتقاد دوم: تغییرناپذیری خدا

بر اساس آموزه‌های دینی خدا تغییرناپذیر است (کتاب مقدس: ملاکی: ۳: ۶؛ قرآن، فاطر: ۴۳). تغییرناپذیری خدا را می‌توان به آن معنا گرفت که «خدا، فعلیت محض است» و منطقاً دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود. قائلان به *اتنا* بر اساس آموزه تغییرناپذیر الهی^۱ معتقدند:

(۱۵) اگر خدا تغییرناپذیر باشد، آنگاه دچار غم و اندوه نمی‌شود.

زیرا:

(۱۶) اگر خدا تغییرناپذیر باشد، آنگاه از هیچ‌گونه تغییر در دیگر موجودات تغییر

نمی‌پذیرد.

(۱۷) اگر خدا از هیچ‌گونه تغییر در دیگر موجودات، تغییر نمی‌پذیرد، آنگاه تغییرات

روحي - روانی دیگر موجودات هم در او تغییری ایجاد نخواهد کرد.

(۱۸) اگر در زمان t_1 ، S به واسطه شر اخلاقی، رنجور نبوده باشد و در t_2 ، به واسطه وقوع

شر اخلاقی رنج‌دیده و اندوهگین شده است، آنگاه S دچار تغییر روحی - روانی شده است.

1. The doctrine of divine immutability

در مورد ۱۶ و ۱۷، با فرض اینکه مفهوم «تغییر» اعم است از تغییر بیرونی (فیزیکی) و درونی، نمی‌توان گفت که کاذبند. اما مشخص نیست چطور از کنار هم گذاردن ۱۶، ۱۷ و ۱۸ می‌توان ۱۵ را نتیجه گرفت. شاید مقدمه‌ای در اینجا وجود دارد، اما نمی‌دانیم که این مقدمه چیست. آنچه ۱۶ و ۱۷ تأکید می‌کنند این است که خدا در مواجهه با ۱۸ دچار تغییر نمی‌شود. اما این به معنای آن نیست که خدا از شادی مخلوقات شاد و از رنج آنها اندوهگین نخواهد شد. به عبارت ساده‌تر ۱۶ و ۱۷ تأیید می‌کنند این‌گونه نیست که خدا در زمان t_1 در حالت منفعلی باشد و سپس در زمان t_2 در مواجهه با رنج انسانی بر اثر شرور اخلاقی ناگهان تغییر کند و اندوهگین شود. از این دیدگاه، تغییرناپذیری مستلزم پذیرش *آتنا* نیست. می‌توان به تغییرناپذیری قائل بود و در عین حال *آتنا* را نپذیرفت. در توجیه این رأی می‌توان از علم پیشین کامل^۱ خدا مدد گرفت (نک: لفتو: ۲۰۱۱). بر اساس علم پیشین خدا، «علم خدا گوناگون نیست و علم او به چیزهایی که هنوز وجود ندارند یا وجود دارند و یا قبلاً وجود داشته‌اند، به شیوه‌های مختلف [و در بستر زمان] تعلق نمی‌گیرد ... او همه این‌ها را در حضور مستقر و ابدی خودش درک می‌کند ... همچنین علم حضوری وی نسبت به آنچه بوده است یا خواهد بود، تفاوت نمی‌کند ... [پس] به همه زمان‌ها با علمی که زمان نمی‌تواند آن را بسنجد، علم دارد» (آگوستین، ۱۳۹۱، کتاب یازدهم، فصل ۲۱). اگر علم پیشین خدا تمام زمان‌ها را در می‌گیرد لاجرم خدا به ۱۸ علم دارد و تغییر درونی S مستلزم تغییری در خدا نیست. بنابراین «او [خدا] اگر از تمام رنج‌های ما [و S] غصه‌دار می‌شود، او رنج ما [و S] را پیش از آنکه ما [و S] آن را احساس کنیم [و S] مشاهده می‌کند؛ نه فقط در لحظه‌ای که ما [و S] آن را احساس می‌کنیم [و S] / می‌کند» (لفتو، ۲۰۱۱). بنابراین خدا، بر اساس علم پیشین خود، از شری که به S روا داشته می‌شود، بدون هیچ تغییری آگاه است.

1. Full foreknowledge

نتیجه گیری

با عنایت به مطالب ارائه شده و فرض صحت آن، خداباورانی که قائلند که مجموعه □ سازگار نیست، می توانند آتنا را نپذیرند؛ زیرا قبول آتنا با قبول وجود خدا و وجود شرور اخلاقی سازگار نیست. این ناسازگاری از آنجا نشأت می گیرد که اگر خدا، عالم مطلق باشد باید از رنج و اندوهی که به انسان از طریق شرور اخلاقی می رسد، آگاه باشد. اما آگاهی مستلزم فهم متعلق آگاهی (که در اینجا رنج و اندوه است) خواهد بود. در نتیجه اگر خدا دچار غم و اندوه نشود و تأثر نپذیرد، چگونه می تواند از رنج و اندوه آدمی آگاه باشد. اگر قرار است خداوند دچار رنج و اندوه نشود، لاجرم باید از رنج و اندوه آدمی هم بی خبر باشد؛ بنابراین یا باید پذیرفت که خدا عالم مطلق نیست یا اینکه علم مطلق خدا را به نحوی تعریف کنیم که مستلزم درک رنج و اندوه آدمی از شرور اخلاقی نباشد. اگر تعریف تازه ای از علم مطلق خدا ارائه شود که مستلزم درک رنج و اندوه نباشد، به نظر می رسد مسئله شر، دیگر جایی برای طرح ندارد و هیچ تهدیدی برای خداباوری نیست. اما این تعریف از علم خدا با شهود خداباوران (که بر این مبتنی است که خدا موجود کامل حداکثری است) ناسازگار خواهد بود.

فارغ از اشکال علم مطلق، قبول آتنا، با شهود خداباوران از خیرخواهی خدا منافات دارد. اگر خدا خیرخواه است، به واسطه عشقی که به ذات خود می ورزد، دوستدار مخلوقات خود است و محبت مستلزم شفقت و همدردی خواهد بود. پس چگونه می تواند از اندوه آدمی به واسطه شرور اخلاقی اندوهگین نشود؟ ضمن اینکه، چگونه می توان در اندوه و رنج ها از حضور خدا خرسند بود در حالی که او هیچ حس همدردی با فرد رنج دیده ندارد؟

از سوی دیگر قبول تأثرناپذیری به نظر نمی رسد ابتهاج ناب و تغییرناپذیری خدا را با مشکل مواجه کند. زیرا متعلق ابتهاج ناب خداوند اولاً به دلیل درک ذات کامل خدا از سوی خود اوست و از سوی دیگر هر غم و اندوهی نکوهیده و نقص محسوب نمی شود. در

نتیجه تأثر خدا نه تنها از ابتهاج او نمی‌کاهد، بلکه نشان از کمال اخلاقی اوست. تأثرپذیری خدا از رنج انسان، با توجه به علم پیشین الهی، مستلزم تغییرپذیری او نیست. زیرا خداوند از رنج انسان به واسطه شرور اخلاقی، در آگاهی بی‌زمان و پیشین به سر می‌برد. بنابراین اگر این ادعاها صادق باشد، به نظر می‌رسد لاجرم خدا باور، باید بدون هیچ ترسی، تأثرپذیری خدا از رنج انسان را بپذیرد تا بتواند مدعی سازگاری در سیستم اعتقادی خود باشد. اگر او چنین اعتقادی را (در حالی که هیچ دلیل کافی برای رد آن ندارد) قبول نکند، در اعتقادورزی خود به عدم عقلانیت متهم خواهد بود. قبول تأثرپذیری خدا، آثار روحی فراوانی برای خدا باوران دارد. قبول خدایی که در رنج‌ها و دردها، همدرد آدمی است، بدون شک آرامبخش قلب‌های مؤمنان خواهد بود. در حالی که خدای غیرهمدرد با رنج‌ها، مانند ماشینی خواهد بود که تنها در حال اداره عالم طبیعت است و هیچ احساس و توجهی به امور انسان‌ها ندارد. چنین خدایی هیچ شایسته تضرع و خشوع نخواهد بود.

پی‌نوشت

۱. این تعریف در تعریفی ریشه دارد که آنسلم قدیس از خدا ارائه کرده است و بر طبق آن «خدا موجودی است که عظیم‌تر از آن در نظر نمی‌آید» (آنسلم، ۱۳۸۶، فصل دوم). قرار دادن جهت «به ضرورت منطقی» در تعریف «خدا، به ضرورت منطقی، کامل‌ترین موجود ممکن است» از آن روست که با قرار دادن ضرورت منطقی، دیگر هیچ جهان ممکنی را نمی‌توان فرض کرد که در آن جهان، موجودی عظیم‌تر از خدا تحقق پذیرد.
۲. کلام امیر مؤمنان در توصیف خدا، قرابت میان تصور از خدا به عنوان موجود کامل حداکثری با تلقی خدا باوران از خدا را به نمایش می‌گذارد.
۳. تمرکز ما در اینجا بر روی شرور اخلاقی به آن معنا نیست که «نتایج این نوشتار، اگر که صادق باشند، بر رنج‌های حاصل از شرور طبیعی قابل تعمیم نیست». بلکه از آن جنبه است که از نظر عاطفی و اخلاقی، رنج‌های حاصل از شرور اخلاقی غمبارتر از

رنج‌های حاصل از شرور طبیعی محسوب می‌شوند، زیرا فارغ از مواردی از شرور طبیعی که اراده انسان در ایجاد و تشدید آن نقش دارد، اراده معطوف به شر در نهایت پدیدآورنده شرور اخلاقی هستند. بنابراین با کنترل اراده و جهت‌دهی آن به سوی خیر، می‌توان از رنج‌های معلول شرور اخلاقی کاست.

۴. Von Hugel

۵. در مورد تمثیل ذکرشده در اینجا شاید این پرسش به ذهن متبادر شود که: «آیا ممکن است که اگر من از غم کسی اندوهگین شوم و به سادگی از کنار آن نگذرم، این را برای خود کمال دانسته و از این کمال خود مبهتج گردم؟». پاسخ به این پرسش به افزودن قیدی که در ادامه می‌آید، مثبت خواهد بود. این قید از این قرار است که «آنچه در اینجا کمال است، خود اندوه نیست؛ بلکه کمالی که ابتهاج را به ارمغان آورده، همانا "حسن همدردی اخلاقی" است که به بروز حس اندوه منجر شده است».

منابع

- قرآن کریم.
کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید).
نهج البلاغه.
۱. آگوستین (۱۳۹۱)، شهر خدا، مترجم حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
 ۲. آنسلم (۱۳۸۶). پروسلوگیون، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، قصیده سرا.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰). الهیات از کتاب شفا، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
 ۴. _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
 ۵. _____ (۱۳۸۵). الهیات نجات، ترجمه و شرح سید یحیی یثربی، قم، بوستان کتاب قم.
 ۶. اسپینوزا، باروخ (۱۳۸۸). اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
 ۷. بوئیوس (۱۳۸۵). تسلامی فلسفه، مترجم سایه میثمی، تهران، نگاه معاصر.
 ۸. پلانتینجا (پلانتینگا)، الوین (۱۳۸۴). خدا، اختیار و شر، مترجم محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
 ۹. طالقانی، نظر علی (۱۳۷۳). کاشف الاسرار، ج ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا.
 ۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱، مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۸). کشف المراد (ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد)، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، تهران، انتشارات هرمس.
 ۱۲. فرّو، چارلز تالیا (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم، مترجم انشالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
 ۱۳. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۷۲). بیان السعاده فی مقامات العباد، ج ۷، مترجم محمد آقا رضاخانی و حشمت الله ریاضی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.

۱۴. غزالی، احمد (۱۳۸۵). *السوانح فی العشق، دو رساله عرفانی در عشق، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات منوچهری.*
۱۵. ملاصدرا (۱۳۹۰). *مبدأ و معاد، ترجمه و شرح محمد ذبیحی، قم، انتشارات دانشگاه قم.*
۱۶. مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی رومی (۱۳۸۵). *مثنوی معنوی، ج ۱، به تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.*
۱۷. هیک، جان (۱۳۹۰). *فلسفه دین، مترجم بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.*
18. Aquinas (بی‌تا), *Summa Theologica, Trans by Fathers of the English Dominican Province*, New York: Benzinger Brothers.
19. Helm, Paul (2010), Goodness, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by C. Taliaferro, P. Draper, and P. Quinn, (Oxford : Basil Blackwell), pp 263–269.
20. Leftow, Brian (2011), Immutability, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward.N.Zalta(ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/immutability/>>.
21. Mackie. J. L (2009), Evil and Omnipotence, *Readings in philosophy of religion*, ed by Linda Zagzebski & T. D. Miller, (Wiley–Blackwell), pp 342–349.
22. Owen, H. P (2006), Concept of God, *Encyclopedia of Philosophy*, vol 7, ed. By Donald M. Borchert (Macmillan Reference USA), pp 107–113.
23. Peterson, Michael L (1992), *The Problem of evil : selected readings*, ed by M.L.Peterson, (University of Notre Dame Press Notre Dame), pp 1–19.
24. Wainwright, W.J. (2010), *Concepts Of God, Philosophy Of Religion*, Vol 1, ed. By W.J. Wainwright, (London and New York : Routledge), pp 57–71.