

# آیا هدف خداوند می تواند سرچشمهٔ معنای زندگی باشد؟\*

تدوین و مترجم: تدریس مترجم محمد سعیدی مهر

در این مقاله، به کندوکاو در تفسیر دینی متعارف از آنچه می‌تواند زندگی را معنادار سازد می‌پردازم. یعنی به کندوکاو در این نظر که زندگی از این حیث که آدمی هدفی را که خدا تعیین کرده است تحقق می‌بخشد، کسب معنا می‌کند. این نظر را «نظریه هدف [الهی]» بنامیم. در مکتوبات [مربوط به این بحث]، اشکالاتی آمده است که ظاهراً نشان می‌دهند که نظریه هدف [الهی] مستلزم این محالات منطقی است که خدا اخلاقی، قادر مطلق، یا سرمدی نیست. نشان خواهیم داد که تقریرهایی از نظریه هدف [الهی] در اختیار داریم که مشمول این براهین خُلف واقع نمی‌شوند. ولی خود من معتقدم که نظریه هدف [الهی] با مشکلی روبه‌روست که هیچ‌یک از تقریرهای این نظریه از این مشکل راه‌رهایی ندارد. سخن من این است که بهترین دلیل برای قائل شدن به نظریه‌ای خدامحورانه در باب معنای زندگی منطقاً مانع از این می‌شود که نظریه هدف [الهی] بتواند تقریر صحیح آن نظریه خدامحورانه باشد. بالاخص، سخن من این است که اگر برای این که زندگی آدمی کسب معنا کند ضرورت دارد که ارتباطی با خدا در کار آید، این، علی‌القاعده، بدین جهت است که خدا اوصافی همچون لازمانی و بساطت دارد که کمالاتی‌اند که با هدف‌داری ناسازگارند. نتیجه‌ای که خواهیم گرفت این است که متفکران دینی دلیل موجهی دارند بر این که در باب شیوه معنابخشی خدا به زندگی نظریه‌های دیگری بپردازند.

### مقدمه: جایگاه نظریه هدف [الهی]

در این مقاله برآنم تا به بررسی نظریه سنتی خدامحور<sup>۱</sup> در باب آنچه می‌تواند به زندگی انسانی معنا بخشد، پردازم. به باور من، پرسش از این که چه عاملی می‌تواند زندگی را معنادار کند پرسشی است از این که (علاوه بر بقای صرف) چه چیزی در حیات ما شایسته احترام عظیم است.<sup>۲</sup> یک نظریه خدامحور، آن‌گونه که در این مقاله تفسیر می‌شود، [به پرسش فوق] چنین

پاسخ می‌دهد که زندگی انسان فقط تا جایی شایسته احترام عظیم است که انسان ارتباط مناسبی با یک موجود روحانی، که بنیان و اساس عالم طبیعت است، داشته باشد و در دیدگاه سَنّیِ خدامحور، دست‌کم یک ارتباط مناسب با خدا آن است که هدف او را تحقق بخشیم. این دیدگاه را «نظریه هدف [الهی]»<sup>۳</sup> می‌نامیم.<sup>۴</sup>

نظریه هدف [الهی]، تفسیری از عامل معنابخش زندگی است که در نگاه نخست جذاب به نظر می‌رسد و معنای تعابیری همچون «برای دلیلی وجود داشتن» یا «فایده زندگی» را تفسیر می‌کند و با این واقعیت که واژه «هدف» با واژه «معنا» مترادف است، هم‌خوانی دارد. نظریه هدف [الهی]، این شهود را که امری عینی به زندگی شخص معنا می‌بخشد و به عبارت دیگر، معنا صرفاً تابعی از ارضای تمایلات و خواست‌های عارضی انسان نیست، تفسیر می‌کند. این نظریه، نامزد مقبولی را برای آن‌چه می‌تواند به زندگی معنا بخشد، ارائه می‌کند؛ یعنی یک موجود مقدّس. سرانجام، نظریه هدف [الهی] با این حکم که غالب مردم (اگر نه همه آن‌ها) قادر بر داشتن زندگی معنادارند، ولی در واقع، همگان واجد چنین حیاتی نیستند، توافق دارد.

به‌رغم این مزایا، نظریه پردازان گوناگونی اظهار داشته‌اند که محقق ساختن طرح خداوند نمی‌تواند زندگی ما را معنادار کند. در واقع، بسیاری بر این باورند که نظریه هدف [الهی]، آن‌گاه که با نظریه‌های کاملاً مقبول دیگر ضمیمه شود، تناقض‌های منطقی‌ای به بار می‌آورد. در مکتوبات درباره بحث حاضر، استدلال‌های مهمی وجود دارند که در صدد نشان دادن این امرند که نظریه هدف [الهی]، نتایج باطل و نامعقولی را، همچون نفی خیر محض بودن، نفی قدرت مطلق و نفی ابدیت خدا، به دنبال دارد.

در این مقاله، من استدلال خواهم کرد که روایت‌هایی از این نظریه هستند که چنین نتایج باطلی را در پی ندارند و نشان خواهم داد که سه برهان خلف عمده‌ای که علیه نظریه هدف [الهی] اقامه شده، ناتمامند. اما بحث انتقادی از این استدلال‌ها راهی به سوی اعتراض کارسازتری علیه نظریه هدف [الهی] خواهد گشود. من هم‌چنین احتجاج خواهم کرد که تأمل در باب دلیل این مدعا که خدا کلید معناداری حیات است، نادرستی نظریه هدف [الهی] را نشان خواهد داد. امیدبخش‌ترین تبیین از این‌که چرا ارتباط با خدا تنها منبع معناداری می‌تواند بود، مستلزم آن است که چیزی غیر از نیل به هدف خدا باید منبع معناداری باشد. خلاصه آن‌که، منطقی‌ترین

دلیل نظریه‌خدا محورانه عموماً با روایت خاص این نظریه که بر اندیشه دینی در باب معنای زندگی حاکم است، ناسازگاری دارد. البته اطمینان به درستی این اعتراض جدید ندارم، بلکه صرفاً آن را به عنوان مطلبی که باید پیش از پذیرش معقولیت نظریه هدف [الهی] به آن پرداخت، طرح می‌کنم.

من ابتدا نظریه هدف [الهی] را به تفصیل توضیح می‌دهم و ذاتیات آن را از آن‌چه صرفاً با آن سازگار است، تفکیک می‌کنم. در این مسیر، به اعتراضاتی که بر پایه سوءفهم از نظریه هدف [الهی] شکل گرفته‌اند، پاسخ خواهم داد و راه را برای بحث از انتقادهای اساسی تر هموار خواهم کرد. در سه بخش بعدی، به این اتهامات که نظریه هدف [الهی] به صورت غیرمعمول مستلزم [پذیرش] رفتار غیر اخلاقی خدا با ما، قادر مطلق نبودن و ابدی نبودن او [است]، پاسخ می‌دهم. سپس، مسئله جدیدی را فراروی نظریه هدف [الهی] طرح می‌کنم که با بهترین تبیین از نظریه خدا محور هم خوانی ندارد. پس از رد تفسیرهای مختلف از این که چرا ارتباط با خدا برای معنادار شدن حیات ما ضرورت دارد، به تفسیری که در نظر من امیدبخش‌ترین تفسیر است، خواهم رسید و نشان خواهم داد که این تفسیر ناقض نظریه هدف [الهی] است. بدین ترتیب، براساس ملاحظات موجود نتیجه خواهم گرفت که تحقق بخشیدن به غرض خدا، آن‌گونه ارتباطی-میان ما و خدا- نیست که بتواند حیات ما را معنادار کند. من مقاله حاضر را با طرح تلاش‌های ممکن طرفداران نظریه هدف [الهی] برای پاسخ‌گویی به این اعتراض و اشاره به راه‌های فراروی اندیشمندان دینی که به نظریه هدف [الهی] با دیده تردید می‌نگرند، پایان خواهم برد.

### تحلیلی از نظریه هدف [الهی]

در این بخش قصد دارم نظریه هدف [الهی] را تبیین کنم. [برای این منظور] تفسیرهای اساسی و متفاوت این دیدگاه را بیان کرده و برداشت نادرستی را که رواج یافته، کنار خواهم نهاد. نظریه هدف [الهی] عبارت است از این دیدگاه که زمانی زندگی معنادار است که آدمی غرضی را که خداوند معین کرده، محقق سازد. به یاد داشته باشید که این نظریه مستلزم این که خدا در واقع، غرضی یا حتی وجود داشته باشد، نیست. بی تردید، بسیاری از مؤمنان نظریه هدف [الهی] را می‌پذیرند، ولی ممکن است برای مثال اگزیستانسیالیست‌های ملحد نیز به این نظریه معتقد

باشند. بنابراین، می‌توان این اعتراض را که وجود شرّ نشانهٔ عدم خدای هدف‌مند است، ناوارد دانست.<sup>۵</sup> وجود شرور، معضلی برای نظریهٔ هدف [الهی] نیست، زیرا مدعای این نظریهٔ آن نیست که خدایی وجود دارد که هدفی را برای ما معین کرده است. به دیگر سخن، نظریهٔ هدف [الهی] مستلزم مطلبی دربارهٔ این که زندگی ما در واقع، معنادار است، نیست. نظریهٔ هدف [الهی]، نظریه‌ای است در این باب که چه چیزی می‌تواند به زندگی ما معنا بخشد. اگر حق با ملحدان باشد، نظریهٔ هدف [الهی] به پوچ‌گرایی می‌انجامد؛ یعنی این دیدگاه که زندگانی ما بی‌معناست.

مقایسهٔ نظریهٔ هدف [الهی] با دیگر نظریه‌های دینی ذیربط در باب عامل معناداری حیات آموزنده خواهد بود. اولاً، نظریهٔ هدف [الهی]، منطقاً از «نظریهٔ عدالت»<sup>۶</sup> متمایز است؛ «نظریهٔ عدالت» مدعی است که زندگی از آن جهت معنادار است که، برای مثال قوانین الهی سرچشمهٔ عدالت در این جهانند یا خداوند در جهان دیگر پاداش و کیفر عادلانه‌ای به مردم می‌دهد. این امر ممکن است - هرچند ضرورتی ندارد - که طرفدار نظریهٔ هدف [الهی] معتقد باشد که اغراض خدا سرچشمهٔ اخلاقند؛ او می‌تواند معتقد باشد که واقعیات اخلاقی، برخلاف واقعیات‌های مربوط به معناداری حیات، مستقل از ارادهٔ خدا محقق می‌شوند. هم‌چنین ممکن است طرفدار نظریهٔ هدف [الهی] بر این باور باشد که حیات، حتی اگر هیچ عدالت‌غایی در میان نباشد، معنادار است. او ممکن است تصور کند که انجام فرمان خدا در این جهان ناقص، برای داشتن یک حیات معنادار کافی است.

ثانیاً، نظریهٔ هدف [الهی] از جهت مفهومی، با شکل‌های رایج «نظریهٔ کمال»<sup>۷</sup> تفاوت دارد. بر پایهٔ نظریهٔ کمال، زندگی زمانی معنادار می‌شود که جهت آن به سوی یک ذات اعلا باشد. روایت‌های نظریهٔ کمال نوعاً مدعی‌اند که زندگی انسان از رهگذر احترام به من متعالی او به مثابهٔ هویتی روحانی و تباهی‌ناپذیر - مادام که در زمین است - یا به لحاظ دست‌یابی به اتحاد با یک موجود کامل - پس از ترک زمین - معنا می‌یابد. نظریهٔ هدف [الهی] با آشکال یادشدهٔ نظریهٔ کمال از این جهت متفاوت است که می‌تواند معتقد باشد که زندگی ممکن است در غیاب روحی که پس از مرگ بدن شخص به حیات خود ادامه دهد، معنا داشته باشد و صرف محقق ساختن غایت خدا، بدون چشم‌اندازی به سوی زندگی پس از مرگ، برای یک زندگی معنادار کفایت می‌کند.<sup>۸</sup>

طرفداران نظریه هدف [الهی] در این که آیا می باید دیدگاه آنان را با دیدگاه های یادشده در بالا پیوند داد، و اگر آری، با کدام یک، توافق نظر ندارند. دیگر اختلافات طرفداران نظریه هدف [الهی] حول محور برداشت آنان از خدا، غرض خدا، راه تعیین این غرض برای ما و راهی که ما برای تحقق آن پیش رو داریم، می گردد. بیایید به اختصار برخی تفاسیر رقیب را درباره این عناصر بررسی کنیم.

در این مقاله، من خداوند را، دست کم موجودی روحانی می دانم که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است و علت پیدایش جهان طبیعت است. هرچند غالب طرفداران نظریه هدف [الهی] خدا باورانی اند که خدا را موجودی متعالی و متشخص می دانند، شایان ذکر است که ارائه روایت های همه خدا باورانه<sup>۹</sup> و خدا باوری غیر دینی<sup>۱۰</sup> از نظریه هدف [الهی] نیز ممکن است. هم چنین ممکن است خدا موجودی ضروری، نامتناهی، فرا زمانی، تغییرناپذیر و بسیط باشد، اما از این اوصاف (پیش از رسیدن به بخش ماقبل آخر مقاله) بحث نخواهم کرد.

بسیاری از مدافعان نظریه هدف [الهی] معتقدند که هر غرضی را که خداوند برای انسان در نظر بگیرد، بخشی از یک طرح واحد گسترده تر برای جهان است. چنین پنداشته می شود که اگر خدا، جهان طبیعت را آفریده باشد، این کار را به دلیل غایت اعلای واحدی که در نظر داشته، انجام داده و سایر غایات، مؤلفه ها یا ابزارهای ضروری تحقق آن غایت اند. اما روشن نیست که این تنها تفسیر ممکن یا معقول برای اغراض خدا باشد؛ امکان دارد که خدا جهان را برای غایات اعلای متعددی که در نظر داشته، آفریده باشد، دست کم در صورتی که غایات مزبور متعارض نباشند؛ برای مثال می توان استدلال کرد که خدا، جهان را به این غرض آفریده که در مورد مخلوقات که در آن هستند، سخاوت مند

باشد، ارزش‌های دنیوی را به حداکثر ممکن برساند، خویش را در معرض سپاس قرار دهد و معنای وجود خویش را افزایش بخشد. بنابراین، شاید هدفی را که خدا برای ما معین کرده برای دست‌یابی به یک (یا چند) غایت از غایات اعلای متکثر ضروری باشد.

طرفداران نظریه هدف [الهی] در باب محتوای دقیق هدف خداوند و راه شناسایی آن، اختلاف نظر دارند. دشواری پاسخ دادن به این پرسش‌ها بر کسی پوشیده نیست. با این حال، اشتباه است که مانند برخی معترضان<sup>۱۱</sup> بپنداریم که اگر نظریه هدف [الهی] نتواند غایت مقرر برای ما را مشخص کند، غیرقابل قبول خواهد بود. اندیشه نهفته در ورای این اعتراض آن است که یک نظریه در باب معنای زندگی می‌باید رهنمودهایی عملی ارائه کند. حال طرفدار نظریه هدف [الهی] می‌تواند اظهار دارد که ما بصیرت قابل توجهی درباره این که هدف خدا چه ممکن است باشد، داریم. به هر حال، این پرسش که چرا خدا به جای آن که هیچ چیز نیافریند، اموری را آفریده، یا این پرسش که چرا خدا مشخصاً ما را خلق کرده است [و نه موجوداتی غیر از ما را]، پاسخی هوش‌مندانه می‌طلبد. اما حتی اگر مدافع نظریه هدف [الهی] نتواند مطلبی درباره مضمون هدف خدا به ما ارائه کند، گمان نمی‌کنم دیدگاه او از این جهت مردود باشد. سودگروی،<sup>۱۲</sup> به‌رغم دشواری عظیم شناسایی اعمالی که در واقع، بهترین فواید را ایجاد می‌کنند، در مقیاس گسترده‌ای به عنوان نامزد مناسبی برای یک نظریه اخلاقی پذیرفته شده است. به نحو مشابهی، ممکن است نظریه هدف [الهی]، نظریه‌ای قابل قبول در باب معنای زندگی باشد، حتی اگر ندانیم چگونه هدف خدا را محقق سازیم.

تفاوت‌های دیگری نیز در میان روایت‌های نظریه هدف [الهی]

از جهت تعیین راهی که ممکن است خدا هدفی را برای ما مقرر سازد، وجود دارد؛ برای مثال آیا

خدا ما را فرمان می‌دهد تا هدف او را تحقق بخشیم؟ اگر ما هدفی را که خدا برای ما مقرر کرده، محقق نسازیم، آیا ممکن است ما را به عذابی ابدی کیفر دهد؟

سرانجام، طرفداران نظریه هدف [الهی] درباره نحوه‌ای که باید هدف خدا را تحقق بخشیم، اتفاق نظر ندارند. غالباً معتقدند که تحقق نبخشیدن به غایت خدا برای ما ممکن است؛ یعنی برای ما به طور قطعی مقدر نشده که آن چه را خدا دوست دارد، انجام دهیم. طرفداران نظریه هدف [الهی] نوعاً بر این باورند که ما می‌باید آزادانه غایت مقرر از سوی خدا را تحقق بخشیم. بنابراین، صحیح نیست بگوییم که نظریه هدف [الهی] مستلزم آن است که زندگی هر شخصی، صرفاً از آن رو که خدا غایتی را برای ما مقرر داشته است<sup>۱۳</sup> یا از آن جهت که نمی‌توانیم از محقق ساختن آن غایت سرباز زنیم، معنادار خواهد شد. <sup>۱۴</sup> مدعای نظریه هدف [الهی] آن است که آدمی می‌باید غایت را تحقق بخشد نه آن که صرفاً غایتی برای او مقرر شود و غالب طرفداران نظریه هدف [الهی] بر آنند که می‌باید غایت مزبور را با گزینش آزاد محقق ساخت. در این جا سؤال دیگری مطرح می‌شود [مبنی بر این که]: چگونه هدف خدا را آزادانه محقق سازیم؟ برای مثال اگر شخصی از نیل به هدف مقرر خدا لذت ببرد، حیات او معنادار (یا معنادارتر) خواهد بود یا آن را [صرفاً] براساس این دلیل بنیادی که هدف خداست، به دست آورد؟

بی‌شک، روایت‌های مختلف و متعددی از نظریه هدف [الهی] ممکن است. در سه بخش بعدی، من روایت‌هایی را خواهم یافت که مستلزم نتایج منطقی نامعقولی که به نظریه هدف [الهی] نسبت داده می‌شود، نباشند.

### هدف خدا در تقابل با اخلاقی بودن خدا

یک انتقاد برجسته بر نظریه هدف [الهی] آن است که مقرر داشتن هدفی برای دیگران از سوی خدا، عملی غیر اخلاقی است. نظریه هدف [الهی] در بستر یک مفهوم غایت‌شناختی از سرشت انسان طرح می‌شود که به موجب آن هنجاری بودن بر حسب یک علت غایی فهمیده می‌شود. برداشت‌های جدید از هنجاری بودن، آن چنان که مشهور است، این تصور را که آدمیان می‌باید یک غایت از پیش تعریف شده را محقق سازند، رد می‌کنند و در عوض، به این عقیده تمایل دارند که باید بر پایه هنجارهایی که شخص دیگری آن‌ها را وضع نکرده است، زندگی کنیم. بنابراین، واضح است که تعیین یک غایت با این اظهار نظر که موجودات عاقل باید بر پایه انتخاب



خودشان زندگی کنند، تعارض دارد. از این رو، سارتر زمانی درباره نظریه شخص‌بنیادی [سوزه‌گرایی] خود اظهار داشت که: «تنها این نظریه با شأن و منزلت انسان سازگار است و تنها نظریه‌ای است که انسان را به یک شیء تبدیل نمی‌کند.»<sup>۱۵</sup>

تصمیم در این باره که خدایی که برای ما غایتی را مقرر داشته، دقیقاً از چه جهت ممکن است شأن ما را خدشه‌دار کند، مشکل است. برای بیان این مطلب، من به پاره‌ای از اندیشه‌های کانتی درباره اخلاق متوسل خواهم شد. دیدگاه کانتی، در یک شیوه خصلتاً مدرن، فرض می‌کند که ما گزینش‌گرانی هستیم که ذاتاً خودمختاریم و پیشنهاد می‌کند که هنجار اساساً اخلاقی آن است که استعداد مردم را برای تصمیم‌گیری به نفع خودشان محترم شماریم. من ذیلاً «استدلال مبتنی بر بی‌حرمتی»<sup>۱۶</sup> را بررسی خواهم کرد. دعاوی اصلی این استدلال عبارت‌اند از این که برخورد با ظرفیت و استعداد تصمیم‌گیری مستقل ما به مثابه ابزاری برای نیل به یک غایت، کاری غیر اخلاقی است و تعیین غایتی برای ما از سوی خدا دقیقاً همین کار را انجام می‌دهد. این دعاوی، در کنار هم، نتیجه می‌دهند که اگر خدا غایتی را برای ما مقرر کند، موجودی غیر اخلاقی خواهد بود و به یک تناقض منطقی خواهیم رسید، زیرا خدا، بر حسب تعریف، از جهت اخلاقی کامل است.

البته، طرفدار نظریه هدف [الهی] همواره می‌تواند [اعتراض فوق‌را] با رد قابلیت تطبیق اخلاق کانتی بر ما و احتمالاً پذیرفتن سودگروی به جای آن، پاسخ گوید، یا شاید بپذیرد که اخلاق کانتی بر ما تطبیق می‌شود، ولی تطبیق آن را بر خدا انکار کند.<sup>۱۷</sup> به جای آن که وقت خود را صرف بررسی این مطلب کنیم که چگونه یک طرفدار اخلاقیات کانتی می‌تواند به دو ادعای فوق پاسخ دهد، ترجیح می‌دهم این دو ادعا را کنار گذارم. به منظور پیش‌رفت بحث، بیایید فرض کنیم که اخلاقاً لازم است اراده انسانی و اراده الهی برخوردی غیر محترمانه با موجودات ذی‌شعور نداشته باشند. و جالب است اگر بتوان نشان داد که نظریه هدف [الهی] با این نظریه قوی کانتی سازگار است. ذیلاً من چهار راه برای بیان این که ظاهراً مقرر کردن غایتی برای ما از سوی خدا برخوردی غیر محترمانه با استعداد ما برای گزینش آزاد است را بررسی کرده، نشان می‌دهم که هیچ امر ذاتاً غیر محترمانه‌ای در تعیین غایت از سوی خدا وجود ندارد و در نتیجه، نظریه هدف [الهی] به شکل غیر معقولی مستلزم غیر اخلاقی بودن خدا نیست.

## اجبار<sup>۱۸</sup>

چرا معتقد باشیم که تعیین غایتی برای ما از سوی خدا کاری غیر محترمانه و توهین آمیز است؟ اولین پاسخ این است که محدود کردن انتخاب شخص از طریق تهدید کردن او یکی از اشکال اساسی بی حرمتی است و ظاهراً خدا از راه کیفر دادن ابدی ما به علت عدم تحقق غایت مقرر او، ما را تهدید می کند.<sup>۱۹</sup>

در پاسخ به مطلب فوق، ملاحظه کنید که تهدید لزوماً کاری غیر محترمانه نیست، بلکه بستگی به این دارد که چرا تهدید انجام می شود. به طور مشخص، تهدیدی که ضمناً در روند حفظ یک نظام کیفری جزایی انجام می شود، غیر محترمانه نیست. فرض کنید یک جامعه بشری، نظامی کیفری را به این منظور که به ناقضان قوانین عادلانه کیفری درخور دهد، تأسیس کرده است. در حالی که مقصود این جامعه آن نیست که با این نظام کیفری به زور [و با ایجاد ترس و رعب] از وقوع جنایت جلوگیری شود، با این حال، کسانی را که بخواهند قوانین عادلانه را زیر پا گذارند، به صورت ضمنی تهدید می کند. صرف وجود یک نظام کیفری، فارغ از هدف و غرض آن، با گفتن این که: «اگر قانونی را نقض کنید، عمداً زیان خواهید دید»، شهروندان را تهدید می کند. اما روشن نیست که با این فرض معقول که کیفر جزایی امری محترم است، چنین تهدیدهایی بی حرمتی باشد.

بدین ترتیب، اگر تهدیدات حکومت در روند حفظ یک نظام کیفری جزایی کاری غیر محترمانه نباشد، برای خدا نیز انجام عمل مشابه، کاری توهین آمیز نخواهد بود. اگر غایت خدا این باشد که ما افرادی اخلاقی باشیم، آن گاه قصور ما در تحقق بخشیدن به این هدف، کیفری را در پی خواهد داشت و هر تهدیدی را که خدا به صورت ضمنی در خصوص کیفردهی انجام دهد، قابل احترام خواهد بود.

متأسفانه نمی توان به این پاسخ دل خوش کرد، زیرا به وضوح ممکن نیست یک انسان مستحق عقوبت ابدی باشد. هیچ کنش محدودی نمی تواند واکنش نامحدودی ایجاد کند و اگر چنین باشد، حتی هیولاهایی همچون هیتلر و استالین نیز مستحق خلود ابدی در دوزخ نیستند. بنابراین، من معتقدم که طرفدار نظریه هدف [الهی] می باید این تصور را که خدا آنانی را که هدف او را محقق نسازند، به عذاب ابدی دچار می سازد، رد کند. طرفدار نظریه هدف [الهی] می تواند بپذیرد که ما

ارواحی ابدی داریم. او هم چنین می‌تواند معتقد باشد که خدا ارواحی را که غایت (اخلاقی) او را رد کنند، به عقوبتی متناهی و محدود کیفر خواهد داد، اما گمان می‌کنم که او برای پرهیز از این اتهام که تعیین غایت برای ما از سوی خدا به طور توهین‌آمیزی قهری و سرکوب‌گرانه است، می‌باید این فرض را که خدا عاصیان را برای ابد به دوزخ می‌فرستد، مردود شمارد. اگر من درباره این مطلب بر خطا باشم، کاملاً به سود طرفدار نظریه هدف [الهی] - که شورمندانه معتقد به عقوبت ابدی شروان است - خواهد بود. نکته مهم این است که نظریه هدف [الهی] می‌تواند از این اتهام که به مستبدانه بودن تعیین غایت برای ما از سوی خدا می‌انجامد، مصون باشد.

## استثمار ۲۰

حتی اگر طرفدار نظریه هدف [الهی] مفهوم عقوبت ابدی را مردود شمارد، ممکن است اتهام بی‌حرمتی به گونه دیگری مطرح شود. در واقع، ممکن است به نظر آید که وعده بهشت از سوی خدا برای کسانی که غایت الهی را تحقق می‌بخشند، یک بی‌حرمتی باشد. شاید کسانی بپندارند که وعده خدا یک «وعده سرکوب‌گرانه»، یا به تعبیری که در نظر من بیش‌تر قابل کاربرد است، نوعی استثمار باشد. به نظر می‌آید که پیشنهاد غذا از طرف شما به یک شخص رنجور از گرسنگی، در مقابل انجام دادن هر عملی که شما دوست دارید، کاری استثماری و در نتیجه، نوعی بی‌حرمتی است. آن شخص به جز انجام خواست شما چه انتخابی می‌تواند داشته باشد؟ به نحو مشابهی، شخص معترض بر نظریه هدف [الهی] ممکن است بپندارد که اگر خدا به مخلوقاتش وعده نعمت ابدی در برابر انجام فرمان الهی دهد، کاری استثماری کرده است، [زیرا] خدا پیشنهادی می‌دهد که ما نمی‌توانیم آن را رد کنیم.

مطمئناً یک گزینه برای طرفدار نظریه هدف [الهی] این خواهد بود که پاداش ابدی بهشت را نپذیرد، همان‌گونه که من استدلال کردم که او باید کیفر ابدی دوزخ را رد کند. او می‌تواند بر این باور باشد که خداوند، در برابر انجام غایت او، یا هیچ پاداشی نمی‌دهد و یا پاداش محدودی می‌دهد. با این حال، گمان می‌کنم که طرفدار نظریه هدف [الهی] می‌تواند به نحو معقولی معتقد باشد که خدا می‌تواند در برابر محقق ساختن غایت او به ما پاداش ابدی دهد. اتهام «استثمار» طبیعتاً زمانی مطرح می‌شود که بخشی از هدف شخص پیشنهادکننده، کاستن منزلت شخص پذیرنده یا ضرر زدن به او باشد. غالب مردم پروایی ندارند که پیشنهاد غذا به یک انسان گرسنه را در مقابل

گرفتن کلیه او، کاری «استثماری» بنامند. اما چندان واضح نیست که پیشنهاد غذا به چنین شخصی در برابر حفظ قوه عقلانی او یا در برابر کار پاره وقت در آشپزخانه، کاری استثماری باشد. اگر چنین کاری استثمار نباشد، آن گاه به نحو مشابهی وعده بهشت جاودان به ما از سوی خداوند در برابر تحقق بخشیدن به هدف او مبنی بر انجام اعمال اخلاقی از طرف ما، کاری استثماری نخواهد بود.

### اغوا

روایت سومی از «استدلال بی حرمتی» وجود دارد که کورت بیر<sup>۲۱</sup> ارائه داده است. جالب توجه است که بیر کاری به مسئله اعمال طرح کیفربخشی یا پاداش دهی از سوی خدا ندارد. از آن جا که اظهارات بیر با اهمیت و مؤثرند، بخش مربوط را به طور کامل نقل می‌کنم:

وقتی می‌گوییم یک سگ هیچ هدفی ندارد و مثلاً سگ گله یا سگ نگهبان نیست، او را تحقیر نمی‌کنیم... اما انسان مقوله دیگری است. نسبت دادن هدف به یک انسان، به معنای مورد نظر، یک امر خشتی نیست، چه رسد به این که تحسین آمیز باشد، بلکه کاری توهین آمیز است. اگر انسانی را صرفاً در خدمت تحقق یک هدف ملاحظه کنیم، شأن او را کاسته ایم. اگر در یک جشن میهمانی، از مردی در لباس مستخدمان پرسیم: «هدف شما چیست؟» به او اهانت کرده‌ام. هم چنین ممکن است پرسیم: «شما برای چه این جا هستید؟» چنین پرسش‌هایی شأن او را در حد یک وسیله مکانیکی، یک حیوان اهلی یا شاید یک برده، کاهش می‌دهد. من به طور ضمنی اشاره می‌کنم که ما برای او وظایف، اهداف و اغراضی را در نظر می‌گیریم که او باید در پی انجام آن‌ها باشد و باید آمل، آرزوها و اهداف خودش را کنار گذارد. ما با این شخص، به تعبیر کانت، به مثابه ابزاری برای تحقق غایات خودمان، و نه به عنوان غایتی در خود او، برخورد می‌کنیم... به نظر می‌آید که (نظریه هدف [الهی]) آدمی را بسان یک مخلوق، یک مصنوع الهی و چیزی میان یک آدم‌واره یا روبات (دست‌ساز) و یک حیوان (زنده)، یک مانکن یا شاید فرانکن شتاین، که در آزمایشگاه خدا ساخته شده و سازنده اش هدف یا وظیفه‌ای را برای او مقرر ساخته است، تلقی می‌کند. ۲۲

ادعای بیر این نیست که هدف خدا «خودخواهانه»؛ یعنی در جهت سود و منفعت او و نه منفعت ماست. بنابراین، کافی نیست خاطر نشان سازیم که هدف خدا در جهت منافع عینی ماست. ۲۳ نگرانی بیر درباره تعیین هدف از سوی خدا برای ما آن است که این کار شأن ما را می‌کاهد نه این که به ما صدمه می‌زند. اعتراض بیر آن است که تعیین یک هدف، استعداد گزینش عقلانی شخص را ابزاری صرف تلقی می‌کند که می‌باید برای تحقق بخشیدن به هدفی که خود شخص در تعیین آن سهم نیست، به کار گرفته شود. مفید بودن تحقق هدف برای خود شخص ربطی به بحث ما ندارد، بلکه این امر صرفاً یک جنبه پدرسالارانه به کاهش منزلت شخص می‌افزاید.

شایان یادآوری است که بیر ادعا ندارد که حتی تلقی یک انسان به عنوان یک شخص مفید، کاری توهین آمیز است. در نتیجه، نمی‌توان با ذکر مواردی که با تلقی افراد به عنوان اشخاص مفید، توهینی به آن‌ها نمی‌شود، به بیر پاسخ داد. اگر از غریبه‌ای پرسیم که برای گذران معاش چه می‌کند، در واقع، سؤال ما این است که او چه سهمی در جامعه دارد و در این پرسش هیچ امر توهین آمیزی نهفته نیست. ۲۴ چنین موردی پیامدی علیه بیر ندارد، زیرا تحقیق درباره شغل یک شخص لزوماً متضمن برخورد ابزاری صرف با او نیست؛ یعنی همان چیزی که بیر از آن نگران است.

اگر قرار است خدا هدفی را برای ما مقرر سازد، روشن است که باید ما را یک ابزار تلقی کند؛ یعنی چیزی که برای تحقق هدف او مفید است. حال سؤال این است که آیا بدین وسیله، خدا باید ما را صرفاً یک وسیله به شمار آورد؟ پاسخ این سؤال چندان روشن نیست. اگر خدا برای الزام آدمیان به انجام یک هدف مستبدانه عمل نکند و آن‌ها را استثمار نکند یا فریب ندهد، مرتکب اغوا و به بازی گرفتن - که اساسی‌ترین شکل برخورد ابزاری با دیگران است - نشده است. اما مثال بیر متضمن به کارگیری زور یا تقلب برای اجبار یک شخص به انجام کاری نیست. در مثال بیر، به یک انسان توهین می‌شود نه آن که اغوا شود. وقتی از کسی می‌پرسیم که برای چه این‌جا است، به نحو توهین آمیزی این حکم را اظهار می‌کنیم که وجود او برای خودش نیست. آیا خدا هم در تعیین هدفی برای ما به ما توهین می‌کند؟ ممکن است چنین به نظر آید. اگر خدا هدفی دارد که می‌خواهد آن را محقق سازیم، ظاهراً باید به طریقی ما را از آن آگاه سازد. در نتیجه، اگر خدا هدفی برای ما مقرر سازد، می‌باید به نحوی به هر یک از ما بگوید: «کاری هست که می‌خواهم با



جان خود آن را انجام دهی و علت وجود تو نیز همین است. « همان گونه که به نظر می آید، این عبارت کمی آهنگ رئیس مآبانه دارد.

با این حال، اگر بیش تر در این مطلب که ممکن است هدف خدا چه باشد و چگونه آن را ترویج دهد، تأمل ورزیم، عبارت بالا می تواند بخشی از یک خطاب احترام آمیز باشد؛ برای مثال فرض کنید غایت مقرر خدا برای ما این باشد که اراده آزاد خود را در یک راه اخلاقی به کار گیریم. آگاه کردن ما از چنین غایتی لزوماً خوار کردن ما نیست. فرض کنید سخن خدا را به شکل زیر کامل کنیم: «کاری هست که می خواهم با جان خود آن را انجام دهی و علت وجود تو نیز همین است. به طور مشخص، از تو می خواهم یک شخص اخلاقی باشی. اراده آزاد تو به گونه ای است که من نمی توانم تو را به اعمال اخلاقی اراده ات وسوسه کنم و گزینش اخلاقی تو تنها زمانی ارزش مند است که آزادانه انجام شده باشد. بنابراین، باید از تو بخواهم که در پی تحقق بخشیدن به غایت بنیادین پی جویی غایات اخلاقی باشی.» حتی می توان تصور کرد که طنین نوعی «درخواست» در این خطاب افکنده شده است.

خلاصه آن که، تعیین یک هدف می تواند از سنخ درخواست الهی - و نه فرمان او - باشد. اگر تعیین غایت بتواند از سنخ درخواست انتخاب یک غایت به نحو آزادانه باشد، آن گاه لزوماً امری توهین آمیز نخواهد بود. ما به خوبی می توانیم پدری را تصور کنیم که به دختر بالغ خود می گوید که او را به این منظور به دنیا آورده تا یک انسان خوب دیگر بر روی زمین زندگی کند؛ هدفی که

پدر امیدوار است تا دخترش آزادانه تصمیم بگیرد که در تحقق بخشیدن به آن با وی همراه باشد. در این جا، لزوماً اغوایی در کار نیست.

### آفرینش با انگیزه ضعیف

اشاره بپر به فرآینکشتاین راه چهارمی را که ممکن است نظریه هدف [الهی] مستلزم اهانت آمیز بودن فعل خدا باشد، پیش می‌نهد. ما غالباً می‌اندیشیم که ممکن است والدین، در صورتی که به علل ناشایستی فرزندی را به دنیا آورند، مرتکب کاری غیر اخلاقی شوند و همین امر ممکن است در مورد خلقت ما به دست خدا مطرح شود.

برای ایضاح بحث، فرض کنید زوجی اساساً به این دلیل تصمیم به بچه دار شدن می‌گیرند که دوست دارند یک موسیقیدان در خانواده آن‌ها باشد. حال بیایید سایر عوامل اهانت را که تا به حال ملاحظه کردیم، در نظر نگیریم. فرض کنیم زوج مزبور نه فرزند خود را اغوا می‌کنند و نه به او فرمان می‌دهند که یک موسیقی دان شود. به جای این، صرفاً فرض می‌کنیم که دلیل اصلی بچه دار شدن آنان این است که یک موسیقی دان زبردست به اعضای خانواده افزوده شود، هدفی که والدین در ترویج آن از هیچ روش قابل اعتراضی استفاده نمی‌کنند (مثلاً آنان مراعات می‌کنند که به منظور پی‌گیری هدف خود مرتکب «الزام‌های جانبی» نشوند). ممکن است صرف رفتار بر طبق این اصل که به منظور داشتن یک موسیقی دان در خانواده، فرزندی به دنیا آورده شود، کاری اهانت آمیز به نظر آید، حتی اگر فرزند به هیچ وجه برای موسیقی دان شدن اغوا نشود یا به استعدادش برای آموختن موسیقی تنزل داده نشود. همین مطلب دربارهٔ به دنیا آوردن نوزادی به غرض داشتن یک کارگر در مزرعه یا یک هم‌بازی برای عضو دیگری از خانواده صادق است. در مقابل، به دنیا آوردن یک نوزاد برای ارتقا بخشیدن به موجودی که خود اهداف خویش را تحقق می‌بخشد، به ظاهر کاری توهین آمیز نیست. بنابراین، ممکن است بپر این قاعده را همچون قاعده حاکم بر آفرینش موجودات عاقل پیشنهاد کند: آفریدن یک موجود عاقل برای هر هدفی، غیر از این هدف که آن موجود در پی تحقق غایات و اهداف خودش باشد، کاری اهانت آمیز است.<sup>۲۵</sup>

حال احتمالاً غایت مقرر خدا برای ما شامل زیستن اخلاقی می‌شود، در نتیجه، روشن می‌شود که خدا ما را برای هدفی غیر از پرداختن به غایات خودمان آفریده است. در این صورت، با توجه به قاعده بالا، با آفریدن ما برای تحقق غایات اخلاقی، خدا کاری اهانت آمیز انجام می‌دهد.

واضح است که طرفدار نظریه هدف [الهی] باید در صحت قاعده‌ای که در بالا به بیر نسبت دادم، تردید کند. به طور مشخص، طرفدار نظریه هدف [الهی] باید مدعی شود که این قاعد بیش از حد موسع است؛ یعنی ممکن است آفریدن یک شخص برای هدفی افزون بر این هدف که غایات خودش را برگزیند، کاری محترمانه باشد. روشن است کسی که شخصی را به این منظور می‌آفریند که یک فاعل اخلاقی دیگر بر روی زمین وجود یابد، با آن شخص همچون یک ابزار برخورد می‌کند، ولی روشن نیست که در این صورت، با او صرفاً همچون یک ابزار برخورد کند. اگر، آن‌گونه که فرض ماست، چنین آفریننده‌ای مخلوق خود را به زور و ادار به اخلاقی بودن نکند و از تفوق خود بر مخلوق ضعیفش برای الزام او به اخلاقی زیستن بهره نبرد و از سر سبک شمردن و خوار کردن، به او نگوید که اخلاق را مراعات کند، آن‌گاه آفریدن او به منظور مراعات اخلاقیات، اهانتی به استقلال و خودمختاری اش نخواهد بود. هم‌چنین اگر آفریننده، تحقق هدفش را در خصوص اخلاقی زیستن آفریده خود صرفاً از طریق استدلال و درخواست پی‌گیری کند، این واقعیت که او را برای اخلاقی زیستن آفریده است، برخوردی ابزارگونه با استعداد انتخاب آزادانه مخلوق برای تحقق غایت آفریننده نخواهد بود.

از آن‌چه گذشت نتیجه می‌گیرم که هرچند برخی روایت‌های نظریه هدف [الهی]، علی‌الخصوص آن‌هایی که متضمن کیفر ابدی‌اند، در برابر استدلال مبتنی بر بی‌حرمتی آسیب‌پذیرند، نظریه هدف [الهی] - فی حدنفسه - چنین نیست. اگر خدایی را تصور کنیم که غایت مقرر او برای ما شامل انجام اعمال اخلاقی باشد، کسی که ما را به قصد پیروی از راهش به دوزخ ابدی تهدید نکرده است، کسی که وعده‌هایی نمی‌دهد که نتوانیم از قبولش سرباز زنیم و کسی که ما را به شیوه پدرسالارانه خطاب نمی‌کند، می‌توانیم روایتی از نظریه هدف [الهی] را تصور کنیم که مستلزم لازمه باطل غیر اخلاقی بودن خدا نباشد.

من در تأیید نظریه هدف [الهی]، غالباً فرض کرده‌ام که تحقق غایت خدا نیازمند انجام اعمال اخلاقی از طرف ماست. به یاد داشته باشید که این بدان معنا نیست که طرفدار نظریه هدف [الهی] می‌باید نظریه فرمان الهی (یا هر فلسفه اخلاق دینی دیگری) را بپذیرد. طرفدار نظریه هدف [الهی] ممکن است به نحو منسجمی معتقد باشد که غایت مقرر خدا برای ما آن است که براساس معیارهای اخلاقی، که مستقل از اراده خدا وجود دارند، عمل کنیم. اگر نظریه هدف [الهی] با نظریه فرمان الهی قرین شود، ممکن است شسته‌رفته‌تر یا ساده‌تر گردد. اما نظریه فرمان الهی



مشکلات شناخته شده ای دارد که نمی خواهیم نظریه هدف [الهی] آن‌ها را به ارث برد. شایان ملاحظه است که ببینیم چه مشکلاتی ممکن است برای نظریه هدف [الهی]، وقتی متمایز از نظریه فرمان الهی در نظر گرفته شود، رخ دهد.

### غایت خدا در تقابل با قدرت مطلق او

بر اساس اعتراض دیگر، لازمه نظریه هدف [الهی] آن است که خدا قادر مطلق نباشد و این، یک تناقض است. اگر برای ما ممکن باشد که غایت مقرر برای خود را محقق نسازیم و اگر غایت مزبور برای تحقق طرح الهی ضروری باشد، آن‌گاه خدا نیازمند کمک ما خواهد بود و اگر خدا نیازمند کمک ما باشد، خدا قادر مطلق نخواهد بود. بنابراین، نظریه هدف [الهی] این نتیجه باطل را در پی خواهد داشت که خدا قادر مطلق نباشد.<sup>۲۶</sup>

ممکن است پاسخ داده شود که نظریه هدف [الهی] فی حد نفسه نتیجه نمی دهد که قادر باشیم از اجرای طرح الهی سرباززنیم. به طور مشخص، ممکن است به یک دیدگاه علت گرایانه [دترمینیستی] ضعیف در باب اختیار معتقد باشیم و بپنداریم که خدا ساختار قوانین علی را چنان سامان می بخشد که ما بالضروره آزادانه تحقق غایت مقرر او را انتخاب کنیم. اما تعبیر «انتخاب بالضروره و آزادانه» تحقق بخشیدن به یک هدف، در نظر بسیاری از متفکران، بیان یک تناقض است. افزون بر این، نظریه هدف [الهی] با این پاسخ، قابلیت اظهار این مطلب را که زندگی برخی از انسان‌ها معنادارتر از زندگی دیگران است، از دست می دهد، زیرا در این فرض همگان ملزمند که امر خدا را انجام دهند. (البته خدا می توانست برخی مردم را وادار سازد که به انتخاب خود به غایات مقرر برای آن‌ها نایل شوند و برخی دیگر را ملزم نماید که به انتخاب خود چنین نکنند. در این صورت، زندگی همگان معنادار نخواهد بود. اما چنین تغییری، برنامه الهی را دل‌بخواهانه و غیر منصفانه خواهد کرد و احتمالاً قابلیت آن را برای معنابخشی، به طور کلی، از بین می برد.)

در نتیجه، طرفدار نظریه هدف [الهی] باید معتقد باشد که ما اختیار آزادانه [غیر دترمینیستی] داریم و در نتیجه، مسلماً می توانیم از محقق ساختن غایت مقرر از سوی خدا برای ما اجتناب ورزیم. او هم چنین باید بپذیرد که تحقق بخشیدن به غایت مقرر خدا برای ما، برای تحقق غایت (یا غایات) عالی تر خدا ضروری است، با فرض این که خدا سرچشمه جهان است، باید این مطلب را مسلم بگیریم که وجود ما بخشی از دلیل (یا دلایل) آفرینش جهان را تشکیل می دهد. این بدان

معناست که طرفدار نظریه هدف [الهی] می باید تصدیق کند که به یک معنا «خدا به کمک ما نیاز دارد»، [زیرا] تحقق بخشیدن به غایت (یا غایات) عالی تر خدا مبتنی بر آن است که ما غایت مقرر او را محقق سازیم و این کاری است که می توانیم آزادانه ترک کنیم. بنابراین، طرفدار نظریه هدف [الهی] باید به این اعتراض از طریق رد این مدعا که نیاز خدا به کمک [ما] مستلزم فقدان قدرت مطلق است، پاسخ دهد.

متکلمان در سطح وسیعی می پذیرند که تصور ما از قدرت مطلق خدا ضرورتاً نباید چنان باشد که توانایی خدا بر ایجاد ممتنع منطقی را نتیجه دهد. هم چنین معمولاً اعتقاد بر این است که این مطلب که خدا با قدرت خویش ارزش ممتاز انتخاب آزاد یک انسان برای انجام اعمال اخلاقی را بیافریند، منطقیاً ممتنع است. بنابراین، اگر تحقق یکی از غایات عالی تر خدا نیازمند آن باشد که ما بر پایه انتخاب آزاد خود عمل اخلاقی انجام دهیم، با معنایی از «نیاز خدا به کمک ما» روبه رو می شویم که قدرت مطلق او را رد نمی کند. خدا می تواند از این جهت نیازمند یاری ما باشد که منطقیاً نمی تواند با فعل مستقیم خود یکی از اهداف ارزش مند عالی تر را محقق سازد.

اما این پاسخ ممکن است نگرانی جدیدی را دامن زند. حتی اگر قدرت مطلق خدا، به لحاظ آن که منطقیاً نمی تواند یکی از غایات عالی تر خود را تحقق بخشد، محل تردید قرار نگیرد، ممکن است کسی در عاقلانه بودن کارهای چنین خدایی تردید کند. این به نظر غیر قابل قبول می آید که خدا جهان را برای غایتی بیافریند که شاید محقق نشود. چگونه این کار می تواند عاقلانه باشد که آفریدگار جهان، خود را درگیر مشکل خلق جهان برای وصول به هدفی کند که نیل به آن را منوط به انتخاب اتفاقی ما انسان های غیر قابل اعتماد گرداند؟

دو پاسخ قوی به این نگرانی جدید وجود دارد: اولاً، به یاد داشته باشید که می توان تصور کرد که خدا جهان را برای غایات عالی تر متعددی آفریده باشد. مطمئناً این کار عاقلانه به نظر می رسد که خدا جهان طبیعت را خلق کند، در حالی که می داند برای مثال دو غایت عالی تر ضرورتاً محقق می شوند و یک غایت دیگر [از آن غایات] فقط محتملاً محقق خواهد شد. ثانیاً، این کار نیز می تواند عاقلانه باشد که خدا جهان را برای غایت واحدی که والاترین مرتبه را داراست، بیافریند، در حالی که نمی تواند تحقق آن را تضمین کند. دست کم اگر ارزش انتخاب آزاد اخلاقی فوق العاده بالا باشد، آن گاه سود متوقع از خلق جهان برای تحقق انتخاب آزاد

اخلاقی، که البته ممکن است محقق شود یا نشود، می‌تواند بیش‌تر از سود آفریدن جهانی بدون انسان‌های آزاد که ضرورتاً به برخی اهداف کم‌ارزش‌تر دست می‌یابد، باشد. من نتیجه می‌گیرم که نیاز خدا به ما برای نیل به غرض (یا اغراض) عالی‌تر او نه قدرت مطلق را تهدید می‌کند و نه عقلانی بودن افعال خدا را. بیایید به سومین دلیل خلف علیه نظریه هدف [الهی] پردازیم.

#### هدف خدا در تقابل با ابدیت خدا

آخرین اتهام در خصوص عدم انسجام نظریه هدف [الهی]، مدعی است که میان ادعای فرامکانی و فرازمانی بودن خدا، از یک سو، و این ادعا که خدا غایتی را برای ما مقرر می‌سازد، از سوی دیگر، تعارضی وجود دارد. ایروینگ سینگر<sup>۲۷</sup>، در تنها کتابی که در دهه آخر قرن بیستم درباره معنای زندگی منتشر شد، نگرانی درباره سخن گفتن از «غرض خدا» را بیان می‌کند:

... این گونه سخن گفتن عبارت است از فرض این‌که می‌توان به یک قصدیت بیرون از زمان و مکان اشاره کرد که با آنچه درون زمان و مکان واقع می‌شود، قابل تشبیه است. این اساسی‌ترین ضعف این تشبیه است... مسئله این نیست که آیا می‌توان ژرفای برنامه کیهانی را درک کرد یا ثابت نمود که یک طراح کیهانی وجود دارد یا اوضاع را به گونه‌ای سامان داد که برنامه هدف‌مند او محقق شود، بلکه سؤال درباره دانستن این است که آیا ذهن ما می‌تواند این مفاهیم را با هیچ درجه‌ای از وضوح و روشنی صورت‌بندی کند.<sup>۲۸</sup>

به نظر سینگر، نگرانی سنتی در باب سازگاری ابدیت با تشخیص خداوند برای تضعیف نظریه هدف [الهی] کافی است.

البته سراسرترین پاسخ این است که لزوم تفسیر ابدیت در قالب فرازمانی را انکار کنیم. این راه برای طرفدار نظریه هدف [الهی] گشوده است که مدعی شود خدا همواره در زمان وجود دارد، نه آن‌که هیچ‌گاه در زمان وجود نداشته باشد.

ممکن است در حمایت از سینگر متذکر شویم که تصور خدا به مثابه موجودی که همواره در زمان هست، در نگاه نخست، مشکلات معروفی را برای ابعاد دیگر خدا باوری به ارمغان می‌آورد؛ برای مثال روشن نیست خدایی که همواره در زمان وجود دارد، بتواند مبدأ پیدایش

زمان و مکان باشد. اما من از طرح این نزاع می‌پرهیزم و ترجیح می‌دهم پرسش‌هایی را دربارهٔ انسجام تصورمان از خدا طرح کنم با این هدف که بر مطلبی در خصوص مقبولیت نظریهٔ هدف [الهی] که کم‌تر به آن پرداخته شده، متمرکز شوم.

بدین ترتیب، پیشنهاد می‌کنم که یک پاسخ جذاب‌تر آن است که بگوییم خدایی که صرفاً در همهٔ زمان‌ها موجود باشد آن‌چنان امتیازی که بتواند مبدأ منحصر به فرد معنا باشد، ندارد. اگر یک موجود زمان‌مند جایگاه مناسبی برای آن‌که تنها مبدأ معنای حیات باشد، ندارد و اگر نتوان تصور کرد که یک موجود فرازمانی دارای هدف باشد، آن‌گاه طرفدار نظریهٔ هدف [الهی] در یک دام خواهد افتاد. کوتاه سخن آن‌که، طرفدار نظریهٔ هدف [الهی] بالقوه با یک دوراهی روبه‌روست: یا (۱) خدا می‌تواند فرازمانی و در نتیجه، مبدأ یکتای معنا باشد، ولی نمی‌تواند غرضی داشته باشد یا (۲) خدا موجودی زمان‌مند است و می‌تواند غرضی داشته باشد، ولی نمی‌تواند مبدأ یکتای معنا باشد.

من بر این باورم که این مهم‌ترین اعتراضی است که بر نظریهٔ هدف [الهی] وارد می‌شود و من آن را در بخش بعدی پرورش خواهم داد. برای پروراندن این معضل باید دربارهٔ مبانی نظریهٔ خدامحورانه تحقیق کنیم.

### هدف خدا در تقابل با نظریهٔ خدامحورانه

مدعای اعتراضات مطرح شده در سه بخش قبلی آن بود که نظریهٔ هدف [الهی] مستلزم نتایج منطقی نامعقول است. من احتجاج کردم که روایت‌هایی از نظریهٔ هدف [الهی] هستند که می‌توانند از چنین نتایجی پرهیز کنند. اما اکنون مدعی‌ام که نظریهٔ هدف [الهی] با مسئله‌ای روبه‌روست که هیچ روایتی از این نظریه نمی‌تواند از آن مصون بماند. مشخصاً ادعای من این است که نظریهٔ هدف [الهی]، فی‌حدنفسه، با دعاوی بنیادین یک چشم‌انداز خدامحورانه ناسازگار است.

می‌توان اعتراضی را که در صدد طرح آنم، برحسب پاسخ‌هایی که ممکن است به دو پرسش داده شود، فهمید. نخست این‌که چرا بیندیشیم که معنای زندگانی ما ذاتاً مبتنی بر رابطه با خداست؟ دوم این‌که چرا بپنداریم که رابطه با خدا عبارت است از تحقق بخشیدن به هدف او؟ من استدلال خواهم کرد که امیدبخش‌ترین پاسخ به پرسش اول مستلزم آن است که هیچ پاسخ رضایت‌بخشی به پرسش دوم در دست‌رس نباشد. به‌طور خاص، استدلال خواهم کرد که

مهم‌ترین دلیل برای اعتقاد به نظریه‌ی خدامحورانه آن است که خدا اوصافی نظیر فرازمانی، تغییرناپذیری، بساطت و نامتناهی بودن دارد که ظاهراً با هدف مند بودن خدا ناسازگارند.

پیش از طرح این اعتراض، می‌خواهم به یک نگرانی مربوط به شکل آن پاسخ دهم. ممکن است کسی تمایل داشته باشد که بگوید: «با این حال، اگر نظریه‌ی هدف [الهی] روایت درستی از نظریه‌ی خدامحورانه نباشد، مگر چه مشکلی پیش می‌آید؟ چه کسی فرض کرده که نظریه‌ی خدامحورانه مناسب‌ترین راه برای بیان چشم‌انداز اندیشمندان دینی در باب معنای زندگی است؟» بر پایه‌ی تفسیر من، یک نظریه‌ی خدامحورانه صرفاً معتقد نیست که هرچه رابطه‌ی شخص با خدا بهتر باشد، زندگی‌اش معنادارتر خواهد بود؛ بلکه هم‌چنین ادعا دارد که وجود خدا برای آن که اساساً زندگی شخصی معنادار باشد، ضروری است. یک نظریه‌ی خدامحورانه در باب معنای زندگی مستلزم آن است که اگر جهان طبیعت از خدا نشأت نگیرد، آن‌گاه راهی برای دستیابی به معنا در آن وجود نخواهد داشت. پرسش این است که چرا باید گمان کنیم که چنین نظریه‌ای باید برای متکلمان جذاب باشد؟ چرا در عوض معتقد نباشیم که هرچند در فرض عدم خدا نیز برخی مراتب معنا در زندگی ممکن خواهد بود، وجود خدا بالقوه زندگی مردم را معنادارتر خواهد کرد؟ اگر دین‌پژوهان غربی منکر دیدگاهی باشند که وجود خدا برای معنادار شدن زندگی ضرورت دارد، یا اگر چنین دیدگاهی در نگاه نخست نامعقول باشد، آن‌گاه نشان دادن ناسازگاری نظریه‌ی هدف [الهی] با این دیدگاه، اعتبار نظریه‌ی هدف [الهی] را خدشه دار نخواهد کرد.

من سه دلیل بر این مطلب دارم که نظریه‌ی خدامحورانه معیار ذریبطی برای ارزیابی نظریه‌ی هدف [الهی]، دست‌کم در فرض یک بافت غربی، است. نخست آن‌که، مؤثرترین بیان‌ها در باب معنای زندگی، در سنت دینی غرب، مصادیق روشنی از نظریه‌ی خدامحورانه‌اند. کتاب اعتراف<sup>۲۹</sup> تالستوی را، که بدون شک، پرخواننده‌ترین بحث دینی از معنای زندگی بوده است، در نظر گیرید. در این اثر، تالستوی عمیقاً نگرانی‌اش را از این‌که زندگی بدون خدا بی‌معنا خواهد شد، اظهار می‌دارد. نوشته‌های کرکگور درباره‌ی خدا نمونه‌ی دیگری است که در آن او نیز این حکم را بیان می‌کند که اگر خدا نباشد، زندگی بدون معنا خواهد بود.<sup>۳۰</sup>

علاوه بر آوازه تاریخی نظریه‌ی خدامحورانه، دلایل نظری قوی‌ای بر له استفاده از نظریه‌ی خدامحورانه به عنوان مبنایی برای ارزیابی نظریه‌ی هدف [الهی] وجود دارند. معناداری مفهومی ارزشی است و انتظار این است که یک نظریه‌ی دینی در باب معنا با دیگر نظریه‌های ارزشی دینی

هم‌خوانی داشته باشد. توجه کنید که در بحث از نظریه‌های اخلاقی، بر پایه یک فهم رایج، یک دیدگاه دینی قواعد اخلاقی را عین فرامین الهی می‌داند و در نتیجه، «اگر خدا نباشد، هر کاری مجاز است» (داستایوفسکی). مثال دیگری را در نظر بگیرید: نظریه‌ی مربوط به برتری و فضیلت انسان. در این جا بسیاری از اندیشمندان دینی به پیروی از آکویناس معتقدند که خدا مبدأ یگانه کمال است و سایر موجودات از طریق مشارکت در کمال الهی، واجد فضیلت و برتری می‌شوند. بنابراین، بر سبیل قیاس، یک نظریه‌ی دینی در باب معنا می‌باید معتقد باشد که خداوند یگانه مبدأ معنا است و بدون خدا هیچ معنایی در کار نیست (دقیقاً همان گونه که هیچ اخلاق یا کمالی نخواهد بود).

سراخام، نظریه‌ی خدامحورانه قلمرو به لحاظ فلسفی، جالب توجهی را جدا می‌کند. برای آن که نزاع میان طبیعت‌گرایان و فراطبیعت‌گرایان بر سر معنای زندگی، نزاعی اساسی باشد، فراطبیعت‌گرایان باید بر این باور باشند که ارتباط با خدا برای معنادار ساختن زندگی ضروری است. برای فهم این مطلب، فرض کنیم یک اندیشمند دینی، به جای اعتقاد به مطلب بالا، به یک دیدگاه ضعیف‌تر معتقد باشد مبنی بر این که هرچند ارتباط با خدا زندگی ما را معنادارتر می‌کند، برای معنادار بودن ضرورتی ندارد. مسئله این است که تقریباً هیچ طبیعت‌گرایی با این مدعا مخالف نیست. طبیعت‌گرایان بسیار اندکی معتقدند که اگر خدا باشد، ارتباط با او معنای زندگی شخص را افزایش نمی‌دهد (و استدلال‌های بر له این ادعا کاملاً غیر قانع‌کننده‌اند)<sup>۳۱</sup>. هرچه باشد، طبیعت‌گرایان نوعاً به ندرت، ناخشنود می‌شوند، اگر ناگهان کشف کنند که خدا وجود دارد، آنان صرفاً معتقدند که برای معنادار شدن یک زندگی، وجود موجودی روحانی که مبدأ جهان باشد، لازم نیست. بنابراین، برای آن که اندیشه‌ی دینی موضعی متمایز و جالب توجه اتخاذ کند، می‌باید بر این عقیده باشد که وجود خدا و برقراری رابطه‌ی خاصی با او به منظور کسب معنا برای زندگی، ضرورت دارد. بدین ترتیب، من نتیجه می‌گیرم که به سه دلیل، یعنی سنت، انسجام و ذریبط بودن، ارزیابی نظریه‌ی هدف [الهی] در پرتو نظریه‌ی خدامحورانه معقول خواهد بود. اگر، آن گونه که من مدعی‌ام، نظریه‌ی هدف [الهی] با مبانی نظریه‌ی خدامحورانه سازگار نباشد، آن گاه دلیلی محکم برای ردّ نظریه‌ی هدف [الهی] وجود خواهد داشت.

به اعتقاد من، اگر ارتباط با خدا برای یک زندگی معنادار لازم باشد، معنا نمی‌تواند از طریق واقعیت بخشیدن به هدفی که او تنظیم می‌کند، فراهم آید. برای دفاع از این رأی، در دو

مرحله استدلال خواهیم کرد. در مرحله اول ادعا می‌شود که بهترین تبیین از نظریهٔ خدامحورانه شامل این ادعاست که خدا اوصاف خاصی همچون تغییرناپذیری و فرازمان بودن دارد. در مرحلهٔ دوم، مطرح می‌شود که این اوصاف با یک خدای هدف‌دار ناسازگار است. این دو مرحله (احتمالاً) نتیجه می‌دهد که نظریهٔ هدف [الهی] نمی‌تواند روایت صحیحی از نظریهٔ خدامحورانه باشد.

### مرحله اول

در جست‌وجو برای یک تبیین قابل قبول از این که چرا تنها خدا می‌تواند زندگی ما را معنادار کند، می‌باید به ویژگی‌هایی توسل جوئیم که نمی‌توان آن‌ها را در غیر خدا یافت. علاوه بر این، اگر زندگی ما صرفاً به مقداری که ارتباط مناسبی با خدا داشته باشیم، معنا می‌یابد، آن‌گاه برای تبیین این که چرا وجود خدا برای معنای زندگی ضروری است می‌باید به خصایصی توسل جوئیم که تنها خدا واجد آن‌هاست. با توجه به این مطالب، بیایید به اختصار برخی تبیین‌های عمومی را دربارهٔ این که چرا زندگی بدون خدا ممکن است بی‌معنا باشد، بررسی کنیم.

نخست، بسیاری می‌پندارند که خدا زندگی ما را از اتفاقی بودن رها می‌سازد. ۳۲ بدون خدا به مثابه مبدأ وجود و سرنوشت ما، زندگی مان امری تصادفی و اتفاقی خواهد شد که این امر به بی‌معنایی آن می‌انجامد. در این جا کاملاً روشن نیست که «اتفاقی» یا «تصادفی» بودن زندگی به چه معناست، اما به نظر می‌آید که زندگی تصادفی، حیاتی است که وجود یا جریان آن به خوبی بر ساختار واقعیت استوار نشده باشد. به نظر می‌رسد حیاتی که ممکن بود آغاز نشود یا در طی چند سال از بین خواهد رفت، از این جهت حیاتی تصادفی به شمار می‌آید. در مقابل، حیاتی که از یک مبدأ روحانی در جهان طبیعت سرچشمه بگیرد و به آن بازگردد، به ظاهر تصادفی نخواهد بود.

تفسیر فوق‌مواجهه با دو مشکل است: نخست آن که، اگر، آن‌چنان که بسیاری از خداپاوران معتقدند، سرشت خدا او را ملزم به خلق ما نمی‌کند، خدا نمی‌تواند مبنایی ضروری برای زندگی ما باشد [زیرا] خدا بر اساس یک انتخاب ممکن [و نه ضروری] ما را آفریده است. در ثانی، حتی اگر سرشت الهی، آفرینش ما از سوی خدا را ضرورت بخشد (یا حتی اگر انتخاب ممکن او برای آفریدن ما، زندگی ما را، به معنای مورد بحث، از «تصادفی» بودن رهایی بخشد)، روشن نیست که فقط خدا بتواند از تصادفی بودن حیات ما جلوگیری کند. برای توضیح مطلب، فرض کنید که

عالم ابدی می بود و قوانین طبیعی بنیادین تنها یک راه را برای آن رقم می زد، راهی که ضرورتاً به وجود یافتن ما منتهی می شد. سرانجام، تصور کنید ما موجوداتی تقریباً شبیه انگل ها بودیم که می توانستیم به طور نامحدود زندگی کنیم. از آن جا که [با فرض تحقق] این شرایط طبیعت گرایانه، حیات ما به صورت مستحکم در ساختار واقعیت ریشه دوانده است، به نظر می رسد که وجود خدا برای اجتناب از تصادفی بودن حیات ضروری نیست. در نتیجه، این که خدا می تواند از تصادفی بودن زندگی ما جلوگیری کند، از عهده تبیین ضرورت ارتباط با او برای معنادار شدن زندگی بر نمی آید.

همین اشکال بر این پیشنهاد وارد است که خدا می تواند زندگی ما را بخشی از یک برنامه عظیم، که عالم را فراگرفته است، قرار دهد. برخی اظهار می دارند که از یک منظر کاملاً عینی، حیات ما در صورتی که نتواند تأثیر زیادی بر عالم داشته یا نقش حیاتی در پیش رفت و توسعه آن ایفا کند، بی معنا خواهد بود.<sup>۳۳</sup> استدلال بالا چنین ادامه می یابد: اگر خدا وجود نداشته باشد، ما صرفاً موجوداتی دارای حیات کوتاه خواهیم بود که بر روی سومین سیاره یک ستاره که قطره ای از اقیانوس عظیم ستارگان را تشکیل می دهد، وجود دارند.

با این حال، برای اجتناب از وضعیت فوق، وجود خدا ضرورتی ندارد. اگر می توانستیم با سرعت نور یا نزدیک به آن حرکت کنیم، برای ما این امکان وجود داشت که برنامه ای را در یک گستره عظیم [کیهانی] اجرا کنیم. از این رو، صرف قلمرو [محدود فعلی حیات انسان] این مطلب را که چگونه خدا تنها منشأ معنای حیات است، تبیین نمی کند.

اینک روایت ذی ربط نظریه عدالت را که عقیده دارد اگر خدا نباشد، هیچ عدالتی، یا به تعبیر عام تر، هیچ اخلاقی در بین نخواهد بود، ملاحظه کنیم. معروف ترین روایت نظریه عدالت، نظریه فرمان الهی است؛ یعنی این دیدگاه که اراده خدا منبع دلایل اخلاقی مربوط به عمل است. با این حال، ممکن است دیدگاه توماسی را نیز وارد بحث کنیم، یعنی این دیدگاه که وجود خدا الگوی نخستین خیر است. شاید جهان بدون خدا، از آن رو که فاقد ارزش اخلاقی است، فاقد معنا باشد.

فیلسوفان دوران سختی را در مقام ارائه یک تبیین قانع کننده از این که چرا باید اخلاق را با اراده یا وجود خدا یکسان دانست، گذرانده اند. بسیاری گمان کرده اند که اخلاق می تواند یک وصف طبیعی باشد. در این جا، در نظر ندارم به پاسخ هایی که اندیشمندان دینی به رقبای خود



داده‌اند، پیردازم. نکته‌ای که می‌خواهم در این جا طرح کنم آن است که راه بسیار خوش‌یمن‌تری برای تبیین ضرورت ارتباط با خدا برای معنادار شدن زندگی وجود دارد.

من مروری داشتیم بر فروض ممکن‌ی که بر طبق آنها ارتباط با خدا می‌تواند برای معنادار شدن زندگی ما به لحاظ این که خدا (۱) از تصادفی بودن زندگی ما جلوگیری می‌کند، (۲) زندگی ما را بخشی از یک برنامه بزرگ قرار می‌دهد و (۳) پایه اخلاق را استوار می‌کند، ضروری باشد. در مقابل این سه فرض ممکن، اظهار داشتیم که طبیعت می‌تواند، به صورت مستقل از خدا، این کارکردها را داشته باشد. در سایه این بحث، پیشنهاد من این است که به منظور تبیین ضرورت وجود خدا برای معنا، به دنبال چیزی کاملاً فراطبیعی باشیم. به طور خاص، نظریه کمال، بهترین تبیین را برای این وضعیت ارائه می‌کند. نظریه کمال عبارت است از این دیدگاه که حیات تنها زمانی معنادار است که جهت آن به سوی یک ذات برتر (متعالی) باشد. در این دیدگاه، خدا یگانه مبدأ معناست، زیرا او ذاتی مطلقاً یگانه و فراطبیعی دارد که به تنهایی واجد ارزش درونی و ذاتی است و جهت‌گیری زندگی شخص به سوی آن ارزنده و ارزش‌مند خواهد بود.

خدا چه وصفی دارد که سرشت او را به لحاظ کیفی متمایز و ارزش‌مندتر از هر چیزی در جهان طبیعت می‌کند؟ گمان نکنیم که خیر مطلق، قدرت مطلق و علم مطلق خدا نامزدهای کاملاً مقبولی باشند. ما خوبی، قدرت و علم را تا حدی در جهان خودمان نیز می‌یابیم. مطمئناً خدا این اوصاف را در یک مرتبه برتر دارد. ولی به نظر می‌رسد که این تفاوت با انسان‌ها، بیش‌تر کمی است نه کیفی. معقول‌تر آن است که به دنبال خصایصی باشیم که موجودات دیگر، مانند انسان‌ها و فرشتگان، نمی‌توانند آن‌ها را متجلی سازند. این خصایص به روشن‌ترین وجه نشان می‌دهند که از چه جهت سرشت خدا و ارزش او یگانه و بی‌همتاست. عجالتاً چهار صفت به ذهن می‌رسد: فرازمان بودن، تغییرناپذیری، بساطت و نامتناهی بودن. این صفات را «صفات کیفی»<sup>۳۴</sup> می‌نامیم. اگر تنها خداست که آمیزه‌ای از این صفات را داراست و اگر موجودی با آمیزه‌ای از این صفات فضیلتی استثنایی دارد و اگر ما از طریق سمت‌گیری زندگی مان به طرف چنین موجودی، به معنا دست می‌یابیم، آن‌گاه تبیین رضایت‌بخشی از این که چگونه تنها خدا می‌تواند منبع معنا باشد، خواهیم داشت.

حال روشن است که انسان‌ها نمی‌توانند اوصاف کیفی داشته باشند. ما ذاتاً زمان‌مند، مکان‌مند، تغییرپذیر، تجزیه‌پذیر و محدودیم. درباره فرشتگان نیز نوعاً اعتقاد بر آن است که

موجوداتی محدود و تجزیه پذیر (دست کم از جهت اندیشه) اند. افزون بر این، دلیل خوبی برای این باور در دست است که ارزش های ذاتی مهمی از اوصاف کیفی منبعث می شوند. خدا باوران سستی، استدلال های زیادی را ارائه داده اند که بر حسب مدعا نشان می دهند که دو ارزش وحدت و استقلال (تا حدودی) از اوصاف کیفی تشکیل می شوند. ۳۵

ابتدا ارزش استقلال را، که عبارت است از محدود نشدن به وسیله چیزی دیگر یا وابسته نبودن به چیزی دیگر، ملاحظه می کنیم. ممکن است کل چهار صفت کیفی را مصادیقی از استقلال به معنای واقعی کلمه، به شمار آوریم. موجودی فراتر از زمان و مکان از محدودیت های زمانی و مکانی مبراست. چنین موجودی نه تنها از زوال و مرگ، بلکه از داشتن علمی که محدود به «اکنون» و «این جا» باشد، مصون است. به همین ترتیب، یک موجود تغییرناپذیر، موجودی است که کاملاً سرشت خویش را معین می سازد؛ اگر موجودی که به نحو خاصی وجود دارد، نه وجودش - به آن نحو خاص - آغازی داشته باشد و نه پایانی، آن گاه از هر گونه تأثیری از غیر خودش به دور است. یک موجود بسیط، یعنی موجودی که اجزایی ندارد، در وجود خودش از وابستگی به این اجزا مبراست. چنین موجودی کاملاً متکی بر خویش یا قائم به ذات است. سرانجام، یک موجود نامحدود، بر حسب تعریف، از هر حد و قیدی آزاد است.

حال به ارزش وحدت بیندیشیم. انسجام و وحدت از تفرق و تجزیه برتر است و اوصاف کیفی به نحو قابل قبولی تجلیات انسجام و وحدتند. یک موجود فرامکانی و فرازمانی فاقد بُعد یا (به تعبیر آنسلم) «ضعف تقسیم پذیری» است. یک موجود بسیط، که هیچ جزئی ندارد، از آن حیث که حتی نمی توان تجزیه آن را تصور کرد، وحدت غایی را تشکیل می دهد. یک موجود تغییرناپذیر ممکن نیست بر آن چه هست باقی نماند. سرانجام، یک موجود نامحدود، کاملاً یک کل است.

مطالبی که در بالا گفته شد، عمدتاً خلاصه هایی از استدلال ها هستند و نه استدلال های کامل و تمام عیار. می توان مقاله کاملی در شرح تنها یکی از این استدلال ها نگاشت. هدف من واقعاً این نیست که خواننده را قانع سازم که وحدت و استقلال ارزش هایی منبعث از اوصاف کیفی اند. هدف متواضعانه تر من آن است که نشان دهم امیدبخش ترین تبیین از این که چرا ارتباط با خدا برای معناداری زندگی ضروری است، آن است که بگوییم خدا خصایص معینی دارد که در جهان طبیعت یافت نمی شوند و این خصایص ارزش برتری دارند که وقتی ما زندگی مان را متوجه

آن‌ها می‌سازیم، به ما معنا می‌بخشند. امیدوارم حتی بدون یک تحلیل کامل از اوصاف کیفی و از ارزش وحدت و استقلال، خواننده بپذیرد که، به ویژه با فرض مسائلی که یک فلسفه اخلاق فراطبیعت‌گرا با آن روبه‌روست، منصفانه است بگوییم که نظریه کمال، بهترین دلیل منطقی برای نظریه خدامحورانه است. بار دیگر، تبیین این که چرا ارتباط با خداوند برای معنادار شدن زندگی شخص ضروری است، به طبیعی‌ترین وجه خود از طریق این اعتقاد محقق می‌شود که خدا آمیزه‌ای از اوصاف کیفی را داراست و حیات ما از رهگذر سمت‌گیری به سوی هویتی که خصایص فوق‌العاده ارزش‌مند دارد، معنادار می‌شود. این سمت‌گیری ممکن است چهره ستایش‌خدا در این جهان یا هم‌دم شدن با او در جهان آخرت را به خود گیرد، اما، آن‌گونه که من احتیاج خواهم کرد، نمی‌تواند از سنخ تحقق بخشیدن به هدف خدا باشد.

### مرحله دوم

در مرحله اول از استدلال، احتیاج کردم که اگر خدا به تنهایی بتواند زندگی را معنادار کند، از آن روست که او واجد خصایص کاملاً بی‌همتایی با یک ارزش‌اعلا، یعنی همان اوصاف کیفی است. در مرحله دوم، لازم است نشان دهم که دارا بودن اوصاف کیفی از سوی خدا با اصول اساسی نظریه هدف [الهی] ناسازگار است.

به سختی می‌توان دریافت که چگونه موجودی دارای اوصاف کیفی، نقشی را که نظریه هدف [الهی] به آن نیاز دارد، می‌تواند ایفا کند. در واقع، این یک نگرانی مشترک میان خداشناسان است. هدف من این نیست که چیز جدیدی بر این بحث بیفزایم، بلکه می‌خواهم آن را به روشنی شرح دهم. بدین ترتیب، سؤال اول این است: چگونه یک موجود تغییرناپذیر فرازمانی می‌تواند هدف‌مند باشد؟ در این جا، نگرانی آن نیست که مفهوم پردازی در باب یک موجود تغییرناپذیر و فرازمانی دشوار است. آن‌گونه که اخیراً فیلسوفان متعددی یادآور شده‌اند، این که وضعیت‌ها و آرایش‌های امور ذاتاً زمان‌مند یا متغیر به نظر نیایند، هرچند مشکل است، ممتنع نیست. بلکه نگرانی آن است که

تا آن جا که بتوانیم یک موجود تغییرناپذیر فرازمانی را تصور کنیم، به نظر می آید که چنین موجودی نمی تواند به انجام یک فعالیت هدف مند دست زند. به طور خاص، مسئله این است که فعالیت ها نوعی رخدادند و اساساً به نظر می آید که رخدادها متضمن تغییر و گذر زمانند. پیش فرض انتخاب غایتی برای انسان ها از سوی خدا احتمالاً نوعی تعمق و سنجش است و ظاهراً تعمق، رخدادی زمانی است که مقتضی وقوع تحول در خداوند است و حتی اگر خدا غایتی را بدون تعمق قبلی برگزیند، به نظر می آید که انتخاب به تنهایی کاری است که [انجام آن] زمان می برد و متضمن تحقق امری جدید در خداست. افزون بر این، به سختی می توان خلق یک جهان بر پایه یک طرح را به صورت کاری که متضمن گذشت زمان نیست، تصور کرد.

سرانجام، طرفداران نظریه هدف [الهی] معمولاً معتقدند که خدا ما را از غایتی که مقرر ساخته، آگاه می کند و درباره تصمیم های آزاد ما در خصوص تحقق بخشیدن یا نبخشیدن به آن غایت واکنش نشان می دهد. این امور نیز فعالیت هایی هستند که به نظر می رسد انجام آن ها زمان می برد و متضمن تغییری در خدا هستند.

مشکل دیگر آن است که چگونه امکان دارد یک موجود مطلقاً بسیط غایات متعددی داشته باشد؛ مثلاً غایتی برای انسان ها و غایتی برای حیوانات؟ مسلماً خدا زنبورها را برای غایتی آفریده که در محقق ساختن آن کامیابند. برای پرهیز از این لازمه ضدشهودی که زندگی حیوانات بتواند به همان اندازه زندگی انسان ها معنادار باشد، طرفدار نظریه هدف [الهی] می بایست معتقد باشد که باید برای انسان ها غایتی متفاوت و برتر از غایت حیوانات در نظر گیریم. ۳۶ حال اگر غایات انسان و حیوان اجزای یک طرح واحد برای عالم باشند، به نظر می رسد که وجود اجزا مستلزم نفی بساطت است. همین مطلب درباره اعمال مختلفی که در بالا ذکر شد، جاری است؛ یعنی ظاهراً انجام بیش از یک فعل [از سوی خدا] به بساطت مطلق خدا لطمه می زند و دشوار است بفهمیم که چگونه یک عمل واحد بزرگ می تواند مبنای برداشت نظریه هدف [الهی] از فعل خدا باشد.

سرانجام، چگونه موجودی که نامحدود است می تواند هویتی هدف مند باشد؟ آن گونه که نوزیک ۳۷ بیان می کند: «وجود داشتن به نحو خاصی، که همراه با نفی نحوه های دیگر هستی است، مستلزم محدود بودن است. بنابراین، به نظر می رسد که هیچ واژه ای نمی تواند یک شیء نامحدود را توصیف کند و نمی توان هیچ واژه بشری را به درستی بر آن شیء اطلاق کرد.» ۳۸

استدلال مشابهی را می‌توان دربارهٔ نظریهٔ هدف [الهی] ترتیب داد. هرچند من در بحث‌های گذشته احتجاج کردم که لزومی ندارد نظریهٔ هدف [الهی]، برای ارزش مند بودن، رهنمودهای عملی زیادی ارائه کند، دست کم می‌باید به لحاظ نظری قابل فهم باشد.

البته در ادبیات این بحث پاسخ‌هایی به این مسائل داده شده است که من مجالی برای مرور آن‌ها ندارم. در عوض، هدف من در این مرحله تذکر این نکته بوده است که در نگاه نخست، هماهنگ ساختن دیدگاه مبنی بر بی‌زمان، تغییرناپذیر، بسیط و نامحدود بودن خدا با دیدگاه هدف مند بودن خدا دشوار است، چکیدهٔ بحث این خواهد بود که: اگر در واقع، خدایی با اوصاف کیفی نتواند هدف مند باشد (مرحلهٔ ۲) و اگر خدا برای آن که یگانه منشأ معنا باشد می‌باید اوصاف کیفی داشته باشد (مرحلهٔ ۱)، نتیجه می‌شود که ما نمی‌توانیم در زندگی خود از طریق تحقق بخشیدن به هدفی که خدا برای ما مقرر داشته، به معنا دست یابیم. ادعای من آن است که این مهم‌ترین مسئله‌ای است که نظریهٔ هدف [الهی] با آن روبه‌روست.

پیش از ملاحظهٔ راهبردهایی که برای پاسخ به این اعتراض وجود دارند، می‌خواهم آن را توضیح دهم. سستی غنی در بررسی این که آیا غیریت خدا با شخص بودن او سازگار است و اگر آری، چگونه؟ وجود دارد. من در صدد تکرار مطالبی از این سنت نیستم، زیرا مدعی ناسازگاری درونی مفهوم خدا نمی‌باشم. علاوه بر این، حتی نکتهٔ مورد نظر من این نیست که نظریهٔ هدف [الهی] با مفهوم خدا ناسازگار است (این مطلب ممکن است از تفسیری که برای کمال در این مقاله پیشنهاد شده است، نتیجه بشود یا نشود)<sup>۳۹</sup> در عوض، نظر من آن است که مقبول‌ترین دلیل برای اعتقاد به نظریهٔ خدامحورانه در باب معنای زندگی با روایت سنتی از نظریهٔ خدامحورانه سازگار نیست. خدا زمانی می‌تواند تنها مبدأ معنا باشد که آمیزه‌ای از اوصاف کیفی را داشته باشد و تصور این مطلب دشوار است که یک فاعل هدف مند، هیچ محدودیتی نداشته باشد، مطلقاً بسیط باشد، تغییر نکند و افعالش را در زمان انجام ندهد. این استدلال تهدیدی بر نظریهٔ خدامحورانه - فی حدنفسه - نیست، بلکه اظهار می‌دارد که اگر کسی با نظریهٔ خدامحورانه هم‌دلی داشته باشد، شایسته است که روایت اصلی آن را در اندیشهٔ دینی غرب دربارهٔ معنای زندگی رد کند. متکلمان به جای پذیرفتن نظریهٔ هدف [الهی]، می‌باید این دیدگاه را که یک زندگی معنادار عبارت است از برای مثال پرستش خدا در دنیا یا فنای او در آخرت، برگزینند.

### نتیجه: پایان نظریه هدف [الهی]

من ادعا نمی‌کنم که اعتراضی که در این جا بیان شد، مستلزم انکار نظریه هدف [الهی] است، اما به نظر می‌آید که یک دفاع مناسب از نظریه هدف [الهی] می‌باید توجهی به این اعتراض داشته باشد. نتیجه بحث من تذکر دو هدفی است که ممکن است طرفداران نظریه هدف [الهی] در کارهای بعدی خود دنبال کنند.

اولاً، طرفدار نظریه هدف [الهی] می‌تواند تلاش کند تا نشان دهد که می‌توان تصور کرد موجودی واجد برخی یا همه اوصاف کیفی باشد و در عین حال، موجودی هدف‌مند باشد. آکویناس منبع امیدبخشی از ایده‌هایی است که برای بیان تفصیلی این راهبرد مورد نیازند. برای مثال ممکن است ادعا شود که علم فرازمانی، بسیط و تغییرناپذیر، امر ممکن است و اراده و علم در خدا از هم متمایز نیستند و هدف‌مند بودن، بخشی از مفهوم اراده است.<sup>۴۰</sup>

ثانیاً، طرفدار نظریه هدف [الهی] می‌تواند بپذیرد که در واقع، هدفداری با اوصاف کیفی ناسازگار است، اما به دنبال انکار این اندیشه باشد که اوصاف کیفی کلید معناداریند؛ برای مثال ممکن است طرفدار نظریه هدف [الهی] و طرفدار نظریه فرمان الهی با هم متحد شوند. اگر پذیرش این امر معقول باشد که تنها خدا می‌تواند مبنای اخلاق باشد و اخلاق برای معنا ضروری است، آن‌گاه تبیینی خواهیم داشت از این که چگونه خدا به تنهایی، و بدون توسل به اوصافی نظیر فرازمانی بودن و بساطت، می‌تواند مبنای معنا باشد.

من در این مرحله تردید دارم که دو هدف فوق قابل دست‌یابی باشند. اما این ادعایی است که اگر علاقه‌ای به اثبات آن باشد، می‌باید در جای دیگری ثابت شود. پیشنهادم این است که با توجه به اعتراض مطرح شده در این مقاله، هم‌چنین معقول خواهد بود که یک نظریه خدامحورانه بدیل نظریه هدف [الهی] پرورش دهیم. فرض کنید این که خدا آمیزه‌ای از اوصاف کیفی را داشته باشد، بخشی از بهترین تبیین این مطلب باشد که چه چیزی او را قادر می‌سازد که به زندگی ما معنا بخشد. دقیقاً چه اوصاف کیفی‌ای مبنای نظریه خدامحورانه‌اند؟ دقیقاً چگونه باید با موجودی که دارای اوصاف کیفی است، ارتباط برقرار کنیم تا زندگی ما با معنا شود؟ شایسته است در این مقام، این پرسش‌ها را مورد ملاحظه قرار دهیم.<sup>۴۱</sup>

پی نوشت ها:

\* مشخصات کتاب شناختی مقاله:

Metz Theddeus, "could God's purpose be source of life's meaning?" in *Religious studies*, no.36 (2000) pp.293-313.

### 1. God-centred

۲. هیچ یک از استدلال‌های این مقاله بر این توصیف کم و بیش بحث‌انگیز از پرسش معنای زندگی مبتنی نیست. من از این توصیف در مقاله «مفهوم زندگی معنادار»، که در آینده منتشر می‌شود، دفاع خواهم کرد. این مقاله فصل اول کتاب من را، با عنوان زندگی‌های معنادار و سیاست که مشغول نوشتن آن هستم، تشکیل می‌دهد. مقاله حاضر هسته اصلی فصل دوم این کتاب را تشکیل می‌دهد.

### 3. purpose theory

۴. می‌توان طرفداری آشکار از نظریه هدف [الهی] را در منابع ذیل یافت:

- Paul Althaus, "The meaning and purpose of history in the Christian view", *Universitas: A German Review of the Arts and Sciences*, 7 (1965), 197-204.

مقالات یکتاگرایانه (توحیدی) در:

- R. C. Chamers and John Irving (eds.), *The Meaning of Life in Five Great Religions*, (Philadelphia PA: Westminster Press, 1965), chs. 4-6.

- Delwin Brown, "Process philosophy and the question of life's meaning", *Religious Studies*, 7(1971), 13-29.

- Michael Levine, "What does death have to do with the meaning of Life?", *Religious Studies*, 23 (1987), 457-465.

- Lois Hope Walker, "Religion and the meaning of life and death", in Louis Pojman (ed.), *Philosophy: The Quest for Truth* (Belmont CA; Wadsworth Publishing Company, 1989), ch.16.

- Philip Quinn, "How Christianity secures Life's meaning", in Joseph Runzo and Nancy Martin (eds.), *The Meaning of Life in the World Religions* (Oxford: One-world Publications, 2000), ch.3.

۵. برای ملاحظه این اعتراض، نک:

- Kurt Baier, "The meaning of life", in E.D. Klemke (ed.). *The Meaning of Life* (NewYork NY: Oxford University Press, 1981), 106-108.
- \_ Norman Dahp, "Morality and the meaning of life: some first thoughts", *Canadian Journal of Philosophy*, 17 (1987), 11-12n.
- Oswald Hngling, *The Quest for Meaning* (NewYork NY: Basil Blackwell Inc., 1987), 50.
6. Justice Theory
7. perfection theory
- ۸ . برای ملاحظه روایت‌هایی از نظریه هدف [الهی] که به وضوح این جهانی‌اند، نک:
- Brown, "Process philosophy and the question of life's meaning", esp. 24-25
- Levine, "What does death have to do with the meaning of life?"
9. pantheist
10. deist
11. Baier, "The meaning of life", 106. and Joseph Ellin, *Morality and the Meaning of Life*, (Forth Worth TX: Harcourt Brace, 1995), 322.
12. Utilitarianism
- ۱۳ . بیر به نادرستی اظهار می‌دارد که نظریه هدف [الهی] مستلزم مطلب زیر است:
- «هیچ حیات انسانی‌ای، هر قدر هم بیهوده به نظر آید، بی معنا نخواهد بود، زیرا هر حیاتی، از آن جهت که بخشی از طرح خداوند است، مطمئناً واجد معنا خواهد بود.» نک:
- Baier, "The meaning of life", 105, 106, 115
- ۱۴ . ای . جی . ایر به پذیرفتن این فرض تمایل دارد که ما نمی‌توانیم از تحقق بخشیدن به طرح خداوند اجتناب ورزیم . نک:
- A. J. Ayer, "The claims of philosophy", in Maurice Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences*, (NewYork NY: Random House, 1963), 475-477.
15. Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, Philip Mairet (tr.) (London: Methuen & Co, 1948), 45.
16. Argument from Disrespect
- ۱۷ . برای ملاحظه نمونه‌ای از این استدلال نک به:
- Hanfling, *The Quest for Meaning*, 45-46.



18. coercion

19. Baier, "The meaning of life", 107; and Paul Kartz, "The meaning of life" in *The Fullness of life* (New York NY: Horizen Press, 1974), 86.

20. exploitation

21. Kurt Baier

22. Baier, "The meaning of life", 104.

برای ملاحظه واکنش‌هایی که بیر برانگیخته است، نک:

W.D. Joske, "Philosophy and the meaning of life", in Klemke, *The meaning of life*, 259; and Ieving Singer, *Meaning in Life*, vol.1; *The Creation of Value* (Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1996), 29.

۲۳. برای ملاحظه این پاسخ به بیر نک:

Levine, "What does death have to do with the meaning of life?", 461,n.

۲۴. براون این پاسخ را به بیر در منبع زیر داده است:

"Process philosophy and the question of life's meaning", 20.

۲۵. مقایسه کنید با این سخن سینگر که می‌گوید: «اگر بشریت، یا کلاً حیات، برای تأمین هدفی ورای خود آفریده می‌شد، هستی، شبیه وجود مصنوعات تولید شده می‌گردید.» (Singer, *Meaning of life*, 29)

۲۶. برای ملاحظه بحث‌هایی که مرا به بررسی این اعتراض واداشت، نک:

Karl Britton, *Philosophy and the Meaning of Life*, (New York NY: Cambridge University Press, 1969), 31, 34-35; and Hanfling, *The Quest for meaning*, 48.

27. Irving Singer

28. Singer, *Meaning of Life*, 31, 32.

برای ملاحظه نکته مشابهی، نک:

R. W. Hepburn, "questions about the meaning of life", in Klemke, *The Meaning of Life*, 223.

۲۹. نک به همین بخش در 9-19. Klemke, *The Meaning of Life*.

۳۰. برای نمونه نک:

"Training in Christianity", in Robert Bretall (rd.), *A Kierkegaard Anthology* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1946), 414.

۳۱. استدلال‌های عمده عبارت‌اند از: حیاتی که مرتبط با خدا باشد، تحقیرآمیز و در نتیجه، بی‌معنا می‌شود و صرفاً دست‌یابی به غایات شخصی خود ما است که [به زندگانی ما] معنا می‌بخشد. برای ملاحظه اظهاراتی درباره‌ی هر دو ادعا، نک:

Baier, "The meaning of life".

۳۲. برای ملاحظه‌ی این دیدگاه نک:

Tolstoy, "My confession"; Albert Camus, *The Myth of Sisyphus* Justin O'Brien (tr.) (New York NY: Knopf, 1955); and William Davis, "The meaning of life", *Metaphilosophy*, 18 (1987), 288-305.

۳۳. تامس نیگل، هرچند یک فراطبیعت‌گرا نیست، این مطلب را به نحو قانع‌کننده و جذابی اظهار کرده است. نک به:

T. Nagel, "The absurd", in *Mortal Questions* (New York NY: Cambridge University Press, 1979), ch.2, and "Birth, death, and the meaning of life", in *The View From Nowhere* (New York NY: Oxford University Press, 1986), ch:11.

34. qualitative properties

۳۵. بسیاری از استدلال‌های آتی در منابع ذیل یافت می‌شوند:

Plotinus, *The Enneads*; Anselm, *Monologion* and *Proslogion*; and Aquinas, *Summa Contra Gentiles* and *Summa theologica*.

۳۶. برای ملاحظه‌ی بحث بیش‌تری در باب معنای [حیات] بشری و حیوانی در بستر نظریه‌ی هدف [الهی]، نک: Robert Nozick, "Philosophy and the meaning of life", in *Philosophical Explanations* (Cambridge; Harvard University Press, 1981), 586-587; and Hanfling, *The Quest for Meaning*, 48-44.

37. Nozick

۳۸. نوزیک هم‌چنین، با ارائه‌ی استدلال کاملاً متفاوتی، به این پرسش که چرا تحقق بخشیدن به هدف خداوند ممکن است منشائی برای معنا باشد، از طریق توسل به نامحدود بودن خدا، پاسخ می‌دهد. (نک: "Philosophy and the meaning of life", 593-609).

در یک‌جا، نوزیک تنش میان ادعای نامحدود بودن خدا و هدف داشتن او را تشخیص نمی‌دهد (p.606)، هرچند در جای دیگری تذکر می‌دهد که حمل کردن هر مفهومی بر یک موجود نامحدود کار دشواری

است (p.608). برای ملاحظه اظهارات اخیر در باب کشمکش میان شخص بودن خدا و برخی اوصاف کیفی، نک:

Richard Gale, *On the Nature and Existence of God*, (New York NY: Cambridge University Press, 1991), ch.2; and Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* rev. edn. (Oxford: Oxford University Press, 1993), ch.12.

۳۹. استدلالی را که در متن ارائه کردم این است که اگر صرفاً خدا بتواند منشأ معنا باشد، این امر از آن رو خواهد بود که خدا واجد اوصاف کیفی است؛ کمالاتی که با هدف مندی ناسازگارند. دارل مولندورف (Darrel Moellendorf) و گرم مک لین (Graem McLean) از خود پرسیده‌اند که آیا می‌توان استدلال من را به یک ادعای متعارف تر فرو شکست؛ یعنی این ادعا که خدا، به مثابه یک موجود کامل، بر حسب تعریف، واجد اوصاف کیفی است و لذا نمی‌تواند موجودی هدف مند باشد. من گمان نمی‌کنم که بتوان استدلال مرا به راحتی به این استدلال منطقی فرو کاست، زیرا خدا، صرفاً به عنوان یک موجود کامل، واجد همه کمالات نیست. برای تصدیق این مطلب، موجودی کاملاً ارزش مند را تصور کنید که جهان را آفریده است، ولی، به تعبیر آنسلم، «آنچه کامل تر از آن نتوان تصور کرد»، نیست. چنین هویتی به نحو معقولی «خدا» نامیده می‌شود. در نتیجه، تا آنجا که مفهوم خدا متضمن همه کمالات نباشد، خدا (دست کم به نحو صریح) بر حسب تعریف واجد اوصاف کیفی نخواهد بود.

۴۰. برای ملاحظه آثار جذابی که با این خطوط عام هماهنگ‌اند، نک:

Norman Kretzmann and Eleonore Stump, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, 78 (1981), 429-458, and "Absolute simplicity", *Faith and Philosophy*, 2 (1985), 353-382; Katherin Rogers, "The traditional doctrine of divine simplicity", *Religious Studies*, 32 (1996), 165-186; and Don Lodzinski, "The eternal act", *Religious Studies*, 34 (1998), 325-352.

۴۱. این مقاله را وقتی که در دانشگاه ویت واترزاندر در ژوهانسبورگ افریقای جنوبی پژوهشگر مهمان بودم نوشتم. از اعضای دپارتمان فلسفه و تیز به خاطر این که از سر لطف محیطی مساعد فراهم آوردند و در نشستی که براساس همین مقاله انعقاد یافت، فعلاً نه شرکت جستند سپاسگزارم. همچنین نظرات مکتوبی را که یکی از بررسی کنندگان ناشناخته‌ی مجله *Religious Studies* [=مطالعات دینی] ارائه کرده است قدر می‌نهم. و سرانجام، باید سپاس خود را از مجمع تحقیقاتی دانشگاه پیسوری اظهار دارم که دستمزد تابستانی و جایزه تحقیقاتی ای به من ارزانی کردند که مرا برای نوشتن این مقاله مجال و فرصت بخشید.