



برهان شر یکی از قدیمی‌ترین و جدی‌ترین براهینی است که برای اثبات عدم وجود خدا اقامه شده است. برهان شر، که خدای ادیان ابراهیمی (خدای قادر مطلق، دانای مطلق، و خیرخواه اعلی) را هدف گرفته‌است؛ عموماً به عنوان یکی از براهین مبتنی بر شواهد اثبات عدم وجود خدا لحاظ می‌شود. این برهان تلاش می‌کند نشان دهد که میان دو قضیه وجود خدا و وجود شر، تناقض وجود دارد، و بنابر اصل تناقض تنها یکی از این دو قضیه می‌تواند درست باشد؛ از آنجا که در وجود شر شکی نیست، صدق قضیه دوم، مستلزم نادرست بودن قضیه نخست است؛ بنابراین خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. در درس‌گفتار مسئله شر، دکتر آرش نراقی در طی دوازده جلسه به توضیح و تبیین این مسئله می‌پردازد.

درآمدی بر مسئله شر

دکتر آرش نراقی

پیاده سازی : امید قائم‌پناه

سایت فرهنگی صدانت www.3danet.ir

متن پیشاروی، صورت پیاده شده جلسات «درآمدی بر مسئله شر» از دکتر آرش نراقی است. بدیهی است مسئولیت تمامی اشکالات پیاده‌سازی متوجه اینجانب است. مخاطبین گرامی می‌توانند پیشنهادات خود را جهت بهبودی این اثر از طریق وبسایت صدانت در اختیار ما قرار دهند. همچنین دریافت فایل‌های صوتی و تصویری این سلسه جلسات از طریق این وبسایت امکان‌پذیر می‌باشد.

امید قائم‌پناه

www.3danet.ir

فهرست

3.....	جلسه نخست.....
13.....	جلسه دوم.....
25.....	جلسه سوم.....
32.....	جلسه چهارم.....
43.....	جلسه پنجم.....
53.....	جلسه ششم.....
66.....	جلسه هفتم.....
80.....	جلسه هشتم.....
90.....	جلسه نهم.....
104.....	جلسه دهم.....
116.....	جلسه یازدهم.....
130.....	جلسه دوازدهم.....

جلسه نخست

وجود شر در این عالم هم برای خداپوران و هم برای خداپابوران از حیث فلسفی مشکل ساز بوده است. در این جلسه مسئله شر عمدتاً از منظر یک فرد خداپابور مورد بررسی قرار می‌گیرد، و برای این منظور خصوصاً بر آرای آلبر کامو در مورد امر «پوچ» تأکید می‌شود.

مسئله شر- جلسه اول

وقوع شر در این عالم البته به نظر می‌رسد که امر بدیهی‌ای باشد و کمتر کسی از ما است که شرور فجیع و جانکاه و جان‌گداز را در این عالم تجربه نکرده باشد یا دست کم شاهد نباشد. نمونه‌های تاریخی بسیار مشهوری برای این شرور در این عالم وجود دارد. برای مثال فرض کنید مسئله آشویتس در زمان هیتلر که جمع زیادی از انسان‌ها صرفاً به خاطر باورهایشان به نحو بسیار فجیع و دلخراشی مورد آزار قرار گرفتند و جان خود را از دست دادند. مثلاً فرض کنید در تاریخ آمریکا گروه نژادپرست افراطی که سیاه‌پوستان را مورد آزار و اذیت قرار می‌دادند و به نحو فجیعی به قتل می‌رساندند. یا فرض کنید در همین زمان معاصر بمباران نیروهای ارتش صدام حسین در حلبچه دلخراش‌ترین فجایع انسانی را به بار آورد. یا فرض کنید گسترش بیماری‌ها در دهه‌های گذشته که جان بسیاری از انسان‌ها را گرفت یا نمونه‌های خاص‌تر که کمابیش در اخبار می‌شنویم.

اصل وقوع شرور به گونه‌ای است که زندگی ما را به نحوی ناآرام می‌کند و از ما توضیح و تبیین می‌طلبد. تجربه شر در زندگی ما به خودی خود البته تشویش‌آفرین است ولی آنچه که وقوع شرور در زندگی ما را بسیار بحران‌ساز می‌کند و ما را با نوعی تشویش ذهنی روبرو می‌کند عبارت است از تبیین ناپذیری شرور در این عالم. به نظر می‌رسد که تراژدی زندگی ما این نیست که شروری در زندگی ما رخ می‌دهد، به نظر می‌رسد آن چیزی که شرور را در این عالم برای ما بحران‌ساز می‌کند و ما را با پرسش از معنای زندگی روبرو می‌کند، تبیین ناپذیری شرور در این عالم است. یعنی اصل وقوع شرور آنقدر برای ما تکان‌دهنده و ویرانگر نیست که مفهوم نبودن شرور در این عالم ما شرور را نمی‌فهمیم. شما مادری در نظر بگیرید که فرزند جوان هجده ساله‌اش تازه گواهینامه رانندگی گرفته و با جمع دوستانش تازه برای سفر تفریحی به شمال کشور سفر می‌کنند و ماشین بر حسب یک تصادف از جاده خارج می‌شود و فرزند آن مادر جان خود را

از دست می‌دهد. یکی از مهم‌ترین چیزهایی که این مادر را آزرده می‌کند این است که تمام این اتفاقات به سادگی می‌توانست رخ ندهد و اما رخ داد. و او نمی‌فهمد که چرا از میان این همه عواملی که در این عالم در کارند، این عوامل به گونه‌ای در کنار هم جفت و جور شوند که جان فرزند او را از او بستانند. این نامفهوم بودن و نامعقول بودن شرور دست کم به اندازه خود دردی که شر برمی‌انگیزد، دردناک و ناگوار است. به این اعتبار مسئله شر مسئله هر انسان خردورز و حساس و اخلاقی در این عالم است. خواه آن فرد دیندار باشد و خواه دیندار نباشد. یعنی خدانا باوران هم به اندازه خدانا باوران در برابر مهابت و دشواری شرور در این عالم و بحران معنایی که این شرور در عالم می‌آفریند حساس هستند و با این پرسش روبرو هستند. بنابراین به یک معنای عام مسئله شر یک مسئله صرفاً الهیاتی نیست بلکه یک مسئله فلسفی است و فارغ از باور شخصی که شما درباره وجود یا عدم وجود خدا داشته باشید به عنوان یک انسان متفکر باید بتوانید صورت‌بندی‌ای از این مسئله به دست بدهید و توضیح بدهید که چرا شرور در این عالم رخ می‌دهند یا دست کم در رویارویی با این شرور ویرانگر و جانکاه در این عالم ما چگونه باید زندگی و معنای زندگی خود را حفظ کنیم و در برابر این شرور از هم فرونپاشیم. در ادبیات اگزیستانس و خصوصاً در میان فیلسوفان اگزیستانس خدانا باور، مسئله شر به همین قوتی مطرح بوده است که در میان فیلسوفان و حکیمان خدانا باور. گرچه تلقی و رویکرد آن‌ها با مسئله شر متفاوت بوده است. من پیش از اینکه به سراغ بحث الهیاتی (یعنی مسئله شر در فضا و بستر الهیات توحیدی) پردازم مایلیم به اختصار توضیح بدهم که چرا و چگونه خدانا باوران هم با این مسئله روبرو هستند و دیر یا زود باید در نظام فکری-فلسفی خودشان راه‌حلی برای مسئله شر بیابند، البته اگر اساساً راه‌حلی در کار باشد! شاید یکی از بهترین نمونه‌های فلسفی برای مسئله صورت غیردینی مسئله شر را شما می‌توانید در آثار آلبر کامو بیابید. کامو در کتابی به نام "افسانه سیزیف" فلسفه خود را که به یک معنا مواجهه انسان با شرور این عالم است توضیح می‌دهد. این فلسفه‌ای است که صورت ادبیاتی و هنری آن در رمان "بیگانه" او منتشر شده است، و در آنجا هم به نحوی این فلسفه صورت انضمامی و عینی و هنری یافته است. نکته اصلی‌ای که کامو برای ما توضیح می‌دهد این است که ما یا هر انسان فکوری در زندگی متعارف خودمان معمولاً غافلانه زندگی

می‌کنیم. روزها شب می‌شوند و به سر کار می‌رویم و بر می‌گردیم و تفریحاتی داریم و لذت‌هایی داریم، غم و اندوه‌های متعارفی برایمان رخ می‌دهد و.. اما یک لحظاتی در زندگی وجود دارد که اتفاقاتی در زندگی ما رخ می‌دهد که به یک باره ما مکشی می‌کنیم و یک باره ما از خوابی برمی‌خیزیم و درباره خود و وضعیت خود در این عالم تأمل می‌کنیم. یک نوع آگاهی درجه دوم برای ما متولد می‌شود. از جمله نکاتی که هم به این آگاهی می‌انجامد و هم این آگاهی را به خود عمیقاً مشغول می‌کند، رویارویی با پدیده‌هایی در این عالم هست که حوزه فهم ما بیرون‌اند. از ما توضیح می‌طلبند اما توضیحشان برای ما بسیار دشوار است. به تعبیری که خود کامو به کار می‌برد ما به یک باره به جهانی روبرو می‌شویم و متوجه می‌شویم که در جهان پیش روی ما چیزی وجود دارد که از فهم ما می‌گریزد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها انسان‌ها این است که صاحب خرد و عقل هستیم و آنچه که معقول شونده است گویی با ما یگانه است و از جنس ما است ولی وقتی به یک باره شما خود را با جهانی روبرو می‌بینید که دست کم پاره‌ای از امور آن از فهم شما می‌گریزند، یک باره میان شما و جهان پیش روی شما یک ورطه دهان می‌گشاید. و شما به عنوان یک موجود صاحب آگاهی و معقول خود را با چیزی روبرو می‌بینید که تن به معقولیت نمی‌سپارد؛ فاقد آگاهی است و مهم‌تر از آن، معقول شونده نیست. کامو معتقد است که وقتی شما در مواجهه با این ورطه قرار می‌گیرید، یعنی وجود معقول شما خود را رویاروی با چیزی می‌بیند که عقل ناپذیر است، در اینجا شما تجربه‌ای را از سر می‌گذارید که به آن تجربه امر پوچ و عبث (Absurd) می‌گویند. یک مرتبه شما از معنای زندگی می‌پرسید و می‌گویید اصلاً زیستن در این جهان بیگانه به چه معناست و برای چه من در اینجا قرار گرفته‌ام. وقتی شما نتوانید درک درستی از خود و موقعیت خودتان و جهانی که در آن زیست می‌کنید بیابید، یک باره تمام زندگی شما و هستی شما و بودن شما در این جهان تبدیل به یک پرسش می‌شود. و به همین دلیل است که از نظر کامو اولین و مهم‌ترین سوال از فلسفه، سوال از خودکشی است. چرا نباید خود را بکشیم و چه دلیلی وجود دارد که به وسوسه مرگ تسلیم نشویم؛ به تعبیر دیگر دلیل ما برای ادامه زیستن چیست و چه چیزی در زندگی است که ما را قانع می‌کند که به حیات ادامه دهیم. در اینجا پرسش، پرسش از معنای زندگی است. از مهم‌ترین مسئله‌ای که این ورطه را میان ما و جهان می‌

افکند مسئله شرور است. مسئله پیری و بیماری و از دست دادن عزیزان است. چیزی در این پدیده ها وجود دارد که گویی از حیظه فهم ما می‌گریزد. اجازه دهید من فقراتی از کتاب کامو را بخوانم که چگونه دهان گشادن این ورطه فرد را با بحران بی‌معنایی روبرو می‌کند و او را چشم در چشم امر پوچ و عبث قرار می‌دهد. کامو در همان ابتدای کتاب سیزیف می‌گوید خودکشی کردن، متضمن یک نوع اعتراف است. اعتراف به اینکه زندگی بار بسیار گرانی است و تو از فهم این زندگی بازمانده‌ای. در واقع ببینید سخن کامو این است که شما وقتی با فهم ناپذیری پدیده های این عالم (برای مثال شرور این عالم) روبرو می‌شوید، وقتی که ذهن شما از درک این پدیده بازمی‌ماند و یک باره در پیش روی شما یک عنصر نامعقول متولد می‌شود، شما با جهان بیرون خودتان احساس بیگانگی می‌کنید، در این شرایط است که شما زندگی را بار گران می‌بینید و کشیدن بار تن نمی‌توانید. در اینجا است که کامو می‌گوید خود به خود سوال از خودکشی مطرح می‌شود. کسی که در واقع اقدام به کشتن خود می‌کند، اعتراف می‌کند که من از فهم زندگی درمانده‌ام. در جای دیگری باز در همان مقاله اول "افسانه سیزیف" کامو به ما می‌گوید جهانی را که بتوان آن را، حتی بتوان با دلایل بد توضیح داد، جهان آشنا است. یعنی فهم پذیری، جهان بیگانه را با شما بیگانه می‌کند برای اینکه ماهیت شما هم فاهمه، فهم و عقل پذیر است. کامو در آنجا می‌گوید که اما از سوی دیگر در جهانی که یک باره از روشنایی‌ها و از توهم خالی می‌شود، انسان احساس بیگانگی می‌کند و تبدیل به یک بیگانه می‌شود. یعنی معتقد است که کاملاً ممکن است که شما یک نظام فکری خیالی و تخیلی و توهمی بیافرینید و در پرتو آن نظام خیالی و توهمی، بیگانگی جهان را از او بزدايید و احساس در خانه بودن را بکنید. در این جا البته جهان شما را نمی‌آزارد و نامعقولیتی وجود ندارد که از چنگ خرد شما بگریزد و شما را مضطرب و ناآرام و ناامن بکند. در اینجا است که شما البته احساس یگانگی با جهان می‌کنید. اما به محض اینکه این توهمات زدوده شود و این نورهای خیالی از صحنه برود شما خود را در یک جهان کاملاً سرد و تاریک می‌یابید و در اینجا است که خود را مثل گمشده‌ای در وحشت بیابان‌های بی‌کران سرگردان می‌بینید. کامو در جایی دیگر می‌گوید که خودکشی مبتنی بر این فرض است که تو بنا به نحو غریزی، خصلت مسخره و ریشخند آمیز این عادت (یعنی زندگی روزمره) را

دریافته‌ای که هیچ دلیل عمیقی برای زیستن وجود ندارد و خصلت جنون آسا و دل شوره های زندگی هر روزه و بی حاصلی و عبث بودن رنج در این عالم را دریافته‌اید. در واقع سخن کامو این است که شما به محض اینکه رنج را تجربه می‌کنید، رنج را عبث می‌یابید و هیچ توضیحی برای آن ندارید، نمی‌توانید هیچ وجه معقولی برای آن فراهم کنید و در این صورت خودکشی به مثابه یک گزینه جدی برای شما مطرح می‌شود. کامو در جای دیگری هم می‌گوید شما وقتی که به این جهان بیگانه تبعید می‌شوید، به یک معنا تبعید بی بازگشت و بی امید است و احساس می‌کنید که دیگر راه بازگشتی برای شما وجود ندارد. چرا که به تعبیر او از خاطره خانه گمشده و از امید به سرزمین موعود محروم شده‌اید. این فاصله‌ای که بین انسان و زندگی و بین هنرپیشه و صحنه بازی رخ می‌دهد، این همان احساس پوچی و عبث بودن است. ببینید یک جریان روتینی در زندگی وجود دارد: صبح از خواب بلند می‌شوید، صبحانه می‌خورید، به محل کار می‌روید، چند ساعتی کار می‌کنید، استراحتی می‌کنید، دوباره کار را از سر می‌گیرید، به خانه برمی‌گردید، شام می‌خورید، تلویزیون نگاه می‌کنید، با خانواده تان گفت و گو می‌کنید، می‌خوابید. فردا دوباره همین، پس فردا هم همینطور. در واقع زندگی ما تا حد زیادی شبیه زندگی سیزیف است یعنی آن فردی که در اسطوره یونانی، خدایان بر او خشم می‌گیرند و خدایان او را محکوم کردند که یک سنگی را از پایین تپه به بالای تپه بغلتاند و وقتی که با بالای تپه رسید، دوباره این سنگ به پایین تپه برمی‌گردد و او دوباره باید سنگ را تا بالای تپه هل بدهد و این فرآیند مکرر تا پایان زمان ادامه خواهد یافت. آنچه که در واقع مجازات اصلی است این رنج بار کشیدن و هل دادن این سنگ به آن بالا نیست. اگر هدفی برای این کار بود، سیزیف خیلی راحت تر می‌توانست این کار را انجام دهد. آن چیزی که مجازات اصلی است این است که هیچ غایتی بر این فرآیند مترتب نیست. یعنی اگر قرار بود مثلاً در بالای آن تپه یک قصری بسازند خب در این صورت رنجی که این فرد می‌برد یک معنایی داشت. رنج همچنان بود و بر او گران می‌آمد اما این که او غایتی دارد و کار ماندگار و مفیدی از او می‌ماند، خود این رنج را برای او آسان‌تر می‌کرد. اما وقتی چنین غایتی در کار نیست، این رنج تبدیل به یک شکنجه توان فرسا می‌شود. در واقع سخن کامو این است که در زندگی روزمره ما گویی خود زندگی عادی هرروزه ما یک شر است، یک تکرار بی معنا که به

هیچ جایی گویی نمی‌انجامد. این حس فرسودگی که در پایان یک زندگی مکانیکی بدون تأمل است می‌تواند البته سرآغاز نوعی آگاهی باشد و این آنجایی است که کامو پس از توضیح مسئله، تلاش و راه‌حل خود را پیش پا بنهد. شما ممکن است در برابر این مخاطرات و حجم گران شرووری که بر کرده شما سنگینی می‌کند نهایتاً به خودکشی فکر کنید و فکر کنید زندگی معنایی ندارد و در نظرتان مردن بر زیستن رجحان داشته باشد. کامو البته در فلسفه خود تلاش می‌کند بدون اینکه به ورطه توهم درغلند برای زندگی معنایی بیابد. از نظر او پاسخ‌های دینی وهمی و توهم آمیز هستند. پس یک نقطه اشتراک کامو با بینش دینی این است که شرور عالم را بدون اینکه معنایی برای آن‌ها متصور بشویم تاب آوردنشان دشوار است و بنابراین باید تلاش کرد که معنایی (ولو در دل بی معنایی) برای این شرور فراهم آورد. تفاوت کامو با پاسخ‌های دینی این است که کامو معتقد است که پاسخ‌های دینی مبتنی بر نوعی توهم هستند، یعنی ماهیت انکار ناپذیر این ورطه‌ای که میان ما و جهان بیگانه است را تلاش می‌کنند که با توهم جان بخشیدن به جهان پیرامون و یک خدایی که همه صحنه را می‌گرداند در واقع پل بزنند. و کامو معتقد است که پاسخ اصیل هر چه که باشد، نباید با این توهمات همراه باشد و فرد باید این وضعیت تراژیکی که در ساحت وجود انسان و بودن او در این عالم هست را به رسمیت بشناسد و اگر راه‌حلی هست با این فرض راه‌حل خود را ارائه دهد. بنابراین شما می‌بینید که مسئله شر برای یک فرد دین ناباور هم یک مسئله بسیار مهمی است و از او پاسخ می‌طلبند. البته کامو یک پاسخ خاصی داشت که دیگران (فیلسوفان خدا ناباور دیگر) پاسخ‌های دیگری به مسئله شر داشتند.

اما از طرفی دیگر تلقی و تفکر دینی تلاش می‌کند که به شیوه خاص خودش به این سؤالات پاسخ دهد. راه‌حل خدا باوران علاوه بر اینکه تا حد زیادی ماهیت دین و تلقی آن‌ها را از خدا روشن می‌کند، می‌توان بحران ناشی از تجربه شرور را در این عالم را هم برای انسان مصیبت زده تخفیف دهد و بر زخم‌ها و آلام او مرهم بنهد. در واقع پاسخ دین این است که جهان آنچنان که ما گمان می‌کنیم از ما بیگانه نیست. دو باور اصلی در ادیان (خصوصاً ادیان توحیدی) وجود دارد که به یک معنا مایل است که تراژدی زندگی بشر در این عالم را چاره کند. باز تاکید می‌کنم تراژدی ما در

این عالم این نیست که شروری در این عالم رخ می‌دهد، تراژدی اصلی که این شرور را تحمل ناپذیر می‌کند این است که گویی دلیلی و معنایی در پس این شرور نهفته نیست، این است که تجربه شرور در این عالم را تراژیک می‌کند. فهم ناپذیری شرور است که آن‌ها را عمیقاً سوگناک می‌کند. یکی از باورهایی که دین‌داران پیشنهاد می‌کنند باور به خدا است. به خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است. کسی که تمام این صحنه را او آراسته است و هر چیزی در این مجموعه در جای خود است. گویی که او یک نمایشنامه کیهانی نوشته است و هر واقعه‌ای که در این کیهان رخ می‌دهد جزئی و پاره‌ای از این نمایشنامه است و همه در خدمت یک غایت مهم تر و فراتر قرار دارند. این ایده که یک به اصطلاح کلان روایتی در این عالم وجود دارد که ما همگی بخشی از او هستیم و همه این مجموعه کاروانی است که به مقصد واحدی روانه می‌شود از جمله شیوه‌هایی بوده است که ادیان مایل بوده‌اند که به تراژدی شرور در این عالم پاسخ دهند. بنابراین اگر مادری فرزند خود را از دست می‌داد البته رنج جان‌گداز از کف دادن فرزند را به هیچ وجه نمی‌توانست جبران کند و این غم و اندوه همچنان برای او فرساینده و جان‌گداز می‌ماند. اما اگر این زن باور داشت که یک طرح کلان در این عالم است و یک خدای ناظری در این عالم است و مهم تر از همه یک حیات پس از مرگی وجود دارد که به زندگی ما پس از مرگ تداوم می‌بخشد، این مادر وقوع این تصادف را که موجب مرگ فرزندش می‌شود را بهتر می‌تواند تحمل کند. و با خود می‌گوید که لابد حکمتی در میان بوده است و فرزند من از میان نرفته است بلکه از یک ساحتی از وجود به ساحتی دیگر رفته است. شما به درست بودن یا درست نبودن این نظریات کاری نداشته باشید. کاملاً ممکن است که فردی مثل فروید این‌ها را توهم بداند. فروید معتقد بود که این‌ها قصه و خیالبافی است اما فروید هم معتقد بود که همین قصه و خیالبافی هم یک نقش مهمی ایفا می‌کرده است و درد و رنج‌های چاره ناپذیر انسان را گویی التیام می‌بخشند. ولی او معتقد است که ما این رنج و دردها را باید به شیوه دیگری التیام ببخشیم و نه با خیالبافی. حال بحث من درباره صحت و سقم این باورها نیست بلکه درباره نقش این باورهاست. بنابراین این تصور که خدای حکیمی وجود دارد که این جهان را مطابق طرحی آفریده است که زندگی ما در این جهان به انجام نمی‌رسد و بلکه پس از مرگ هم

ادامه پیدا می‌کند، پاسخی بود که در حوزه های دینی برای معنا بخشیدن به شرور در این عالم انجام شد. و در فلسفه و کلام ما هم برای مثال معتزله، یکی از دلایلی که برای معنا بخشیدن به شرور یا در واقع فهم پذیر کردن شرور ارائه می‌کردند، همین حیات پس از مرگ بود. یعنی معتقد بودند ولو اینکه عدالت به طور کامل در این جهان تحقق نیابد (برای اینکه فقدان عدالت یا ظلم در این جهان از آن چیزهایی است که فهم آن برای ما دشوار است). خب باور به حیات پس از مرگ از نظر معتزله بخشی از پاسخی بود که آن‌ها به مسئله شر می‌دادند به این معنا که مسئله وقوع شرور در این عالم را برای انسان‌ها فهم پذیر کنند. بنابراین دین باوری تلاشی بود برای اینکه دست کم معنایی به شرور بی‌معنا و گزاف در این عالم ببخشد و از این حیث بار گران هستی را برای انسان تحمل پذیر کند. اما صرف نظر از این جنبه روانشناختی البته مسئله شرور جنبه های الهیاتی دارد یعنی درست است که دین به تعبیر فروید می‌تواند مرهمی بر دردهای جان‌گداز انسان باشد اما اصل وقوع شرور به تعبیری که بسیاری از حکیمان به آن اشاره کردند، خود این نظام الهیاتی ادیان توحیدی را گویی که به چالش می‌طلبد. در نوبت آینده درباره این موضوع بیشتر گفت و گو خواهیم کرد، یعنی توضیح خواهیم داد که مسئله شرور چگونه می‌تواند برای باورهای الهیاتی در حوزه ادیان توحیدی ایجاد بحران و مشکل کند. بنابراین آنچه که من در این نوبت مایل بودم بر آن تاکید کنم این بود که اولاً وقوع شرور در این عالم البته انکار ناپذیر است، دوماً این شرور آنچه که این‌ها را سوگناک می‌کند و تاب آوردن آن‌ها را دشوار می‌کند و ما را با بحران معنای زندگی روبرو می‌کند، عبارت است از معنادار نبودنشان و گزاف بودنشان و ناتوانی ما در فهم پذیر کردن این شرور. و سوماً این مسئله به شیوه های مختلف هم برای خدا باوران و هم برای خدا ناپاوران مطرح است. این مسئله ای است که یک صورت آن در طرف خدا باوران است و یک صورت دیگر آن در طرف خدا ناپاوران. البته موضوع اصلی بحث ما عبارت است از این مسئله شر که در پیش روی خدا باوران قرار گرفته که در نوبت آینده به آن‌ها خواهیم پرداخت.

جلسه دوم

در این درس گفتار از مجموعه درس گفتارهای «درآمدی بر مسئله شر» درباره صورت مسئله شر بحث شده است.

مسئله شر - جلسه دوم

در جلسه گذشته به اختصار توضیح دادم که مسئله شر فقط مسئله ای در برابر خدا باوران نیست و بلکه خدا باوران هم به نحوی با این مسئله (وجود شرور در عالم و تبیین شرور در این عالم) دست به گریبان هستند و باید راه حلی برای تبیین و مفهوم کردن معضل شر در زندگی انسان بیابند. و نیز گفتیم که نوع مشکلی که مسئله شر برای خدا باوران ایجاد می کند لزوماً با مشکل و مسئله ای که برای خدا باوران ایجاد می کند یکی نیست. برای یک شخص خدا باور پیش از هر چیز پرسش از معنای زندگی مطرح می شود. یعنی وقتی فرد خدا باور با تجربه شرور هولناک مواجه می شود، یک عنصر نامعقول و فهم ناپذیر را در این تجربه های شرورانه در این عالم درک می کند که از حوزه فهم و تبیین او بیرون است. این فهم ناپذیری و نامعقول بودن تجربه شرور (خصوصاً شرور گزاف) فرد خدا باور را با پرسش از معنای زندگی روبرو می کند و دیر یا زود آن فرد از خود می پرسد که چرا نباید به خود کشی تن در بدهد؟ و بر کدام مبنا فرد می تواند به زیستن خود ارزش ببخشد و زندگی خود را توجیه کند.

اما معضلی که وجود شرور، در برابر خدا باوران می نهد از جنس دیگری است. البته به این معنا نیست که خدا باوران با پرسش از معنای زندگی روبرو نمی شوند، بلکه مهم ترین مسئله ای که وجود شرور در پیش روی خدا باوران قرار می دهد عبارت است از مسئله عدل الهی. سوال این است که چگونه می توان در جهانی که بنا به باور خدا باوران، خدایی ناظر و حاکم بر آن است، شرور جانکاهی که در این عالم رخ می دهد را توضیح داد. این مسئله الهیاتی شر است که با مسئله غیر الهیاتی (که در نزد خدا باوران مهم بود) تفاوت دارد.

مسئله شر از حوزه الهیاتی سه تقریر مختلف دارد که امیدوارم در طول جلسات آینده به تدریج درباره هر یک از آن ها با تفصیل نسبی سخن بگویم.

اولین صورت بندی مسئله شر را عموماً صورت منطقی شر می گویند. صورت منطقی شر در واقع این است که اصل وقوع شرور در این عالم و فرض وجود یک خدای عالم مطلق و قادر مطلق و خیر محض، منطقاً ناسازگار است. یعنی نمی توانند منطقاً هم زمان با یکدیگر صادق باشند. به تعبیر فنی تر هیچ جهان ممکنی وجود ندارد که در آن جهان بتوان این دو گزاره را هم زمان صادق فرض کرد و اگر یکی از این گزاره ها صادق باشد، گزاره دیگر لاجرم کاذب است.

اما بعضی از فیلسوفان و قائلان به برهان شر معتقدند که این ادعا احتمالاً ادعای خیلی قوی ای است و ما باید ادعای فروتنانه تری را مطرح کنیم. و به همین دلیل است که یک صورت پسین یا تجربی یا از برهان شر را مطرح کردند که یکی از صورت های آن را اصطلاحاً صورت احتمالاتی مسئله شر می گویند. در این صورت احتمالاتی، فرد خدا ناباور ادعا می کند که به فرض وجود شرور در این عالم، این باور که خدای عالم و قادر و خیرخواه در صدر این عالم وجود دارد و امور این عالم را تدبیر می کند بسیار باور نامحتملی خواهد بود. به تعبیر دیگر احتمال صدق گزاره "خدا وجود دارد" با وجود شروری که در این عالم رخ می دهد، بسیار اندک است. لذا یک فرد معقول و خردگرا نمی تواند به شرط تصدیق شرور در عالم، همچنان به باور خداوند پای بند بماند.

و سرانجام سومین تقریری که از مسئله شر به دست داده شده است را می توانیم مسئله وجودی شر بنامیم. مسئله وجودی شر البته با دو مسئله پیشین متفاوت است. دو مسئله پیشین عمدتاً مسائل نظری بودند، یعنی بحث هایی است که فیلسوفان و متکلمان باید موشکافی کنند. اما مسئله وجودی شر وقتی برای فرد پیش می آید که فرد در زندگی شخصی خود تجربه هایی هولناک و مصائب بسیار توان فرسا را از سر گذرانده است (البته ممکن است تنها شاهد این مصائب هولناک باشد) و در نتیجه تجربه زندگی فرد ممکن است که چنان نگاهش نسبت به دنیا تغییر کرده باشد که اصولاً نتواند این جهان را آفریده دستان یک خداوند مهربان و خیرخواه تلقی کنند. شما فرض کنید که مثلاً قربانیان جنگ های هولناکی که در سوریه رخ می دهد، بسیاری از این افراد عزیزانشان را از دست می دهند و شاهد فجایع بسیار دلخراش بوده اند. این افراد کاملاً ممکن است که یک لحظه در یابند که چنان بنیان وجودشان متزلزل شده است که اساساً توان این نوع نگرش به جهان که

محصول یک خدای حکیم و خیرخواه است، را از کف داده‌اند. در اینجا مسئله بیش از اینکه یک مسئله فلسفی باشد، به بحران ایمان و تحولات وجودی و تحولات شخصی او برمی‌گردد. یعنی کاملاً ممکن است که فرد به لحاظ نظری با عقاید شما مخالفتی نداشته باشد اما فرد اصولاً دیگر توان اینکه جهان را از آن منظر شما تجربه و مشاهده کند، ندارد.

موضوع بحث در این نوبت در واقع معرفی مختصری از صورت مسئله منطقی شر است. نقطه آغاز مسئله منطقی شر دو نکته است.

نکته اول: وجود شر

نکته اول تلقی خاصی است که از شر وجود دارد. یعنی قائلان برهان شر و مخالفانشان (یعنی خداباورانی که در مقام نقد این برهان هستند) غالباً در یک پیش فرض با هم مشترک هستند که به هر حال شروری در این عالم وجود دارد. البته بوده‌اند کسانی که اصل وجود شر را به لحاظ متافیزیکی محل تردید می‌دانستند و یعنی معتقد بودند که شرور عالم عدمی هستند، یعنی به لحاظ متافیزیکی وجود مستقل ندارند و به لحاظ متافیزیکی شر عبارت است از فقدان خیر. مثل تاریکی که عبارت است از فقدان نور. یا مثل نابینایی، نابینایی عبارت است از فقدان بینایی. یعنی "تاریکی" وجود مستقل ندارد و هر جا که نور را از صحنه برانید، آن چه که می‌ماند "تاریکی" است. و بنابراین اگر شر عدمی باشد شما نمی‌توانید از آفریننده شر و مسئول شر سخن بگویید. چیزی که وجود ندارد، مسئولی هم ندارد. البته بر این مدعا اشکالات زیادی وارد است. اما کسانی گفتند که فرض کنیم که شما درست می‌گویید و خود شر به لحاظ متافیزیکی امر عدمی است اما پیامد های شر که در زندگی ما واقعی است. برای مثال اگر مرگ، فقدان حیات است اما به هر حال رنج آن فقدان حیات برای کسی که عزیزش را از دست داده وجود دارد و نمی‌توان منکرش شد. یعنی ولو اینکه شر امر عدمی باشد، فقدان خیر در زندگی فرد می‌تواند مایه درد و رنج باشد.

و خود این درد و رنج کافی است برای اینکه صورت بندی‌ای از مسئله شر بر مبنای آن به دست آورد. در ادبیات مربوط به مسئله شر، میان دو دسته شر تمایز نهاده شده است: ۱) شرور اخلاقی ۲) شرور طبیعی. شرور اخلاقی وضعیت‌های ناگواری است که محصول تصمیمات و اقدامات آدمی است مثل قتل و کلاه برداری. اما شرور طبیعی، شروری هستند که محصول چنین تصمیمات و رفتارهای مختارانه نیستند مثل زلزله و سیل و بسیاری بیماری‌ها. این‌ها فعل مختارانه آدمیان نیست و عوامل طبیعی در کار هستند تا این اتفاقات رخ دهد. البته پاره‌ای از شرور طبیعی هم هستند که ناشی از اقدامات ناسنجیده ما آدمیان است، مثل پدیده گرمایش زمین و پاره‌ای از بیماری‌ها. اما به هر حال به راحتی می‌توانید شرورهای طبیعی را تصور کنید که انسان‌ها هیچ نقشی در وقوع آن‌ها نداشته‌اند مثل همان سیل و زلزله. البته از منظر خدا باوری که خداوند علت اصلی تمام وقایع است و تمام جزئیات این جهان در واقع به فرمان او جاری است، میان شر اخلاقی و شر طبیعی قاعدتاً نباید تفاوتی باشد یعنی به هر حال به نحوی از انحاء به نظر می‌رسد که خداوند مسئول هر دو گونه شر است و اگر وجود شر می‌تواند در باورهای الهیاتی یک فرد تزلزل بیفکند تفاوتی نمی‌کند که این شر طبیعی باشد یا شر اخلاقی؛ به هر حال ظاهراً می‌شود بر مبنای این شرور گریبان خداوند را گرفت. این نکته اول درباره شرور بود که یک طرف معادله مسئله شر است.

نکته دوم: ویژگی‌های خدا

طرف دیگر معادله مسئله شر یا نکته دوم مسئله شر، تصویری از خداوند است که در این دنیا مفروض گرفته شده است. خدا ناباور البته به وجود خدا باور ندارد اما در برهان شر تصویری از خداوند مبنای بحث قرار می‌دهد که مورد قبول خدا باوران است. آن تصویری از خداوند که خدا ناباوران در برهان شر مفروض می‌گیرند، تصویری است که از آن به الهیات کلاسیک یاد می‌کنند. تصویری از خداوند است که در میان اسلام، مسیحیت و یهودیت مشترک است. مطابق این تصور، خداوند دست کم سه خصیصه اصلی دارد:

(۱) قادر مطلق: این خداوند قادر مطلق است. قادر مطلق بودن خداوند به این معنا نیست که خداوند هر کاری را می‌تواند انجام دهد. بلکه معنایش این است که خداوند می‌تواند هر کار منطقاً ممکن را انجام دهد. فرض کنید ترسیم یک مربع مدور یک امر منطقاً محال باشد، هیچکس از جمله خداوند هم نمی‌تواند این را انجام دهد. قدرت خداوند به حدود محالات منطقی محدود است.

(۲) عالم مطلق: خداوند عالم مطلق است یعنی هر گزاره صادقی را در این عالم می‌داند. و هر چه هم در این دنیا واقع شده در حیطه علم او است. این تعریف هم البته اشکالاتی دارد و باید قیودی را به آن افزود اما فعلاً فرض می‌کنیم که این تعریف قابل قبول است.

(۳) خیر محض: خداوند خیر محض است. یعنی خودش خوب است و هم خیر را برای دیگران از جمله انسان‌ها می‌طلبد. و نه فقط که خیر و خیرخواه است بلکه خیر و خیرخواه مطلق است. یعنی عالی‌ترین مرتبه عطوفت و مهربانی را نسبت به بندگان خود ابراز می‌کند.

صورت منطقی مسئله شر

حال به صورت منطقی مسئله شر می‌رسیم. صورت منطقی مسئله شر این است که این گزاره‌ها (که خدایی با این ویژگی‌ها وجود دارد) و این واقعیت (که شروری در این عالم وجود دارد) با هم منطقاً ناسازگار است. یعنی اگر بپذیرید که در این عالم شری وجود دارد، لازم باید بپذیرید که خداوند یکی از آن ویژگی‌ها را ندارد و لذا خدا نیست. اجازه دهید برای روشن تر شدن این مطلب مثالی بزنم. فرض کنید که یک شخص جنایتکار خبیثی، یک کودکی را از محله‌ای می‌رباید و در یک جای دوری در زیرزمین خانه‌ای محبوس می‌کند و این کودک را به انواع مختلفی مورد آزار قرار می‌دهد و در صدد کشتن این طفل بی‌گناه است. فرض کنید که شما از

آن منطقه عبور می کنید اما روح شما خبر ندارد که اصلاً چنین کودکی در زیرزمین خانه است و دچار چنین آزار و شکنجه هایی شده است و بنابراین شما راه خود را پیش می گیرید و می روید و کار و اقدامی برای نجات این کودک نمی کنید. آیا در این صورت می توان شما را به این خاطر که از وقوع جنایتی که در حق این کودک می شود جلوگیری نکردید، مورد سرزنش قرار داد؟ خیر. چون از چنین ماجرای اصلاً اطلاعی نداشتید. حال فرض کنید که شما از کنار آن خانه عبور می کنید و متوجه فریادهای کودک می شوید و از پنجره نگاه می کنید و می بینید که یک مرد تنومندی مشغول آزار و شکنجه این کودک است و عن قریب است که این کودک را از میان ببرد. فرض کنید که شما در اینجا مطلقاً هیچ وسیله ای برای جلوگیری از این جنایت ندارید. مثلاً فرض کنید این فرد جنایتکار اسلحه دارد و بسیار تنومند است و هیچ کسی هم نیست که به شما کمک کند و شما تلفن ندارید به کسی اطلاع دهید و خلاصه هیچ راهی برای نجات این کودک نداشته باشید. آیا باز هم کسی شما را شمتت خواهد کرد؟ پاسخ باز هم منفی است. شما می دانستید چنین رنجی بر این کودک وارد می شود و می خواستید که مانع این رنج شوید اما از حیظه توان شما فراتر بود و بنابراین نمی توان شما را مورد سرزنش قرار داد. حال سناریوی سومی را فرض کنید که شما از کنار آن خانه عبور می کنید و فریادهای کودک را می شنوید و آدم تنومندی هم هستید و یا اسلحه ای هم در اختیار دارید و از پنجره نگاه می کنید و متوجه می شوید که کودک عن قریب است که از میان برود، ولی با خود می گوئید به من ربطی ندارد و چرا باید برای خودم دردسر درست کنم و به راه خود ادامه می دهید. اگر این اتفاق بیفتد درباره شخصیت اخلاقی شما چه داوری ای باید کرد؟ به نظر کاملاً روشن است که در اینجا شما نشان دادید که فرد نیک و خیرخواهی نیستید. یعنی این رفتار شما حکایت از یک نقصان عمیق در شخصیت اخلاقی شما می کند. اگر این داوری صحیح باشد بیایید ماجرا را از زاویه دیگری ببینیم. اگر خدا باوران بر حق باشند و یک خدایی وجود دارد که ناظر همه امور است، قاعدتاً این خدا خبر دارد که بر آن طفل بی گناه چه می گذرد. از طرف دیگر این خداوند قادر مطلق هم هست و یعنی هر کاری که مایل باشد می تواند انجام دهد و نجات دادن آن کودک مستلزم هیچ محال عقلی ای نیست. ما انتظار داریم که اگر این خداوند خیر و خیرخواه است کودک را نجات دهد. اما نتیجه

این است که این کودک و بسیاری کودکان دیگر که مرگ آن‌ها ظاهراً به راحتی می‌توانست پیشگیری شود، جان خود را به طرز فجیعی از دست داده‌اند. خداوند گرچه می‌دانست و گرچه می‌توانست مانع وقوع این شرور شود، پا پیش نهاده است. خب اگر انسانی که می‌دانست و می‌توانست و کاری نکرد در شخصیت اخلاقی او خللی جدی وارد است، چرا این داوری را درباره خداوند نتوان کرد؟ چرا نمی‌توان گفت این خدا، خدای نیک و نیک خواهی نیست؟ و از طرفی اگر شما این داوری را بپذیرید، مطابق تعریف خدایی که خیرخواه و خیر محض نباشد، این خدا دیگر خدا نیست و صفت خدایی بر او قابل اطلاق نیست. این صورت مسئله شر است. پس به طور خلاصه:

مقدمه اول: اگر خدا قادر مطلق باشد، در آن صورت می‌تواند هر کار منطقاً ممکن را انجام دهد.

مقدمه دوم: و اگر خداوند عالم مطلق باشد به همه گزاره‌های صادق آگاه است و از هر آنچه که در گذشته و حال و آینده می‌گذرد با خبر است.

مقدمه سوم: اگر خداوند خیر و خیرخواه محض باشد، در آن صورت اگر بداند که شری رخ می‌دهد و اگر بتواند مانع وقوع آن بشود، به اقتضای خیریت خود مانع آن شر خواهد شد.

با این مقدمات هیچ شری نباید در دنیا وجود داشته باشد. اما واقعیت این است که خدا باور و خدا ناباور معتقدند که به هر حال در این عالم شرور فراوانی وجود دارد که به سادگی می‌شد مانع آن‌ها شد، خصوصاً برای خداوندی که قادر مطلق است، ممانعت از آن شرور بسیار کار آسانی خواهد بود. اما این شرور وجود دارند. و بنابراین یا باید گفت که خداوند از وجود این شرور مطلع نیست (که یعنی دیگر عالم مطلق نیست)، یا باید گفت که خداوند می‌دانست اما نمی‌توانست که مانع بشود (که یعنی دیگر قادر مطلق نیست) و یا اینکه می‌دانسته و می‌توانسته که مانع بشود اما نخواسته که مانع بشود (که یعنی دیگر خیرخواه مطلق نیست). و بنابراین این گزاره که خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق وجود دارد با این گزاره که در این جهان شروری وجود دارد،

منطقاً ناسازگار است. اگر یکی درست باشد، دیگری کاذب است و چون در وجود شرور در این عالم نمی‌توان تردید کرد لاجرم باید وجود خداوند را در این عالم مردود بدانیم.

در این استدلالی که مطرح شد، در دو مقدمه اول یعنی (علم مطلق و قادر مطلق) مطابق تعریف درست است و مطابق الهیات خود ادیان توحیدی باید فرض بشوند. و خدا باور نمی‌خواهد این دو مقدمه را مورد تردید قرار دهد. اما مقدمه سوم این برهان چه می‌گوید؟ مقدمه سوم این برهان می‌گوید اگر خداوند به واقع نیک و نیک خواه محض باشد، هر جا که بداند و بتواند مانع شر خواهد شد. این گزاره مبتنی بر یک اصل اخلاقی کلی است که یک فاعل اخلاقی خوب و شریف هر کجا با شری مواجه شود و بتواند که مانع بشود، البته مانع خواهد شد. این یکی از مهم ترین نشانه های نیک و نیک خواهی یک فاعل اخلاقی است. سوال این است که آیا این مقدمه درست است؟ حقیقت این است که این مقدمه در این شکلی که بیان شده، درست نیست. این اصل نه فقط درست نیست بلکه ما دلایلی داریم که بتوانیم آن را کاذب تلقی کنیم. این گزاره نه تنها ضرورتاً صادق نیست بلکه اصولاً صادق نیست (صدق ضروری یعنی اینکه در هر جهانی صادق باشد، مثل $2+2=4$) بنا به دلایل فنی فلسفی اگر قرار است که این گزاره ها و مقدمات به نتیجه اش (یعنی عدم وجود خدا) منتهی بشود، این مقدمه سوم باید ضرورتاً صادق باشد. در مقدمه اول (عالم مطلق) و دوم (قادر مطلق) و چهارم (وجود شر) بحثی نیست، کل بحث به شان صدق مقدمه سوم برمی‌گردد. مقدمه سوم کاذب است. شما فرض کنید که یک مادری، کودک خود را بنا به یک دلیلی (مثلاً به خاطر کار بدی که کرده است) تنبیه می‌کند. تنبیه کردن مستلزم تحمیل نوعی درد و رنج بر کودک است و بنابراین یک شری در این جا رخ می‌دهد و مادر هم می‌داند که چنین رنجی را بر این کودک تحمیل می‌کند و به راحتی هم می‌تواند مانع شود و کودک را تنبیه نکند، اما این کار را نمی‌کند. حال در این شرایط مادری که می‌داند و می‌تواند مانع این رنج بشود و این کار را نمی‌کند، آیا باید گفت این آدم بد است و باید در نیکی و نیک خواهی او برای کودک خودش تردید کنیم؟ به نظرم پاسخ روشن است که منفی است. اما چرا روشن است که منفی است؟ دلایلش این است که ما در اینجا فکر می‌کنیم که مادر برای تحمیل این شر دلیل

اخلاقاً موجهی دارد و می‌گوید که اگر من بچه را اکنون تنبیه کنم در دراز مدت به سود خود بچه است و خیر و مصلحت بزرگتری نصیب او می‌شود و آن خیر چنان برتر است که رنجی را که اکنون بر او تحمیل می‌کنم، موجه است. بنابراین این اصل که می‌گوید یک موجود نیک و نیک خواه آنجا که بداند و بتواند مانع یک شر می‌شود، درست نیست و باید بگوییم: "مگر اینکه دلیل اخلاقاً موجهی برای خلافتش داشته باشد".

بنابراین اگر این برهان شر بخواهد به نتیجه برسد ما باید یک مقدمه دیگری را هم اضافه کنیم و آن این است که: "و خداوند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای ممانعت نکردن از شر ندارد". مادر می‌گوید من اگر می‌توانستم آن خیر برتر را (که عبارت از پیرایش شخصیت کودک است) از راهی جز تنبیه کودکم تامین کنم، خب آن کار را انجام می‌دادم، منتها چه کنم که قدرتش را ندارم. اگر راهی بود که می‌توانستم کودک را بدون تنبیه پرورانم خب می‌کردم ولی چه کنم که از این راه خبر یا آگاهی‌ای ندارم. مادر در اینجا معذور است و یعنی بالاخره با علم محدود و توان محدودی که در اختیارش است این تنها راهی است که بر او گشوده است. اما در خداوند هم می‌توان این حرف را زد؟ آیا خداوند هم می‌تواند بگوید راه دیگری سراغ ندارم یا کار دیگری نمی‌توانم بکنم؟ پاسخ منفی است. او می‌تواند، چون اصلاح این کودک امر منطقی محالی نیست و بنابراین خداوند به عنوان یک قادر مطلق بدون تحمیل درد و رنج، می‌تواند آن مقصود مطلوب تر را حاصل کند. اگر مادر عذر موجهی داشته باشد اما خداوند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی ندارد. چرا که در شرایطی است که می‌داند و می‌تواند که مانع بروز شری بشود اما مانع بروز آن شر نمی‌شود. بنابراین خدا ناباوران برای اینکه صورت بندی خود را از برهان شر تدقیق کنند باید صورت بندی را اینگونه کنند: اگر خداوند عالم مطلق باشد به همه گزاره های صادق مطلع است؛ اگر خداوند قادر مطلق باشد می‌تواند به هر کار منطقی امکانی اقدام بورزد و اگر خداوند خیر محض باشد این خداوند آنجا که می‌داند و می‌تواند مانع بروز شری بشود، مانع بروز شر می‌شود. و مقدمه تکمیلی این است که خداوند هیچ دلیل اخلاقی موجهی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد که جواز بروز این شرور را در این عالم بدهد. در مورد ما انسان ها نقص دانش یا نقصان در قدرت یک دلیل اخلاقاً

موجهی به ما می‌دهد که پاره‌ای از شرور در این جهان را روا بدانیم اما آن راه‌ها برای خداوند بسته است و چون خداوند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور در این عالم ندارد، در آن صورت آنجا که می‌داند و می‌تواند (که همه جا است چون طبق تعریف به همه چیز آگاه است و هر امر غیر محال منطقی را می‌تواند انجام دهد) مانع بروز شر خواهد شد. و چون شرور در این عالم رخ می‌دهند، در آن صورت خداوند یا ناتوان است و یا نادان است و یا موجود نیک و نیک خواهی نیست. و بنابراین به این اعتبار در واقع خدا ناباوران ادعا می‌کنند که وجود خداوند به عنوان یک موجود عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض با وجود شرور در این عالم قابل جمع نیست و چون وجود شرور در این عالم مسلم است لاجرم یک انسان منطقی و خردورز باید در اصل وجود خداوند تردید کند و معتقد شود که گزاره "خداوند وجود دارد" با توصیفی که ادیان توحیدی از این گزاره به دست داده‌اند، کاذب است و چنین خدایی (به فرض وجود شرور در این عالم) نمی‌تواند وجود داشته باشد.

درباره این برهان و تحلیل و ارزیابی آن، در نوبت آینده گفت و گوی بیشتری خواهیم کرد.

جلسه سوم

در بخش سوم از مجموعه درسگفتارهای مسئله شر درباره این پرسش بحث می شود که تحت کدام شرایط وجود یک شر را می توان به اعتبار تحقق یک خیر برتر از حیث اخلاقی موجه دانست. به بیان دیگر، پرسش این است که تحت کدام شرایط خداوند می تواند به نحو اخلاقاً موجهی وجود شری را در عالم روا بدارد.

مسئله شر - جلسه سوم

در نوبت گذشته به اختصار توضیح دادم که صورت منطقی مسئله شر در واقع ادعا می‌کند میان دو گزاره‌ی "خدا با صفات عالم مطلق و قادر مطلق و خیر مطلق، وجود دارد" و گزاره "در عالم شر وجود دارد" ناسازگاری منطقی وجود دارد. یعنی اگر یکی از این دو گزاره صادق باشد، دیگری منطقاً نمی‌تواند صادق باشد. و چون البته وجود شرور در این عالم بدیهی است، لاجرم باید نتیجه بگیریم که گزاره "خدا وجود دارد" کاذب است و یک انسان معقول و خردمند نباید به وجود خداوند باور داشته باشد. در جلسه گذشته نیز باز به این اشاره کردیم که این برهان در این صورت خودش، مبتنی بر یک پیش فرض کلی است. و آن پیش فرض کلی این است که یک فاعل نیک و نیک خواه در شرایطی که می‌داند شری در حال وقوع است و می‌تواند مانع وقوع شر بشود، به اقتضای نیکی و نیک خواهی خودش مانع بروز این شر خواهد شد. بسیاری از افراد فکر می‌کنند که این بدیهی است و بالاخره یک انسان شریف وقتی می‌بیند که در پیش روی او یک جنایتی رخ می‌دهد و می‌تواند مانع بروز این جنابت شود، باید پا پیش نهد و اگر شانه خالی کند، ما حق داریم که در خیرخواهی او تردید کنیم. و شما اگر به این عالم نگاه کنید، انبوهی از شرور بسیار عظیم در حال رخ دادن است و خدایی که عالم مطلق است پس می‌داند، و چون قادر مطلق است هم می‌تواند که مانع شود اما نفس اینکه این شرور در این عالم رخ می‌دهند، نشان می‌دهد که این خدا (به فرض وجود) پا پیش ننهاده است و بنابراین نمی‌تواند موجود خیر و خیرخواهی باشد و بنابراین مطابق تعریف نمی‌تواند خدا وجود داشته باشد. در جلسه گذشته همچنین عرض کردم که این پیش فرض که یک موجود نیک و نیک خواه در شرایطی که می‌داند و می‌تواند مانع وقوع شری بشود، حتماً و بالضروره مانع بروز آن شر خواهد شد، سخن دقیق و درستی نیست و ما باید درباره آن تامل بیشتری کنیم. چون در بسیاری از مواقع ما کارهایی را می‌کنیم و شروری را انجام می‌دهیم ولی دلایل اخلاقاً موجهی را داریم که وقوع آن شرور را روا می‌دارد. برای مثال پدر و مادری را در نظر بگیرید که کودک خودشان را تنبیه می‌کنند. خب می‌دانند که با تنبیه کودک، رنجی را بر او تحمیل می‌کنند و به راحتی می‌توانند مانع بروز این درد و رنج شوند اما

معتقد هستند که با تنبیه کودک، شخصیت اخلاقی او را می پروراندند. و اگر این ادعا درست باشد و پدر و مادری به حق، کودک خود را تنبیه کرده باشند، در واقع معتقدند که آن خیر بزرگتر (یعنی پروراندن شخصیت اخلاقی کودک) چنان مهم و با ارزش است که شما می توانید تنبیه پدر و مادر را مجاز بدانید. در این شرایط که می دانیم شری در حال وقوع است و می توان جلوی آن هم گرفته شود اما مانع نمی شویم، بر شخصیت اخلاقی ما خللی وارد نمی شود؛ چون در این شرایط ما دلایل اخلاقاً موجهی برای این کار داریم. بنابراین پیش فرض اصلی برهان شر این است که خداوند چنان دلایلی ندارد و نمی تواند داشته باشد؛ برای اینکه اگر خدا چنین دلایلی داشت می توانست همچنان عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض باشد و شرور هم در این عالم وجود داشته باشند. بنابراین این که قائلان به برهان شر معتقدند که این دو گزاره‌ی "خدا وجود دارد" و "در جهان شر وجود دارد" منطقاً ناسازگارند مبتنی بر این باور است که به اعتقاد آن ها خداوند نمی تواند دلایل اخلاقاً موجهی داشته باشد که وقوع و بروز شرور را در این عالم توجیه کند.

این نکته، نکته بسیار مهمی است که باید درباره آن تأمل کنیم. یعنی سوال این است که آیا خداوند به واقع چنان دلایلی دارد یا می تواند داشته باشد؟ یعنی دلایلی که وجود شرور را در این عالم توجیه کند و دامن خداوند را از اتهام بی توجهی و بی تفاوتی نسبت به شرور این عالم پاک کند. دلیل اخلاقاً موجهی که می تواند وجود و وقوع این شرور در عالم را توجیه کند چه چیزی است؟ یکی از تحلیل هایی که درباره این دلایل ارائه شده، خیلی ساده به نظر می رسد و آن همان است که من در ابتدای سخنم عرض کردم. یعنی گاهی مواقع یک خیر بزرگتری از شر ناشی می شود که آن خیر چنان با ارزش است که وجود این شر را می توان به راحتی توجیه کند. یا شری که ما در این عالم تحقق می بخشیم در واقع مانع از وقوع یک شر عظیم تر می شود و در این شرایط، آن شر عظیم چنان مهیب و هولناک است که می تواند وقوع آن شر نخستین را مجاز بداند. بنابراین در یک تحلیل خیلی ساده، دست کم یک نوع خیلی مهم از دلایل اخلاقاً موجه، خیرهای برتری هستند که چنان عظیم و با ارزش است که تحققشان می تواند وجود این شرور را جبران کند و یا این شر می تواند مانع یک شر عظیم تر بشود و آن شر عظیم تر، چنان مهیب است که می تواند

این شر کوچکتر را مجاز کند. اگر دلایل اخلاقاً موجه برای وقوع شرور در این عالم از این جنس باشند، ما به راحتی می‌توانیم فاعلان اخلاقی ای را فرض کنیم که می‌دانند که شری رخ می‌دهد و می‌توانند که مانع شر بشوند اما بنا به یکی از این دلایل مانع می‌شوند (یعنی یا می‌دانند که این شر به یک خیر بزرگتری می‌انجامد و یا این شر مانع از وقوع یک شر عظیم تر می‌گردد). مثلاً فرض کنید شخصی کودکی را می‌رباید و در یک مکان دور دستی این کودک را شکنجه می‌دهد تا بالاخره آن کودک زیر شکنجه‌ها می‌میرد. این از آن شروری است که خیلی سخت کسی می‌تواند باور کند دلایل اخلاقاً موجهی برای آن وجود داشته باشد. ولی بیایید در عالم خیال فرض کنیم که در نتیجه این جنایتی که رخ می‌دهد پدر و مادر این کودک، مثلاً فرض کنید که یک مؤسسه خیریه‌ای ایجاد می‌کنند که در نتیجه این مؤسسه خیریه، جان صدها کودک دیگر از چنین جنایاتی مصون می‌ماند. در این شرایط ممکن است شما بگویید که گرچه مرگ آن کودک بسیار جان خراش بود اما بالاخره یک مصلحت بزرگتری از دل آن در آمد و مرگ او مانع بروز صدها جنایت هولناک برای کودکان دیگر شد. فرض کنیم که این خیر چنان عظیم است که آن جنایتی که در حق آن کودک رخ داد را جبران کند (البته من مطمئن نیستم که اینطور باشد ولی فرض می‌کنیم که اینطور است). در این شرایط شما ممکن است که بگویید در فضای ما آدمیان می‌توان چنین سخنی را گفت و ما در آنجا نبودیم که مانع وقوع آن جنایت بشویم و امکانات ما محدودتر از آن است که بتوانیم مانع جنایات بعدی بشویم. در اینجا مرگ این کودک در واقع یک نوع آگاهی اجتماعی ایجاد کرد و در نتیجه این آگاهی نهادهایی شکل گرفتند که از کودکان محافظت بیشتری بکنند و در نتیجه این شری که رخ داد، از وقوع شرور عظیم تر در آینده پیشگیری شد و در واقع جان صدها کودک دیگر نجات پیدا کرد. در اینجا ما ممکن است چنین استدلالی بکنیم و این استدلال برای ما قابل قبول است. اما این استدلال بر خداوند گشوده نیست. یعنی شما ببینید آن خیر برتر (که عبارت بود از آگاهی اجتماعی و به وجود آوردن آن نهاد های اجتماعی برای اینکه جان کودکان دیگر را ایمن کند) ما البته نمی‌توانستیم به آن مقصد برسیم، اما خداوند که می‌توانست؛ خداوند می‌توانست به هزار و یک راه دیگری که مستلزم شکنجه و مرگ این کودک نبود، تمام آن خیرهای برتر را تحقق بخشد.

اگر این تحلیل را بپذیریم، دلایل اخلاقاً موجهی که در اختیار ما است، در اختیار خداوند نیست. در این جا چه باید بکنیم؟ اگر رابطه بین این شر و آن خیر برتر برای مثال از یک نوع خاصی باشد، شاید مسئله تفاوت کند. اگر فرض کنید که وقوع این شر، شرط لازم و منطقی بروز آن خیر برتر بود، در آن صورت شما آن خیر برتر را نمی‌توانستید جز از طریق این شر تحقق ببخشید. اگر اینطور بود هیچکس، از جمله خداوند نمی‌توانست آن خیر را برتر را جز از طریق این شر تحقق ببخشد. یعنی در واقع در اینجا سخن این است که باید اول ببینیم رابطه آن شر و آن خیر برتر از چه نوع است. در تمام این موارد که مثال زدیم، آن شر برای ما البته به شکل اتفاقی مقدمه‌ای شد که به خیر بزرگتری انجامید. اما رابطه این شر و آن خیر برتر، یک رابطه ضروری نبود. یعنی شما کاملاً می‌توانید شرایطی را فرض کنید که آن خیر برتر بدون این شری که واقع شد، واقع شود. در این صورت اگر آن خیر برتر را بدون این شر می‌توانستیم تحقق ببخشیم، می‌باید تحقق می‌بخشیدیم. اما اگر فرض کنیم که شری وجود داشته باشد که شرط لازم و ضروری تحقق یک خیر برتر باشد، در آن صورت منطقی تحقق آن خیر برتر بدون این شری که واقع می‌شود، امکان پذیر نیست. و در این صورت هیچ کس از جمله خداوند نمی‌تواند آن خیر برتر را جز از طریق این شر تحقق ببخشد. اگر رابطه میان پاره‌ای از شرور و خیرها از این نوع رابطه (یعنی رابطه ضروری) باشد، در آن صورت کاملاً ممکن است که خداوند واجد دلایل اخلاقاً موجهی برای بروز آن شرور باشد. یعنی شروری که شرط لازم تحقق خیرهای برتر هستند و خیر برتر چنان با ارزش است که می‌تواند وقوع آن شر را جبران کند، این می‌تواند یک دلیل اخلاق موجهی برای یک فاعل نیک و نیک خواه فراهم کند. و این فاعل نیک و نیک خواه می‌تواند خدا باشد. بگذارید من از مواردی که شر می‌تواند شرط لازم خیر برتر باشد یک مثالی بزنم. من قبل از اینکه این نکته را توضیح دهم، اجازه دهید یک نکته منطقی ساده را با هم مرور کنم. در منطق ما یک سری گزاره‌هایی داریم که به آن‌ها گزاره‌های ترکیب عطفی می‌گویند. گزاره‌های ترکیب عطفی دو گزاره ساده هستند که با یک "و" به هم وصل شده‌اند. مثلاً فرض کنید که "صادق هدایت نویسنده کتاب بوف کور است و غلامحسین ساعدی نویسنده کتاب عزاداران بیل است". من در اینجا یک ترکیب عطفی دارم که از دو گزاره ساده‌تر تشکیل شده است. گزاره اول که "صادق هدایت

نویسنده کتاب بوف کور است" و گزاره دیگر این که " غلامحسین ساعدی نویسنده کتاب عزاداران بیل است" و یک "و" در وسط این دو گذاشتم تا یک گزاره ترکیبی از این دو به وجود بیاورم. ارزش صدق گزاره های ترکیبی تابع ارزش صدق اجزایش است. مثلا در مثالی که زدیم، به شما راست گفته اند؛ چون هم گزاره اول درست است و هم گزاره دوم. وقتی هر دو درست باشند، کل گزاره ترکیبی صادق است. البته اگر مثلا بگویم "صادق هدایت نویسنده کتاب بوف کور است" و "محمود دولت آبادی نویسنده کتاب عزاداران بیل است" کل گزاره ترکیبی غلط است چون یکی از اجزای این گزاره ترکیبی کاذب است و کذب یک گزاره موجب کاذب شدن کل گزاره می شود. پس ارزش صدق یک گزاره ترکیبی تابع صدق اجزای تشکیل دهنده آن گزاره ترکیبی است و صدق اجزای تشکیل دهنده شرط ضروری و منطقی صدق کل گزاره ترکیبی است. این نکته ساده منطقی را در نظر داشته باشید. و حال فرض را بر این بگذارید که مثلا گزاره الف می گوید "علی از آنچه که برای رضا پیش آمده است خوشحال است" خب ما فرض می کنیم این گزاره خوب است چون به هر حال اینکه کسی خوشحال باشد به خودی خود خوب است. گزاره ب را هم در نظر بگیرید که می گوید "علی از آنچه برای رضا پیش آمده است اندوهگین است" به نظر می رسد که اندوه یک وضعیت بدی است. حالا یک گزاره ج را در نظر بگیرید که این گزاره این است "علی به خطا فکر می کند که مصیبت بدی برای رضا پیش آمده است" یعنی مثلا علی با یک خبر غلطی تصور می کند که یکی از عزیزان رضا از دنیا رفته است در حالی که واقعا چنین نیست و کسی از عزیزان رضا از دنیا نرفته است اما به هر حال به خطا فکر می کند که مصیبتی بر رضا وارد شده است. حال شما بیابید یک گزاره ترکیب عطفی بسازید از گزاره الف و ج. یعنی "علی به خطا فکر می کند که مصیبت بدی برای رضا پیش آمده است و علی از آنچه که برای رضا پیش آمده است خوشحال است" این ترکیب عطفی در واقع حکایت از امر بدی می کند. یعنی این علی چه آدمی است که از اینکه مصیبتی برای دوستش رخ داده خوشحال است؟ حال از آن طرف بیابید این گزاره را در نظر بگیرید که "علی به خطا فکر می کند که مصیبت بدی برای رضا پیش آمده است و علی از آنچه برای رضا پیش آمده است اندوهگین است" در اینجا این وضعیت به نظر می آید که از وضعیت قبلی بهتر است. درست است

که در اینجا علی اندوهگین است، اما اندوهگین است به خاطر مصیبتی که بر دوستش پیش آمده است و این بهتر از این است که علی از مصیبت وارده به رضا خوشحال باشد. بنابراین ما در اینجا دو وضعیت امور داریم که یکی متضمن خیر (یعنی خوشحالی) است و دیگری متضمن یک شر (یعنی اندوهناکی) است. اما در اینجا وضعیت امری که متضمن اندوهناکی آن شر است، وضعیت بهتری از آن وضعیت بدیل که متضمن یک خیر است، می‌باشد. اگر چنین باشد، هیچکس از جمله خداوند (فرض کنید خداوند اختیار دارد که بین این دو وضعیت یکی را تحقق ببخشد) که خدای خیر است وضعیتی را تحقق می‌بخشد که متضمن آن شر است، یعنی متضمن اندوهگین شدن علی است (و نه آن وضعیتی که متضمن یک خیر است یعنی خوشحال شدن علی به خاطر مصیبت به وارده به رضا). در این شرایط، این وضعیت ترکیبی منطقاً بدون وقوع آن شرط تحقق نمی‌پذیرد. این یک مثال از مواردی است که وقوع پاره‌ای از شرور، شرط منطقاً ضروری امری هستند که ما آن‌ها را اصطلاحاً خیر برتر می‌نامیم. در اینجا این وضعیت ترکیبی یعنی علی از مصیبتی که بر دوستش وارد شده (گرچه واقعا وارد نشده و به خطا فکر می‌کند که مصیبتی وارد شده است) به مراتب بهتر از وضعیتی است که علی از اینکه مصیبتی بر دوستش رخ داده خوشحال باشد. و این وضعیت بهتر جز از طریق آن شر (یعنی اندوهناکی علی) تحقق نمی‌یابد. بنابراین توجه کنید نکته‌ای که من می‌خواهم عرض کنم این است که در شرایطی، شروری وجود دارد که این‌ها شرط لازم یک خیرهای برتری هستند. یعنی آن خیر برتر نمی‌تواند بدون وقوع این شرور تحقق پیدا کند. من نمی‌خواهم بگویم این سخن، یک سخن کلی است بلکه آنچه که من می‌خواهم تاکید کنم این است که ما می‌توانیم منطقاً شرایطی را فرض کنیم که وقوع یک شر، شرط لازم و منطقی تحقق یک خیر برتر باشد. اگر چنین شرایطی وجود داشته باشد، هیچ کس از جمله خداوند نمی‌تواند آن خیر برتر را بدون آن شر (در مثال ما اندوهناکی) تحقق ببخشد.

بنابراین ادعایی که اکنون می‌خواهم بر آن استدلال کنم این است که شروری در این عالم وجود دارند که شرط لازم و منطقی خیرهای برتر هستند و اگر چنین شروری وجود داشته باشند (که مثال زدم و نشان دادم که وجود دارد) هیچ کس از جمله خداوند نمی‌تواند آن خیرهای برتر را

بدون این شر تحقق ببخشد. همین مثال را شما می‌توانید در مورد رابطه میان شر و شرور عظیم تر بازسازی کنید. بنابراین اگر فرض کنیم که یک وضعیت‌هایی وجود دارند که مستلزم یک شر هستند و یک وضعیت‌اموری وجود دارند که مستلزم آن شر نیستند و وضعیت‌اموری که مستلزم آن شر است از وضعیت‌اموری که مستلزم آن شر نیست، بهتر باشد، در این صورت ما فرضمان این است که خدای نیک خواه البته آن وضعیت‌اموری را که مستلزم شر است را ترجیح خواهد داد و آن را تحقق خواهد داد، نه آن وضعیت‌اموری را که مستلزم شر نیست و جز این نمی‌تواند بکند چون آن شر، شرط لازم آن خیر برتر است. یعنی بدون وقوع این شر، آن خیر برتر تحقق نمی‌یابد. در این صورت اگر چنین وضعیت‌اموری وجود داشته باشد، خداوند می‌تواند همچنان خیر و خیرخواه محض باشد و وضعیت‌اموری را بیافریند که متضمن شر است. در این شرایط این نوع وضعیت‌های امور که وقوع شرور، شرط لازم تحقق آن‌ها است، می‌توانند دلایل اخلاقاً موجهی در مقام جواز شرور، برای خداوند فراهم کنند. اما البته یک سوال مهم این جا است که این خیر برتری که شما مثال زدید چیست؟ کدام خیر برتری در این عالم وجود دارد که جز از طریق پاره‌ای شرور تحقق پذیر نیست؟ کدام خیر برتری در این عالم وجود دارد که وقوع آن می‌تواند توجیه کننده شرور در این عالم باشد؟ این سوالی است که در نوبت آینده درباره‌اش گفت و گو خواهیم کرد.

جلسه چهارم

در بخش چهارم از مجموعه درسگفتارهای «درآمدی بر مسئله شر» درباره «دفاعیه مبتنی بر اختیار» (Free-will Defense) بحث می شود.

مسئله شر - جلسه چهارم

همانطور که به خاطر دارید گفتیم که صورت منطقی مسئله شر در واقع ادعا می‌کند که گزاره "خدا وجود دارد" با وجود شرور در این عالم سازگار نیست. اگر موجودی با صفات عالم مطلق و قادر مطلق و خیر محض وجود داشته باشد شما در این عالم حتی یک مصداق از شر را نباید ببینید. چون اگر خدا می‌داند که چنین شری رخ داده است (که می‌داند) و می‌تواند مانع بروز آن شر بشود (که می‌تواند) به اعتبار و اقتضای خیریت خودش باید مانع آن شر بشود و چون نشده است بنابراین باید در خیریت او یا در قدرت او و یا در علم و دانش او تردید کرد که در هر صورت این نشان می‌دهد که خدایی در کار نیست. در نوبت‌های گذشته نشان دادم که این شکل از ادعا، خام و نادرست است. یعنی در صورتی شما می‌توانید اصل وقوع شر در این عالم را دلیلی بر عدم وجود خدا بدانید (یا معتقد شوید که با فرض خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض ناسازگار است) که یک مقدمه دیگری را به این برهان بیفزایید. یعنی استدلال کنید که خداوند نمی‌تواند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز این شر در اختیار داشته باشد. برای اینکه در بسیاری از موارد فاعلان خیر و خیرخواه در شرایطی که می‌دانند شری در حال وقوع است و می‌توانند که مانع وقوع آن بشوند، اما این کار را نمی‌کنند چون دلیل اخلاقاً موجه و خوب برای این کار دارند. اما این دلیل اخلاقاً موجه چه می‌تواند باشد؟ اولین چیزی که به نظر می‌رسد این است که چه بسا این شر مقدماتی به یک خیر بزرگتر بینجامد یا مانع از وقوع یک شر عظیم‌تر گردد. و در نتیجه آن خیر برای مثال چنان عظیم است که می‌تواند وقوع این شر مقدماتی را جبران کند. در این صورت اگر کسی بگوید درست است که من این شر را روا دانستم اما این کاری که من کردم نتیجه اش یک خیر خیلی خوبی است و شما به واسطه آن خیر برتر می‌توانید عذر من را بپذیرید و این شر را نه تنها ناقض خیریت من تلقی نکنید بلکه کاملاً ممکن است که بگویید از قضا به علت اینکه چنین شری را مجاز دانستید، فرد نیک و نیک خواهی هستید. در نوبت گذشته اما توضیح دادم که این استدلال، چندان راه‌گشا نیست. چرا که درست است که در بسیاری از مواقع ما انسان‌ها که واجد قدرت محدود و علم محدود هستیم، نمی‌توانیم جز از طریق پاره‌ای شرور، خیرهای عظیم‌تر را

برای مثال تحقق ببخشیم و این ناشی از محدودیت ما است؛ اما خداوند که واجد چنین محدودیت هایی نیست. خیرهای برتری که برای ما جز از طریق شرور دست نمی دهند، ممکن است که برای خدا اینگونه نباشد و خدا بتواند آن خیرها را بدون اینکه از مسیر این شرور بگذرد، تحقق ببخشد. اگر چنین باشد، در این صورت این که این کار شری را که من می کنم، به یک خیر برتر می انجامد، این نمی تواند دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور باشد. اما یک استثنا در اینجا وجود دارد. و آن استثنا این است که در پاره‌ای مواقع، شرور، شروط لازم تحقق خیرهای برتر هستند. یعنی آن خیرهای برتر منطقاً جز از طریق این شرور مقدماتی حاصل نمی شود. در این صورت اگر رابطه میان این شر و خیر برتری که به آن می انجامد، رابطه ضرورتاً منطقی باشد، هیچکس از جمله خداوند نیز نمی تواند آن خیر برتر را جز از طریق این شر مقدماتی تحقق ببخشد. در این صورت در این شرایط، در پاره‌ای مواقع فرد (یا خدا) می تواند ادعا کند که این شری که من روا دانستم علتش آن بود که به یک خیر بزرگتری می انجامید و آن خیر بزرگتر جز از این طریق ممکن نبود که در این مورد در جلسه قبل مثالی زدم¹. در آن مثال نشان دادم که احساس همدردی، بدون اندوه ما از غم دیگران تحقق پیدا نمی کند. (البته در سناریوی ما در واقع هیچ اتفاقی برای دوست علی رخ نداده بود و علی به خطا گمان می کرد که مصیبتی بر دوستش وارد شده است و شر مورد بحث ما به واقع رخ نداده است). این یک نمونه از مواردی بود که شر مقدماتی، شرط منطقاً ضروری یک خیر برتر است.

حال اینجا برهان منطقی شر حداقل نشان نداده است که وجود خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض، منطقاً با اصل وجود شر در این عالم ناسازگار است. برای اینکه اگر بخواهد این را نشان بدهد، باید چیزهای دیگری به این برهان اضافه کند. مثلاً نشان دهد که خداوند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور در این عالم ندارد و مهم تر از آن، نمی تواند هم داشته باشد. اما ببینید نفس اینکه گزاره "خدا وجود دارد" و وجود شرور در این عالم، ناسازگار نیستند و یا کسی

¹ رجوع کنید به جلسه سوم از همین سلسله درس گفتار

نتوانسته ناسازگاری‌شان را نشان دهد، معنایش این نیست که پس واقعا سازگار است. ما برای اینکه سازگاری این دو گزاره را نشان دهیم باید یک وضعیت و یک جهانی ممکن را فرض کنیم که در آن جهان فرض وجود خداوند و فرض وجود شرور در آن عالم، با هم سازگار باشند. به تعبیر دقیق‌تر ما باید گزاره‌ی ممکن‌بیایم که این گزاره، با گزاره "خدا وجود دارد" سازگار باشد و آن گزاره فرضی ممکن، با گزاره "خدا وجود دارد" در کنار هم منطقاً مستلزم وجود شر در این عالم باشد. اگر شما بتوانید این کار را بکنید یعنی جهان ممکن‌یافته‌اید که در آن جهان ممکن، گزاره "خدا وجود دارد" و گزاره "شر وجود دارد" هر دو صادق اند و این معنایش این است که این دو گزاره منطقاً سازگارند. تاکید من این است که این گزاره‌ی فرضی را که شما به گزاره‌ی "خدا وجود دارد" ضمیمه می‌کنید، لازم نیست که حتماً گزاره صادق باشد. به تعبیر دیگر ما دنبال یک جهان ممکن هستیم که این دو با یکدیگر سازگار باشند؛ فراموش نکنید که ناسازگاری دو گزاره معنایش این است که این دو گزاره در هیچ جهان ممکن‌نی‌توانند با هم صادق باشند. بنابراین اگر شما یک جهان ممکن پیدا کنید که در آن جهان، این دو گزاره در کنار هم صادق باشند، نشان دادید که این دو گزاره منطقاً با هم سازگار هستند. این نکته را که دنبال یک جهان ممکن بگردیم را اصطلاحاً به آن دفاعیه (defense) می‌گویند که در برابر نظریه‌های عدل الهی است. در نظریه‌های عدل الهی می‌خواهند بگویند که دلیلی که خداوند به واقع برای جواز شرور در این عالم دارد، چیست. در واقع نظریه‌های عدل الهی تمام حرفشان این است که دلایل خداوند عبارت است از الف ب ج د. اما در بحث منطقی شر، شما لازم نیست که دلایل واقعی خداوند را ارائه کنید؛ در اینجا فرد می‌گوید ما چه می‌دانیم که در ذهن خداوند چه می‌گذرد. بلکه آنچه که برای حل منطقی مسئله شر لازم است این است که شما یک جهان ممکن (دلیل ممکن) پیدا کنید که به اعتبار آن، خداوند می‌تواند در عین اینکه عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است، وجود شرور در این عالم را به اعتبار آن دلیل ممکن روا بدارد. بنابراین در اینجا ما به دنبال یک دلیل ممکن می‌گردیم که اگر خداوند داشته باشد (حال اینکه خداوند داشته باشد یا نباشد را ما نمی‌دانیم) می‌تواند برای اصل وجود شر، دلیل اخلاقاً موجهی پیدا کند و جواز شر در این عالم با خیریت خداوند سازگار خواهد شد. به این می‌گویند دفاعیه. بنابراین ما در دفاعیه به

دنبال یک دلیل منطقی ممکن می‌گردیم که در آن فرض وجود خداوند با اصل وجود شر سازگار باشد. حال این جهان ممکن است جهان واقعی ما باشد و ممکن است که جهان واقعی ما نباشد. برای حل مسئله منطقی شر و صدق این گزاره، واقعیت این جهان اهمیت ندارد، بلکه آن چه مهم است این است که این جهان از حیث منطقی ممکن باشد. سوال این است که این دلیل ممکن چیست؟ در اینجا یکی از پاسخ‌های مشهوری که در ادبیات مربوطه مطرح شده است، پاسخی است که به دفاعیه مبتنی بر اختیار *free will defense* معروف است. دفاعیه مبتنی بر اختیار در واقع حرفش این است که خداوند دلیل اخلاقاً موجهش اختیار انسان‌ها است، خداوند می‌خواسته یک جهان واجد موجودات مختار بیافریند که این خیر خیلی خوب و عالی است، اما البته شما به محض اینکه موجودات مختار بیافرینید امکان وجود شر در این جهان گشوده می‌شود. من قبل از اینکه این دفاعیه را تفصیل بیشتری دهم و توضیح دهم که چرا این دفاعیه می‌تواند دلیل اخلاقاً موجهی برای اصل وجود شرور در این عالم به دست دهد، بگذارید که اول درک از اختیار مفروض در این دفاعیه را با هم مرور کنیم. دفاعیه مبتنی بر اختیار، مبتنی بر یک نظریه متافیزیکی خاصی است که در ادبیات مربوطه *incompatibility* یا نظریه ای که قائل است اختیار انسان با هیچ نوع تعیین‌گرایی ای (*determinism*) قابل جمع نیست. میان *determinism* و اختیار انسان ناسازگاری وجود دارد. بنابراین مطابق این تلقی وقتی که شما می‌گویید علی در انجام کار الف مختارانه عمل کرد، معنایش این است که در آن لحظه که علی می‌خواست این کار را انجام دهد، تماماً بر عهده علی بود که این کار را انجام دهد یا انجام ندهد. نتیجه این وضعیت یعنی انجام شدن یا انجام نشدن فعل، تماماً محصول اختیار علی بوده و عامل پیشینی در اینجا از پیش معین نکرده است که علی الف را انجام دهد یا ب را انجام دهد. بنابراین وقتی می‌گوییم که علی در انجام کار الف مختار است معنایش این است که این علی است که اگر بخواهد فعل الف را انجام می‌دهد و اگر نخواهد از انجام فعل الف سر باز می‌زند؛ و هیچ قانون علی و هیچ شرط مقدمی از پیش نمی‌تواند تصمیم علی را معین کند. در آن لحظه خاص تصمیم‌گیری، فقط این علی (و هیچ عامل دیگری) است که می‌تواند این کار را بکند یا از انجام این کار سر باز بزند. این یک تعریفی از اختیار است. به تعبیری اختیار در جایی معنایی دارد که گزینه پیش روی شما گشوده باشد و این

شما باشید که تصمیم بگیرید که این گزینه را انتخاب کنید یا گزینه دیگر را. اگر این انتخاب، تماما در اختیار شما باشد آن وقت این فعلی که شما انجام دادید مختارانه بوده است.

این ایده ناسازگاری اختیار انسان و جبرگرایی در ادبیات مربوطه، به شیوه های مختلفی درباره اش بحث شده است. اجازه دهید من یک استدلال مشهوری که له تعیین گرایی اقامه شده است را خدمت دوستان عرض کنم. در این استدلال که در ادبیات مربوطه به *consequences* *argument* یا استدلال مبتنی بر پیامد ها، معروف است. فرض اول ما این است که ما اکنون که در این نقطه قرار گرفته ایم نمی توانیم گذشته را تغییر دهیم. بنابراین مقدمه اول این برهان، فرض تغییرناپذیری گذشته است. فرض دوم در این برهان این است که قوانین طبیعت را هم ما نمی توانیم تغییر دهیم. این قوانین که در طبیعت وجود دارند، مستقل از ما و اراده ما هستند (البته من قرائت بسیار طبیعت گرایانه آن را عرض کردم). ما البته می توانیم آن قوانین را به کار بگیریم و در طبیعت تصرف کنیم ولی همیشه محکوم به قوانین هستیم. بنابراین مقدمه دوم این است که ما قوانین طبیعت را هم نمی توانیم تغییر دهیم. اگر تعیین گرایی درست باشد نتیجه اش این است که هر کاری که ما در اکنون می کنیم، نتیجه یک اتفاقاتی بوده است که در گذشته رخ داده که مطابق قوانین طبیعت به اکنون رسیده است. به تعبیر دیگر کارهای اکنون ما نتایج ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند. یعنی به فرض قوانین طبیعت و آن چه که در گذشته رخ داده است، آن چه که اکنون رخ داده باید بالضروره رخ می داده است. یعنی شرایطی که در گذشته بوده اند بعلاوه قوانین طبیعت، آینده را پیشاپیش رقم زده اند. بنابراین وقتی من سر دو راهی قرار میگیرم که آیا از الف استفاده کنم یا از ب استفاده کنم، در واقع از پیش، فعل من تعیین پیدا کرده است. آن شرایط و قوانین طبیعت از پیش تعیین کرده اند که وقتی من سر دو راهی می روم، به جای اینکه مثلا الف را انتخاب کنم، ب را انتخاب خواهم کرد. بنابراین اگر تعیین گرایی درست باشد ما اکنون هیچ کاری نمی توانیم بکنیم جز آن کاری اکنون انجام داده ایم. یعنی گزینه دیگری پیش روی ما نیست. در این صورت به فرض تعیین گرایی چیزی به اسم اختیار وجود نخواهد داشت. این ادعا را

incompatibility می‌گویند. یعنی اگر این ادعا (تعیین‌گرایی) درست باشد، اختیار وجود ندارد. و اگر شما معتقد باشید که اختیار وجود دارد، باید تعیین‌گرایی را نفی کنید.

در این دفاعیه مبتنی بر اختیار، این اصل که میان اختیار انسان و تعیین‌گرایی ناسازگاری وجود دارد، پذیرفته شده است. اما فرض گرفته شده است که تعیین‌گرایی کاذب است و اختیار انسان واقعیت دارد. بنابراین شما در اینجا باید فرض کنید که اساساً چیزی به اسم اختیار هست. اگر شما اصل اختیار را منتفی بدانید، این دفاعیه کار نخواهد کرد. بنابراین فراموش نکنید که ما یک تعریف خاصی از اختیار را در این برهان مفروض گرفتیم و آن تعریف خاص از اختیار این است که در موقع تصمیم‌گیری یا انجام فعل این که شما آن کار را انجام خواهید داد یا از انجام آن کار سر باز خواهید زد، تماماً در گرو تصمیم شما است و هیچ عامل بیرونی و هیچ قانون طبیعی و هیچ شرایط پیشینی از جمله اراده خداوند نمی‌تواند تصمیم شما را از پیش تعیین ببخشد. این تماماً منوط به اراده شما است. اگر چنین باشد، شما می‌توانید بگویید که من در انجام این کار واقعاً مختار بوده‌ام. با فرض این تلقی از اختیار، مایلیم که دفاعیه مبتنی بر اختیار را خدمت شما عرضه کنم. دفاعیه مبتنی بر اختیار می‌گوید شما فرض کنید که ما دو جهان داریم، نام یک جهان را $W1$ بگذارید و نام جهان دیگر را نیز $W2$ بگذارید. فرض کنید که این دو جهان از همه جهت با یکدیگر یکسان هستند، جز یک تفاوت و آن این است که در جهان $W1$ موجوداتی وجود دارند که این‌ها صاحب اختیار هستند. در بعضی اقدامات مهمشان این‌ها به معنای واقعی کلمه مختارند. یعنی تصمیم‌گیری منوط به اراده ایشان است، و در جهان $W2$ در نظر بگیرید که هیچ موجود مختاری وجود ندارد و همه موجودات همچون رایانه‌های از پیش تنظیم شده و برنامه‌ریزی شده هستند و مطلقاً افراد و موجودات آن جهان از پیش خود اراده و اختیاری ندارند. به نظر می‌رسد که غالب ما معتقدیم که در شرایطی که الان فرض کردیم، جهانی که واجد اختیار است از جهانی که فاقد اختیار است، بهتر است. یعنی ما غالباً یک ارزش ذاتی به اختیار در این جهان نسبت می‌دهیم.

خب حالا فرض کنید که این لحظه آفرینش است و خدا می‌خواهد یک جهانی را بیافریند. به نظر می‌رسد اینجا در پیش روی خدا دو گزینه وجود دارد. گزینه اول این است که جهانی بیافریند واجد موجودات مختار، و گزینه دوم این است که جهانی بیافریند فاقد هرگونه اختیار. اگر شما معتقد باشید که وجود اختیار در این جهان، امر مطلوبی است و خداوند هم خیر محض است در این صورت یک موجود خیر، جهانی را می‌آفریند که بهتر است. یعنی جهانی که واجد اختیار است. یعنی موجودات می‌توانند مختارانه میان خیر و شر، یکی را انتخاب کنند. این جهان از جهانی که در او هیچ چنین امکانی وجود ندارد بهتر است و بنابراین یک خدای خیر قاعداً این جهان را می‌آفریند. فرض کنید که خداوند این جهان W1 را آفرید یعنی جهانی که موجودات که به معنای واقعی کلمه در پاره‌ای از مهم‌ترین تصمیمات زندگیشان مختار هستند. اما به محض اینکه خداوند این جهان را می‌آفریند، خداوند نمی‌تواند کاری کند که همیشه تصمیمات نیک و خوب بگیرند. به محض اینکه خداوند موجودات مختار را می‌آفریند، همانطور که این موجودات قابلیت انجام کارهای نیک دارند، واجد این قابلیت هم هستند که کارهای شر انجام دهند. اگر خداوند مانع انجام کار شر بشود که دیگر اختیار ندارند. بنابراین خداوند نمی‌تواند (یعنی منطقیاً ناممکن است) که موجودی بیافریند که واجد قابلیت انجام کارهای نیک باشد اما امکان انجام کارهای بد و شر را نداشته باشد. اگر شما بگویید که چنین چیزی امکان ندارد، معنایش این است که قابلیت و امکان انجام شر، توسط این فاعلان مختار، بخش مقدماتی منطقیاً ضروری برای آفرینش موجودات مختار است؛ در این صورت به محض اینکه خداوند این موجودات را می‌آفریند، تصمیمات این موجودات یکسره قائم به خود این موجودات است و این موجودات کاملاً ممکن است که در شرایطی به جای اینکه مسیر صواب را بروند و کار نیک بکنند، مسیر خطا را بروند و به انجام شرور مبادرت بورزند. بنابراین در این جهان به محض اینکه خداوند موجودات مختار را می‌آفریند، امکان وقوع شر هم به دنبال آن می‌آید و این شر ممکن است که در شرایطی کاملاً تحقق پذیرد. بنابراین تمام نکته این است که آن جهان ممکن است که ما دنبالش می‌گشتیم، جهان واجد اختیار است. یعنی در جهانی که خداوند موجودات به معنای واقعی مختار بیافریند، در عین حال که عالم مطلق است و می‌داند که به محض اینکه چنین جهانی بیافریند،

قابلیت شر را هم آفریده است. بنابراین خداوند می‌داند که در این جهان، امکان وقوع شر وجود دارد. خداوند اما منطقاً اگر بخواهد دخالت کند و جلوگیری کند، در واقع اختیار این موجودات را از آن‌ها ستانده است. بنابراین در جهانی که در آن اختیار وجود دارد، امکان وقوع شر در واقع اجتناب‌ناپذیر است. در این جهان، خداوند در عین حال که صفات خود را حفظ می‌کند، وقوع شرور در این جهان، شرط ضروری خیر برتر (یعنی داشتن اختیار) به شمار می‌آیند. بنابراین اگر کسانی که معتقدند که اختیارمندی یک خیر برتر است و جهان واجد اختیار از جهان فاقد اختیار بهتر است، لاجرم پذیرفته‌اند که در این جهان امکان وقوع شرور اجتناب‌ناپذیر است. و خداوند منطقاً نمی‌توانست جهانی بیافریند که واجد خیر اخلاقی اما فاقد شر اخلاقی باشد. در چنین جهانی البته ممکن است شری رخ دهد اما وقوع این شر با فرض خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض سازگار است. بنابراین به نظر می‌رسد که در اینجا خداوند می‌تواند یک دلیل اخلاقاً موجه برای جواز شرور در این عالم داشته باشد. این را اختصاراً به آن دفاعیه مبتنی بر اختیار می‌گویند. این دفاعیه البته باید مورد بررسی بیشتری قرار گیرد. در نوبت آینده درباره پاره‌ای انتقادات مهم که درباره دفاعیه مبتنی بر اختیار مطرح شده است، گفت و گو خواهیم کرد.

جلسه پنجم

در بخش پنجم درباره این انتقاد مهم بر دفاعیه مبتنی بر اختیار بحث می شود که «چرا خداوند جهانی نیافرید که در آن موجودات مختار همواره مختارانه کارهای نیک انجام دهند و از انجام کارهای شرّ پرهیزند؟»

مسئله شر - جلسه پنجم

همانطور که به یاد دارید ما درباره صورت منطقی شر صحبت می کردیم. صورت منطقی شر ادعا می کند که وجود یک خدای قادر مطلق، عالم طلق و خیر محض با وجود شرور در این عالم قابل جمع نیست و منطقاً این دو گزاره با یکدیگر سازگار نیستند؛ به زبان فنی تر در هیچ جهان ممکنى شما نمی توانید فرض کنید که خدای قادر مطلق، عالم طلق و خیر محض وجود دارد و در عین حال، جهانی وجود دارد که در آن شروری هست. این دو فرض با یکدیگر سازگار نیستند. و از آن جا که وجود شرور در این عالم بدیهی به نظر می رسد، لاجرم باید تصمیم بگیریم که خدایی با آن اوصاف و صفات در این عالم نمی تواند وجود داشته باشد. در جلسات قبل البته گفتم که این استدلال در صورتی موجه و منتج است که ما یک فرض دیگری را هم اضافه کنیم، و آن فرض دیگر این است که خداوند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور در این عالم نمی تواند داشته باشد. اگر شما بتوانید نشان دهید که خداوند برای شروری که در این عالم رخ می دهد، دلیل اخلاقاً موجهی دارد، در این صورت البته بر دامن خیریت او، غباری نخواهد نشست و شما همچنان می توانید آن را قادر مطلق، عالم طلق و خیر محض بدانید اما موجودی با این اوصاف چون دلیل اخلاقاً موجهی دارد، می تواند جواز پاره‌ای از شرور در این عالم را بدهد. اما سوال این بود که این دلیل اخلاقاً موجه چه می تواند باشد. در این جا بود که ما پای دفاعیه مبتنی بر اختیار را به میان آوردیم. دفاعیه مبتنی بر اختیار در واقع ادعا می کند که آن دلیلی که به خداوند جواز وقوع شرور در این عالم را می دهد، اصل وجود اختیار آدمی یا آفرینش اختیار در این عالم است. و همانطور که به یاد دارید، فرض کنید که خدا در هنگام آفرینش دو گزینه در پیش دارد. یک گزینه آفرینش جهانی است که در آن هیچ اختیاری وجود ندارد و همه موجودات مطابق یک برنامه از پیش تعیین شده کار مشخصی را انجام خواهند داد، چیزی شبیه ربات؛ گزینه دوم اما، جهانی است که در آن جا دست کم پاره‌ای از موجودات در خصوص پاره‌ای از رفتارهای مهم‌شان تا حد زیاد و معناداری واجد اختیار هستند. حال اگر شما فکر کنید که این دو گزینه در پیش روی خداوند است، سوال این است که کدام گزینه بهتر است؟ آفرینش کدام جهان از حیث اخلاقی رجحان

دارد؟ به نظر می‌رسد که غالب ما معتقدیم که جهانی را که در آن جهان واجد اختیار است، از جهانی که فاقد هر گونه موجود مختار است، بهتر است. یعنی یک نوع ارزش ذاتی برای اختیار و اختیارمندی قائل هستیم. علاوه بر آن اگر کسی معتقد باشد که اختیار شرط اخلاقی بودن است، معنایش این است که فرد پذیرفته است که بدون اختیار نه فقط شرور اخلاقی، که خیرهای اخلاقی هم ناممکن می‌شود. بنابراین در جهانی که اختیار وجود ندارد، درست است که ما امکان بروز شرور را حصر می‌کنیم اما امکان بروز خیرها را هم حصر کرده‌ایم. بنابراین اگر در این شرایط خداوند جهان واجد اختیار بیافریند کار درستی کرده است. اما به محض اینکه این جهان واجد اختیار را می‌پذیرد، در این صورت پاره‌ای تصمیماتی که ساکنان این عالم اختیار می‌کنند، کاملاً منوط به گزینه‌ها و گزینش‌های آنها است و اگر قرار باشد که خداوند در تصمیم‌گیری‌های آنها دخالت کند در واقع مانع اختیار ورزی آنها شده است. بنابراین اگر پاره‌ای تصمیمات یکسره در گرو این فاعلان مختار است، کاملاً ممکن است که در پاره‌ای مواقع، این فاعلان مختار به جای اینکه در این عالم کار نیک کنند، مرتکب شر شوند و چون امکان ارتکاب شر، بخشی از ماهیت اختیارمندی است، خداوند نمی‌تواند جهانی بیافریند که در آن اختیار باشد اما امکان وقوع شر در آن وجود نداشته باشد، و البته وقتی که امکان وقوع شر باشد، شما کاملاً می‌توانید پاره‌ای از این فاعلان مختار را تصور کنید که اختیار خودشان را در جهت ارتکاب شرور به کار بگیرند. به این ترتیب جهانی تحقق پیدا می‌کند که گرچه واجد ارزش اختیار است اما در عین حال بهایی برای این اختیارمندی پیدا شده که عبارت است از وقوع و بروز شر. بنابراین اگر کسی معتقد باشد که اختیارمندی و تحقق خیرهای والای اخلاقی، امور بسیار ارزشمندی است، این فرد لاجرم باید امکان وجود شرور در این عالم را هم به عنوان هزینه این خیرهای عالی تصدیق کند و بپذیرد. بنابراین بر اساس دفاعیه مبتنی بر اختیار خداوند کار درست را انجام داده است. یعنی جهانی را آفریده است که در آن اختیارمندی و انجام کارهای نیک اخلاقی ممکن است اما در عین حال، شرط ضروری تحقق چنین جهانی این است که امکان بروز این شر هم گشوده شود. بنابراین شما نمی‌توانید این جهان بهتر (یعنی جهان واجد اختیار و خیرهای اخلاقی) را بدون این که امکان باب شرور در این عالم را گشوده بدارید، بیافرینید. یعنی امکان بروز شر، شرط منطقی ضروری

اختیارمندی است و هیچ کس از جمله خداوند نمی تواند، جهانی واجد اختیاری بیافریند که واجد خیرهای اخلاقی، اما عاری و پیراسته از شرور اخلاقی باشد.

این خلاصه دفاعیه مبتنی بر اختیار است که ما درباره اش گفت و گو کردیم. اما این دفاعیه از جهات مختلفی مورد انتقاد متفکرین و فیلسوفان دین قرار گرفته است. در اینجا به تدریج من مایلم درباره ی سه انتقاد مهمی که بر دفاعیه مبتنی بر اختیار وارد شده، نکاتی را عرض کنم.

انتقاد نخست به دفاعیه مبتنی بر اختیار

انتقاد اول در واقع مبتنی بر پیشنهاد یک جهان سوم است. جهان سومی که در آن موجودات مختار، همیشه مختارانه تصمیم به انجام کار نیک بگیرند. ادعای اصلی این است که این جهان ممکن است و خداوند اگر خیر محض است باید این جهان ممکن را بیافریند چون این جهان به مراتب از گزینه های پیشتر برتری دارد.

انتقاد دوم به دفاعیه مبتنی بر اختیار

انتقاد دوم به اصل وجود اختیار در این عالم برمی گردد. یکی از باورهایی که در الهیات توحیدی وجود دارد این است که خداوند عالم محض است. و عالم محض از جمله نسبت به وقایعی که در آینده رخ می دهد هم علم دارد. به این می گوئیم علم سابق خداوند. اما اگر خداوند از پیش بداند که آدمیان چه می کنند، در این صورت آدمیان نمی توانند جز آنچه را که خداوند می داند انجام دهند:

می خوردن من حق ز ازل می دانست // گر من نخورم علم خدا جهل بود

به تعبیر دیگر، انتقاد دوم بر دفاعیه مبتنی بر اختیار این است که شما اساساً در نظام الهیاتی خود، اگر قائل به علم مطلق خداوند هستید، نمی‌توانید قائل به اختیارمندی آدمیان باشید. برای اینکه اگر آدمیان قرار باشد کارهایی را مختارانه انجام دهد، خداوند نمی‌تواند نسبت به آن‌ها علم داشته باشد که در این صورت دیگر عالم مطلق نیست؛ و اگر علم داشته باشد، موجودات مختار جز آن چه که در علم خداوند ثبت شده است، انجام دهند و بنابراین فعلشان مختارانه نیست.

انتقاد سوم به دفاعیه مبتنی بر اختیار

انتقاد سوم هم به مسئله شرور طبیعی برمی‌گردد. اگر دفاعیه مبتنی بر اختیار کار بکند، در بهترین حالت تنها می‌تواند شرور اخلاقی در این عالم را توضیح دهد. در حالی که بسیاری از شرور در این عالم هستند که شرور طبیعی هستند. یعنی شروری هستند که محصول اختیار آدمیان نیستند. بنابراین دفاعیه مبتنی بر اختیار حتی اگر کارآمد باشد فقط دلیل اخلاقاً موجهی در خصوص بخشی از این عالم، برای خداوند فراهم کند و اما بخش زیادی از شرور یعنی شرور طبیعی از دایره تبیین بیرون می‌مانند و دست کم به اعتبار این دفاعیه، نمی‌توان بار مسئولیت خداوند را در خصوص شرور طبیعی نادیده گرفت.

این‌ها در واقع سه انتقاد اصلی هستند. در این نوبت من مایل‌م درباره انتقاد اول نکاتی را عرض کنم.

بررسی نخستین انتقاد به دفاعیه مبتنی بر اختیار

صورت بندی مدرن انتقاد نخست، توسط جی ال مکی فیلسوف مشهور تحلیلی مطرح شده است. مکی در واقع ادعا می کند که این پیش فرض اولی در دفاعیه مبتنی بر اختیار که خداوند که در لحظه آفرینش با دو گزینه روبرو بود، نادرست است. گزینه اول این بود که جهانی بیافریند که موجودات در آن فاقد اختیار باشند (به اختصار آن را جهان اول می نامیم) و گزینه دوم این بود که جهانی بیافریند که موجودات در آن واجد اختیار باشند (این را هم به اختصار جهان دوم می نامیم). قائلان به دفاعیه مبتنی بر اختیار می گفتند که طبیعی است که اگر شما این دو را مقایسه کنید جهانی که واجد اختیار (جهان دوم) است، بهتر است و خداوند هم همین جهان (جهان دوم) را آفریده است. اما به محض اینکه جهان دوم را می آفریند، باب شرور در این عالم هم گشوده می شود. مکی اما می گوید یک جهان سومی هم وجود دارد. و آن این است که خوبی های جهان اول و دوم را با هم دارد. یعنی مثل جهان دوم واجد اختیار است و مثل جهان اول فاقد شر است. این جهان سوم به مراتب از دو جهان دیگر (جهان اول و جهان دوم) بهتر است. استدلال مکی این است که این جهان سوم یک جهان ممکن است. برای مثال شما یک آدمی را فرض کنید که در زندگیش هیچ وقت کار خطایی و شری انجام نداده است. فرض کنیم که گاندی یک چنین فردی بوده و یعنی امکان ارتکاب شر را داشته اما زندگی خودش را مختارانه وقف کارهای نیک کرده است. در این جهان، گاندی مختارانه کار خیر انجام می دهد. فرض جهانی که همگی از این دست افراد (گاندی) باشند، منطقاً محال نیست. در این جهان که یک جهان ممکن هم هست، ما هم اختیار داریم و هم موجودات این جهان همواره مختارانه کارهای نیک می کنند و از ارتکاب کارهای شر می پرهیزند. فرض وجود چنین جهانی منطقاً محال نیست. حال اگر برگردیم به تعریفی که خداپاوران از قدرت مطلق دارند، یعنی خداوند قادر به انجام هر کاری که منطقاً ممکن باشد، قادر است. اگر این جهان سوم که منطقاً ممکن باشد (که هست) و اگر خداوند قادر مطلق باشد (که هست) پس این در قدرت خداوند است که جهان سوم را بیافریند. بنابراین خداوند می تواند

جهانی بیافریند که در آن موجودات مختار همواره مختارانه کارهای نیک بکنند و از ارتکاب شرور پرهیزند. پس خداوند می‌تواند جهان سوم (که هم واجد اختیار است و هم عاری از هرگونه شری است) را بیافریند. اما واقعیت این است که این جهان سوم آفریده نشده است. یعنی جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم همان جهان دوم است. بنابراین مکی ادعا می‌کند که خداوند می‌توانست چنان جهان بهتری را که واجد اختیار و فاقد و عاری از شر است را بیافریند و به اقتضای خیریتش می‌بایست چنین جهانی را می‌آفریده است، اما نیافریده است و بنابراین باید در خیریت او تردید کرد.

حال اما درباره این انتقاد مهم چه می‌توان گفت؟ پلنتینگا از جمله کسانی است که به این انتقاد پرداخته است و پاسخ جالب توجهی به این انتقاد داده است. پلنتینگا تصدیق می‌کند که این جهان که مکی از او یاد می‌کند، جهان کاملاً ممکن است و یعنی واقعاً و منطقی می‌شود جهانی را فرض کرد که در آن موجودات مختار همواره مختارانه تصمیم بگیرند که کارهای خوب انجام دهند و از انجام کارهای شر پرهیزند. اما خطای مکی در اینجا این است که ادعا می‌کند که آفرینش این جهان در توان خداوند هم هست. این پیش فرض البته به لایب نیتس برمی‌گشت. لایب نیتس بود که این را در فلسفه غرب صورت بندی کرد که اگر خداوند قادر مطلق باشد، هر جهان ممکن را می‌تواند بیافریند. و این البته قاعده‌ای است که بسیاری از خداباوران سنتی در ادیان توحیدی به آن باور داشته‌اند. پلنتینگا ادعا می‌کند که این پیشفرض نادرست است. خداوند قادر به انجام هر جهان ممکن نیست. همانطوری که در نوبت های گذشته اشاره کردم، قدرت خداوند مطابق الهیات توحیدی به حدود محالات منطقی محدود است. یعنی اگر کاری منطقی ممکن نباشد، انجامش برای خداوند امکان پذیر نیست. پلنتینگا توضیح بیشتری درباره این تعریف می‌دهد و می‌گوید که فقط این نیست که وضعیت های امور جهان های ممکن در اینجا مطرح باشد. ما باید از خودمان پرسیم که آیا آفرینش چنان جهان هایی هم برای خداوند ممکن است یا نه؟ برای اینکه معلوم شود که آفرینش یک جهان ممکن برای خداوند منطقی ناممکن است، در این صورت خداوند ولو اینکه آن جهان ممکن باشد، برای خداوند آفرینش آن جهان ممکن نیست و این خدشه ای بر

قدرت مطلق او وارد نمی‌کند. برای اینکه وقتی ما می‌گوییم خداوند قادر مطلق است، منظور این است که قدرت خداوند به حدود محالات منطقی محدود است. از جمله معنایش این است که اگر انجام کاری برای خداوند منطقاً ناممکن باشد، خداوند نمی‌تواند آن را انجام دهد. یعنی عدم انجام آن کار نقصانی بر قادریت مطلق خداوند نیست. پلنتینگ معتقد است که جهان سوم ممکن است، اما آفرینش این جهان در در گرو تصمیمات مختارانه ساکنان این جهان سوم است و نه خداوند. برای اینکه مطابق تعریف، تصمیمات مختارانه را نمی‌توان با عوامل و شرایط پیشین تعیین بخشید. یعنی اگر خداوند بخواهد دخالت کند و این موجودات مختار را به نحوی وادار کند که که همواره کارهای خیر انجام دهند که دیگر آن موجودات را نمی‌توان مختار تلقی کرد. این موجودات خودشان باید تصمیم بگیرند که همواره مختارانه کارهای نیک انجام دهند و از ارتکاب شرور بپرهیزند. بنابراین سخن پلنتینگ این است که این جهان (جهان سوم) منطقاً ممکن است اما آفرینش این جهان منطقاً برای خداوند ناممکن است و فقط ساکنان مختار آن جهان هستند که می‌توانند به تصمیمات مختارانه خودشان جهان سوم را تحقق ببخشند. بنابراین خداوند وقتی که می‌خواسته است این عالم را بیافریند البته امید او این بوده است که جهان سوم را بیافریند، اما اینکه ساکنان این جهان، جهان سوم را بیافرینند یا جهان دوم، دیگر از اختیار خداوند بیرون است و این در گرو اختیار و تصمیمات مختارانه ساکنان این جهان است. بنابراین خداووران در مقابل انتقاد مکی می‌توانند بپذیرند (و می‌باید بپذیرند) که جهان سوم (یعنی جهانی واجد اختیار و فاقد عاری از شر) ممکن است اما برخلاف لایب نیست و بر خلاف مکی باید در واقع ادعا کنند که گرچه این جهان ممکن است اما تحقق بخشیدن این جهان برای خداوند منطقاً ممکن نیست. تحقق بخشیدن به این جهان در گرو ساکنان مختار این جهان است. اگر این ساکنان تنها خواستند که کار نیک انجام دهند، خب جهان سوم تحقق پیدا می‌کند و اگر هم نه، جهان دوم. خداوند امیدش این است که جهان سوم تحقق پیدا می‌کرد اما این که جهان سوم تحقق پیدا کند یا جهان دوم، دیگر بیرون از اختیار و قدرت خداوند بوده است. این که کدام یک از این دو جهان بدیل صورت تحقق می‌پذیرند در گرو تصمیمات مختارانه ای است که ساکنان جهان اختیار می‌کنند. بنابراین به نظر می‌رسد که انتقاد مکی بر دفاعیه مبتنی بر اختیار، انتقاد واردی نیست و مکی در واقع

استدلالش مبتنی بر چیزی است که پلنتینگا آن را خطای لایب نیتس می‌نامد. یعنی درک نادرستی از مفهوم قدرت الهی. بنابراین ما باید درک بیشتری از تعریف قدرت الهی داشته باشیم. در اینجا وقتی می‌گوییم خداوند قادر مطلق است، منظور ما این است که خداوند به تحقق بخشیدن هر جهان ممکنه‌ای که تحقق آن‌ها برای او منطقاً ممکن است، قادر است. و اگر شما این را در تعریف خود و فهم خود از مفهوم قدرت مطلق الهی منظور کنید، جهان سوم گرچه ممکن است اما تحقق بخشیدن به آن از حیثه قدر خداوند بیرون است و ساکنان آن جهان هستند که بر حسب تصمیماتی که اختیار می‌کنند، می‌توانند این جهان را تحقق بخشند یا نه. بنابراین این انتقاد به نظر می‌رسد که از حیث منطقی، از وزن و اعتبار کافی برخوردار نیست. اما البته هنوز دو انتقاد دیگر وجود دارد که ما باید به آن‌ها پاسخ دهیم. انتقاد دوم این است که فرض کنیم که مشکل قدرت خداوند حل است، اما خداوند عالم مطلق هم هست و علم مطلق خداوند متضمن علم سابق است و یعنی خداوند می‌داند که آینده چه رخ خواهد داد و چون خداوند مطابق تعریف نمی‌تواند به هیچ گزاره کاذبی علم داشته باشد، علم خداوند نسبت به رفتارهای ما باعث می‌شود که ما جز آنچه که در عالم سابق خود می‌داند نتوانیم انجام دهیم و اگر چنین باشد، گزینه‌ای جز آنچه که برای ما مقدر شده است اساساً فعل مختارانه‌ای نمی‌تواند از ما صادر شود و بنابراین دفاعیه مبتنی بر اختیار بر یک فرض نادرست بنا شده است (یعنی فرض اینکه آدمیان مختار هستند). انتقاد سوم هم همانطور که عرض کردم به نحوه تبیین شرور طبیعی در این عالم برمی‌گردد. درباره این موارد نیز در نوبت‌های آینده با تفصیل بیشتری سخن خواهم گفت.

جلسه ششم

در بخش ششم درباره انتقاد دوم بر دفاعیه مبتنی بر اختیار بحث می شود: اگر خداوند عالم مطلق باشد، انسانها واجد اختیار نخواهند بود، و بنابراین، دفاعیه مبتنی بر اختیار ناکام می ماند. آیا علم مطلق خداوند با اختیار انسان سازگار است؟

مسئله شر - جلسه ششم

بحث ما درباره دفاعیه مبتنی بر اختیار بود که معتقد است که خداوند برای وقوع شرور در این جهان دلیل اخلاقاً موجهی دارد و آن دلیل عبارت است از اختیار. یعنی خداوند در مقام آفرینش جهان دو گزینه در پیش رو داشت: یک گزینه آفرینش جهان واجد اختیار و گزینه دیگر آفرینش جهانی فاقد اختیار است. و چون اختیار و قابلیت انجام خیرهای اخلاقی که منوط و متوقف بر اختیارمندی است خیر بسیار والا و ارزشمندی است، خداوند تصمیم به آفریدن این جهان گرفته است. اما به محض این که خداوند جهان واجد اختیار را می‌آفریند، انجام پاره‌ای از امور تماماً بر عهده‌ی آن موجودات مختار نهاده می‌شود. این بر عهده آن‌ها است که کارهایی را انجام بدهند یا انجام ندهند. البته این امکان باب وقوع شرور در این عالم را می‌گشاید. یعنی در پاره‌ای موارد، فاعلان مختار در این جهان تصمیم می‌گیرند که به کارهای شرورانه‌ی مبادرت بورزند و در نتیجه شرور در این عالم به وجود می‌آید. بنابراین امکان تحقق شرور در این عالم شرط ضروری تحقق اختیار در این عالم است. یعنی اگر خداوند امکان‌گزینه‌ی تصمیمات و اقدامات شرورانه را از موجودات مختار سلب بکند، در واقع به یک معنا گویی اختیار ایشان را سلب کرده است. بنابراین دفاعیه مبتنی بر اختیار، مبتنی بر فرض وجود اختیار در این عالم است. همچنین در نوبت گذشته یکی از انتقاداتی که بر این دفاعیه وارد شده بود را بیان کردم. مطابق این انتقاد، سخن این است که گزینه‌های پیش روی خداوند در هنگام آفرینش محدود به آن دو گزینه‌ی ای که یاد کردم نبود و خداوند می‌توانست جهان سومی را بیافریند که در آن موجودات مختار همواره مختارانه تصمیم بگیرند که کارهای نیک انجام دهند و در این جهان سوم، شما واجد اختیار هستید و شری هم وجود ندارد و این جهان سوم در واقع از جهان اول و جهان دوم (یعنی جهان واجد اختیار و واجد شرور) برتری دارد. و خدایی که خیر محض است لاجرم می‌باید این جهان سوم را می‌آفرید. این جهان سوم ممکن است و بنابراین خدای قادر مطلق می‌توانست این جهان را بیافریند و البته به اقتضای خیریتش می‌باید این جهان سوم را می‌آفرید و چون این جهان سوم را نیافریده است در خیریت او می‌توان تردید کرد و لذا در اصل وجود او. در پاسخ این انتقاد، کسانی معتقد بودند که

این درست است که جهان سوم، جهان منطقاً ممکن است اما تحقق این جهان، منطقاً برای خداوند ممکن نیست. یعنی خداوند ولو این که قادر مطلق است اما این جهان را نمی‌تواند بدون نقض اختیار آدمیان بیافریند. به تعبیر دیگر این بر عهده ساکنان این جهان است که این جهان ایده‌آل را تحقق ببخشند. اگر ساکنان مختار این جهان همواره تصمیم بگیرند که فعل نیک انجام دهند، البته این جهان سوم تحقق می‌یابد و اگر ساکنان تصمیم بگیرند که به افعال شرورانه مبادرت بورزند البته که این جهان سوم تحقق نخواهد پذیرفت و آن جهان دوم (یعنی جهان واجد اختیار و واجد شرور) تحقق یافته است. بنابراین گرچه این جهان سوم منطقاً ممکن است اما تحققش در گرو اقدامات مختارانه ای است که ساکنان این جهان انجام می‌دهند و تحقق بخشیدن به این جهان البته برای خداوند منطقاً ناممکن است.

بررسی انتقاد دوم بر دفاعیه مبتنی بر اختیار (ناسازگاری میان علم مطلق خداوند و اختیار انسان)

اما دفاعیه مبتنی بر اختیار از جهت دیگری هم مورد انتقاد قرار گرفته است. انتقاد دوم در واقع اصل وجود اختیار را مورد حمله قرار می‌دهد. یعنی ادعا بر این است که در چهارچوب مفروضات الهیات توحیدی، فرض اختیار برای انسان‌ها دشوار است. یعنی اگر شما معتقد باشید که خدای این عالم، عالم مطلق است و از تمام وقایعی که در این جهان رخ می‌دهد مطلع است. با این فرض شما نمی‌توانید همچنان به اختیار انسان‌ها باور داشته باشید. این انتقاد دوم یعنی رابطه میان علم مطلق یا علم سابق خداوند و اختیار انسان البته بحث‌های بسیار زیادی برانگیخته است و از جمله موضوعات بسیار دشوار و پیچیده در حوزه فلسفه دین معاصر است. البته در فلسفه گذشته، گذشتگان هم در باب این موضوع به تفصیل اظهار نظر کردند و این گفت و گو همچنان در فلسفه دین معاصر جاری است. در این جا البته فرصت و مجال این نیست که به دقایق خیلی فنی و ریزکاوانه این بحث در اینجا اشاره کنم و از حوصله بحث ما درباره مسئله شر بیرون است. من در

اینجا به اشاره، فقط درباره مهم‌ترین موضوعات و مواضعی که از طرف فیلسوفان دین در این خصوص اختیار شده است اشاره خواهم کرد. در میان قائلان به الهیات توحیدی درباره نسبت میان اختیار انسان و علم مطلق خداوند، دو موضع کاملاً متفاوت اختیار شده است. یک گروه معتقدند که به واقع میان اختیار انسان و علم مطلق خداوند سازگاری وجود ندارد. و از طرف دیگر در خود اردوگاه الهی‌دانان توحیدی کسانی هستند که معتقدند که میان علم مطلق خداوند و اختیار انسان سازگاری برقرار است. و این دو گروه البته با مسئله شر به شیوه‌های مختلفی برخورد می‌کنند.

اجازه دهید اول توضیح دهم که اصل مسئله چیست و چرا کسانی معتقدند که علم مطلق خداوند با اختیار انسان سازگار نمی‌افتد و اگر شما خداوند را عالم مطلق بدانید، لاجرم باید اختیار آدمی را منتفی تلقی کنید. وقتی که ما می‌گوییم خداوند عالم مطلق است، چه معنایی را در نظر داریم؟ به نظر می‌آید که وقتی سخن از علم مطلق خداوند می‌شود یکی از مدلولاتش این است که خداوند به هیچ گزاره کاذبی معتقد نیست و نمی‌تواند معتقد باشد. به بیان دیگر از حیث معرفتی خداوند خطاناپذیر است. این وجه سلبی علم مطلق خداوند است که یعنی علم مطلق خداوند مانع ورود گزاره‌های کاذب در مجموعه‌ی باورهای خداوند است. اما وجه دوم که ایجابی است، ادعا بر این است که خداوند نسبت به تمام گزاره‌های صادق علم دارد. بنابراین یکی از مدلولات علم مطلق خداوند این است که خداوند به هر چه که در این جهان رخ می‌دهد، خواه در گذشته و خواه در حال و مهم‌تر از همه در آینده، آگاه است و نسبت به آن‌ها علم دارد. بنابراین اگر فرض کنیم که یک واقعه‌ای در این زمان قرار است رخ دهد، خداوند پیش از وقوع این حادثه از وقوع آن مطلع است. یعنی اگر فرض کنید که فردا صبح من یک لیوان شیر بنوشم، خداوند در هر زمانی در گذشته می‌دانسته است که من فردا صبح شیر خواهم نوشید. به این می‌گویند علم سابق خداوند. یعنی خداوند از ازل و از پیش نسبت به وقایع آینده از جمله افعال ما انسان‌ها علم داشته است. بنابراین علم مطلق خداوند در عین حال متضمن علم سابق او نسبت به وقایع آینده از جمله افعال اختیاری انسان‌ها است. بنابراین خداوند همیشه می‌دانسته است که افعال ما انسان‌ها در زمان مربوطه به خودشان رخ خواهند داد.

اما قائلان به ناسازگاری می‌گویند که اگر واقعاً خداوند چنین علمی داشته باشد، آیا واقعاً نوشیدن شیر در فردا را می‌توان یک فعل مختارانه تلقی کرد؟ فراموش نکنید که مطابق تلقی از اختیار که در دفاعیه مبتنی بر اختیار مفروض است، شما وقتی نسبت به انجام یک فعل مختار هستید که هم بتوانید آن فعل را انجام دهید و هم از انجام آن فعل سر باز بزنید. حال فرض کنید که خداوند هشتاد سال پیش می‌دانست که من فردا صبح یک لیوان شیر خواهم نوشید. آیا فردا صبح من می‌توانم از نوشیدن آن لیوان شیر سر باز بزنم؟ فرض کنید من این کار را بکنم؛ اگر من آن لیوان شیر را نوشم، معنایش این است که باوری که خداوند هشتاد سال پیش داشته است، کاذب بوده است. و از آنجایی که خداوند خطاناپذیر است و به عنوان یک موجود عالم مطلق به هیچ گزاره‌ی کاذبی باور ندارد، معنایش این است که من فردا صبح جز نوشیدن آن لیوان شیر چاره دیگری نخواهم داشت. بنابراین اگر من فردا بتوانم از نوشیدن آن لیوان شیر سر باز بزنم، معنایش این است که باوری که خداوند هشتاد سال قبل داشته است، کاذب است و لذا خدا نیست. گویی که من با نوشیدن آن لیوان شیر، خداوند را از خدایی می‌اندازم:

می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست // گر من نخورم علم خدا جهل بود

بنابراین به نظر می‌رسد که در اینجا یک مشکلی وجود دارد. حال اما راه حل آن چیست؟ یکی از راه حل‌ها ممکن است این باشد که کسی بگوید معنایش این است که من امروز کاری می‌توانم بکنم که خداوند هشتاد سال قبل اعتقادی غیر از آنچه که به واقع داشت، داشته باشد. اما این به نظر می‌آید که درست نیست و گذشته تغییرناپذیر است. یعنی فرض کنید که ده سال من معتقد بودم که مثلاً حکم اعدام در پاره‌ای موارد اخلاقاً جایز است و امروز این اعتقاد من تغییر کرده باشد. خب الان درست است که چنین اعتقادی دارم، اما امروز هیچ کس نمی‌تواند کاری بکند که من ده سال قبل آن اعتقاد را نداشته باشم. بنابراین امروز من نمی‌توانم کاری بکنم که گزاره‌ای که خداوند هشتاد سال قبل باور داشته تغییر کند. بنابراین یک اصلی در اینجا وجود دارد و آن این است که تصرف در گذشته ناممکن است. تغییر در گذشته امکان‌پذیر نیست. و من امروز نمی‌توانم کاری کنم که باور خداوند در هشتاد سال قبل تغییر کند. اگر اینطور باشد به نظر

می‌رسد که ما با یک مشکل مهم مواجه هستیم. یعنی منطقاً ناممکن است که باور خداوند را تغییر داد و چون کاری که من امروز می‌کنم لاجرم باید گزاره باور خداوند به انجام فعل الف توسط من را صادق بکند، معنایش این است که من چاره‌ای ندارم جز این که فعل الف را انجام دهم.

به تعبیر دیگر صورت استدلال اینگونه است: اگر خداوند هشتاد سال قبل باور داشته بود که فردا صبح من یک لیوان شیر خواهم نوشید، در این صورت من فردا صبح یک لیوان شیر خواهم نوشید. بنابراین معنایش این است که من فردا صبح حتماً یک لیوان شیر را خواهم نوشید و چون کسی نمی‌تواند گذشته را تغییر دهد و چون خداوند هم خطاناپذیر است، من جز این کار نمی‌توانم کار دیگری کنم. اگر اینطور باشد معنایش این است که من در انجام این فعل مختار نیستم چون شرط اختیار این بود که در لحظه انجام فعل من هم بتوانم آن کار را بکنم و هم از انجام آن کار سر باز بزنم و چون این امکان بر من گشوده نیست، بنابراین فعل من البته فعل مختارانه‌ای نخواهد بود. صورت استدلال اینگونه است:

(۱) ضرورتاً چنان است که اگر خداوند باور داشته باشد که من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد آنگاه من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد.

(۲) خداوند باور دارد که من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد.

(۳) ضرورتاً چنان است که من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد. بنابراین:

(۴) انجام فعل الف توسط من مختارانه نخواهد بود.

این استدلال را باید بررسی کنیم. دست کم این صورت خام استدلال را که آوردم، به لحاظ فنی و منطقی می‌توانیم اینگونه نشان دهیم. فرض کنید که من مفهوم ضرورت را همانطور که در منطق موجّهات با یک مربع نشان دهم. پس صورت منطقی برهان اینگونه می‌شود:

$$(1) \square (P \rightarrow Q)$$

$$(2) P$$

$$(3) \square Q$$

این صورت از استدلال که من اکنون بیان کردم، استدلال بدی است. یعنی منتج نیست و مقدمات این برهان به نتایج مورد نظر نمی‌رسد. در واقع این یک مغالطه خیلی مشهور در منطق موجّهات است که ما اینجا مرتکب شده‌ایم. وقتی می‌گوییم این صورت مغالطه آمیز است و منتج نیست معنایش این است که من می‌توانم مصداقی از این برهان را به دست دهم که مقدمات برهان صادق است اما نتیجه کاذب است. اگر اینطور باشد معنایش این است که این صورت برهان نمی‌تواند صدق مقدمات را به نتیجه منتقل کند و یعنی برهان نامعتبر است. بگذارید من مثالی در این رابطه بزنم:

1) ضرورتاً درست است که اگر من مجرد باشم آنگاه صاحب همسر نیستم.

2) و فرض کنید که من واقعاً مجرد هستم.

3) نتیجه این برهان ادعا می‌کند که ضرورتاً چنان است که من واجد همسر نیستم.

خب این نتیجه غلط است. شما می‌توانید ۱ و ۲ را درست فرض کنید اما گزاره ۳ صادق نیست. چون "ضروری" معنایش این است که در تمام جهان‌های ممکن من فردی هستم که صاحب

همسر نیستم و این غلط است. در جهان واقع ممکن است اینگونه باشد اما بی نهایت جهان ممکن وجود دارد که در آن من صاحب همسر هستم. پس از ۱ و ۲ نمی توان ۳ را نتیجه گرفت.

آنچه که از مقدمات نتیجه می شود و صورت درست استدلال است این است:

$$(1) \square (P \rightarrow Q)$$

$$(2) P$$

$$(3) P \rightarrow Q$$

$$(4) Q$$

یعنی آنچه که حاصل می شود این برهان دوم است و نه آن برهان اولی که گفته شد. یعنی آنچه که حاصل می شود این است که در جهان واقع Q صادق است نه در هر جهان ممکن؛ آنچنان که گزاره برهان اول ادعا می کرد. معنایش این است که اگر کسی بپذیرد ضرورتاً چنان است که اگر خداوند باور داشته باشد من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد، نتیجه ای که حاصل می شود این است که من به واقع فعل الف را انجام می دهم و نه اینکه ضرورتاً این فعل را انجام دهم. یعنی به تعبیر دیگر، گزاره سوم ضرورتاً صادق نیست. یعنی من در عالم واقع فردا صبح فعل الف را انجام می دهم و نه در هر جهان ممکن.

آنچه که نافی اختیار است همین واژه "ضروری" است. یعنی اگر ضرورتاً چنان بود که در هر جهان ممکنى من فعل الف را انجام میدادم، معنایش این بود که وقتی من با فعل الف روبرو می‌شدم نمی‌توانستم کاری جز الف را انجام دهم. ولی مطابق این استدلال گرچه من در عالم واقع فعل الف را انجام می‌دهم اما می‌توانستم من از انجام فعل الف سر باز بزنم. بنابراین شکل اول این برهان در واقع مبتنی بر یک مغالطه مشهور در منطق موجهات است و مقدماتش به نتیجه نمی‌رسد.

برای حل این مشکل البته می‌توانیم صورت این برهان را تغییر دهیم تا این مشکل مرتفع شود. برای این حل ما باید به یک نکته مهم توجه کنیم و آن عبارت است از تفاوت میان باورهای ما و باورهای خداوند. این تفاوت چیست؟ فرض کنید که من یک دوستی دارم به نام علی و این آدم را خیلی خوب می‌شناسم و سال‌ها با علی معاشرت داشته‌ام و خیلی خوب از روحیات و خصایص علی مطلع هستم و از جمله می‌دانم که علی عاشق آبگوشت است و از پیتزا متنفر است. فرض کنید که ما به یک مهمانی ای رفته‌ایم و میزبان یک سفره‌ای چیده است که دو غذا در آن گذاشته شده است، یکی پیتزا و دیگری آبگوشت. قبل از این که دوست من وارد این مهمانی شود، من به میزبان می‌گویم که من باور دارم که علی در اینجا حتماً آبگوشت را خواهد خورد و نه پیتزا را. و فرض کنید که وقتی علی وارد می‌شود و به او تعارف می‌کنند که یکی از این غذاها را بخورد، همانطور که من پیش بینی کردم او آبگوشت را انتخاب کند. این مطلقاً به این معنا نیست که علمی که من داشتم او را وادار کرد که آبگوشت را انتخاب کند و نه پیتزا را. بلکه من فقط بر مبنای شناختی که داشتم چنین پیش بینی‌ای کردم. کسی ممکن است بگوید این مثال نشان می‌دهد که باورهای ما نیست که افراد را به کارهایی و می‌دارد بلکه ممکن است که شما به علت شناختی که از فرد دارید بتوانید رفتارهای مختارانه آن فرد را پیش بینی کنید. و این پیش بینی شما معنایش این نیست که آن فرد چاره‌ای جز این نداشته که آن کاری که شما پیش بینی می‌کردید انجام دهد. و می‌گویند در مورد خداوند هم همین‌گونه است. یعنی خداوند به خاطر شناخت عمیقی که از انسان‌ها دارد پیش بینی می‌کند که شما در فلان موقعیت چه خواهید کرد و معنایش این نیست که خداوند شما را وادار به انجام آن کار کرده است.

اما به نظر می‌رسد که این مقایسه هم مقایسه درستی نیست. چون یک تفاوت مهمی میان باورهای من و باورهای خداوند وجود دارد و آن تفاوت این است که اگر بنا به فرض آن دوست من (علی) این دفعه که آمد به خاطر چربی خونی که دارد از خوردن آبگوشت اجتناب کند و پیتزا را انتخاب کند. و این بدان معنا است که پیش بینی من کاذب از کار در می‌آید. اما آیا همین پاسخ را درباره خداوند هم می‌توان زد؟ پاسخ منفی است. درباره خداوند نمی‌توان چنین سخنی گفت برای این که امروز بر سر این سفره اگر خداوند پیش بینی کرده بود که او حتماً آبگوشت را بر پیتزا ترجیح خواهد داد و او خلاف این را انجام بدهد، معنایش این است که باور خداوند کاذب بوده است و خداوند بر خلاف من عالم مطلق است و یعنی نمی‌تواند باور کاذب داشته باشد. پس من کاملاً ممکن است که خطا کنم اما این امکان در مورد خداوند منطقاً محال است.

بنابراین برای حل این مشکل این برهانی که درباره ناسازگاری میان علم خداوند و اختیار انسان مطرح شد ما می‌توانیم یک تصحیح انجام دهیم و آن تصحیح این است که در واقع در مقدمه دوم این برهان یعنی این مقدمه که "خداوند باور دارد که من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد" باید یک تغییری انجام داد. و آن این است که باید روشن کنیم که باور خداوند از نوع خاصی است که با این باورهای ما متفاوت است و آن این است که بالضروره چنان است که خداوند باور دارد که من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد. چون اگر فعل الف صادق باشد، خداوند نمی‌تواند جز به گزاره‌های صادق باور داشته باشد. این در مورد من صادق نیست و من می‌توانم به گزاره‌هایی باور داشته باشم که از قضا کاذب هستند اما این سخن درباره خداوند صدق نمی‌کند. بنابراین شما باید به این گزاره دوم یک قید مهم اضافه کنید و آن قید مهم این است که در اول این گزاره واژه "ضرورتاً چنان است که" بیفزایید. برای این که اگر این گزاره صادق باشد در این صورت خداوند حتماً به آن باور دارد و امکان ندارد که به گزاره‌ای کاذب باور داشته باشد.

پس اکنون شکل تصحیح شده برهان به صورت زیر است:

(۱) ضرورتاً چنان است که اگر خداوند باور داشته باشد که من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد آنگاه من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد.

(۲) ضرورتاً چنان است که خداوند باور دارد که من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد.

(۳) ضرورتاً چنان است که من فردا صبح فعل الف را انجام خواهم داد. بنابراین:

(۴) انجام فعل الف توسط من مختارانه نخواهد بود.

(1) $\square (P \rightarrow Q)$

(2) $\square P$

(3) $\square Q$

این برهان، برهان معتبری است. و نتیجه مورد نظر حاصل می‌شود. آن که قرار است از برهان نتیجه شود این است که من بالضروره نمی‌توانم جز آنچه که انجام داده‌ام، انجام دهم. این صورت از برهان البته صورت معتبری است. بنابراین اگر کسی بگوید علم مطلق خداوند با اختیار انسان ناسازگار است، اشتباه کرده است. آنچه که ناسازگار است، اختیار انسان با علم خدای ذاتاً

(بالضروه) عالم مطلق است. خدای ذاتاً عالم مطلق یعنی اینکه هیچ جهان ممکنی وجود ندارد که در آن خدا باشد و به تمام گزاره‌های صادق آن جهان احاطه نداشته باشد و یا پاره‌ای از گزاره‌های کاذب را باور داشته باشد.

حال درباره این صورت چه می‌توان گفت؟ درباره صورت جدید برهان، پاسخ‌های متنوعی داده شده است که تفصیل آن‌ها را در نوبت آینده با هم پی خواهیم گرفت.

جلسه هفتم

در این بخش پاره‌ای پاسخ‌ها به ادعای ناسازگاری میان علم مطلق الهی و اختیار انسان بررسی می‌شود.

مسئله شر - جلسه هفتم

دوستانی که بحث های ما را تاکنون دنبال کرده اند به خاطر دارند که در حال حاضر درباره دفاعیه مبتنی بر اختیار بحث می کنیم. دفاعیه مبتنی بر اختیار در واقع مدعی است که اصل وجود اختیارمندی نزد آدمیان دلیل اخلاقاً موجهی برای خداوند فراهم می کند که وجود شرور در این عالم را مجاز و روا بداند. منتقدان اما از جمله ایراد می گیرند که فرض وجود اختیار نزد آدمیان با پاره ای از باورهای دیگر در نظام الهیات توحیدی ناسازگار است. برای مثال در الهیات توحیدی فرض بر این است که خداوند عالم مطلق است و معنایش این است که خداوند نسبت به وقایعی که در آینده رخ می دهد هم علم دارد. در اینجا علم مطلق خداوند با مختارانه بودن رفتارهای انسانی قابل جمع نیست. من یک صورتی از این برهان را در نوبت گذشته توضیح دادم و بیان کردم که چرا آن صورت، صورت دقیقی نیست و تلاش کردم که صورت دقیق تری از این ادعا به دست بدهم. این ادعا که علم سابق خداوند با فرض اختیارمندی انسان سازگار نیست را اصطلاحاً دیدگاه قائل به ناسازگاری می دانند. در مقابل، کسانی هم معتقدند که بین این دو باور سازگاری وجود دارد. قائلان به ناسازگاری صورت دقیق تر برهان شان این است که ضرورتاً چنان است که خداوند همیشه باور داشته است که برای مثال من فردا صبح یک لیوان شیر خواهم نوشید. فرض کنید که من این کار را انجام دهم، اگر این کار را انجام دهم در این صورت یک گزاره صادق است و خداوند اگر عالم مطلق باشد باید همه گزاره ها صادق را بداند و نسبت به آن ها باور داشته باشد. بنابراین چون من فردا این لیوان شیر را خواهم نوشید و این گزاره صادق است، ضرورتاً خداوند همیشه باور داشته است که من فردا صبح یک لیوان شیر خواهم نوشید. از طرف دیگر اگر خداوند چنین باوری داشته باشد یعنی ضرورتاً چنان است که اگر خداوند همیشه باور داشته باشد که من فردا صبح یک لیوان شیر خواهم نوشید، در این صورت من این کار را خواهم کرد یعنی این اتفاق خواهد افتاد. نتیجه این دو مقدمه این است که ضرورتاً چنان است که من فردا صبح یک لیوان شیر خواهم نوشید. وقتی می گوئیم ضرورتاً چنان است، یعنی من هیچ راه دیگری جز نوشیدن آن لیوان شیر ندارم. و اگر چنین باشد و تنها گزینه پیش روی من، نوشیدن آن یک

لیوان شیر باشد، در این صورت شما دیگر نمی‌توانید نوشیدن آن یک لیوان شیر را فعل مختارانه بدانید. چون فرض ما در اختیار این است که گزینه‌های متعددی پیش روی شماست و شما هستید که انتخاب می‌کنید که مثلاً کار الف را انجام دهید یا انجام ندهید. اما اگر تنها گزینه پیش روی من انجام فعل الف باشد، مطابق این تحلیل شما نمی‌توانید انجام فعل الف توسط من را یک فعل مختارانه بدانید. بنابراین قائلین به ناسازگاری معتقدند که از این ادعا که خداوند بالضروره ذاتا عالم مطلق است و لازمه علم مطلق او این است که نسبت به تمام گزاره‌های صادق باور داشته باشد، نتیجه می‌شود که فعلی که من فردا انجام خواهم داد (چون پیشتر در علم سابق خداوند ثبت بوده است) نمی‌تواند به واقع مختارانه باشد. بنابراین علم سابق خداوند با اختیار انسان قابل جمع نیست.

از سوی دیگر قائلان به سازگاری معتقدند که دو اعتقاد متفاوت را با هم اختیار می‌کنند. قائلین به سازگاری (یعنی کسانی که معتقدند علم سابق خداوند و اختیار انسان با هم سازگار است) در واقع دو ادعا می‌کنند: ادعای اول این است که مثلاً خداوند هشتاد سال پیش باور داشته که من امروز صبح یک لیوان شیر خواهم نوشید؛ این در واقع آموزه علم سابق خداوند است. اما از آن طرف آموزه اختیارمندی ایجاب می‌کند که من امروز صبح می‌توانستم آن یک لیوان شیر را ننوشم. قائلین به سازگاری معتقدند که این دو گزاره با یکدیگر سازگار هستند.

اما منتقدان می‌گویند که این دو گزاره را با هم نمی‌توان صادق دانست. برای این که اگر شما فرض کنید که من امروز می‌توانستم از خوردن این لیوان شیر سر باز بزنم بینیم چه پیامدها و مدلولاتی دارد:

پیامد اول (خداوند یک اعتقاد کاذب داشته باشد): این کار در صورتی ممکن بود که یکی از اتفاقاتی که به آن اشاره می‌کنم رخ بدهد. مثلاً فرض کنید که من امروز می‌توانستم کاری بکنم که خداوند هشتاد سال پیش یک باور کاذب داشته است. یعنی اگر من امروز می‌توانستم آن یک لیوان شیر را ننوشم معنایش این بود که اعتقادی که خداوند هشتاد سال پیش داشته (که من امروز صبح این لیوان شیر را خواهم نوشید) کاذب بوده است. بنابراین شما این دو گزاره را در

صورتی می‌توانید با هم بپذیرید که در عین حال تصدیق کنید که من امروز می‌توانستم کاری کنم که خداوند هشتاد سال قبل یک اعتقاد کاذب داشته است. اما این فرض نادرست است چون او، خداوند را عالم مطلق بدانیم، خداوند هیچ وقت و تحت هیچ شرایطی محال است که به گزاره کاذبی باور داشته باشد. این در واقع بخشی از همان آموزه علم الهی است. وقتی ما می‌گوییم خداوند ذاتاً و بالضروره عالم مطلق است یعنی هیچ گزاره یا باور کاذبی در دستگاه باور او راه نخواهد یافت. بنابراین این راه بسته است.

پیامد دوم (تغییر دادن گذشته): اما یک احتمال دیگر هم هست. یعنی من امروز کاری بکنم که خداوند هشتاد سال پیش آن اعتقادی را که داشته، نداشته باشد. خداوند هشتاد سال پیش اعتقاد داشت که من امروز صبح یک لیوان شیر خواهم نوشید. معنای این که من امروز می‌توانستم کاری کنم که از خوردن آن لیوان شیر سر باز بزنم، این است که من ممکن است کاری بکنم که گذشته تغییر بکند! یعنی خداوند باوری را که به واقع داشته، نداشته باشد. یا لازمه اش این است که من امروز بتوانم کاری بکنم که آن کسی که هشتاد سال قبل خداوند بوده، به واقع خداوند نباشد! این احتمال هم قابل قبول نیست چون گذشته را نمی‌توان تغییر داد. اگر هشتاد سال پیش خداوند یک اعتقادی را داشته، این یک امر تمام شده است و شما نمی‌توانید امروز آن اعتقاد را تغییر دهید. یا اگر کسی در گذشته خدا بوده، تمام است و شما امروز نمی‌توانید کاری کنید که هشتاد سال قبل خدا نباشد!

بنابراین قائلین به ناسازگاری می‌گویند که شما که معتقدید علم سابق خداوند و اختیار انسان با هم سازگاری دارند، در واقع اشتباه می‌کنید. باور شما امکان پذیر نیست. چون اولاً خدایی که ذاتاً عالم مطلق است نمی‌تواند به هیچ گزاره کاذبی باور داشته باشد و بنابراین محال است شما بتوانید کاری کنید که این خدایی که شما عالم مطلق فرض می‌کنید در نظام باورهای او باور کاذبی رخ دهد و ثانیاً شما نمی‌توانید امروز کاری کنید که گذشته تغییر کند؛ هرگونه تغییر و تصرف در گذشته محال است. بنابراین قائلین به ناسازگاری میان علم خداوند و اختیار انسان، معتقدند که

مادامی که شما به این دو اصل معتقد باشید نمی‌توانید ادعا کنید که خداوند هشتاد سال پیش می‌دانسته که من امروز یک لیوان شیر خواهم نوشید و امروز صبح من می‌توانستم از خوردن این لیوان شیر سر باز بزنم. آن دو اصل عبارتند از: اول اینکه ذاتاً عالم مطلق است و لذا نمی‌تواند به گزاره‌ی کاذبی باور داشته باشد و اصل دوم هم این است که هرگونه تغییر و تصرف در گذشته محال است.

از نظر قائلین به ناسازگاری، علم سابق خداوند و اختیارمندی انسان با دو اصل زیر منافات دارد:

(1) خدای عالم مطلق (به فرض وجود) به گزاره کاذب باور داشته باشد.

(2) محال بودن تغییر و تصرف اموری که در گذشته رخ داده‌اند.

اما کسانی که به سازگاری قائلند، معتقدند که این نتیجه‌گیری‌ها نادرست است. و برای این که توضیح بدهند که چگونه علم سابق خداوند و اختیار انسان هر دو می‌توانند به نحو سازگاری هر دو صادق باشند، این دو اصل را (اصل اول یعنی همان علم ذاتاً مطلق خداوند و اصل دوم یعنی همان محال بودن تغییر و تصرف گذشته) مورد تأمل و بررسی قرار می‌دهند. بنابراین قائلین به سازگاری یا باید توضیح دهند که این دو اصل کاذب هستند یا اگر صادق هستند چگونه می‌توانند با فرض صدق این دو اصل، سازگاری آن دو مدعا را تصدیق کنند.

پاسخ قائلین به سازگاری به اصل اول (خداوند ذاتا و بالضروره عالم مطلق است و هیچ گزاره کاذبی در او راه نمی‌یابد):

ابتدا بیاید درباره اصل اول بحث کنیم. اصل اول می‌گفت که خدایی که ذاتاً و بالضروره عالم مطلق است، نمی‌تواند به هیچ گزاره کاذبی باور داشته باشد. معنای این اصل این است که اگر من امروز می‌توانستم از خوردن آن لیوان شیر سر باز بزنم ظاهراً معنایش این است که خداوند در هشتاد سال قبل به یک گزاره کاذب معتقد بوده است. و چون این اصل، این نکته را (این نکته که خداوند یک باور کاذبی داشته باشد) ناممکن می‌داند، به نظر می‌آید که چاره‌ای نداریم جز این که به ناسازگاری میان علم سابق خداوند و اختیار انسان حکم کنیم. اما قائلان به سازگاری می‌گویند چنین نیست و این اصل اگرچه درست است اما به نتیجه مورد ادعای شما نمی‌رسد. بنابراین قائلین به سازگاری نمی‌خواهند اصل اول را انکار کنند و یعنی این که خداوند ذاتاً و بالضروره عالم مطلق است را تصدیق می‌کنند. اما می‌گویند این اصل در عین حال که درست است اما به نتیجه مورد نظر شما نمی‌رسد. در اینجا بگذارید برای شما مثالی بزنم. دو حالت را فرض کنید. در حالت اول فرض کنید که من فعل الف را می‌دهم؛ مثلاً من امروز صبح یک لیوان شیر می‌نوشم. اگر من این کار را بکنم در واقع یک جهانی تحقق یافته است که من شیر نوشیده‌ام این را جهان W می‌نامیم. بنابراین اگر امروز صبح من یک لیوان شیر بنوشم، جهانی که به واقع تحقق یافته، جهان W است. در جهان W گزاره α درست است؛ گزاره α این است که من امروز صبح یک لیوان شیر نوشیدم. بنابراین اگر من فعل الف را انجام دهم، جهانی که واقع می‌شود جهان W است و در این جهان گزاره α (یعنی این گزاره که من یک لیوان شیر نوشیده‌ام) صحیح است. حال اگر خداوند عالم مطلق باشد بنا به تعریف تمام گزاره‌هایی را که در W صادق اند را به آن‌ها علم دارد. در W گزاره صادق همان α است. بنابراین اگر من یک لیوان شیر بنوشم جهانی که تحقق پیدا می‌کند W است یعنی جهانی است که من به واقع شیر نوشیده‌ام و در این جهان این گزاره α صادق است و چون خداوند عالم مطلق است، ضرورتاً می‌داند که α صادق است. یعنی از هشتاد سال پیش هم می‌دانست که در W گزاره α صادق است (این اقتضای عالم مطلق بودن

خدا است). اما بیاید فرض کنیم که من در واقع امروز صبح می توانستم کار دیگری را انجام دهم؛ یعنی به جای اینکه کار الف را انجام دهم کار ب را انجام می دادم. در این صورت با انجام دادن کار ب، جهانی که تحقق پیدا می کرد دیگر جهان W نبود و مثلاً $W1$ بود. در این جهان $W1$ دیگر گزاره α صحیح نیست. این α در W صحیح است. در $W1$ گزاره صادق β است. β یعنی این گزاره که آرش از نوشیدن شیر سر باز زد. حال اگر خداوند عالم مطلق باشد، هشتاد سال قبل خداوند می دانسته که آنچه که در $W1$ صادق است β است. بنابراین خداوند در هشتاد سال قبل به گزاره β باور داشته است. بنابراین قائلین به سازگاری می گویند این که من می توانستم از نوشیدن این لیوان شیر سر باز بزنم لازمه اش این نیست که خداوند به یک گزاره کاذب باور داشته باشد. اگر من از نوشیدن این شیر سر باز می زدم به جای این که W تحقق پیدا کند، $W1$ تحقق پیدا می کرد. و در جهان $W1$ شیر نخوردن من گزاره صادق است و چون نوشیدن شیر گزاره صادق است و خداوند بالذاته و ضرورتاً عالم مطلق است، هشتاد سال قبل هم می دانسته که $W1$ تحقق پیدا می کند و در این صورت به β باور داشته است. بنابراین قائلین به سازگاری می گویند گرچه اصل اول درست است (یعنی خداوند ذاتاً و بالضروره عالم مطلق است و هیچ گزاره کاذبی در او راه نمی یابد) اما از این که امروز صبح من می توانستم از نوشیدن یک لیوان شیر سر باز بزنم نتیجه نمی شود که خداوند یک باور کاذبی داشته است. این پاسخی به اصل اول است. پس قائلین به سازگاری تصدیق می کنند که اصل اول صحیح است اما نتیجه ای که قائلین به ناسازگاری داشتند را نمی گیرند.

پاسخ قائلین به سازگاری به اصل دوم (تغییر ناپذیری گذشته):

اما اکنون قدری درباره اصل دوم بحث می کنیم. در برهان کسانی که قائل به ناسازگاری هستند، اصل دوم، اصل تغییر ناپذیری گذشته است. یعنی اصلی که معتقد است هرگونه تغییر و تصرف در گذشته ناممکن است. اما قائلین به سازگاری معتقدند که این اصل، اصل نادرستی است. پس قائلین

به سازگاری اصل اول را می پذیرفتند(اما معتقد بودند آن نتیجه دلخواه قائلین به ناسازگاری حاصل نمی شود)، اما اصل دوم را اصولاً نادرست می دانند. اما آیا مگر ما واقعاً می توانیم آنچه که در گذشته رخ داده است را تغییر دهیم؟ قائلین به سازگاری میان دو دسته واقعیت ناظر به گذشته تفکیک قائل می شوند. یک دسته را می گویند واقعیت های صلب یا **hard facts** و یک دسته را واقعیت های نرم یا **soft facts** می گویند. حال اما تفاوت واقعیت صلب و واقعیت نرم چیست؟ وقایع صلب، وقایعی در گذشته هستند که ضرورتاً امکان هرگونه تغییر و تصرفی در آن ها وجود ندارد. اما قائلین به سازگاری می گویند که همه وقایع گذشته از این نوع نیستند. دسته ای از وقایع گذشته وجود دارند که گرچه ناظر به گذشته هستند اما امکان تغییر و تصرف در آن ها وجود دارد. اجازه دهید من یک مثالی بزنم. این گزاره را در نظر بگیرید که کسی بگوید "علی امروز برای ناهار یک لیوان دوغ نوشید". و فرض کنید که این گزاره صادق باشد. و همچنین فرض کنید که من این گزاره را بعد از ظهر بیان کرده ام یعنی بعد از وقت ناهار آن را بیان کرده ام. در این صورت این یک لیوان دوغ نوشیده شده است و تمام شده است و یک اتفاقی است که افتاده است و به واقع هر گونه تغییر و تصرفی در آن ناممکن است. این را واقعیت صلب می گوئیم. اما حال فرض کنید که من این گزاره را اینگونه بیان کنم. اگر این گزاره صادق باشد، در ساعت شش امروز صبح این گزاره که "علی امروز ظهر برای ناهار یک لیوان دوغ خواهد نوشید" نیز صادق بوده است. اگر من این گزاره را در ساعت شش و ده دقیقه بیان کنم در آن صورت این گزاره به فرض آن که صحیح باشد، از گذشته ای حکایت می کند که ظاهراً از حیطه کنترل و تصرف ما بیرون نیست. چون اکنون که ساعت شش و ده دقیقه است، تا ظهر هم که هنوز وقت بسیار است و هزاران اتفاق ممکن می تواند رخ دهد که علی آن لیوان دوغ را ننوشد. مثلاً ممکن است که کسی مانع دوغ خوردن علی برای ناهار باشد. البته کسی این کار را نمی کند چون این گزاره در جهان واقع صادق است و علی ظهر امروز یک لیوان دوغ خواهد نوشید. اما افراد می توانستند مانع دوغ خوردن علی شوند اما مانع نشدند. به اصطلاح یک گزاره شرطی کاذب المقدم است. اگر من ساعت شش و ده دقیقه صبح این را بیان کنم، در واقع از یک واقعیت نرم حکایت می کنم. یعنی واقعیتی که گرچه ما در آن تصرفی نکردیم اما می توانست که رخ ندهد. بنابراین این از جمله

اموری است که به آن واقعیت نرم می‌گوییم. بگذارید من یک مثال دیگر بزنم که شاید به دقت مثال قبلی نباشد اما فهمش راحت‌تر است. فرض کنید که یکی از دوستان من به نام ابراهیم در سال ۱۳۹۳ شمسی معتقد بود که آرش در سال ۱۳۹۵ صاحب فرزند خواهد شد. باوری که ابراهیم در گذشته درباره من داشته است در سال ۱۳۹۳ بوده است و این یک اتفاق در گذشته است. اما امروز در سال ۱۳۹۵ من می‌توانم کاری کنم که باوری که در دو سال قبل داشته صادق باشد یا کاذب باشد. یعنی امروز در حیطه توان من است که کاری کنم که چیزی که در گذشته بوده تغییر کند. بنابراین اینگونه نیست که تمام گزاره‌های ناظر به وقایع گذشته ضرورتاً صادق اند. باید بین واقعیات صلب و واقعیات نرم تفاوت قائل شویم. گزاره‌های حاکی از واقعیات صلب ضروری هستند و گزاره‌های نرم گزاره‌هایی هستند که بالضروره صادق نیستند و یعنی اگر هم صادق باشند می‌توانسته‌اند که کاذب از کار در آیند و در واقع امکان تغییر و تصرف در آن‌ها موجود بوده است. حال چرا اینگونه است؟ یکی از تحلیل‌هایی که از ماهیت گزاره‌های نرم داده شده است این است که این گزاره‌ها تماماً راجع و ناظر به گذشته نیستند و به طور خفی‌ای این گزاره در واقع به آینده ارجاع می‌دهد. اما گزاره‌های صلب اینگونه هستند. پس این اصل که هر گونه تغییر در گذشته محال است، این فقط درباره واقعیات صلب صادق است و گزاره‌های گذشته‌ای که به آینده ارجاع دارند از دایره شمول این قاعده بیرون‌اند. در واقع قائلین به سازگاری می‌گویند که علم سابق خداوند درباره رفتارهای مختارانه ما از جنس آن دسته گزاره‌های ناظر به گذشته هستند که نوعی ارجاع به آینده دارند و یعنی از جنس گزاره‌های ضروری نیستند و از واقعیات نرم حکایت می‌کنند. بنابراین در استدلال وقتی می‌گوییم که خداوند ضرورتاً نسبت به رفتارهای مختارانه ما علم دارد، باید مفهوم ضرورت را به نحو دیگری فهمید که مستلزم ضرورت ناظر به گزاره‌های حاکی از واقعیات صلب نباشند. البته درباره این تقسیم‌بندی واقعیات صلب و واقعیات نرم و این که آیا واقعاً این تقسیم‌بندی می‌تواند موضع سازگاری میان علم سابق خداوند و اختیار انسان را نجات دهد یا نه، بحث و حدیث زیادی است. من در اینجا متأسفانه در سیاق بحث برهان شر نمی‌توانم بیش از این مسئله را بکاوم. خود این مسئله مستقلاً در خور بحث مفصلی است. فقط در اینجا خواستم شمه‌ای از پیچیدگی‌هایی که در بحث میان علم سابق خداوند و اختیار انسان

است را عرضه کرده باشم و شما ببینید که طرفین برای تحکیم موضع خودشان استدلال‌های شنیدنی دارند.

خداباورانی که قائل به ناسازگاری علم سابق خداوند و اختیارمندی انسان هستند

اما حال بیایید فرض کنیم که حرفشان درست باشد و یعنی نهایتاً علم سابق خداوند با اختیار انسان ناسازگار است. اگر این را فرض کنیم چه اتفاقی بر سر مسئله شر خواهد آمد؟ دو پاسخ دیگر به علم سابق خداوند و اختیار انسان داده شده است که مبتنی بر فرض ناسازگاری میان این دو است. یعنی کسانی معتقد بودند که ما قبول کردیم که علم سابق خداوند و اختیار انسان با آن تعاریفی که پیشتر درباره شان بحث کردیم، با هم نمی‌تواند رخ دهد. اگر خداوند علم سابق او معنا داشته باشد، انسان نمی‌تواند صاحب اختیار باشد. ولی اگر انسان صاحب اختیار باشد علم سابق خداوند به آن معنا نمی‌تواند وجود داشته باشد. آیا لازمه‌اش این است که خدایاواران برای مثال از باورشان به علم مطلق خداوند یا اختیار انسان دست بکشند؟ واقعیت این است که پاسخ منفی است. برای مثال من در اینجا به دو پاسخ متفاوت اشاره می‌کنم از جمله پاسخ‌های خدایاورانی است که معتقدند علم سابق خداوند و اختیار انسان به توضیحی که بیان شد با هم ناسازگاراند اما در عین حال معتقدند که شما می‌توانید تقریری از علم سابق خداوند داشته باشید که جا را برای اختیار انسان بگشاید.

تقریر نخست (علم مطلق خداوند محدود به گزاره‌هایی است که دانستن آن‌ها ممکن باشد):

یکی از این تقریرها (که توسط ریچارد سوین برن پیشنهاد شده است) این است که اگر شما واقعاً معتقد باشید که موجودات مختاری در این عالم وجود دارند در این صورت هیچ شرایط پیشینی‌ای نمی‌تواند نتیجه تصمیم‌گیری‌های این انسان‌ها را تعیین ببخشد. بنابراین معنایش این است که منطقاً پیش‌بینی رفتارهای مختارانه این فاعلان ناممکن است. شما ممکن است که حدس‌های خیلی خوبی بزنید و ممکن است بگویید که به احتمال ۹۹ درصد فلان کار را می‌کند و حدس‌تان هم درست در می‌آید؛ ولی هیچ وقت نمی‌توانید علم یقین و ضروری نسبت به تصمیمات مختارانه این فاعلان داشته باشید. به تعبیر دیگر کسانی معتقدند که اگر واقعاً اختیار به این معنای خاص وجود داشته باشد، بنابراین برای ناظران منطقاً محال است که بتوانند نتیجه‌ی تصمیمات این افراد را پیشاپیش و به ضرس قاطع و ضرورتاً بدانند. و اگر منطقاً ناممکن باشد هیچ‌کس از جمله خدای عالم مطلق نیز منطقاً نمی‌تواند از صدق گزاره‌های حاکی از تصمیمات مختارانه انسان‌ها آگاه باشد. فقط پس از اینکه فاعلان مختار آن تصمیمات را اتخاذ کردند علم به آن گزاره‌ها ممکن می‌شود. بنابراین همانطور که ما درباره قدرت خداوند گفتیم که خداوند به انجام کارهایی قادر است که در حدود امور ممکن منطقاً ممکن باشد؛ درباره علم خداوند هم می‌توانیم همین سخن را بگوییم یعنی خداوند عالم مطلق است به این معنا که تمام گزاره‌های صادقی را که باور داشتن و یا علم داشتن نسبت به آن‌ها برای او منطقاً ممکن است به آن گزاره‌ها باور دارد یا نسبت به آن‌ها علم دارد. حال اگر چنین باشد و معلوم شود که علم یا باور خداوند به تصمیمات مختارانه انسان‌ها منطقاً برای او محال است بنابراین اگر خداوند نسبت به این رفتارها پیش از وقوع‌شان علم نداشته باشد البته نقصانی بر علم او وارد نیست. بنابراین شما می‌بینید که در این جا در واقع یک تعدیلی در

مفهوم علم مطلق خداوند رخ می‌دهد و آن این است که خداوند عالم مطلق است یعنی تمام گزاره‌های صادقی را که علم داشتن نسبت به آن‌ها برای او منطقاً ممکن است می‌داند. و اگر اختیار را به معنایی که بیان کردیم فرض کنیم، دانستن تصمیمات مختارانه انسان‌ها مادامی که آن فاعلان تصمیمات را اختیار نکرده‌اند منطقاً برای دیگران از جمله خداوند ناممکن است.

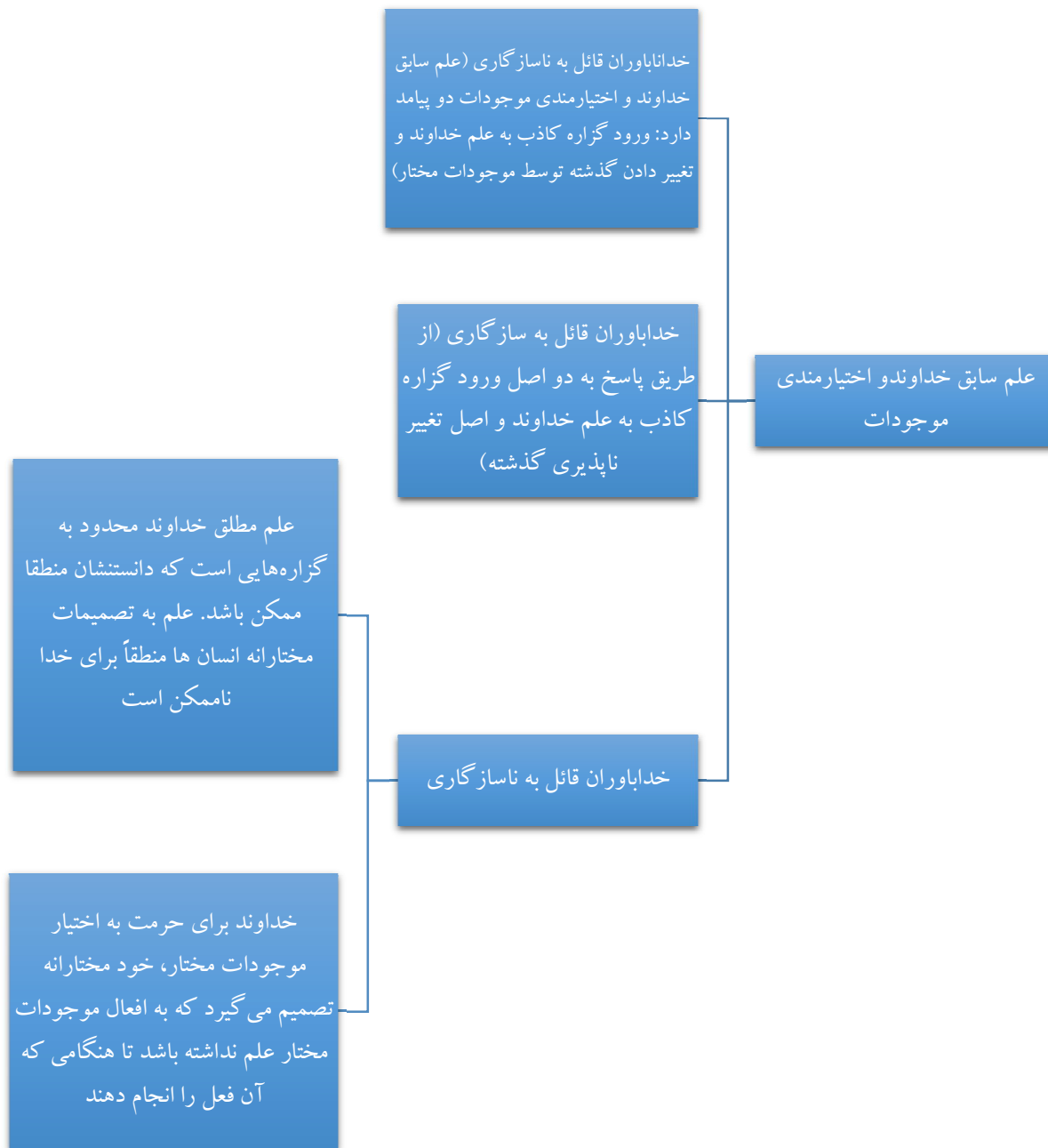
تقریر دوم (خداوند برای حرمت به اختیار موجودات مختار، خود مختارانه تصمیم می‌گیرد که نسبت به افعال مختارانه انسان‌ها علم پیدا نکند تا آن وقتی که آن تصمیم اختیار شده باشد):

قائلان به ناسازگاری علم سابق خداوند و اختیار انسان یک پاسخ دیگر هم داده‌اند. کسانی گفته‌اند که ما باید در مفهوم علم مطلق خداوند تجدید نظر کنیم. علم مطلق خداوند لزوماً به این معنا نیست که خداوند بالفعل نسبت به تمام گزاره‌های صادق علم یا باور دارد. بلکه به این معناست که خداوند می‌تواند نسبت به تمام گزاره‌های صادق علم یا باور داشته باشد. ببینید باز دوباره این تعریف را بر قیاس قدرت خداوند بازسازی کرده‌اند. ببینید وقتی ما می‌گوییم خداوند قادر مطلق است معنایش این نیست که خداوند همه کاری می‌کند؛ خب خیلی کارها را خداوند می‌تواند بکند اما نمی‌کند. خداوند مثلاً می‌توانست کاری بکند که مثلاً قد من بلندتر شود. بسیاری کارهاست که خداوند می‌تواند بکند اما نمی‌کند اما این نقصانی بر قدرت مطلق خداوند نیست. بنابراین وقتی می‌گوییم خداوند قادر مطلق است معنایش این نیست که خداوند همه کاری می‌کند، بلکه معنایش این است که خداوند می‌تواند هر کار منطقاً ممکن را که انجام آن برای او منطقاً ممکن انجام دهد. درباره علم خداوند هم همینطور است یعنی کسانی معتقدند که وقتی می‌گوییم خداوند عالم مطلق است، معنایش این نیست که خداوند همه چیز را می‌داند، بلکه معنایش این است که خداوند می‌تواند هر چه را که بخواهد بداند. اگر شما این تعریف از علم مطلق خداوند را بپذیرید در آن صورت می‌گویید که چون ما قائلیم که علم سابق خداوند اگر

تحقق یابد اختیار منتفی می‌شود، بنابراین چون خداوند می‌خواهد اختیار انسان‌ها را حرمت بنهد، خداوند خودش مختارانه تصمیم می‌گیرد که نسبت به افعال مختارانه انسان‌ها علم پیدا نکند تا آن وقتی که آن تصمیم اختیار شده باشد. بنابراین خداوند گرچه می‌تواند نتیجه تصمیمات مختارانه انسان‌ها را بداند اما خودش تصمیم می‌گیرد که نسبت به آن تصمیمات علم پیدا نکند. یعنی می‌تواند بداند اما خودش تصمیم می‌گیرد که این کار را نکند (بر همان قیاس که خداوند می‌توانست فلان کار را بکند اما تصمیم می‌گیرد که به اقتضای مصلحتی آن کار را انجام ندهد).

بنابراین شما می‌بینید که کسانی که به دفاعیه مبتنی بر اختیار معتقدند دو دسته هستند: یا کسانی هستند که علم سابق خداوند و اختیار انسان با هم سازگارند و بنابراین شما می‌توانید خداوند را عالم مطلق و واجد علم سابق بدانید و در عین حال این موجودات به معنای مهمی مختار تلقی کنید. در این صورت وقتی که اختیار وجود دارد، دفاعیه مبتنی بر اختیار همچنان کار می‌کند. کسانی از خداپاوران هم که معتقدند علم سابق خداوند با اختیار انسان ناسازگار است اینطور نیست که دفاعیه مبتنی بر اختیار را در بحث شر از دست فرو بنهند. در آن جا هم این افراد معتقدند که شما با اندکی جرح و تعدیل می‌توانید مشکل را حل کنید. یا ممکن است یا بگویید که علم به تصمیمات مختارانه منطقیاً محال است و اگر منطقیاً محال باشد برای همه از جمله خداوند محال است و اگر خداوند نسبت به تصمیمات مختارانه انسان‌ها علم نداشته باشد نقصانی بر علم مطلق او نیست و یا ممکن است بگویید که خداوند عالم مطلق است به این معنا که می‌تواند نسبت به تمام گزاره‌ها صادق علم داشته باشد اما برای اینکه اختیار انسان‌ها را محترم بداند خود تصمیم می‌گیرد که نسبت به رفتارهای مختارانه انسان‌ها مادامی که توسط انسان‌ها اختیار نشده‌اند، علم نداشته باشد. و در هر دو صورت جا برای اختیار انسان می‌گشایند. با اندکی تغییر در تعریف خداوند از علم مطلق خداوند جا برای اختیار باز می‌کنند و آن وقت که جا برای اختیار گشوده شد البته دفاعیه مبتنی بر اختیار در سیاق بحث شر می‌تواند کارآمد باشد.

درباره انتقاد سوم به دفاعیه مبتنی بر اختیار (یعنی بحث شرور طبیعی) در نوبت آینده بحث خواهیم کرد.



جلسه هشتم

در بخش هشتم درباره سومین و آخرین انتقاد مهم بر دفاعیه مبتنی بر اختیار بحث می شود. انتقاد این است: حتی اگر دفاعیه مبتنی بر اختیار صائب باشد، در بهترین حالت وجود شرور اخلاقی (یعنی شرور ناشی از اختیار انسان) را توضیح می دهد. اما بسیاری از شرور این عالم (یعنی شرور طبیعی) ربطی به اختیار ندارد. آیا می توان ادعا کرد که فرض وجود خدای عالم مطلق، قادر مطلق، و خیر محض با فرض وجود شرور طبیعی در این عالم منطقاً ناسازگار است؟

مسئله شر - جلسه هشتم

همانطور که دوستان به خاطر دارند درباره دفاعیه مبتنی بر اختیار بحث می کردیم که بنا بر این دفاعیه خداوند دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور در این عالم در اختیار دارد و آن دلیل اخلاقاً موجه اصل وجود اختیار در میان آدمیان است. بنابراین خداوند بهترین جهانی را که می توانسته آفریده است یعنی جهانی که واجد اختیار است و اما به محض این که اختیار آفریده می شود امکان بروز شرور هم گشوده می شود و در پاره ای مواقع انسان های مختار از اختیار خودشان برای ارتکاب شرور اخلاقی استفاده می کنند. این دفاعیه مبتنی بر اختیار از جهات مختلفی مورد انتقاد قرار گرفت.

مروری بر انتقادات اول و دوم به دفاعیه مبتنی بر اختیار (جلسه پنجم، ششم و هفتم)

از جمله نخستین انتقادی که بحث کردیم در واقع از طرف جی ال مکی مطرح شده بود که مطابق این انتقاد در واقع خداوند که قادر مطلق و خیر محض است می توانست جهان ممکن را بیافریند که موجودات مختار، مختارانه کار نیک را انجام دهند. و چون چنین جهانی آفریده نشده است پس خیر محض نمی تواند باشد و در اصل وجود او تردید است. در برابر این انتقاد پاسخ دادیم که این مدعا درست نیست و اگرچه آن جهان ممکن (یعنی جهان واجد اختیار و پیراسته از شر) جهان منطقاً ممکن است، اما آفرینش آن جهان برای خداوند منطقاً ممکن نیست. یعنی خداوند نمی تواند آدمیان را وا دارد که همواره مختارانه کارهای نیک انجام دهند چون این با تعریفی که از اختیار در این بحث مفروض بوده سازگار نیست و آن جهان ممکن است اما اگر کسی یا کسانی بتوانند آن جهان ممکن را به وجود بیاورند خود همین ساکنان جهان هستند و اگر ساکنان جهان تصمیم گرفتند که همواره کار نیک بکنند البته این جهان ایده آل آفریده شده است و اگر نه، نه.

انتقاد دوم از جهاتی بنیادی تر بود. انتقاد دوم مدعی است که علم مطلق خداوند که از جمله شامل علم سابق او (یعنی علم او به وقایع آینده) با اصل اختیارمندی انسان‌ها سازگار نیست. یعنی اگر خداوند از پیش می‌دانست که من چه خواهم کرد، در آن لحظه انجام آن کار من هیچ چاره‌ای ندارم جز آن چه را که خداوند می‌دانست انجام دهم و بنابراین این وضعیت با تعریف اختیارمندی انسان سازگار نیست. پاره‌ای از فیلسوفان دین در پاسخ این انتقاد معتقد بودند که این تقریر در شکل مصطلح خود، تقریر دقیقی نیست و یعنی صورت بندی این مسئله اشکال دارد و از این که خداوند ضرورتاً بداند که چون من فردا فعل الف را انجام می‌دهم، در آن صورت من ناگزیر فعل الف را انجام می‌دهم و چون خداوند می‌داند که من فعل الف را انجام خواهم داد پس من ضرورتاً فعل الف را انجام خواهم داد؛ این صورت یک صورت مغالطه آمیز است و آن مقدمات به چنین نتیجه‌ای نمی‌رسند. بنابراین باید صورت اصلاح بشود. حتی وقتی که صورت اصلاح شود باز کسانی معتقدند که باز هم مقدمات این برهان به نتیجه مورد نظر مدعی نمی‌انجامد و یعنی خداوند عالم مطلق خدایی است که به تمام گزاره‌های صادق آن جهان علم دارد و در جهانی من کار الف را انجام ندهم، در آن جهان گزاره‌ای که آرش کار الف را انجام نداده صادق است و خداوند به این گزاره علم خواهد داشت و نه گزاره‌ی نقیض آن که در این جهان صادق نیست. ولی حتی اگر شبهه را قوی بگیریم، کسانی معتقدند که علم خداوند حتی اگر به این معنای قوی هم باشد، این باور که گذشته را نمی‌شود تغییر داد، باور درست و دقیقی نیست. این یکی از مفروضات فرض ناسازگاری میان علم خداوند و اختیار خداوند بوده است. و در اینجا بین واقعیات صلب و واقعیات نرم تفکیکی صورت می‌گیرد. واقعیات نرم گزاره‌های ناظر به گذشته هستند که در آن‌ها به طور خفیف نوعی ارجاع به آینده وجود دارد و کسانی معتقدند که علم خداوند به رفتارهای اختیاری آدمیان از جنس واقعیات نرم است و شما با اقداماتی در آینده می‌توانید واقعیات نرم را تغییر دهید. حال حتی اگر کسی این استدلال‌ها را نپذیرد نهایتاً فرد می‌گوید علم مطلق خداوند با اختیار انسان ناسازگار است. اما این بدان معنا است که باید از اختیارمندی انسان دست شست و دفاعیه مبتنی بر اختیار را یکسره ناکام دانست؟ پاسخ منفی است و شما با اندکی تغییر در تعریفان از اختیار هم می‌توانید باورهای الهیاتی خود را حفظ کنید و هم جایی برای اختیار

بگشایید. بنابراین برای مثال کسانی معتقدند که اگر تعریف مورد نظر از اختیار در این برهان را مفروض بگیریم در آن صورت منطقاً ناممکن است که کسی بتواند پیش از اتخاذ یک تصمیم فاعل مربوطه نسبت به آن تصمیم علم قطعی پیدا کند و این منطقاً ناممکن است. و اگر منطقاً ناممکن باشد خداوند هم نمی‌تواند چنین علمی داشته باشد و این البته نقصانی بر علم خداوند نیست. به تعبیر دیگر خداوند می‌تواند همه گزاره‌های صادقی را که علم آن‌ها نسبت به آن‌ها منطقاً برای او ممکن است می‌داند. و در این صورت چون علم به تصمیمات مختارانه انسان‌ها پیش از اتخاذ آن تصمیم‌ها منطقاً ناممکن است هیچ کس از جمله خداوند نمی‌تواند چنان علمی داشته باشد و بنابراین این فقدان نقصانی بر علم مطلق خداوند نیست. کسان دیگری تغییر دیگری در تعریف علم الهی به وجود می‌آورند و در این تعریف در واقع به جای این که بگوییم خداوند به واقع به تمام گزاره‌های صادق علم دارد، می‌گوییم خداوند می‌تواند نسبت به همه گزاره‌های صادق علم داشته باشد مشروط بر این که بخواهد که علم داشته باشد. بنابراین همان طور که خداوند قادر مطلق است به این معنا که می‌تواند هر کار ممکن را انجام دهد، معنایش این نیست که خداوند به واقع همه کار را انجام می‌دهد و بر همین قیاس علم مطلق خداوند به این معناست که خداوند می‌تواند هر گزاره صادقی را که علم او منطقاً برایش ممکن است بداند. در این صورت قائلین به اختیار می‌گویند چون خداوند موجودات را مختار آفریده است و می‌خواست که اختیار این آدمیان را محترم بدارد در عین حال که می‌توانست به تصمیمات مختارانه این انسان‌ها علم پیدا کند برای این که این اختیار را محترم بشمارد تصمیم می‌گیرد که نسبت به آن تصمیمات علم نداشته باشد تا آن تصمیمات به صورت مختارانه تحقق پیدا کند.

بررسی انتقاد سوم به دفاعیه مبتنی بر اختیار (شروع طبیعی)

اما در این نوبت مایلیم که به اختصار درباره انتقاد سوم به دفاعیه مبتنی بر اختیار نکاتی را عرض کنم. منتقدان خداناباور در برابر دفاعیه مبتنی بر اختیار می‌گویند فرض کنیم که این دفاعیه مبتنی بر اختیار درست است. اما این دفاعیه در بهترین حالت تنها وجود شروع اخلاقی در این عالم را توجیه می‌کند. یعنی آن شروعی که ناشی از رفتارهای مختارانه ما است مثل قتل و دزدی و جنایت و دروغ‌گویی و .. اما این ها فقط بخشی از شروعی است که در این عالم رخ می‌دهند. بخش عظیمی از شروعی که در این عالم رخ داده و می‌دهد اصلاً ربطی به اراده آدمیان و موجودات مختار ندارد. بلایایی مثل زلزله و سیل و سونامی محصول اختیار انسان‌ها نیست و حتی پیش از وجود آدمیان این همه شری که در عالم حیوانات رخ می‌دهد ربطی به اختیار آدمیان ندارد. این شروع را چگونه می‌توان توضیح داد. به تعبیر دیگر حتی اگر بگوییم که دفاعیه مبتنی بر اختیار کاملاً درست است، در بهترین حالت این دفاعیه وجود شروع اخلاقی را توضیح می‌دهد. اما شروع طبیعی چه توضیحی دارد؟ دفاعیه مبتنی بر اختیار که نمی‌تواند اصل وجود شروع طبیعی در این عالم را توضیح دهد. در این جا خداناباوران می‌توانند صورت منطقی برهان شر را مورد تجدید نظر ساده‌ای قرار دهند و بگویند اگر خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محضی وجود داشته باشد نباید شر طبیعی‌ای در این عالم باشد. و چون شروع طبیعی در این عالم وجود دارند پس چنان‌که خدایی با آن اوصاف نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین با افزودن یک لفظ "طبیعی" شما می‌توانید صورت منطقی برهان شر را نجات دهید. درباره این برهان چه می‌توان گفت؟ توجه کنید که ما همچنان درباره صورت منطقی برهان شر سخن می‌گوییم. صورت منطقی برهان شر همانطور که دوستان به یاد دارند ادعا می‌کند که گزاره خدا وجود دارد و گزاره شر وجود دارد منطقاً ناسازگار است. تعبیر "منطقاً" اینجا مهم است. ناسازگاری منطقی یک تعریف فنی دقیق دارد: شما هیچ جهان ممکن‌ی را نمی‌توانید تصور کنید که در آن جهان این دو گزاره با هم بتوانند صادق باشند.

یعنی نه فقط در این جهان واقعی بلکه در هر جهان ممکنى این دو گزاره با یکدیگر نمی‌توانند صادق باشند. برای مثال فرض کنید که گزاره الف می‌گوید علی مجرد است. و گزاره ب می‌گوید همسر علی بسیار زن زیبایی است. این دو گزاره با هم ناسازگارند یعنی امکان ندارد شما جهان ممکنى را فرض کنید که در آن جهان این دو گزاره با هم صادق باشند. در هر جهان ممکنى که علی مجرد است معنایش این است که همسر ندارد بنابراین فرض این که همسر علی زیباست، فرض باطلی است. بنابراین وقتی سخن از ناسازگاری منطقی می‌شود تنها به این معنا نیست که در این جهان واقع این ناسازگاری وجود دارد، بلکه در هر جهان ممکن و تخیلی‌ای هم ناسازگارند.

حال آیا وقتی ما ادعا می‌کنیم که خدا با آن اوصاف سه‌گانه وجود دارد و شرور طبیعی وجود دارند، آیا این دو گزاره در هیچ جهان ممکنى نمی‌توانند صادق باشند؟ آیا ما می‌توانیم یک جهانی (ولو خیالی) تصور کنیم که این دو گزاره توأما صادق باشند اما واجد تناقض درونی نباشد؟ پاره‌ای از فیلسوفان گفته‌اند که از قضا این کار، کار خیلی راحتی است. یعنی شما به راحتی می‌توانید جهان ممکنى را فرض کنید که در آن خدا با آن اوصاف وجود داشته باشد و شرور طبیعی هم وجود داشته باشند. شما فرض کنید که داستان‌هایی که درباره خدایان در قصه‌های یونان آمده یا داستان‌های دینی که در ادبیات ادیان توحیدی آمده است، درست باشند. شما ممکن است بگویید که این‌ها قصه‌اند، اما هیچ اشکالی ندارد و به هر حال می‌توان فرضشان کرد. فرض کنید که جهان چنان است که در ادیان توصیف شده به این معنا که یک خدایی وجود دارد و این خدا یک مجموعه‌ای از موجودات مختار در این عالم آفریده است. بخشی از این موجودات مختار آدمیان هستند و بخش دیگر موجودات مختار هم فرشتگان هستند. و این فرشتگان در این عالم مسئول کارهای مختلفی هستند و از جمله بخشی از این ملائک مسئول مدیریت پدیده‌های طبیعی در این عالم هستند. مثلاً یکی مسئول آتش است و یکی مسئول طوفان و یکی مسئول جوش و خروش دریا و امثال این‌ها (باز تاکید می‌کنم که شما ممکن است بگویید این‌ها قصه‌اند اما دقت کنید هیچ اشکالی ندارد و آن‌چه که برای مقصود ما لازم است صدق این داستان‌ها نیست

بلکه امکان منطقی این داستان‌ها است). فرض کنید که در این جهان که دایره موجودات مختار بسی فراتر از مجموعه‌ی آدمیان است بعضی از این فرشتگان مختار که مسئول امور طبیعی در این عالم هستند به وسوسه دچار شوند و اختیار خودشان را در جهت سوء اعمال کنند، همانطور که آدم‌ها در زندگی متعارفشان اختیارمندی خودشان را همیشه در جهت خیر و صلاح به کار نمی‌برند و شرور اخلاقی ایجاد می‌کنند. و این فرشتگان به جای این که برای مثال این امور را به نحوی بگردانند که به کسی آزاری نرسد، شرورانه از اختیار خودشان سوء استفاده کنند و در این جهان سونامی و زلزله ایجاد کنند و به این ترتیب شروری برای موجودات از جمله انسان و حیوانات ایجاد کنند.

یعنی در اینجا همان دفاعیه مبتنی بر اختیار را که بر قلمرو انسان‌ها تطبیق کردیم، همان استدلال را شما می‌توانید بر این فرشتگان رانده شده اطلاق کنید. در واقع اگر اختیار می‌توانست دلیل اخلاقاً موجهی برای وقوع شرور اخلاقی برای خداوند در این عالم فراهم کند، همان استدلال می‌تواند دلیل اخلاقاً موجهی برای خداوند فراهم کند که جواز شرور طبیعی (یعنی آن شروری که محصول رفتارهای مختارانه این فرشتگان مطرود هستند) را نیز بدهد. بنابراین در این جهان ممکن (شما البته ممکن است بگویید این جهان واقعی نیست اما این خدشه‌ای وارد نمی‌کند) خدا واجد آن صفات سه‌گانه است اما در عین حال هم شرور اخلاقی و هم شرور طبیعی وقوع پیدا می‌کنند. در واقع در اینجا این داستان فرضی شرور طبیعی را هم زیرمجموعه‌ای از شرور اخلاقی طبقه بندی می‌کند. شرور اخلاقی که ما می‌شناسیم البته محصول رفتارهای اخلاقی ما انسان‌ها است اما در این داستان تخیلی در واقع شرور طبیعی به یک معنای عامی جزو شرور اخلاقی هستند چون محصول رفتارهای مختارانه فرشتگان مطرود هستند. اگر کسی معتقد باشد که این جهان ممکن است که البته ظاهراً هیچ تناقضی در این جهان فرضی نیست (شما ممکن است بگویید این جهان غیرواقعی و نامحتمل است اما هیچ اشکالی ندارد؛ اینجا بحث درباره صدق این جهان نیست بلکه بحث بر سر امکان منطقی این جهان است) در این صورت معنایش این است که دست کم یک جهان ممکن وجود دارد که در این جهان ممکن خدا با آن صفات سه‌گانه وجود دارد و شرور

طبیعی هم واقع می‌شوند. به تعبیر دیگر در این جهان فرضی اما ممکن، گزاره "خدا وجود دارد" و گزاره "شرور طبیعی وجود دارند" هر دو صادق هستند و اگر این طور باشد این برای صورت منطقی برهان شر کافی است. یعنی برای نقض کافی است چون نشان می‌دهد که در این جهان ممکن چون این دو گزاره می‌توانند صادق باشند این دو گزاره منطقیاً با یکدیگر ناسازگار نیستند و ادعای صورت منطقی برهان شر ناکام می‌ماند.

به این ترتیب به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم مشکلات اصلی‌ای را که در برابر دفاعیه مبتنی بر اختیار است را پاسخ دهیم و اگر دفاعیه مبتنی بر اختیار پاسخ قابل قبول و محترمی تلقی شود در این صورت باید تصدیق کنیم که صورت منطقی برهان شر از تحکیم ادعای خودش ناتوان مانده است و نتوانسته نشان دهد که گزاره "خدا (با آن صفات سه‌گانه) وجود دارد" با گزاره "شرور در این عالم وجود دارند" ناسازگار است.

البته من این نکته را عرض کنم که دفاعیه مبتنی بر اختیار همانطور که پیشتر هم اشاره کردم مبتنی بر یک نظریه خاص خاص در حوزه متافیزیک است و آن برمی‌گردد به تعریفی که از ماهیت اختیار به دست داده شده است. همانطور که قبلاً نیز اشاره کردم در واقع این موضع را قائلین به ناسازگاری می‌گویند. یعنی تئوری مفروض در دفاعیه مبتنی بر اختیار این است که اختیاریابی به این معنا با فرض تعیین یافتن تصمیمات ما سازگار نیست. یعنی اگر قرار باشد عوامل بیرون از ما رفتارهای ما را تعیین ببخشند، رفتارهای ما را نمی‌توان مختارانه دانست. بنابراین فرض اختیار با فرض تعیین گرای ناسازگار است. یعنی اگر قرار باشد شرایطی پیشین و بیرون از فاعل، رفتارهای او را تعیین ببخشند، افعال صادره از آن فرد را نمی‌توان مختارانه تلقی کرد. این را دیدگاه قائل به ناسازگاری می‌گویند. دفاعیه مبتنی بر اختیار همانطور که ملاحظه کردید مبتنی بر این فرض است. و به محض این که شما نظریه متافیزیکی دیگری را اختیار کنید که در آن تعیین گرای ممکن باشد و در عین حال رفتارهای انسان هم مختارانه تلقی شود آن وقت شما به موضع متافیزیکی قائل هستید که به آن compatibilism می‌گویند. و اگر شما به این نظریه قائل شدید، یعنی درک دیگری از اختیار دارید و معتقدید که آن نوع اختیاریابی با فرض اینکه رفتارهای ما از پیش

توسط عوامل بیرون از ما تعیین پذیرفته اند، سازگار است. اگر شما در حوزه متافیزیک به این نظریه قائل باشید در این صورت دفاعیه مبتنی بر اختیار کار نخواهد کرد زیرا در آن صورت خداوند می‌تواند به نحوی رفتارهای ما را تعیین ببخشد که ما همیشه کارهای نیک انجام دهیم و در عین حال رفتارهای ما هم مختارانه باشد. دفاعیه مبتنی بر اختیار مبتنی بر این پیش فرض است که این جمع ممکن نیست. البته قائلین به compatibilism دلایل و براهین خوبی برای تحکیم موضع خودشان دارند اما قائلین به incompatibilism هم موضعشان در فلسفه امروز همچنان موضع قوی و محترمی است. این که شما به کدام سمت بروید به موضع متافیزیکی شما برمی‌گردد که در بیرون از حوزه الهیات باید درباره‌اش تصمیم بگیرید. اما اگر کسی قائل به ناسازگاری میان تعیین‌گرایی و اختیار انسان باشد در آن صورت به نظر می‌رسد که دفاعیه مبتنی بر اختیار کار می‌کند و صورت منطقی برهان شر به نتیجه مورد ادعای خود (یعنی ادعای ناسازگاری میان فرض وجود خداوند و وجود شرور در این عالم) نمی‌انجامد و در نتیجه نمی‌تواند ادعا کند به دلیل وقوع شرور در این عالم خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد.

این به یک معنا پایان بحث ما درباره صورت منطقی شر است. اما در اینجا یک نکته ای را اضافه می‌کنم که در واقع مقدمه‌ای برای بحث بعدی ما که درباره صورت استقرایی مسئله شر است، می‌باشد. تا اینجا در واقع ادعای برهان شر این بود که میان اصل وجود شرور در این عالم و فرض وجود خداوند در این عالم ناسازگاری منطقی وجود دارد. اما کسی ممکن است بگوید که فرض کنید که خداوند یک دلیل خوبی دارد که پاره‌ای شرور را در این جهان روا بدارد. با این حال اگر خداوند نمی‌توانست جلوی وقوع شری را بگیرد، اما می‌توانست کاری کند که میزان شرور در این عالم کمتر شود و توصیح این حجم انبوه شرور چیست؟ نه فقط کمیت شرور می‌توانست به مراتب کمتر باشد بلکه کیفیت این شرور هم می‌توانست کمتر موحش و دردآفرین باشد. بنابراین کسانی معتقدند که حتی اگر ما بپذیریم که اصل وقوع شرور در این عالم (به فرض وجود اختیار) اجتناب ناپذیر بوده است، اما چرا شرور در این عالم اینقدر زیادند؟ و چرا اینقدر شرور موحش و مهیب در این عالم رخ می‌دهد؟ این یک صورت‌بندی جدید است. در اینجا کمیت و کیفیت این شرور

در این عالم به مراتب بیشتر و موحش تر از آن چیزی است که می‌باید و می‌شاید در این عالم وجود داشته باشد. و این البته به یک صورت‌بندی جدی تر و دقیق تری برمی‌گردد که به شرور گزاف مربوط می‌شود. به تعبیری این ادعا متضمن این ادعای ثانوی است که به نظر می‌آید که برای بخش زیادی از شرور در این عالم و شدت این شرور در این عالم دلیل اخلاقاً موجهی وجود ندارد. یعنی برای اصل وجود شر دلیل موجهی وجود دارد اما برای کمیت و شدت آن چنان دلیلی نداریم. به تعبیر دیگر در پاره‌ای موارد به نظر می‌رسد که بخش زیاد شروری که در این عالم رخ می‌دهد، کم‌ و کیفاً جزو شرور گزاف هستند. یعنی نه به خیر بیشتری می‌انجامد که چندان بزرگ و عظیم باشد که این شرور را تولید کند و نه مانع بروز شرور بزرگتر و مهیب‌تر شود. در نتیجه ولو اینکه شما اصل وقوع شرور در این عالم را تصدیق کنید با این حجم عظیم شرور گزاف در این عالم چه خواهید کرد؟ این البته ما را از صورت منطقی برهان شر به صورت احتمالاتی شر می‌برد.

درباره مسئله شرور گزاف و صورت استقرایی یا قرینه‌گرایانه یا احتمالاتی برهان شر که فصل تازه گفت و گوی ما است، در نوبت آینده صحبت خواهیم کرد.

جلسه نهم

در این بخش درباره صورت احتمالاتی برهان شرّ بحث می‌شود

مسئله شر - جلسه نهم

در نوبت های گذشته درباره صورت منطقی مسئله شر بحث کردیم. مطابق قرائت منطقی از مسئله شر فرض وجود خداوند با فرض وجود شرور در این عالم منطقاً ناسازگار است؛ یعنی اگر یکی از این دو صادق باشند، دیگری منطقاً و بالضرورة باید کاذب باشد. اما در مقابل خداپاوران معتقد بودند که این استدلال در صورتی کار می کند که خداپاوران بتوانند نشان دهند که خداوند نمی تواند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور در این عالم در اختیار داشته باشد و دفاعیه مبتنی بر اختیار نشان می دهد که خداوند می تواند دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور در این عالم (به تفصیلی که در نوبت های گذشته درباره آن بحث کردیم) در اختیار داشته باشد.

حقیقت این است که بسیاری از فیلسوفان دین از جمله بسیاری از فیلسوفان خداپاوار به این جمع بندی و نتیجه رسیدند که صورت منطقی مسئله شر از اثبات نتیجه مورد ادعایش بر نمی آید. یعنی ادعای ناسازگاری منطقی میان گزاره "خدا وجود دارد" و "شر وجود دارد" ادعای بسیار دشواری است و مقدمات برهان از اثبات نتیجه آن ناتوان هستند. فیلسوفان خداپاوری نظیر ویلیام رآ و ادوارد مدن معتقدند که پرونده صورت منطقی برهان شر با دفاعیه مبتنی بر اختیار بسته شده است و خداپاوران باید فکر استدلال دیگری برای تحکیم خداپاوری بکنند.

یکی از راه حل هایی که به نظر این فیلسوفان رسید این بود که درست است که ادعای دشوار ناسازگاری منطقی را نمی توان اثبات کرد اما در عین حال همچنان به نظر می آید شروری که در این عالم رخ می دهند، به نحوی از انحاء باور به خداوند را عقلاً ناموجه می کند. یعنی وجود شرور در این عالم را می توان قرینه ای علیه وجود خدا تصور کرد و در نتیجه در مقابل صورت منطقی قیاسی - استنتاجی شر که نسل پیشین فیلسوفان خداپاوار پیشنهاد کرده بودند، نسل جدید اما صورت استقرایی از این برهان را پیشنهاد می کند. صورت استقرایی البته انواع مختلفی دارد که دو

نوع از آن را در اینجا با هم گفت و گو خواهیم کرد. یک صورت آن به اصطلاح قرائت احتمالاتی است و دیگری را قرائت قرینه گرایانه یا evidential خوانده‌اند.

قرائت احتمالاتی برهان شر

در قرائت احتمالاتی در واقع ادعا این است که شرووری که در این عالم رخ می‌دهند احتمال وجود خداوند در این عالم را خیلی خیلی کم می‌کند. فرض کنید که شما بدون اینکه شناختی از صاحب خانه داشته باشید برای اولین بار وارد آن خانه مورد نظر می‌شوید. می‌بینید که خانه کثیف و در هم ریخته و همه چیز نامرتب است. از یک طرف هم فرض کنید کسی می‌گوید که صاحب این خانه آدم خیلی تمیز و مرتب و منظم است. و یک شخص دیگر به شما می‌گوید صاحب این خانه بسیار آدم شلخته و نامرتب و کثیفی است. حال شما با توجه به وضعیتی که در این خانه حاکم است کدام یک از این دو ادعا را محتمل تر می‌دانید؟ به نظر می‌رسد که ما خیلی طبیعی این فرض (با توجه به وضعیتی که بر خانه حاکم است) را که صاحب این خانه یک آدم مرتب و منظم باشد را خیلی نامحتمل می‌دانیم و به عکس، فرض این که کسی که در این خانه زندگی می‌کند آدم شلخته و کثیفی باشد را بسیار محتمل تر می‌دانیم. حال شما همین تمثیل را بر وضعیت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم تعمیم دهید. فرض کنید کسی به این جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم نگاه کند و می‌گوید این جهان مشحون از شرور است. نه فقط اصل وجود شر بلکه شدت و حجم این رنج به شکل بسیار عظیمی در پیش چشم ما جلوه می‌کند.

حال در اینجا دو تئوری وجود دارد یک تئوری این است که این جهان مشحون از درد و رنج را که می‌بینیم از قضا آفریده دستان یک موجود بسیار مهربانی است که توانایی انجام هر کار منطقاً ممکن را دارد و از همه اتفاقاتی هم که در این جهان می‌گذرد مطلع است و همچنین بسیار

موجود رحمان و رحیمی است. و تئوری بدیل هم این است که چنین صاحبی در این جهان نیست و این جهان آفریده دست چنان موجودی نیست.

شما اگر این دو فرضیه را با توجه به وضعیت جهانی که در پیش روی شما است را در نظر بگیرید، کدام یک به نظر شما محتمل تر است؟ فرد خدا ناباور می گوید بسیار طبیعی است که در این شرایط شما بگویید که فرض وجود اینکه این جهان آفریده دست خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است، بسیار فرض نامحتملی است. و اگر این طور باشد باور به این اعتقاد، باور چندان درست و عقلاً موجهی نیست. بنابراین قرائت احتمالاتی ادعا نمی کند که منطقاً ناممکن است که این جهان آفریده یک خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض باشد و این فرض یک فرض ممکن است. اما در جهانی که ما زندگی می کنیم به نظر می آید که فرض معقول تر و محتمل تر این است که این جهان واجد چنان صاحبی نیست. بنابراین به تعبیر دیگر استدلال اصلی قرائت احتمالاتی از مسئله شر را شما می توانید اینگونه بنویسید:

فرض کنید P نشان دهنده احتمال گزاره خدا وجود دارد باشد. و G هم نشان دهنده گزاره خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض وجود دارد است. به شرط وجود شرور در این عالم، این احتمال بسیار پایین است. بنابراین مقدمه اصلی برهان می گوید که احتمال صدق گزاره خدا وجود دارد به شرط شرور عظیمی که در این عالم است، بسیار پایین است.

(1) $P(G/E) \downarrow$

و از این مقدمه، گزاره دوم را نتیجه می گیریم:

(2) باور به خداوند عقلاً ناموجه است.

این در واقع صورت خلاصه برهان احتمالاتی است. احتمال صدق گزاره خدا وجود دارد به شرط وقوع شرور در این عالم بسیار کم است و در نتیجه باور به خداوند عقلاً ناموجه است.

درباره این استدلال چه می توان گفت؟

نکته اولی که در اینجا باید توضیح بدهم این است که این مفهوم احتمال که در این برهان به کار رفته دست کم به چه معنا است. واقعیت این است که در ادبیات مربوطه خصوصاً وقتی که ما از مفهوم احتمال در سیاق بحث های فلسفی استفاده می کنیم، مفهوم بسیار مبهمی است و باید توضیح داده شود که در اینجا مفهوم احتمال به چه معنا به کار می رود.

به طور کلی سه تلقی مختلف از مفهوم احتمال عرض شده است:

تلقی اول از مفهوم احتمال

تفسیر اول از مفهوم احتمال به اصطلاح یک نوع تفسیر شخصی است. مطابق تفسیر شخصی از احتمال وقتی که کسی از احتمال صدق یک گزاره سخن می گوید، در واقع میزان اعتقاد خودش را نسبت به آن گزاره بیان می کند. برای مثال وقتی که من می گویم احتمال این که فردا باران بیاید مطابق تفسیر شخصی از احتمال معنایش یعنی این که بالاخره به شرط این اتفاقات و قرائنی که در پیش روی من است، نظر شخصی و باور من این است که فردا باران می آید یعنی من یک باور محکم و استواری نسبت به این که فردا باران خواهد آمد دارم. بنابراین مطابق این تفسیر شما وقتی از احتمال یک گزاره سخن می گوئید بیشتر از احوال شخصی خودتان حکایت می کنید. اگر شما این تفسیر شخصی از احتمال را مبنا قرار دهید در آن صورت وقتی فرد خدا ناباور می گوید احتمال وجود خداوند به شرط شرور در این عالم کم است در واقع دارد از احوال شخصی خود حکایت می کند. یعنی می گوید با توجه به شروری که من در این عالم می بینم، من به گزاره "خدا وجود

دارد" خیلی نمی‌توانم باور داشته باشم. اما اگر احتمال را شما به این معنا بگیرید، بعید است که استدلال احتمالاتی استدلال قوی ای از کار در بیاید. زیرا فرد خدا باور هم از آن طرف از احوال شخصی خودش حکایت می‌کند و برای او اتفاقاً خدا باوری احتمال خیلی بیشتری دارد. پس در اینجا افراد نسبت به گزاره‌ها باورهای شخصی مختلفی دارند و میزان قوت و ضعف باورهایشان هم البته تفاوت می‌کند و موضوع هیچ فیصله نخواهد یافت و هر کس احوال شخصی خود را حکایت می‌کند.

تلقی دوم از مفهوم احتمال

اما تفسیر دیگری از مفهوم احتمال وجود دارد که بعضی از فیلسوفان خدا باور که قائل به قرائت احتمالاتی بودند در واقع تصریح کردند که منظورشان از مفهوم احتمال در این برهان، این تفسیر دوم است. تفسیر دوم را گاهی نظریه تواتری می‌گویند و گاهی هم به آن احتمال آماری می‌گویند. مطابق این نظریه احتمال در واقع عبارت است از یک نسبت. احتمال در واقع میزان تواتر وقوع یک امر محسوب می‌شود. شما اعضای یک مجموعه صدتایی را در نظر بگیرید که مثلاً 90 عضو این مجموعه یک خاصیتی را نشان می‌دهند و بنابراین شما با توجه به تواتر وقوع این صفت در اعضای این گروه احتمالاً نفر 91 هم همین خاصیت را خواهد داشت. در این جا در واقع احتمال بیشتر از هر چیز، میزان وقوع نسبی مواردی را نشان می‌دهد که ویژگی خاصی را نشان داده‌اند. برای مثال یک شرکت بیمه را در نظر بگیرید. این شرکت در یک مطالعه میدانی متوجه شده است که از 1000 نفر آدم سی ساله در این جامعه 950 نفرشان به سن چهل سالگی می‌رسند. در نتیجه یک ارزش احتمالاتی 95 درصد به این جمعیت نسبت می‌دهد و مثلاً نتیجه می‌گیرد که آدمیان سی ساله به احتمال 95 درصد به سن چهل سالگی می‌رسند. یعنی از اینکه در 950 مورد آدمیان سی ساله به چهل سالگی می‌رسند نتیجه می‌گیرد که بنابراین مشتریان سی ساله من احتمال اینکه به سن چهل سالگی برسند حدود 95 درصد است. آن وقت بر این مبنا نرخ‌های

خودشان را تعیین می‌کنند. بنابراین مطابق این تفسیر وقتی کسی می‌گوید احتمال وجود خداوند به شرط شرور در این عالم، کم است، در واقع می‌گوید که احتمال آماری گزاره "خدا وجود دارد" به شرط وجود شرور در این عالم مثلاً کمتر از 50 درصد است. اما سؤال این است که شما در قلمروی الهیات چگونه می‌توانید چنین ادعایی بکنید؟ قاعدتاً به نظر می‌رسد که کسانی که چنین برهانی را مطرح می‌کنند در واقع می‌گویند که در بین تمام جهان‌های ممکن که میزان شرورشان کمابیش به اندازه میزان شرور جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم، تعداد کمی (مثلاً کمتر از نصف این جهان‌ها) توسط یک نیروی الهی که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض باشد آفریده شده است. بنابراین ارزش احتمالاتی گزاره "خدا وجود دارد" کم است. اما این سخن بسیار غریبی است. زیرا اولاً شمار جهان‌های ممکن بی‌نهایت است و چگونه ممکن است که همه این جهان‌های ممکن را مورد پژوهش قرار داد؟ و دوماً اصلاً یعنی چه که ما جهان‌های ممکن را در نظر بگیریم که توسط خدا آفریده شده اند یا آفریده نشده‌اند؛ اساساً محاسبه احتمال آماری در فضای این بحث به چه معناست؟ این سوال بسیار دشواری است که بعید است فیلسوفانی که چنین ادعایی را مطرح کرده‌اند بتوانند تقریر روشنی از آن به دست دهند.

تلقی سوم از مفهوم احتمال

اما بیشتر فیلسوفان دین به نظر می‌رسد که از تفسیر سوم از مفهوم احتمال در نظریه خودشان استفاده کرده‌اند. یعنی به اصطلاح تفسیر منطقی از احتمالات. در این جا "احتمال" بیشتر به معنای نوعی رابطه شبه منطقی است که رابطه استلزام یکی از زیر مجموعه‌هایش است. برای مثال وقتی شما می‌گویید همه انسان‌ها فانی هستند و سقراط هم یک انسان است؛ پس این مقدمات مستلزم این گزاره است که سقراط هم فانی است. یعنی احتمال فانی بودن سقراط در اینجا صد درصد است. این رابطه استلزام است که در واقع به شرط صدق مقدمات، احتمال نتیجه صد درصد است. حال مواردی هست که مقدمات احتمال نتیجه را صد درصد نمی‌کند. اما به شرط صدق مقدمات،

احتمال پیشین نتیجه بسیار بالا می‌رود. این احتمال به اصطلاح احتمال پیشینی است. مثلاً فرض کنید که کسی ادعا می‌کند که آرش شنا بلد نیست و شما هم هیچ وقت آرش را ندیده‌اید و نمی‌شناسید. و می‌پرسید چرا و بر چه مبنایی آرش شنا بلد نیست؟ شما می‌گویید که از بین هر ده نفر ایرانی، نه نفرشان شنا بلد نیستند و آرش هم ایرانی است. اگر اینطور باشد شما می‌گویید پس به احتمال نود درصد آرش (که ایرانی است) شنا بلد نیست. بنابراین کاملاً معقول است که شما معتقد شوید که آرش شنا بلد نیست. در اینجا کسانی به فرض وجود شرور در این عالم، احتمال صدق گزاره "خدا با آن صفات سه گانه وجود دارد" را کم می‌دانند. در واقع یک نوع احتمال پیشین را نسبت می‌دهند. یعنی می‌گویند که به شرط وجود شرور، احتمال گزاره "خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض وجود دارد" بسیار کم است. یعنی گزاره اول به نوعی مستلزم گزاره دوم است یا دست کم تا حدی مستلزم گزاره دوم است. یعنی گزاره "شر در این عالم وجود دارد" تا حدی مستلزم این گزاره است که "خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض وجود ندارد". خوب فرض کنید که ما در اینجا احتمال را به این معنا تفسیر کنیم. اما البته در اینجا باز هم این تفسیر دچار اشکالاتی است. زیرا این تفسیر در صورتی درست است که تنها اطلاعی که از آرش دارید همین باشد و چیزی جز این اطلاع را ندانید. یعنی تنها اطلاع شما از آرش ایرانی بودن او است. اما حال فرض کنیم که معلوم شود که آرش نجات غریق است، به محض این که شما این اطلاع تازه را پیدا کنید احتمال این که گزاره "آرش شنا بلد نیست" خیلی خیلی کم می‌شود. یعنی احتمال پیشین همیشه بستگی دارد که شما احتمال را نسبت به چه بسنجید. اگر احتمال گزاره "آرش شنا بلد نیست" را نسبت به این گزاره بسنجید که "از هر ده ایرانی، نه نفر شنا بلد نیستند و آرش ایرانی است" البته احتمال آن گزاره (آرش شنا بلد نیست) خیلی خیلی زیاد است. اما اگر شما این گزاره را نسبت به این بسنجید که "آرش نجات غریق است" از قضا احتمال پیشین آن گزاره (آرش شنا بلد نیست) بسیار بسیار کم است. یعنی اگر آرش نجات غریق باشد شما خواهید گفت که به احتمال خیلی خیلی زیاد آرش شنا بلد است. حال اگر کسانی معتقد باشند که احتمال پیشین گزاره "خدا وجود دارد" به شرط شروری که در این عالم وجود دارند بسیار کم است، در واقع تا اینجا اشکالی ندارد. اما اگر خدا باور ادعای دیگری کند و مثلاً ادعا

کند که خداوند دلیل اخلاقاً موجهی برای شرور در این عالم دارد در آن صورت وجود خداوند به شرط R (یعنی خداوند دلیلی برای وقوع این شرور داشته باشد) اتفاقاً خیلی زیاد می‌شود. و اگر احتمال کم، باور به وجود خداوند را عقلاً ناموجه کند، احتمال زیاد نیز باور به وجود خداوند را عقلاً افزایش خواهد داد. بنابراین اگر شما در اینجا احتمال را به معنای احتمال پیشین یا منطقی بگیرید خب می‌گویید که احتمال وجود خداوند نسبت به شرور در این عالم کم است. حال در مقابل، خدا باور به شما می‌گوید که از قضا احتمال این که خدا وجود داشته باشد به شرط اینکه خداوند دلیل اخلاقاً موجهی برای شرور داشته باشد، خیلی بالا است. یعنی در واقع خدا باور در مقابل این استدلال را مطرح می‌کند:

$P(G/R) \uparrow$ (1')

باور به خداوند عقلاً موجه است (2')

یعنی می‌گوید که احتمال پیشین گزاره خدا وجود دارد به شرط اینکه دلیل اخلاقاً موجهی برای شرور در این عالم داشته باشد از قضا خیلی هم بالا است. و اگر اینگونه باشد فرد خدا باور نتیجه می‌گیرد که بنابراین باور به خداوند عقلاً موجه است.

شما همیشه می‌توانید هر گزاره ای که دارید نسبت به یک دسته گزاره بسنجید که احتمالش را خیلی بالا می‌برد و گاهی اوقات می‌توانید همان گزاره را نسبت به یک دسته گزاره‌هایی دیگر بسنجید که احتمالش را خیلی پایین می‌آورد. بنابراین یعنی فرد خدا باور بر خلاف فرد خدا نا باور که "گزاره خدا وجود دارد" را با شرور در عالم می‌سنجید، گزاره "خدا وجود دارد" را در قیاس و نسبت با گزاره "خداوند دلیل اخلاقاً موجهی برای این شرور دارد" و به این طریق احتمال گزاره "خدا وجود دارد" بالا می‌رود. و بنابراین این نزاع فیصله نمی‌یابد.

مشکل مهم تر قرائت احتمالاتی مسئله شر

اما مشکل مهم تر این استدلال در واقع حرکت از مقدمه اول به مقدمه دوم است. چرا که این حرکت به این معنا است که عقلانیت در گرو احتمال بالا است. یعنی شما در صورتی می توانید عقلاً به یک گزاره باور داشته باشید که احتمالش بالا باشد. و اگر احتمال یک گزاره پایین باشد در اینجا شما عقلاً موجه نیستید که آن گزاره را بپذیرید. اما این اصل معرفت شناختی هم البته اصل بسیار نادرست و غیرقابل دفاعی است. برای مثال احتمال این گزاره که "رضاخان پادشاه ایران بوده است" به فرض اینکه رضاخان یک نظامی روستایی درس ناخوانده بوده، بسیار کم است. اما آیا می توان نتیجه گرفت که رضاخان در سلسله پادشاه های ایران بوده یک باور عقلاً ناموجه است؟ به هیچ وجه. احتمال اینکه من (آرش نراقی) یک معلم فلسفه در آمریکا باشم به شرط اینکه من در دانشگاه تهران داروسازی خوانده ام، کم است. اما حالا اگر کسی معتقد باشد که آرش واقعاً معلم فلسفه در آمریکا است، باور عقلاً ناموجهی دارد؟ به هیچ وجه. دلیل آن هم روشن است چون آرش واقعاً در آمریکا معلم فلسفه است. یعنی بسیاری از حوادثی که در این عالم رخ می دهند احتمال وقوعشان خیلی کم است اما اینکه احتمال وقوعشان کم است، معنایش این نیست که واقع نمی شوند. فرض کنید که یک بلیط لاتاری خریده اید و از قضا برنده می شوید، همه اطلاعات به ما می گوید که احتمال این که شما در این لاتاری برنده شوید خیلی کم است، بنابراین (با این که شما بلیط لاتاری برنده شدید) باور به این که بلیط لاتاری برنده شده اید ناموجه است؟ یعنی این صورت استنتاج که از احتمال پایین ناموجه بودن یک باور را نتیجه می گیرند استدلال مغالطه آمیز است و به اصطلاح منتج نیست. اگر اینطور بود تقریباً تمام باورهایی که ما داشتیم را اولاً شما همیشه می توانستید احتمالشان را نسبت به یک گزاره ای بسنجید که احتمالش خیلی کم شود و اگر این اصل را می پذیرفتید آنگاه شما عقلاً نمی توانستید به آن گزاره باور داشته باشید. هر گزاره ای را که می خواهید انتخاب کنید، حتماً یک گزاره ای هست که این باور شما نسبت به آن گزاره احتمالش خیلی کم شود و اگر این اصل را بپذیریم که اگر چیزی احتمالش کم باشد، باور به آن عقلاً ناموجه و نامعقول است، در این صورت تقریباً تمام باورهای شما عقلاً

ناموجه است (چون می‌توانید گزاره ای را بیابید که نسبت به آن گزاره باور شما نامحتمل باشد). و این البته نتیجه درستی به نظر نمی‌رسد.

بعضی از فیلسوفان برای این که این مشکل را تا حدی حل کنند گفتند ما در اینجا درباره احتمال مطلق گزاره ها سخن نمی‌گوییم بلکه ما اینجا دو نظریه را با یکدیگر می‌سنجیم و وقتی که این نظریات را با هم می‌سنجیم می‌گوییم احتمال یکی (به هر معنایی از احتمال که مد نظر باشد) در قیاس با احتمال دیگری (به همان معنای از احتمال) بیشتر یا کمتر است. در واقع برخی خواسته‌اند که از طریق قرائت مقایسه‌ای، مشکلات این برهان را حل کنند. اولاً من این نکته را عرض کنم که ما در حساب احتمالات دو قانون داریم:

$$(1) P(A \& B) = P(A) \times P(B/A)$$

$$(2) P(B/A) = \frac{P(B \& A)}{P(A)}$$

حال اگر شما این دو قانون ساده حساب و احتمالات را در نظر داشته باشید آن وقت با فرض این دو قانون ما می‌توانیم استدلال تازه‌ای علیه وجود خداوند در این جا صورت‌بندی کنیم. در واقع ما می‌خواهیم احتمال صدق خدا ناباوری (N) با احتمال صدق خدا باوری (T) را بسنجیم. مطابق قواعدی که عرض کردیم داریم: (حرف E مشخصه شر است)

$$P(N/E) = \frac{P(N \& E)}{P(E)} = \frac{P(E/N) \times P(N)}{P(E)}$$

$$P(T/E) = \frac{P(T \& E)}{P(E)} = \frac{P(E/T) \times P(T)}{P(E)}$$

$$\frac{P(N/E)}{P(T/E)} = \frac{\frac{P(E/N) \times P(N)}{P(E)}}{\frac{P(E/T) \times P(T)}{P(E)}} = \frac{P(E/N) \times P(N)}{P(E/T) \times P(T)} = \frac{P(E/N) \times 0.5}{P(E/T) \times 0.5} = \frac{P(E/N)}{P(E/T)}$$

$$\frac{P(N/E)}{P(T/E)} = \frac{P(E/N)}{P(E/T)}$$

$$P(E/N) > P(E/T)$$

این یک صورت از برهان احتمالاتی پیشرفته تری است که پاره‌ای از خداناباوران پیشنهاد کرده‌اند. یعنی می‌گویند که شما اگر مجموع قرائن را کنار یکدیگر قرار دهید، احتمال خداناباوری به شرط شر، در قیاس با احتمال صدق خداباوری به شرط شرور خیلی بیشتر است. و این یک دلیلی است برای این که شما خداناباوری را بر خداباوری ترجیح بدهید.

اما این استدلال دو اشکال اصلی دارد. یک اشکال اصلی این است که در واقع شما در این استدلال فرض کرده اید که وقوع شرور در این عالم تنها دلیل مربوط به این حساب احتمالاتی است و هیچ دلیل دیگری وجود ندارد. در صورتی که اینگونه نیست. یعنی اگر شما مثلاً فرض کنید که اگر شما تنها قرینه‌ای که در اختیار داشتید این بوده که رضاخان یک فرد درس ناخوانده و روستایی بوده، احتمال این که پادشاه باشد کم است. اما اگر اطلاعات دیگری را ضمیمه کنید در آن صورت احتمال اینکه رضا خان از سلسله پادشاهان ایران باشد زیاد خواهد بود. در واقع در اینجا پس زمینه معرفتی که شما در دل آن، این احتمالات را می‌نشانید خیلی مهم است. یعنی شما باید احتمالات را نه فقط نسبت به یک قرینه خاص، بلکه در نسبت با جمیع قرائن ذی ربط حساب کنید. در این صورت البته ماجرا کاملاً متفاوت خواهد بود. خداباور می‌گوید فرض کنیم که شما درست می‌گویید که احتمال عدم وجود خداوند به فرض شرور در این عالم و صرفاً به فرض شرور از احتمال وجود خداوند به شرط شرور در عالم، بیشتر باشد. اما اولاً این تنها اطلاعاتی که در اختیار ما هست، نیست. ما می‌دانیم که خداوند می‌تواند دلایل اخلاقاً موجهی داشته باشد. ما انواع استدلال‌ها در اثبات وجود خداوند داریم. شما اگر همه این اطلاعات را در کنار هم قرار دهید ممکن است که به نتیجه کاملاً متفاوتی برسید. پس اشکال اول این صورت‌بندی این است

که احتمال وجود خداوند به شرط شرور را نسبت به یک گزاره خاص (و نه نسبت به جمیع قرائن و اطلاعات) مورد محاسبه قرار می‌دهد.

اشکال دوم هم این است که مجدداً تمام این بحث‌ها مبتنی بر یک ایده‌ای است که می‌گوید احتمال کم یا زیاد با معقولیت نسبت دارد. یعنی اگر احتمال یک چیزی نسبت به گزاره رقیب بیشتر باشد، لزوماً و همیشه به معنای این است که باور به آن که احتمالش بیشتر است عقلاً موجه است. همانطور که قبلاً عرض کردم، این ایده در جای خود محل تردید است. و تمام این استدلال مبتنی بر یک فرضیه‌ای است که به آن "قرینه‌گرایی" می‌گویند. قرینه‌گرایی معتقد است که معقولیت اصولاً در گرو قرائن مناسب است و این جا منظورشان از قرائن، مجموعه باورهای دیگری است که ما داریم. اما در پاره‌ای مواقع استدلال‌هایی شده است که قرینه‌گرایی احتمالاً نظریه درستی در معرفت‌شناسی نباشد. فرض کنید من عادت دارم که هر صبح به یک جنگل نزدیک خانه‌ام بروم و قدم بزنم. در یکی از روزهایی که من مشغول قدم زدن هستم، یکی از نزدیکان من به قتل می‌رسد و تمام قرائن و شواهد حکایت از این می‌کند که من مرتکب این قتل شده‌ام، به فرض قرائنی که در اختیار ما است بسیار معقول و موجه است که ما باور کنیم که آرش (من) مرتکب این جنایت شده است. اما من خودم هم که به این قرائن نگاه می‌کنم اذعان می‌کنم که این قرائن علیه من شهادت می‌دهند و بنابراین تمام کسانی که چنین باوری دارند، باور غریبی ندارند زیرا که قرائن اینگونه نشان می‌دهد. اما خود من چون به یاد دارم که در حین آن قتل، من در جنگل قدم می‌زدم به رغم تمام آن قرائن، من یک تجربه‌ای دارم که آن تجربه به من می‌گوید تو حق داری که خودت را بی‌گناه بدانی. در اینجا در واقع، باور من نه مبتنی بر سایر قرینه‌هایی است که در دسترس همه است، مبتنی بر یک تجربه هم هست که آن تجربه می‌تواند تحت شرایطی باور من را به رغم قرائنی که به خلاف آن حکم می‌کنند موجه بکند. بنابراین در اینجا نیز به نظر می‌رسد که یک مشکلی در کار است و آن مشکل این است که این ایده که شما فقط و در شرایطی می‌توانید باور به گزاره را موجه بدانید که قرائن گزاره‌ای قوی و استواری برایشان باشد، همیشه درست نیست. در پاره‌ای مواقع فرد می‌تواند به گزاره‌ای باور داشته باشد (تحت شرایط

خاص) به رغم سایر قرائنی که در دسترس است. در این باره البته باید جزئیات بیشتری گفت اما به نظرم در همین حد کفایت می‌کند که دست کم نشان دهیم قرائت احتمالاتی از برهان شر با دشواری‌های جدی‌ای دست و پنجه نرم می‌کند. من صرفاً غرضم این بود که شما را با پاره‌ای از استدلال‌های طرفین آشنا کنم و این نکته را روشن کنم که به هر حال قرائت احتمالاتی با چه مشکلات جدی‌ای روبرو است. یکی از اصلی‌ترین مشکلات این مشکل عام است که اساساً استفاده از حساب احتمالاتی در بحث‌های فلسفی به غایت کار مشکوکی است زیرا که معلوم نیست آن مفهومی از احتمالات که در حساب احتمالات به کار می‌رود اساساً در حوزه بحث‌های فلسفی کارایی داشته باشد و بسیاری فیلسوفان معتقدند که اصولاً کاربرد حساب احتمالات در بحث‌های فلسفی یک کاربرد مغالطه‌آمیز است.

اما در نوبت آینده درباره قرائت‌های دیگری از برهان شر (که از این مشکلات حساب احتمالاتی مبرا هستند) بیشتر بحث خواهیم کرد.

جلسه دهم

در این بخش درباره صورت قرینه گرایانه برهان شرّ (مسئله شرور
گزاف) و انتقادات خداباوری شکاکانه (Skeptical Theism) بر
این برهان بحث می‌شود.

مسئله شر - جلسه دهم

در نوبت گذشته بحث درباره صورت استقرایی مسئله شر را آغاز کردیم و خصوصاً درباره قرائت احتمالاتی از مسئله شر نکاتی را خدمت شما عرض کردم. در این نوبت مایلیم که درباره صورت دیگری از برهان استقرایی شر، یعنی قرائت قرینه‌گرایانه نکاتی را خدمت دوستان عرض کنم.

قرائت قرینه‌گرایانه از جهاتی مهم‌تر و قوی‌تر از قرائت‌های دیگری از مسئله شر است که تاکنون درباره‌شان بحث کردیم. برای مثال در قرائت منطقی مسئله شر، اصل وقوع شرور در این عالم بود که با فرض وجود خداوند ناسازگار می‌افتاد. یعنی در آن جا آن چه که مشکل آفرین بود این بود که به هر حال شری در این عالم وجود دارد. اما اگر کسی بپذیرد که دست کم در مورد پاره‌ای از شرور در این عالم خداوند دلایل اخلاقاً موجهی برای جواز آن شرور دارد، در این صورت اصل وجود شرور در این عالم برای فرد خدا‌باور، مشکل جدی‌ای ایجاد نمی‌کند. زیرا که فرد می‌تواند بگوید در این مواردی که این شرور رخ داده‌اند، خداوند یک دلیل اخلاقاً خوب و موجهی دارد که وجود این شرور را می‌تواند موجه کند و در نتیجه دامن خداوند را از اتهام بی تفاوتی نسبت به شرور در این عالم پاک کند و خیریت و خیرخواهی خداوند را تضمین کند.

اما در صورت قرینه‌گرایانه مبدأ برهان، مسئله شرور گراف است. یعنی قائلین به این برهان می‌گویند فرض کنید این سخن که پاره‌ای از شرور در این عالم شروط ضروری برای تحقق خیری برتر یا مانع از وقوع شری بدتراند و در نتیجه (چون این‌ها شروط ضروری‌اند) منطقیاً برای خداوند ممکن نبوده است که آن خیرهای برتر را جز از طریق این شرور تأمین کند یا از آن شرور موحش‌تر جز از طریق تحقق این شر ممانعت کند. بنابراین خداوند دلیل اخلاقاً موجهی برای وقوع این دسته از شرور دارد. اما به نظر نمی‌رسد که همه شروری که در این عالم وجود دارند از این نوع باشند (یعنی شروری باشند که اخلاقاً موجه هستند و برایشان می‌توان توجیه اخلاقی فراهم

آورد). اگر این طور باشد ما با یک پدیده‌ای در این عالم مواجه می‌شویم که به آن "شُرور گزاف" می‌گویند. شُرور گزاف وضعیت‌های اموری در این عالم هستند که بد تلقی می‌شوند و توأم با درد و رنج هستند و در عین حال شرط ضروری تحقق هیچ خیر برتر یا ممانعت از شر بدتر نیستند. در این صورت این شُرور، شُرور گزاف تلقی می‌شوند و معنایش این است که خداوند (دست کم بر حسب ظاهر) هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز این دسته از شُرور ندارند.

بنابراین برهان قرینه‌گرایانه یا صورت قرینه‌گرایانه از برهان شر از این مبدأ آغاز می‌کند که شُرور گزافی در این عالم وجود دارند و از این جا است که می‌خواهند بگویند که بنابراین اشکالی در باور به خداوند وجود دارد. در این صورت باور به خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض با فرض وجود شُرور گزاف در این عالم (که به نظر فرض معقول و قابل دفاعی به نظر می‌رسد) چندان معقول و موجه به نظر نمی‌آید.

صورت کلاسیک برهان قرینه‌گرایانه توسط ویلیام رآ پیشنهاد شده است. این صورت از این برهان در واقع دو قسمت اصلی دارد. یک قسمت اصلی این برهان در واقع صورت قیاسی این برهان است و یک قسمت هم دارد که در واقع قسمت استقرایی آن محسوب می‌شود.

صورت قیاسی این برهان، صورت بسیار ساده‌ای است. یعنی با این مقدمه آغاز می‌شود که در این عالم شُرور گزافی وجود دارند. شُروری که نه شرط ضروری خیرهای برتر هستند و نه از وقوع شُرور بدتر (یا دست کم شُروری به همان اندازه بد) ممانعت می‌کند. مقدمه دوم ادعا می‌کند که اما اگر خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محضی در این عالم وجود می‌داشت ما نباید شاهد هیچ شر گزافی در این عالم باشیم. یعنی اگر چنان‌خدایی وجود می‌داشت، شُرور گزاف در این عالم وجود نمی‌داشت. اگر شما این دو مقدمه را کنار هم بگذارید با تبعیت از یک قاعده منطقی موجه و معتبر یعنی قاعده‌ی رفع تالی نتیجه می‌شود که بنابراین خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض وجود ندارد.

این صورت قیاسی-استنتاجی برهان شر است. بنابراین عرض این است که اگر خدایی با چنان اوصافی وجود داشته باشد، شر گزافی در این عالم نخواهد بود و مقدمه دیگر می گوید که اما در این عالم شر گزاف وجود دارد و نتیجه می گوید که در نتیجه چنان خدایی با چنان اوصافی نمی تواند در این عالم وجود داشته باشد.

اما بخش استقرایی این برهان به آن مقدمه اول برمی گردد که ادعا می کند در این جهان دست کم پاره‌ای شرور گزاف وجود دارد. شروری که به هیچ خیر برتری نمی‌انجامد یا از هیچ شر موحش‌تر و بدتری ممانعت نمی‌کنند. ویلیام رآ خصوصاً برای مثال برای تحکیم این مقدمه (یعنی در این جهان دست کم پاره‌ای شرور گزاف وجود دارد) ما را به پاره‌ای مصادیق شرور در این عالم ارجاع می‌دهد. مثال مشهوری که او می‌زند مثال آهو بچه‌ای است که در دل جنگل گرفتار شده است؛ جنگل دچار آتش سوزی شده است و این آهو بچه به هر طرف که می‌دود راه گریزی پیدا نمی‌کند و در نتیجه این حرارت و آتش می‌سوزد اما حرارت و جراحت چندان نیست که این آهو بچه را در لحظه بکشد در نتیجه این آهو چندین روز دچار رنج و عذاب می‌شود و بعد از چندین روز از دنیا می‌رود. رآ می‌گوید شما به این مثال توجه کنید، از این رنج و شکنجه‌ای که آهو تحمل می‌کند چه خیر برتری حاصل می‌شود که جز از طریق شکنجه این آهو بچه قابل تحصیل نیست. یعنی اگر شما شهود خودتان را به داوری بگیرید می‌بینید که در آن جا کسی نبوده است که از آن واقعه درس عبرتی بگیرد. مرگ آن آهو بچه خیر بزرگتری را تأمین نمی‌کند که اگر نمی‌مرد آن خیر برتر معطل می‌ماند یا از وقوع یک شر موحش‌تری جلوگیری نمی‌کند که اگر این آهو نمی‌مرد یک حادثه موحش‌تری رخ می‌داد. ویلیام رآ می‌گوید نظیر این موارد در این عالم بسیار است. یعنی وضعیت‌های امور تلخ و ناگواری که شما هر چه زیر و رو می‌کنید هیچ خیری را شما نمی‌توانید از دل این شر تصور کنید که بدون وقوع این شر قابل حصول نبوده است. این در واقع بخش استقرایی برهان قرینه‌گرایانه است.

ویلیام رآ می گوید به هر حال به نظر می‌رسد مرگ این آهو بچه قرینه‌ای است برای این که در این عالم شرور گزافی وجود دارند. و به این اعتبار می‌توانیم بگوییم که باور به خداوند معقول و خردپسند نیست.

فیلسوفان دین درباره این برهان از دو زاویه مختلف وارد بحث و تأمل شده‌اند. هر دو مقدمه این برهان مورد بررسی و تأمل قرار گرفتند (یعنی هم این مقدمه که شرور گزافی در این عالم وجود دارد و هم این مقدمه که اگر خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض وجود داشته باشد در آن صورت در این عالم شر گزافی وجود نخواهد داشت).

بررسی مقدمه نخست (وجود شرور گزاف در این عالم)

اجازه دهید من ابتدا درباره مقدمه نخست صحبت کنم. یعنی مقدمه‌ای که ادعا می‌کند باور به وجود شرور گزاف در این عالم، باور موجه و معقولی است. در اینجا کسانی تلاش کردند که این مقدمه را نفی کنند. پاره‌ای از خداباوران ادعا کرده‌اند که در واقع در این عالم هیچ شر گزافی وجود ندارد و هر شری که در این عالم رخ می‌دهد لاجرم به یک خیر برتری می‌انجامد که جز از طریق این شر قابل تحقق نبوده است یا از وقوع شر موحش تری ممانعت می‌کند که جز از طریق وقوع این شر قابل ممانعت نبوده است. این دسته از خداباوران که در واقع بر نفی مقدمه اول (یعنی نفی وجود شرور گزاف) استدلال می‌کنند، الهیاتی را آفریده‌اند که به آن الهیات شکاکانه (Skeptical Theism) می‌گویند. الهیات شکاکانه در واقع نوعی رویکرد به برهان شر است که ادعا می‌کند که شرور گزافی در این عالم وجود ندارند. و البته ادبیات پرباری در این زمینه به وجود آمده و افراد به شیوه‌های گوناگونی استدلال می‌کنند که این مقدمه اول، فرض قابل دفاعی نیست.

قبل از اینکه من به استدلال های مهمی که در نقد این مقدمه اول شده اشاره کنم، خوب است که این استدلال را برای تحکیم مقدمه، مقداری بیشتر تحلیل کنیم. سخن و ادعای را این است که وقتی من به پاره‌ای مصادیق شرور در این عالم مثل مرگ طولانی و پر رنج و درد آهو بچه در دل آن جنگل نگاه می‌کنم هر چه این پدیده را زیر و رو می‌کنم به نظر نمی‌رسد که در اینجا مرگ این آهو بچه به هیچ خیر برتری بیانجامد یا از هیچ شر بدتری جلوگیری کند. بنابراین به نظر می‌رسد که پاره‌ای شرور در این عالم مثل شر این آهو بچه به هیچ خیر برتری نمی‌انجامد و اگر اینگونه باشد بسیار معقول و موجه است که ما باور کنیم که این واقعه به واقع به هیچ خیر برتری نمی‌انجامد یا از هیچ شر بدتری جلوگیری نمی‌کند.

بنابراین ببینید استدلالی استقرایی‌ای که را برای تحکیم مقدمه اول اختیار می‌کند این است که به نظر می‌رسد که این وضعیت امور خاص (مثلاً مرگ آهو بچه) به هیچ خیر برتری نمی‌انجامد و آن وقت از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که بنابراین معقول است که باور کنیم به واقع مرگ این آهو بچه به هیچ خیر برتری نمی‌انجامد و از هیچ شر برتری ممانعت نمی‌کند. به تعبیر دیگر به نظر می‌رسد که این استدلال استقرایی‌ای که را پیشنهاد می‌کند مبتنی بر یک اصل معرفت شناسانه است. و آن اصل معرفت شناسانه این است که "از اینکه به نظر می‌رسد الف وجود ندارد" می‌توان نتیجه گرفت که "پس باور به عدم وجود الف موجه و معقول است".

آیا این اصل که متکا و مستند استدلال را است، درست است یا نادرست؟ این اصل در بسیاری از موارد درست است. و این اصل در بسیاری مواقع کار می‌کند. ما به این اصل، اصل آسان باوری هم می‌گوییم. اصل آسان باوری این است که وقتی شما یک چیزی را می‌بینید خیلی طبیعی است که شما دست کم در بادی امر باور کنید که اوضاع واقعاً همان گونه‌ای است که به نظر می‌رسد. مثلاً فرض کنید که من در یخچال را باز می‌کنم و می‌بینم در یخچال بطری آب نیست، بنابراین به نظر من می‌رسد که بطری آبی در این یخچال وجود ندارد. در این شرایط بسیار معقول و موجه است که من فرض کنم که بطری آبی در یخچال وجود ندارد. البته یک نکته را من در اینجا تأکید کنم و آن این که فرق است بین این که "به نظر می‌رسد الف وجود دارد و بنابراین

موجه است که باور کنیم الف وجود دارد" و این گزاره دیگر که "به نظر می‌رسد که الف وجود ندارد بنابراین موجه و معقول است که باور کنیم الف وجود ندارد" یعنی اصل آسان باوری درباره اموری که به نظر می‌رسد وجود دارند، قوت بیشتری دارد تا وقتی که ما این اصل را بر اموری که وجود ندارند اطلاق می‌کنیم. مثلاً فرض کنید من وارد اتاقی می‌شوم و می‌بینم که شما در اتاق نشسته‌اید به نظر می‌رسد که شما در پیش روی من هستید؛ اصل آسان باوری می‌گوید این فرض خیلی معقولی است که من باور کنم که شما در اتاق و پیش روی من نشسته‌اید. البته کاملاً ممکن است که من اشتباه کنم مثلاً من یک داروهای روانگردانی خورده باشم که در ذهن من توهم ایجاد کند. یا ممکن است که همچون فیلم Matrix من در یک توهم کلانی باشم (مغز در خمیره). همه این‌ها ممکن است ولی اصل آسان باوری می‌گوید که وقتی به نظرت می‌آید که کسی در پیش روی شما نشسته، معقول و موجه است که باور کنید واقعاً این شخص در پیش روی شما نشسته است. اما وقتی که می‌خواهیم اصل آسان باوری را در مورد عدم وجود پدیده‌ها به کار ببریم البته با مشکل مواجه می‌شویم. یعنی اطلاق اصل آسان باوری در این موارد دشوارتر است. برای مثال فرض کنید که من وارد یک انباری می‌شوم که از کف تا سقف این انباری بزرگ انواع وسایل و ابزار و تجهیزات باشد. فرض کنید که من در این انباری به دنبال یک خودکار می‌گردم، وقتی من به این انباری نگاه می‌کنم به نظرم می‌رسد که خودکاری وجود ندارد. اما آیا در اینجا از این که به نظرم می‌رسد خودکاری وجود ندارد، می‌توانم نتیجه بگیرم که پس این باور من که "خودکاری وجود ندارد"، موجه و معقول است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ منفی است یعنی اصل معرفت شناختی یا اصل آسان باوری که متکای استدلال ویلیام رآ است در پاره‌ای مواقع خوب کار می‌کند اما در پاره‌ای مواقع اطلاق آن با دشواری‌هایی مواجه است. و اگر اینطور است رآ باید توضیح دهد که تحت چه شرایطی اطلاق این اصل موجه است و تحت چه شرایطی اطلاق این امر موجه نیست. و آن وقت توضیح دهد که این مصداق خاص (مثلاً مصداق آهو بچه) از جمله آن مواردی است که اطلاق این اصل معرفت شناختی بر آن، موجه و معقول است. یعنی در بهترین حالت به نظر می‌آید که استدلال استقرایی رآ ناقص است. یعنی یک اصلی را به کار برده

اما این اصل در همه موارد کار نمی‌کند. رآ باید علاوه بر این یک استدلال اضافی بگوید که این مورد خاص اتفاقاً از جمله مواردی است که این اصل معرفت شناختی در آن کار می‌کند.

بنابراین سوال این است که آیا اصل معرفت شناختی رآ در این مورد خاص کار می‌کند یا کار نمی‌کند. پاره‌ای از فیلسوفان (یعنی تمام یا دست کم اکثریت آن کسانی که خدا باوران شکاک هستند) معتقدند که این اشکال اصیل و مهمی است. برای مثال بعضی از این فیلسوفان دین پیشنهاد کرده‌اند که این اصل را ما باید تصحیح کنیم. تصحیح این اصل به این صورت است که ما باید بگوییم شما در صورتی می‌توانید این اصل را اطلاق کنید که اگر آن مورد ادعا وجود می‌داشت، شما می‌توانستید آن را تشخیص دهید. بنابراین شما از این مقدمه که "به نظر می‌رسد که الف وجود ندارد" نتیجه بگیرید که "پس الف وجود ندارد" شما در صورتی می‌توانید این استدلال را معقول و موجه بدانید که اگر الف وجود می‌داشت، شما می‌توانستید آن را تشخیص دهید. در این شرایط است که آن اصل کارآمد است. برای مثال در مثال یخچال که من دنبال بطری آب بودم، اگر بطری آب در یخچال می‌بود، من می‌توانستم بطری آب را بینم و در نتیجه معتقد نمی‌شدم که بطری آبی در یخچال نیست. در این شرایط شما می‌توانید بگویید از این که به نظر می‌رسد بطری آب در یخچال نیست، می‌شود نتیجه گرفت که بنابراین باور به این که بطری آبی در یخچال نیست موجه است. این کاملاً درست است. زیرا که اگر بطری آبی در یخچال می‌بود شما می‌توانستید وجود آن را تشخیص دهید. حال برگردیم به مثال آن انباری بزرگ؛ فرض کنید که خودکار در انبوه این وسایلی که انباشته شده، وجود داشته باشد. اگر وجود داشته باشد هم باز من نمی‌توانم بینم. در این شرایط که اگر خودکار می‌بود هم من نمی‌توانستم خودکار را در این انبوه اقلامی که در این انبار انباشته شده‌اند، بینم و تشخیص دهم، در این شرایط آن اصل قابلیت اطلاق ندارد. یعنی شما در اینجا نمی‌توانید از این که به نظر می‌رسد که خودکاری در این انبار نیست نتیجه بگیرید که پس این باور موجه و معقول است که خودکاری در این انبار وجود ندارد.

بنابراین به نظر می‌رسد که اصل آسان باوری باید یک قیودی را بپذیرد. حال شما اگر این قیدی که من اکنون مطرح کردم را دوست ندارید به هر حال باید یک صورت‌بندی جایگزینی برای این صورت‌بندی ویلیام رآ پیدا کنید. اما فرض کنیم که این صورت‌بندی که من الان مطرح کردم، صورت‌بندی درستی است. به نظر می‌رسد که در مواردی که این اصل آسان باوری کار می‌کند و در مواردی کار نمی‌کند، دست کم به نظر می‌رسد که صورت‌جدیدی که من از این اصل پیشنهاد کردم نسبت به این تفاوت‌ها حساس است. بنابراین ما باید آن اصلی را که پشتوانه این برهان است را باید به این صورت تصحیح کنیم که:

شما در صورتی می‌توانید از "به نظر می‌رسد که الف وجود ندارد" نتیجه بگیرید که "پس الف وجود ندارد" که اگر الف وجود می‌داشت تشخیص الف برای شما امکان‌پذیر می‌بود.

حال آیا ما در رابطه با شرور گراف می‌توانیم این اصل (اصل آسان باوری) را اطلاق کنیم یا خیر؟ برای این که من این نکته را توضیح دهم ابتدا مثالی می‌زنم. شما یک کودک را در نظر بگیرید که والدین این کودک، این کودک را برای واکسیناسیون می‌برند. کودک هر چه فکر کند شاید نداند که چرا والدین چنین رنج نابجایی را بر او تحمیل می‌کنند. بنابراین در حوزه شناخت کودک هیچ خیری وجود ندارد که این درد و رنج را توجیه کند. بنابراین از منظر آن کودک، این رنجی که بر او وارد می‌شود، نه به خیر بزرگتری می‌انجامد و نه از شر بزرگتری ممانعت می‌کند. آیا این کودک در این شرایط می‌تواند بگوید پس بنابراین هیچ خیر برتری وجود ندارد که رنج این واکسیناسیون را توجیه کند؟ اصل تعدیل شده آسان باوری به ما می‌گوید این کودک در صورتی می‌توانست چنین ادعایی بکند که اگر آن دلیل به او عرض می‌شد، او می‌توانست آن دلیل را تشخیص دهد. یعنی اگر والدین به او می‌گفتند که علت این که ما تو را واکسیناسیون می‌کنیم این است که مثلاً از عفونت‌های بعدی جلوگیری می‌کند و یا سیستم ایمنی بدن را تقویت می‌کند. این دلایل وجود دارند اما اگر این دلایل را شما به این کودک عرضه کنید، کودک از تشخیص این دلایل ناتوان است. در این صورت، شکل اصلاح شده اصل آسان باوری به ما می‌گوید در اینجا کودک نمی‌تواند از این که به نظر نمی‌رسد که خیر برتری وجود دارد نتیجه

بگیرد که بنابراین خیر برتری وجود ندارد. این صورت از استدلال در این مورد خاص قابل اطلاق نیست. علت در این مورد خاص این است که میان این کودک و والدین او یک فاصله معرفت شناختی فاحش وجود دارد. یعنی کودک دست کم در شرایط کنونی‌ای که قرار دارد، امکان شناخت چنان دلایلی از حیثه قوه شناختاری او بیرون است. در این صورت اصل آسان باوری اطلاق خود را از دست می‌دهد. یعنی در این موارد ولو این که کودک نتواند خیر برتری برای رنجی که بر او وارد می‌شود بیابد، نمی‌تواند نتیجه بگیرد که پس چنان خیر برتری وجود ندارد.

نکته‌ای که در این داستان وجود دارد این است که در واقع به ما یک مورد خاصی را نشان می‌دهد که صورت اصلاح شده اصل آسان باوری بر آن اطلاق ندارد. و آن وقتی است که فاصله معرفت شناختی فاحشی میان دو فاعل شناسا وجود داشته باشد. این نکته‌ای است که ما از این داستان و تمثیل می‌آموزیم.

حال اگر این نکته را ما به بحث مورد نظر خودمان تطبیق کنیم چه حاصل می‌شود؟ نتیجه‌ای که از این بحث حاصل می‌شود این است که اگر فرض کنیم که خدایی وجود داشته باشد و اگر فرض کنیم که این خداوند عالم مطلق است در آن صورت میان این خدای عالم مطلق و انسان‌ها یک فاصله معرفت شناختی فاحش وجود دارد و در این صورت حتی اگر به واقع دلایل خیرهای برتری وجود داشته باشد که رنج‌هایی که ما در این عالم گزاف تلقی می‌کنیم را توجیه کند، کاملاً ممکن است که اگر حتی خداوند این دلایل را به ما عرضه کند، دست کم در وضعیت شناختاری کنونی ما ممکن است که فهم این دلایل از حیثه قوه شناختاری ما بیرون باشد. من نمی‌گویم این چنین است؛ من عرضم این است که به فرض این که شما تصدیق کنید چنین فاصله شناختاری میان انسان و خداوند وجود دارد آن وقت این فرض معقول و موجه می‌شود که پاره‌ای خیرها که خداوند برای شرور در این عالم در نظر دارد، در کشان از حیثه شناخت انسان‌ها فراتر برود. اگر اینطور باشد در این صورت اصل آسان باوری در این مورد خاص اطلاق نمی‌شود. یعنی شما از این که به نظر می‌رسد که الف وجود ندارد (خیر برتری وجود ندارد) نمی‌توانید نتیجه بگیرید که پس باور به این که خیر برتری وجود ندارد معقول و موجه است. یعنی اصل آسان باوری در این

مورد خاص با توجه به صورت بندی اصلاح شده‌ای که از این اصل پیشنهاد کردیم، قابلیت اطلاق ندارد.

بنابراین ادعا این است که برهان استقرایی ویلیام رآ مبتنی بر این اصل است که چون به نظر می‌رسد که الف وجود ندارد پس باور باور به عدم وجود الف معقول و موجه است. اما توضیحاتی که در اینجا عرضه شد پیشنهاد می‌کند که این استدلال در صورتی قابلیت اطلاق دارد که اگر الف وجود می‌داشت تشخیص آن برای فاعل شناسا امکان پذیر بود. و در شرایطی که میان دو فاعل شناسا فاصله معرفتی فاحش وجود دارد، این اصل اطلاق خود را از دست می‌دهد و اگر کسی ادعای الهیات ادیان توحیدی را بپذیرد که یک خدای عالم مطلق وجود دارد که فاصله معرفتی او به ما انسان‌ها فاحش است در آن صورت البته این اصل اطلاق خود را از دست می‌دهد و ویلیام رآ از اینکه "به نظر می‌رسد در مورد آهو بچه خیر برتری وجود ندارد"، نمی‌تواند به نحو موجهی نتیجه بگیرد که "پس باور به عدم وجود چنان خیر برتری موجه است".

این خلاصه ای است از بحث هایی که Skeptical Theist ها در نقد مقدمه اول ویلیام رآ مطرح می‌کنند.

من درباره مقدمه دوم ویلیام رآ (یعنی این مقدمه که اگر خدایی با آن اوصاف وجود داشته باشد) لاجرم شر گزافی در این عالم وجود نخواهد داشت، در نوبت آینده بحث خواهم کرد.

جلسه یازدهم

صورت قرینه گرایانه برهان شرّ مبتنی بر این اصل است که یک فاعل اخلاقی خیر و خیرخواه (از جمله خداوند) تحت هر شرایطی و بالضروره باید مانع از وقوع شرور گزاف شود. در درس گفتار یازدهم اصل فوق مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

مسئله شر-جلسه یازدهم

در جلسه گذشته درباره صورت قرینه گرایانه از برهان شر صحبت کردیم. صورت قرینه گرایانه که شکلی از صورت استقرایی است در واقع معتقد است وجود شرور در این عالم را می توان قرینه خوبی برای باور به عدم وجود خدا در این دنیا دانست. یعنی وجود شرور در این عالم را می توان قرینه ای بر عدم وجود خداوند تلقی کرد و به همین دلیل است که به قرائت قرینه گرایانه معروف شده است.

همان طور که اشاره کردم تأکید این قرائت بیشتر بر شرور گزاف (یعنی شروری که در این عالم به هیچ خیر برتری نمی انجامد و از هیچ شر بدتری هم ممانعت نمی کند) است. فرض بر این است که این شرور هیچ دلیل اخلاقاً موجهی ندارند زیرا که دسته ای از شرور در این عالم است که ممکن است وجودشان را موجه دانست یعنی اگر خداوند دلایل اخلاقاً موجهی برای جواز این شرور داشته باشد آن شرور ضروری و اخلاقاً موجه خواهند بود و مشکلی برای خدا باوران ایجاد نمی کند. اما شرور گزاف آن دسته شروری هستند که چنان دلیل اخلاقاً موجهی برایشان وجود ندارد و بنابراین خداوند را می توان مسئول آن شرور دانست و او را درخور ملامت دانست و در خیریت او تردید کرد. این دسته شرور البته به نظر می رسد که می تواند دلیل و قرینه ای محکم تری برای باور به عدم وجود خداوند باشد.

صورتی از برهان که توسط ویلیام رآ مطرح شده است دو بخش دارد: قیاسی-استنتاجی و استقرایی. در نوبت گذشته درباره بخش استقرایی تا حدی گفت و گو کردیم. همان طور که به خاطر دارید، بخش استقرایی در واقع مایل است که با تمسک به مصادیقی از شرور در این عالم استدلال کند که این مصادیق دلایل خوبی هستند برای این که ما اصل وجود شرور گزاف در این عالم را بپذیریم و اگر شما پذیرفتید که شرور گزاف در این عالم وجود دارد آن وقت قسمت

قیاسی-استنتاجی برهان مطرح می‌شود که مطابق آن اگر شما بپذیرید که خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض وجود دارد لاجرم پذیرفتید که این خداوند به شرور گزاف در این عالم جواز نمی‌دهد و بنابراین شما نباید در این عالم شرور گزافی بیابید و چون پیش‌تر نشان دادیم که در این عالم شرور گزافی وجود دارد، بنابراین باید نتیجه بگیریم که چنان‌خداایی وجود ندارد. بنابراین استدلال مبتنی بر دو مقدمه است.

• مقدمه نخست این است که شرور گزافی در این عالم وجود دارند و برای تحکیم آن یک استدلال استقرایی می‌کنیم.

• و مقدمه دوم این است که اگر خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض وجود داشته باشد در این صورت هیچ شر گزافی در این عالم نمی‌تواند وجود داشته باشد

و شما اگر این دو مقدمه را در کنار هم قرار دهید بنا به قاعده رفع تالی نتیجه می‌گیرید که بنابراین خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض وجود ندارد. آنچه که به این برهان خصلت استقرایی می‌دهد این است که ما به ضرس قاطع نمی‌گوییم که شرور گزافی در این عالم وجود دارد. بلکه ادعا می‌کنیم با توجه به قرائنی که وجود دارد، باور به این که در جهان شرور گزافی رخ می‌دهد معقول و موجه است. و اگر چنین باشد باور به عدم وجود خداوند در قیاس با باور به وجود خداوند از عقلانیت و توجیه معرفتی بیشتری برخوردار است و لذا یک شخص خردپیشه وقتی این گزینه برایش عرضه می‌شود باید بیشتر متمایل به باور به عدم وجود خداوند باشد.

در نوبت گذشته درباره پاره‌ای نکات و انتقاداتی که از سوی الهیات شکاکانه (Skeptical Theism) مطرح شده بود، بحث کردیم. در واقع ادعای اصلی در الهیات شکاکانه این است که ما دلیلی نداریم که شرور این عالم را گزاف بدانیم یا اگر شما معتقد باشید که این جهان صاحبی دارد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است فرض محتمل‌تر این است که شما در واقع خیر برتری را برای این شرور فرض کنید ولو این که فهم و درک آن شرور در حیطه دستگاه شناختاری ما نباشد. در این جا توضیح دادم که استدلال ویلیام رآ مبتنی بر این پیش‌فرض است که:

- "چون به نظر می‌رسد پاره‌ای از شرور در این عالم به هیچ خیر برتری نمی‌انجامد یا مانع شر برتری نمی‌شوند بنابراین این دلیل قانع‌کننده‌ای است برای این که بپذیریم که پاره‌ای شرور گزاف در این عالم وجود دارد".

و توضیح دادم که این شیوه استدلال مبتنی بر اصل آسان‌باوری است و این اصل البته مشکلاتی دارد. اصل آسان‌باوری باید یک عدم تقارن را در اثبات یا نفی گزاره‌ها در نظر بگیرد. شما وقتی می‌خواهید اثبات کنید که "الف وجود دارد" خیلی راحت‌تر می‌توانید از این که "به نظر می‌رسد الف وجود دارد" نتیجه بگیرید که "پس الف وجود دارد". اما وقتی می‌خواهید نفی یا عدم وجود الف را نتیجه بگیرید، از این که "به نظر می‌رسد الف وجود ندارد" به راحتی نمی‌توان نتیجه گرفت که "پس الف وجود ندارد". یک عدم تقارن معرفتی در این جا وجود دارد که به نظر می‌رسد استدلال ویلیام رآ نسبت به این عدم تقارن حساسیت ندارد. و در نتیجه اصل بدیلی که پیشنهاد شده است این است که در این موارد شما در صورتی می‌توانید اصل آسان‌باوری را اطلاق کنید که "اگر الف وجود می‌داشت تشخیص الف بر آن فاعل شناسا ممکن می‌شد". اگر شرایط این‌گونه می‌بود آن وقت از این که "به نظر می‌رسد الف وجود ندارد" شما می‌توانید به نحو موجهی نتیجه بگیرید که "پس الف وجود ندارد" و همان‌طور که توضیح دادم به هر حال به نظر می‌رسد که در شرایطی که فاصله معرفتی فاحشی میان فاعل شناسا وجود دارد، اطلاق این اصل با دشواری‌های مهمی روبرو است و در هر حال به نظر می‌رسد که مدافعین استدلال استقرایی دست کم به یک استدلال اضافی به منتقدین خود بدهکار هستند.

این نکته را از زاویه دیگری هم می‌توان مطرح کرد و آن این است که خداباوران معتقدند که در واقع در این استدلال ویلیام رآ یک فرضی علیه خداباوری وجود دارد به یک معنا این استدلال مصادره به مطلوب پنهانی دارد. آن مصادره به مطلوب چیست؟ خداباوران می‌گویند که اگر کسی واقعاً معتقد باشد که این جهان صاحبی دارد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است در این صورت اتفاقاً وقتی که فرد با شروری در این عالم مواجه می‌شود نخستین و موجه‌ترین تبیینی که

به ذهن او می‌رسد این است که لابد حکمتی و خیر برتری در این کار نهفته است که از چشم من پنهان است. برای مثال فرض کنید که یک شطرنج باز بسیار ماهری که در جهان نظیری ندارد در یک بازی شطرنج حرکتی را انجام می‌دهد که به نظر شما این حرکت اشتباه است و یک شطرنج باز خوب قاعدتاً نباید این حرکت را بکند. حال اگر شما واقعاً معتقد باشید که این آدم بهترین شطرنج باز دنیاست اولین گزینه‌ای که در نظر شما موجه و معقول جلوه می‌کند این است که لابد این یک حرکت پیچیده‌ای در ذهن خود طراحی می‌کند که من به علت این که در این زمینه خیلی متبحر نیستم نمی‌توانم آن استراتژی‌ای که در ذهن دارد را بینم. اما اگر شما معتقد باشید که این شطرنج باز به آن اندازه که ادعا می‌کنند خوب نیست، کاملاً ممکن است که بگویید که او خطا کرده است. اما اگر شما واقعاً معتقد باشید که این به مراتب بهترین شطرنج باز عالم است به نظر می‌رسد طبیعی‌ترین گزینه‌ای که نزد شما حاضر می‌شود این است که به هر حال این یک بازی پیچیده‌ای می‌کند که ظرایف و دقایق آن بر من پنهان است. خب این آخر بازی معلوم می‌گردد که آیا واقعاً چنان ظرافت و پیچیدگی وجود داشته یا این فرد واقعاً خطا کرده است. اما این که شما به محض این که حرکت صورت می‌گیرد به این جمع‌بندی برسید که این شخص شطرنج باز خوبی نبوده در واقع شما آن باور اول (که این شخص بهترین شطرنج باز عالم است) را فرو نهاده‌اید. و در واقع الهی دانان شکاک معتقدند که وقتی ویلیام رآ با مرگ آن آهو بچه روبرو می‌شود و به نظرش می‌آید که در این جا شری رخ داده که به هیچ خیر برتری نمی‌انجامد، به نحو مضمر و پنهان این پیش فرض را فرو نهاده است که این خداوند عالم مطلق و خیر محض و قادر مطلق بوده است. اگر خدا باوری همچنان به این اصل معتقد باشد لزومی ندارد بپذیرد که این شری که رخ داده است، گزاف است.

بررسی مقدمه دوم (اگر خدایی با آن اوصاف سه‌گانه وجود داشته باشد آن‌گاه هیچ شر گزافی وجود نخواهد داشت)

اما این برهان یک مقدمه دومی هم دارد که کمتر فیلسوفان دین به آن پرداخته بودند و شاید در سال‌های اخیر توجه به این مقدمه اندکی بیشتر شده است. بیشتر بحث‌هایی که درباره این صورت

برهان قرینه‌گرایانه بوده، معطوف به مقدمه اول (اصل وجود شرور گزارف در این عالم) بوده است. اما پاره‌ای از فیلسوفان خدا‌باور می‌گویند که ما باید بحث کنیم که آیا واقعاً شرور گزارفی وجود دارد؟ خوب این البته فرض معقولی است و خیلی اصل نامعقولی نیست و سوال دیگر این که آیا این همه شری که در این عالم رخ می‌دهد، اگر یکی از این‌ها رخ نمی‌داد طرح خداوند معلق می‌شد؟ مثلاً اگر آن آهو بچه نمی‌مرد این طرحی که خداوند برای این کائنات داشت و آن خیر برتری که در نظر داشت تا جهان به آن برسد، زمین می‌خورد؟ پاسخ منفی است و خیلی طبیعی است که بسیاری از افراد دست کم این شهود را داشته باشند که پاره‌ای از شرور که در این عالم رخ می‌دهد می‌تواند گزارف باشد. و اگر این‌طور باشد به نظر می‌رسد که به هر حال یک قرائت معتدلی از مقدمه اول را بسیاری از افراد بتوانند بپذیرند.

اما در مقدمه دوم چه می‌توان گفت؟ مقدمه دوم می‌گوید اگر خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض باشد در آن‌صورت به اقتضای خیریتش در این عالم هیچ شر گزارفی وجود نخواهد داشت. زیرا که اگر شری رخ دهد و این شر خاصیتی نداشته باشد (یعنی ضرورتی نداشته باشد) و به خیر برتری نمی‌انجامد، اگر من می‌توانم جلوی آن را بگیرم چرا جلوی وقوع آن را نگیرم؟ اگر می‌دانم و می‌توانم، چرا جلوی آن را نگیرم؟ اگر جلوی چنین شری را نگیرم آیا در خیرخواهی من تردید نمی‌شود؟ این اصل در واقع مبتنی بر یک اصل عام تری است که ظاهراً ادعا می‌کند که اگر یک فاعل اخلاقی و خیرخواهی وجود داشته باشد، ما به اقتضای خیرخواهی‌اش انتظار داریم که چنین فاعلی مانع شر شود مگر این که دلیل اخلاقاً موجهی برای آن شر وجود داشته باشد؛ یعنی برای تحقق یک خیر برتر یک شرط ضروری‌ای باشد یا برای ممانعت از یک شر بدتر شرط ضروری‌ای باشد. یعنی فرض ما این است که یک فاعل خوب همیشه مانع وقوع یک شر می‌شود مگر این که معلوم شود وقوع آن شر برای یک خیر برتری ضروری است و یا مانع وقوع شر بدتری می‌شود. به نظر می‌رسد اصلی که پشتوانه مقدمه دوم این برهان است، چیزی نظیر این است.

اما حال می‌توانیم درباره این اصل تأمل کنیم که آیا این اصل همیشه و همه جا درست است؟ آیا ضرورتاً چنان است که اگر فاعل اخلاقی خیرخواهی باشد و می‌داند که شری رخ می‌دهد و

می تواند مانع وقوع آن شر بشود و می داند که این شر به خیر برتری نمی انجامد و یا مانع وقوع شر بدتری نمی شود اما اگر این شخص مانع وقوع آن شر نشد، آیا می توانیم چنین شخصی را اخلاقی بدانیم؟ به نظر می رسد چنین شخصی وقتی با چنین شری مواجه می شود، مانع وقوع آن شر می شود و این حداقل انتظاری است که از یک موجود خیرخواه می رود. اما آیا چنین حرفی درست است؟ حقیقت این است که به نظر نمی آید که این اصل در همه جا درست باشد و این اصل را نمی توان یک اصل عام و ضرورتاً صادق دانست. من قبل از این که استدلال را مطرح کنم، اجازه دهید یک مثالی بزنم. شما یک آدمی را در نظر بگیرید که خرمن گیسوان افشانی دارد و یک آدم دیگری را در نظر بگیرید که روی سرش حتی یک تار مو هم نیست. بنابراین یک سر طیف ما یک شخصی را داریم که به هیچ معنا شما آن را نمی توانید طاس بدانید و یک سر طیف شخصی را داریم که آشکارا و به وضوح طاس است. حال فرض کنید شما یکی یکی از موی این شخصی که خرمن گیسوان انبوهی دارد کم می کنید و آن ها را یکی یکی به سر آن شخصی که هیچ مویی ندارد اضافه می کنید. سوال این است که از کجا آن آدمی که مو دارد را می شود طاس خطاب کرد و آن شخصی که مو ندارد را دیگر نتوان طاس خطاب کرد؟ آیا یک مرز مشخصی میان طاسی و غیرطاسی وجود دارد؟ یعنی فرض کنید شخصی بگوید اگر روی سر یک نفر مثلاً ده هزار تار مو باشد، آن فرد را دیگر نمی توان طاس خطاب کرد؛ آیا این بدین معناست که اگر این ده هزار شد ده هزار منهای یک، این فرد یک مرتبه طاس می شود؟ به نظر می رسد که تفاوت خیلی فاحشی بین ده هزار تار مو بر سر و ده هزار منهای یک تار مو بر سر وجود ندارد. و بنابراین خیلی عجیب است که یک کسی بگوید که ده هزار مو، مرز قاطعی میان طاسی و غیرطاسی است. به نظر می رسد که میان طاس بودن قطعی و روشن و طاس نبودن قطعی و روشن، هر چه به یکدیگر نزدیک می شوند اندک اندک شما به یک منطقه خاکستری می رسید که در آن منطقه خاکستری، مرز قاطعی وجود ندارد که طاسی را از غیرطاسی جدا کند. به این معنا به نظر می رسد که مرز میان طاسی و غیرطاسی مبهم است و به تعبیر دیگر چنان مرز قاطعی وجود ندارد. حال به آن اصل خیرخواهی برگردیم؛ یعنی اگر یک فاعل اخلاقی و خیرخواهی می تواند مانع بروز شری شود، مانع آن شر خواهد شد مگر این که آن شر به خیر برتری منجر شود یا از شر بدتری ممانعت کند.

فرض کنید که یک شخصی به ده سال زندان محکوم شده است و در حال گذراندن مجازات خود است. این شخص محکوم وقتی نزدیک به پایان دوره مجازات خود می‌شود، یک درخواستی به رئیس زندان می‌دهد. رئیس زندان هم مرد بسیار نیک و خیرخواهی است. و از رئیس زندان درخواست می‌کند که به جای این که سر ده سال آزاد شود، یک روز زودتر آزاد شود. فرض قانون‌گذار هم این است که ده سال نقش پیش‌گیرنده دارد و ما ده سال را برای این فرد زندانی در نظر گرفتیم برای این که مانع بروز آن جرائم در جامعه شود. حال این زندانی از رئیس زندان می‌خواهد که او را یک روز زودتر آزاد کند. سؤال این است که اگر این فرد یک روز زودتر آزاد شود (یعنی ده سال منهای یک روز) نقش پیش‌گیرنده مجازاتی که برای او در نظر گرفته‌اند، منتفی می‌شود؟ خیلی بعید به نظر می‌رسد. اگر این‌طور باشد آن یک روزی که این فرد در زندان سپری می‌کند خاصیتی ندارد و به خیری نمی‌انجامد و مصلحت اجتماعی‌ای را تأمین نمی‌کند. حال آیا اگر رئیس زندان بگوید که مجازات تو ده سال است و باید ده سال در زندان بمانی گرچه که می‌دانم نگه داشتن تو سر ده سال (نسبت به ده سال منهای یک روز) هیچ خیر بیشتری را تأمین نمی‌کند اما من تو را سر ده سال و همان زمان مقرر آزاد می‌کنم. حال آیا ما در این‌جا در خیریت این شخص باید تردید کنیم؟ به نظر می‌آید که خیر. اما فرض کنید که پاسخ این باشد که بله در خیریت این شخص باید تردید کرد و رئیس زندان سخن شما را می‌پذیرد و درخواست زندانی را نیز می‌پذیرد و به او می‌گوید شما سر ده سال منهای یک روز، آزاد می‌شوید. بعد از این، فرد زندانی یک درخواست دومی را می‌فرستد و می‌گوید من از این بزرگواری‌ای که شما کردید سپاسگزارم، اما اگر آن خیری که قانون‌گذار مد نظر داشت، با ده سال منهای یک روز تأمین می‌شود حال اگر باز یک روز زودتر من را آزاد کنید چه اشکالی پیش می‌آید؟ یعنی من را به جای ده سال منهای یک روز در ده سال منهای دو روز آزاد کنید. یعنی چون فرق زیادی بین ده سال منهای یک و ده سال منهای دو وجود ندارد و آن خیر اگر با ده سال منهای یک روز تأمین می‌شود، با ده سال منهای دو روز هم تأمین می‌شود. و آن یک روز اضافه‌تر به هیچ خیر برتری نمی‌انجامد و این یک شر است که من یک روز بیشتر در زندان بمانم بدون این که به خیر برتری بیانجامد و شما که یک فاعل نیک هستید نباید راضی شوید که من دچار این رنج بی‌حاصل شوم.

خوب اگر رئیس زندان بگوید من همان یک روز که تو را بخشیدم کفایت می کند و این روز دوم را بر تو نخواهم بخشید، آیا چنین شخصی آدم بدی است و خیرخواه نیست؟ باز به نظر می رسد که پاسخ منفی است و این روز دوم شری است و گرچه به خیر برتری نمی انجامد اما اگر رئیس زندان درخواست زندانی را رد کند کار بدی نکرده است و با خیرخواهی او منافاتی ندارد. حال ممکن است برخی از شما بگویید اتفاقاً با خیرخواهی او منافات دارد و اگر واقعاً این روز دوم هم هیچ فایده ای نداشته باشد، یک شری است که شما بر این زندانی تحمیل می کنید بدون آن که خیری از این عمل نصیب شود و بنابراین باید این روز دوم را هم بر او بخشید. خوب به نظر شما ادامه ماجرا را دیگر می توانید حدس بزنید. اگر رئیس زندان روز دوم را ببخشد آن گاه شخص زندانی یک درخواست سومی را هم عرضه می کند و می گوید اگر مصلحت برتر با ده سال منهای دو روز حاصل می شود، بین ده سال منهای دو روز با ده سال منهای سه روز نیز تفاوتی نیست و بنابراین آن یک روز اضافه هم شری است که به خیر برتری نمی انجامد و شما که شخص خیرخواهی هستید این یک روز را هم ببخشید. شما می بینید که این رشته به کجا می انجامد و اگر همین سیر استدلال را ادامه دهیم آخر سر معلوم می شود که این فرد را از اول هم نباید زندانی می کردیم! به نظر می رسد یک جایی شما این مرز دلبخواهی را باید قرار دهید ولو این که شما شری را اعمال می کنید که به خیر برتری نمی انجامد و یا مانع شربدتری نمی شود. در این صورت شما را نمی توان متهم کرد که موجود خیرخواهی نیستید. این امر ناشی از ساختار خود واقعیت است. یعنی به نظر می رسد که در بسیاری مواقع مرزهای مبهمی در این عالم قرار دارند و علت این که ما نمی توانیم آن مرز دقیق و قاطع را تشخیص دهیم این است که چنان مرز دقیق و قاطعی در عالم وجود ندارد و در نتیجه تشخیص یا دانستن چنان مرزی **منطقاً ممکن نیست**.

حال بیاید این ایده را بر مسئله خداوند تطبیق کنیم. اگر خاطرتان باشد مقدمه ی دوم برهان قرینه گرایانه می گوید که اگر خداوند خیر محض باشد، در این عالم هیچ شر گزافی نباید رخ دهد زیرا که هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای شر گزاف وجود ندارد. بیاید فرض کنیم (دقت کنید تنها کافی است که این فرض ما ممکن باشد و همین کفایت می کند تا نشان دهد که مقدمه برهان از

اثبات نتیجه خود ناتوان است) که در این عالم یک خیر برتری وجود دارد و این خیر برتر که خداوند برای کائنات در نظر گرفته تحقق نمی‌یابد مگر این که پاره‌ای شرور در این عالم تحقق پیدا کنند. ما قبلاً در این باره صحبت کردیم و نشان دادیم که کاملاً معقول است که پاره‌ای شرور شرط لازم تحقق خیرهای برتر باشند. و فرض کنید در ساختار این عالمی که خداوند می‌آفریند، آن خیر عالی‌تر ممکن نیست مگر این که پاره‌ای شرور ضروری در این عالم تحقق پیدا کند. سؤال این است که چه میزان شر برای تحقق این خیر برتر لازم است؟ مثلاً بگوییم که خداوند برای این که خیر برتر خود را تحقق ببخشد، این خیر برتر تحقق نمی‌یابد جز از طریق تحقق پاره‌ای شرور در این عالم. فرض کنیم من عددی را می‌گویم، مثلاً صد میلیارد. می‌گویم اگر صد میلیارد شر در این عالم رخ دهد، آن خیر برتر تحقق می‌یابد. اگر به واقع این صد میلیارد شری که در این عالم تحقق می‌یابد، شرط ضروری آن خیر عالی باشد، بنا به تعریف این‌ها دیگر شرور گزاف نیستند و ضروری هستند که به خیرهای برتر می‌انجامند و در نتیجه بر دامن کبریایی خدای عالم غباری نمی‌نشینند و شما نمی‌توانید خیریت او را به دلیل وقوع این شرور مورد پرسش قرار دهید. خوب فرض کنید که عدد پیشنهادی من صد میلیارد باشد، سوال این است که آیا واقعاً این فرض معقولی است که فکر کنیم خیر عالی خداوند در این کائنات با صد میلیارد شر تحقق می‌یابد اما با صد میلیارد منهای یک تحقق نمی‌یابد؟ مثلاً آیا با مرگ یک پروانه در یک آتش سوزی، طرح خداوند برای کل کائنات فرو می‌ریزد؟ آیا برای مثال آن آهو بچه در جنگل نمی‌سوزد، طرح خداوند در این عالم زمین می‌خورد؟ فرض غریبی است! بنابراین به نظر می‌رسد که این فرض اصلی من که برای تحقق آن خیر عالی‌تر در این عالم، وقوع صد میلیارد شر ضروری است، فرض درستی نیست. زیرا که به نظر معقول می‌آید که شما بتوانید آن خیر برتر را با صد میلیارد منهای یک هم تحقق ببخشید. بنابراین این فرض اول که خیر عالی خداوند از طریق تحقق صد میلیارد شر در این عالم تحقق می‌یابد، به نظر می‌رسد که فرض درستی نیست. زیرا که اگر با صد میلیارد تحقق پیدا می‌کند با صد میلیارد منهای یک هم قاعدتاً باید بتواند تحقق پیدا کند. حال فرض را عوض می‌کنیم و می‌گوییم خیر عالی خداوند از طریق تحقق صد میلیارد منهای یک شر رخ می‌دهد. اگر چنین باشد آن یک شر اضافه‌ای که قرار است رخ دهد، شر گزافی است و خداوند

چون خیر خواه است آن یک شر را نباید انجام دهد و بنابراین خداوند می گوید من این صد میلیارد منهای یک را تحقق می بخشم تا آن خیر عالی تر تحقق پیدا کند. اما باز سوال این است که اگر خیر عالی خداوند با صد میلیارد منهای یک شر تحقق پیدا کند، با صد میلیارد منهای دو تحقق نمی یابد؟ به نظر می رسد که اگر این طرح عالی خداوند با صد میلیارد منهای یک شر تحقق پیدا کند با صد میلیارد منهای دو زمین نمی خورد و اگر چنین باشد آن شر دوم هم مصداق شر گزاف می شود زیرا که آن شر دوم می تواند تحقق پیدا نکند و آن خیر عالی تر تحقق پیدا کند، در این صورت شر دوم شر گزافی می شود و خداوند به اقتضای خیریتش نباید آن شر گزاف را روا بداند. خداوند می گوید خیلی خوب من بنابراین با صد میلیارد منهای دو تحقق می بخشم.

و شما می بینید که این استدلال را می توان به همین شکل ادامه داد و این به یک جایی می رسد که بالاخره باید متوقف شوید و بگویید بالاخره به یک مرزی می رسیم که خاکستری است و در این منطقه خاکستری هیچ عدد قاطعی وجود ندارد که شما بگویید اگر از این عدد کمتر شود، طرح خداوند دیگر تحقق نمی یابد و یا اگر از آن عدد بیشتر شود در حق کسانی اجحاف می شود. کاملاً محتمل است که شما فرض کنید در این منطقه خاکستری اصولاً خط قاطعی برای تمایز نهادن وجود ندارد. یعنی در این جا مثل مورد مجازات و طاسی، ابهامی در مرز وجود دارد و شما این مرز را باید دلبخواهی اختیار کنید. یعنی مرز را باید یک جایی قرار دهید که تقریباً مطمئن هستید که خیر عالی تر تحقق پیدا می کند ولی مطمئن نیستید تمام شرور دیگری هم که در این فاصله هستند همه برای تحقق آن خیر عالی تر ضروری اند و شما باید یک عددی را بنا به بهترین تشخیص خودتان اختیار کنید و علت این که شما نمی دانید ناشی از نقصان علم شما نیست بلکه ناشی از این است که اساساً چنین مرزی وجود ندارد. اگر این طور باشد به نظر می رسد که در منطقه خاکستری هر مرزی را که خداوند اختیار کند و مطمئن شود که خیر عالی تر او تحقق پیدا می کند کاملاً ممکن است پاره ای شرور هم جواز داده شوند که برای تحقق آن خیر عالی تر ضرورت ندارند و در نتیجه مصداق شرور گزاف می شوند اما وقوع این شرور گزاف البته با خیریت خداوند در تعارض نیست. به تعبیر دیگر این اصل که اگر فاعل اخلاقی ای وجود داشته باشد، این فاعل

اخلاقی به اقتضای خیریت خود همیشه و تحت هر شرایطی مانع شرور گزاف خواهد شد، اصل نادرستی است و اثبات آن کار دشواری است و بلکه ما قرائنی داریم که نشان می‌دهد این طور نیست. در پاره‌ای مواقع شرایطی فراهم می‌شود که یک فاعل تماماً خیرخواه و نیک خواه لاجرم پاره‌ای شرور گزاف را در این عالم جواز می‌دهد.

بنابراین به نظر می‌رسد که بهترین قرائت مسئله شر که عبارت باشد از صورت قرینه‌گرایانه مسئله شر مبتنی بر شرور گزاف، با دشواری‌های مهمی روبرو است و به سادگی نمی‌توان از مقدمات آن دفاع کرد. به هر حال دست کم می‌توان گفت که باب این بحث کاملاً گشوده است و انتقادات جدی‌ای که بر مقدمات این برهان وارد شده البته درخور تأملات جدی است.

شر وجودی

یک نوع دیگری از مسئله شر هم وجود داشت که من در ابتدای بحث به آن اشاره کردم و آن صورت وجودی مسئله شر است. من متأسفانه به نظرم می‌آید که شاید وقت و فرصت و مجال ما اقتضا نکند که ما درباره مسئله وجودی شر بحث کنیم. مسئله وجودی شر یعنی این که صرف نظر از هر برهانی فرد در زندگی خودش با تجربه‌های تراژیک و سوگناکی مواجه می‌شود که اصولاً نمی‌تواند جهان را آفریده‌دستان خداوند بداند. در چنین شرایطی این استدلال‌ات کارگر نیست و کاملاً نابجا است که با فردی که دچار مصائب هولناکی شده است، شما وارد یک گفت و گوی علمی و فلسفی شوید. در آن جا شما باید دوست و آغوشی برای تکیه کردن باشید و آن البته بیشتر جنبه‌های روانشناسانه دارد. البته این نکته را بگویم که به لحاظ وجودی و روانشناختی در بسیاری از مواقع باور به وجود خداوند به افراد کمک می‌کند که در برابر مصائبی که بر ایشان وارد می‌شود تحمل و شکیبایی بیشتری داشته باشند و آن مصائب را بتوانند معنادار کنند و آن بار سنگین را بهتر بتوانند حمل کنند. بنابراین خداوند و مسئله شرور به اصطلاح یک رابطه دوگانه‌ای با هم دارند؛ از یک طرف وقتی که شما دچار مصائب شدید می‌شوید کاملاً ممکن است که در بنیان‌های ایمان شما خلل ایجاد شود و شما به لحاظ روانی دیگر نتوانید جهان را آفریده‌دستان

خداوند مهربان و خیرخواه ببینید. در بسیاری از موارد هم باور شما به خداوند هم می‌تواند به شما مقاومتی بدهد که با مصائب این جهان به نحو قوی تری روبرو شوید و کم‌تر آسیب ببینید. به هر حال در حوزه فلسفه درباره مسئله وجودی شر هم بحث‌های جالب توجهی شده است اما اهمیتش به لحاظ فلسفی کم‌تر است و بیشتر به لحاظ دینی و روانشناسانه مهم است. بنابراین من در سلسله بحث‌هایی که در این جا داشتیم از طرح مسئله وجودی شر صرف نظر می‌کنم و شاید در وقت و فرصت دیگری به این قرائت از مسئله شر هم پردازم.

بنابراین در این جا مجموع بحث‌های ما درباره صورت‌های مختلف برهان شر (صورت منطقی، صورت احتمالاتی و صورت قرینه‌گرایانه) به پایان می‌رسد. اما من مایلیم که به مجموع بحث‌های خودمان یک بحث دیگر را هم اضافه کنم و من در نوبت آینده درباره یکی از نقدهای مهمی که به مجموعه بحث‌هایی که من در این جا مطرح کردم و مقاله‌ای که تحت عنوان خداوند و مسئله شرور گزاف منتشر کردم، وارد شده را بررسی کنم و نکاتی را مطرح کنم.

جلسه دوازدهم

در بخش دوازدهم و پایانی درس گفتارهای «درآمدی بر مسئله شرّ» درباره پاره‌ای ملاحظات آقای مصطفی ملکیان درباره مسئله شرّ و نیز برخی از انتقادات ایشان به نظرات من در این خصوص توضیحاتی داده‌ام.

مسئله شر- جلسه دوازدهم

در جلسات قبل همان‌طور که به خاطر دارید درباره صورت‌های مختلف برهان شر بحث کردیم و داوری نهایی من این است که برهان شر از ادعای ابتدایی خود مبنی بر این که می‌تواند برهان قاطعی علیه وجود خداوند باشد ناتوان است. البته معنای این حرف این نیست که باب این بحث بسته شده است، کاملاً برعکس این بحث هم‌چنان در میان اهل فن جاری است و طرفین سخنان مهم و شنیدنی‌ای در دفاع از مواضع خود عرضه می‌کنند. آن‌چه که در مجموعه این بحث‌ها تاکنون مطرح شد در واقع مهمترین استدلال‌هایی بود که طرفین بحث در ادبیات رسمی مربوط به برهان شر مطرح کرده‌اند.

دوست و استاد ارجمند آقای مصطفی ملکیان بر مجموعه بحث‌های شر و خصوصاً مقاله‌ای که من مدتی پیش درباره مسئله وجود خداوند و شرور گزارف نوشتم، ملاحظات انتقادی‌ای را در یکی از مصاحبه‌هایی که داشتند مطرح کردند که به نظر من ملاحظات درخور توجهی است و مایل بودم که درباره فرمایشات ایشان در این نوبت توضیحاتی را بیان کنم.

اما مدعای ایشان چیست؟ این البته یک مصاحبه بوده و فرض من این است که معمولاً در مصاحبه سطح دقت بحث در آن حدی که احیاناً در نوشته‌ها و مکتوبات هست، نیست. اما به هر حال چون خود جناب ملکیان معتقدند که مصاحبه‌ها و سخنان ایشان را باید به مثابه مکتوباتشان تلقی کنیم و ایشان در این گفته‌ها همان دقت مربوط به متن مکتوب را رعایت می‌کنند بنابراین فرض من این است که ملاحظاتی که ایشان در این جا (یعنی در مصاحبه خود) آورده‌اند لب مدعای ایشان را شامل شده است.

من عرایضم را درباره بخش‌هایی از این مصاحبه در سه قسمت تقسیم می‌کنم. در قسمت اول من پاره‌ای ملاحظات ابتدایی درباره طرح مسئله ایشان دارم و در قسمت ایده و نتیجه، درباره نتیجه‌ای

که از مسئله شر حاصل می‌شود را مورد بررسی قرار خواهیم داد و در قسمت سوم به خود برهان آن‌چنان که مورد تقریر ایشان بوده است و انتقاداتی به صورت‌بندی من از مسئله شر مطرح کرده‌اند می‌پردازم.

ایشان در ابتدای آن مصاحبه وقتی که درباره تعریف خود مفهوم شر مورد پرسش قرار می‌گیرند چند نوع مختلف شر را از یکدیگر متمایز می‌کنند که نوع آخر آن عبارت است از آنچه که ایشان شرور عاطفی می‌نامند و بعد اشاره می‌کنند که:

((بنده نظرم این است که برخلاف آن چه در طول تاریخ الهیات و فلسفه و عرفان گفته شده ، شر در واقع یک قسم بیشتر نیست و آن شر عاطفی ست ؛ یعنی درد و رنج ، یعنی همان اموری که با یک واسطه یا N واسطه منجر به درد و رنج می‌شوند ، ما از آن ها تعبیر می‌کنیم به شر . برای این می‌خواستم ابتدا انواع شر را بازگو کنم تا بگوییم هر درد و رنجی که عاید انسان بشود، با این تصور که مقدمه اجتناب ناپذیری برای لذتی بزرگ تر از خودش نباشد ، شر است .))

به نظر من این نکته اول خالی از اشکال نیست. محدود کردن مفهوم شر به شرهای عاطفی آن هم خصوصاً با تعریف ویژه‌ای که ایشان آورده‌اند به نظرم دایره شر را به نحو ناموجهی محدودتر از آنچه که می‌باید و می‌شاید می‌کند. فرض کنیم که این مدعا درست است یعنی مهم‌ترین نوع شری که ما با آن دست و پنجه نرم می‌کنیم و دست کم در حوزه بحث مسئله شر مورد ارجاع است، شر عاطفی است. اما به نظر می‌رسد که در فرمایشات ایشان با توجه به مثال‌هایی که در این جا مطرح شده، از جانب ایشان شر عاطفی در واقع تجربه درد و رنج است. یعنی هر جا که شما تجربه درد و رنج کنید با یک شر عاطفی مواجه هستید. من مایلم که دست کم این نکته را اشاره کنم که تحویل شر به تجربه درد و رنج بسیار تحویل مضیقی است و دایره شر را می‌توان و می‌باید فراتر از این گرفت. ببینید آنچه که در واقع بیان ایشان آمده است گاهی اوقات در ادبیات به آن "تعریف شر بر مبنای رنج بالفعل" می‌گویند. رنج بالفعل یا زیان بالفعل وقتی است که چیزی بر

من وارد می‌شود و در نتیجه‌ی آن، زندگی من و وضعیت من از آن‌چه که هست بدتر می‌شود. برای مثال فرض کنید که من در خیابان می‌روم و از بانک ده میلیون تومان پول گرفته‌ام و به منزل می‌روم اما یک مرتبه دو موتور سوار به من نزدیک می‌شوند و کیف را از من می‌قاپند و ده میلیون تومان پول من را می‌ربایند. خوب در این‌جا این دزدی مایه زیان و درد و رنج من شده است. اما شما فرض کنید من یک بلیط لاتاری خریده‌ام و مدت‌ها این بلیط لاتاری در اتومبیل من بوده و کسی بدون این‌که من اطلاع داشته باشم این بلیط لاتاری من را دزدیده است و من اصلاً هیچ توجهی ندارم و متوجه نمی‌شوم. اما بدون این‌که من باخبر و متوجه شوم این بلیط لاتاری، بلیط برنده بوده است. در این شرایط من چیزی از دست نداده‌ام یعنی وضعیت اقتصادی من از آن‌چه که بوده بدتر نشده و هیچ تنزل بالفعل و واقعی در وضعیت اقتصادی و وضعیت زندگی من و وضعیت عاطفی من رخ نداده است. اما در عین حال هم‌چنان در واقع بر من زیانی وارد شده و یعنی وضعیت من می‌توانست از آن‌چه که بالفعل و به واقع هست بهتر بشود ولو این‌که من هیچ اطلاعی از آن اتفاقات و سرقت نداشته باشم. ولی به واقع زیانی بر من وارد شده است. و این زیان را ولو این‌که رنج و درد بالفعلی به من وارد نشده است را می‌توان مصداقی از شر دانست. یعنی منحصر کردن شرور این عالم به زیان‌هایی که به تجربه بالفعل درد و رنج می‌انجامد در واقع انتصابی است که بخش مهمی از زیان‌هایی که در زندگی بر ما وارد می‌شود را از حیطه شرور بیرون می‌آورد. ما هم‌چنان معتقدیم آن کسانی که بلیط لاتاری آن شخص را دزدیدند و مانع از این شدند که وضعیت آن شخص از آن‌چه که هست بهتر بشود، در واقع بر آن شخص زیان وارد کرده‌اند و کار آن‌ها را می‌توان و می‌بایست مصداقی از شر دانست. این تحلیل از زیان را گاهی اوقات به آن Counter Factual می‌گویند. بنابراین نکته اول این است که تحویل شرور این عالم به زیان یا درد و رنج بالفعل و آن‌چه که وضعیت زندگی من را به واقع و بالفعل از آن‌چه که هست بدتر می‌کند این تجربه محدود و مضیقی از زیان و شر است و شما حتی اگر شر را محدود به شرور عاطفی کنید باید شرور یا زیان‌های خلاف واقع (شروری که مانع امکان بهبود زندگی من می‌شود) را در دایره این شرور وارد کنید.

نکته دوم این است که در بخشی از این مصاحبه ایشان شرور را به قلمرو انسانی محدود و منحصر کرده‌اند البته شاید این به لحاظ فلسفی چندان مهم نباشد ولی من به نظر می‌آید که به لحاظ اخلاقی در این حصر یک نکته‌ای وجود دارد که ما باید نسبت به آن حساس باشیم. پرسش‌گر از ایشان می‌پرسد که آیا شر با وجود انسان نیست که معنا پیدا می‌کند؟ ایشان در پاسخ می‌گویند:

((دقیقا ، اگر در جهان هستی موجودات دیگری وجود داشته باشند که ساختار ما را دارا باشند یعنی دارای علم و قدرت و اراده باشند، شر برای آن ها هم صادق است. فعلا تنها انسان است که دارای این سه ویژگی است و موجود دیگری با این وجوه شناخته نشده . البته اگر شما به جنیان هم قایل باشید و جنیان به فرض اثبات شود که این سه ویژگی را دارا هستند، پس در جهان آن ها هم شر خواهد بود، یعنی شر عاطفی خواهد بود، یعنی درد و رنج خواهد بود.))

به نظر من این تعبیر اندکی غریب است. زیرا که بسیاری از شروری که در این عالم رخ می‌دهد ربطی به انسان ندارند. مگر حیوانات نمی‌توانند قربانی درد و رنج شوند؟ چرا درد و رنج حیوانات را باید نادیده گرفت؟ این رژیم غذایی گوشت خوارانه انسان‌ها که حیوانات را تحویل کردند به منابع تغذیه و یک زندگی پر درد و رنج را بر آن‌ها تحمیل کرده‌اند، این‌ها کاملا مصداق بارز شر است ولو این‌که هیچ انسانی قربانی این درد و رنج نباشد. انحصار شر به عالم انسانی به نظر من غریب است و به لحاظ اخلاقی درست نیست. ما در بحث‌های فلسفی باید این حساسیت نسبت به موجودات غیر انسان و از جمله طبیعتی که در آن زندگی می‌کنیم را مد نظر داشته باشیم و در ملاحظات خودمان منظور کنیم. این نکته را هم اضافه کنم که از زاویه بسیاری از مدافعان و نظریه پردازان محیط‌زیست این فقط جهان انسان‌ها و حیوانات نیستند که واجد حقوقی هستند و تعرض به آن حقوق زیانی ایجاد می‌کند و می‌تواند مصداق شر باشد، از نظر آن‌ها جهان طبیعت و عالم گیاهان و حتی بعضی از متخصصان محیط‌زیست دایره را فراتر می‌کنند و حتی طبیعت بی‌جان هم یک نوع منفعی برایشان تعریف می‌کنند که تعرض به آن منافع می‌تواند ناقض حقوق آن‌ها

محسوب شود و مصداق شر و زیان ناموجه باشد. بنابراین انحصار شر به عالم انسان یا جنیان به نظرم باید درباره اش تأمل جدی ای شود.

نکته سوم به نتیجه ای که از زاویه و منظر ایشان از برهان شر حاصل می شود برمی گردد. ایشان معتقدند که برهان شر به نحو قاطع خدای متشخص ادیان توحیدی را نفی می کند. یعنی برهان شر را شما باید برهان قاطعی بگیریید در نفی یک خدایی که مهمترین ویژگی اش تشخیص مندی است. در مصاحبه، پرسشگر از ایشان می پرسد شما پیش از این فرموده اید به هر حال نمی شود به نتیجه رسید که با وجود شر به چه میزان می توان قائل به خدای ادیان ابراهیمی بود؟ آقای ملکیان نیز در پاسخ می گویند:

((درست به این دلیل که تصورات مختلف از خدا وجود دارد. اگر مراد ما از خدا این تصویری باشد که توده های مردم در ادیان ابراهیمی دارند ، یعنی توده های مومنان و متدینان یهودیت و مسیحیت و اسلام ، من قطع دارم که درد و رنج وجود خدای مورد عقیده توده های متدینان را قاطعاً نقض می کند. با وجود درد و رنج نمی شود به خدای ادیان ابراهیمی قایل بود - کدام خدا؟ خدایی که توده های متدینان به آن اعتقاد دارند - کدام خدا؟ خدایی که متشخص است.... که متشخص است با وجود شر - درد و رنج - صد در صد و قاطعانه وجودش نفی می شود))

صرف نظر از این که برهان شر به چنین نتیجه ی قطعی و قاطعانه ای می انجامد (نکته ای که من بعداً به آن خواهم پرداخت)، فرض کنیم که برهان شر واقعاً آن طور که ایشان ادعا می کنند قاطعانه منتج است و به نتیجه مورد ادعا می انجامد، اما نتیجه مورد ادعا نفی خدای متشخص نیست. یعنی شما کاملاً ممکن است که فرض کنید یک خدای متشخصی وجود دارد و وجودش با وجود درد و رنج در این عالم کاملاً سازگار است. اصل تشخیص مندی - یعنی فرض موجودی که صاحب علم و صاحب قدرت و صاحب اراده و زبان مند و صاحب عواطف و... - هیچ کدام از این صفات

با وجود شر در تعارض نیست و هیچ فیلسوفی چنین ادعایی نکرده است. آنچه که در مسئله شر با وجود خداوند تعارض دارد، تشخیص مندی نیست بلکه این است که این خدای مورد ادعای متشخص، صفات قدرت و خیریت و علم را به نحو مطلق دارد. یعنی آنچه وجود شر را به چالش می‌کشد اصل وجود یک خدای متشخص نیست بلکه اصل وجود خدای متشخصی است که قدرت و علم و خیریت او مطلق است. این مطلقیت است که با اصل وجود شرور در این عالم سازگار نمی‌افتد (البته اگر برهان شر درست و معتبر باشد). مثلاً در الهیات پویشی خداوند کاملاً موجود متشخصی است اما علم و قدرتش محدود است و بنابراین مسئله سنتی شر برای آن خدای مورد نظر در الهیات پویشی مطرح نمی‌شود. بنابراین برهان شر حتی اگر معتبر باشد به نفی خدای متشخص نمی‌انجامد و آنچه که مسئله آفرین است مطلقیت آن سه ویژگی در کنار هم است. به محض این که شما فرض مطلق بودن این صفات را از خداوند بگیرید، این خدا متشخص است و وجودش نیز با شرور در این عالم کاملاً سازگار است. بنابراین حتی اگر فرض کنیم که برهان شر، برهان قاطع و منتجی است نتیجه‌ی آن هرگز نفی خدای متشخص نیست و بلکه نفی خدای متشخصی است که آن صفات سه گانه را به نحو مطلق دارد. بنابراین شما کاملاً ممکن است برای این که از تیررس برهان شر خودتان را رها کنید، وصف مطلقیت را از خداوند بردارید و در آن صورت مسئله شر اساساً مطرح نخواهد شد.

اما نکته چهارم به خود این برهان برمی‌گردد. ایشان فرمودند که قطع دارند این برهان ناقض این خدایی است که در ادیان توحیدی از آن سخن می‌رود. ایشان می‌گویند:

((می‌توانم با یک مثال ساده شروع کنم. فرض کنید به شما می‌گویم کسی به علت گرسنگی در همسایگی شما مرده است. در این صورت شما یکی از این سه حالت برایتان پیش آمده: 1- یا علم نداشته‌اید به این که در همسایگی شما کسی از گرسنگی در رنج بوده است. 2- علم داشته‌اید اما قدرت نداشته‌اید که به او یاری برسانید. 3- اگر هم علم داشته‌اید و هم قدرت انجام این کار را داشته‌اید، پس در این صورت نیک خواه او نبوده‌اید. حالا اگر خدا را متشخص و انسان وار

در نظر اوریم آنوقت می‌گوییم اگر کسی از گرسنگی بمیرد یا خدا خبر نداشته است ، یا قدرت نداشته است یا خیرخواه نبوده است . یکی از این سه مورد را هم که قایل باشیم ، وجود خدا نفی می‌شود. علم مطلق الهی ، قدرت مطلق الهی و خیرخواهی مطلق الهی به این واسطه منتفی است.))

خوب شما ببینید در این جا آقای ملکیان توجه دارند که آن چه که نفی می‌شود علم مطلق، قدرت مطلق و خیریت محض است اما هیچ کدام از این ها شرط لازم برای متشخص بودن خداوند نیست. در ادامه آقای ملکیان می‌فرمایند:

((... استدلال به همین درجه از وضوح است. این استدلال را در تاریخ فلسفه ابتدا اپیکور بیان کرد، بعدها عین همین را هیوم بیان کرد و بر این استدلال به هیچ وجه خدشه ای وارد نیست. تمام تلاش هایی هم که تا امروز صورت گرفته ، پاسخ گو نبوده است))

خوب این ادعای بسیار مهمی است و حقیقت این است که برای من مایه تعجب است چرا که از دهه پنجاه که جی ال مکی قوی‌ترین صورت این برهان را بازسازی کرد و مطرح کرد تا امروز حجم عظیمی از ادبیات فراهم شده و تقریباً به طور قاطع تمام فیلسوفان دینی که درباره مهم‌ترین قرائت این استدلال که ابتدا توسط هیوم و صورت قوی‌تر آن توسط مکی ارائه شده، همه متفق القول هستند که این قرائت (که صورت بسیار ساده شده در بیان آقای ملکیان را برایتان آوردم) قطعاً و بدون تردید نادرست و نامنتج است. من تقریباً هیچ فیلسوف دینی را سراغ ندارم که خلاف این را معتقد باشد. این معنایش این نیست که صورت‌های دیگری از برهان نیامده است کما اینکه پیش‌تر هم اشاره کردم ولی تقریباً در میان فیلسوفان دین باور و غیر دین باور از جمله خود مکی معتقدند که این استدلالی که مطرح شده است آن استحکام کافی را نداشته است. آقای ملکیان سپس در ادامه گفته‌اند:

((از جمله همین استدلال معروفی که از قول دوست گرامی دکتر آرش نراقی هم شنیدم - این که خدا علم و قدرت و خیرخواهی اش مطلق است - علم دارد به گرسنگی تو ، قدرتش هم برای یاری رساندن به تو مطلق است و خیرخواهی اش هم علی لاطلاق است - اما به تو یاری نمی رساند ، چرا ؟ زیرا مصلحت بزرگ تری برای تو در نظر گرفته شده که آن مصلحت جز با مردن تو قابل حصول نیست . این جوابی ست که از قدیم الایام داده اند - جای تعجب است که دکتر نراقی هم اندکی پیش همین استدلال را تکرار کردند - و گفته اند که این پاسخ ، قانع کننده است و می شود که درد و رنج در جهان وجود داشته باشد ولی به خصلت های شمرده شده برای خدا لطمه ای وارد نشود.))

من البته مطمئن نیستم که ارجاع ایشان به کدام نوشته یا بیانات من است! برای این که در حدی که من به خاطر دارم من هرگز چنین ادعایی نکرده‌ام. آن چیزی که من ادعا کردم این بود که این استدلال که وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض با وجود شرور در این عالم منطقیماً ناسازگار است گزاره نادرستی است و باید برای این توضیح دهیم. ببینید ما چند گونه ناسازگاری و تناقض داریم. یک نوع تناقض و ناسازگاری داریم که به آن تناقض آشکار یا مصرح می‌گوییم؛ برای مثال اگر من بگویم سقراط فانی است و سقراط فانی نیست؛ این تناقض آشکار است. هیچ کس معتقد نیست که میان گزاره خدا (با آن اوصاف سه گانه) وجود دارد و گزاره شر وجود دارد تناقض صریح و آشکار است و به همین دلیل است که مکی تلاش می‌کند که در واقع مقدماتی به برهان اضافه کند تا این تناقض مورد ادعا را آشکار کند. این نوع دوم را به آن تناقض پنهان یا مضمّر می‌گویند و شما باید مقدماتی را به برهان بیفزایید تا آن تناقضی که در میان گزاره‌های مورد بحث وجود دارد آشکار شود. بنابراین اگر میان گزاره خدا (با آن اوصاف سه گانه) وجود دارد و گزاره شر وجود دارد تناقضی باشد، این تناقض از جنس تناقض پنهان و مضمّر است. مکی معتقد بود که به محض این که شما تعریف مفروض در الهیات توحیدی از قدرت مطلق خداوند و خیر مطلق خداوند و علم مطلق خداوند را کنار هم بگذارید آن تناقض آشکار می‌شود، یعنی این مقدمات در کنار یکدیگر منطقیماً نتیجه مورد ادعا را به دست می‌دهد. اما عرض این بود که چنین

نیست و توضیح دادم که شما برای این که نشان دهید این دو گزاره صادق‌اند باید از جمله نشان دهید که خداوند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور در این عالم ندارد زیرا که اگر چنین جواز اخلاقاً موجهی وجود داشته باشد هم خدا می‌تواند وجود داشته باشد و هم شر وجود داشته باشد و نمی‌توانید خدا را مورد مؤاخذه قرار دهید چون خداوند دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز این شرور دارد. بنابراین شما برای این که ناسازگاری این دو گزاره را نشان دهید باید یک ادعای سومی را هم اضافه کنید و آن این است که خداوند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور در این عالم ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و این گزاره نه فقط باید صادق باشد بلکه باید ضرورتاً صادق هم باشد. برای مثال فرض کنید که من می‌گویم:

- (۱)سقراط از افلاطون مسن تر است.
- (۲)افلاطون از ارسطو مسن تر است.
- (۳)سقراط از ارسطو مسن تر نیست.

شما می‌گویید این سه ادعا ناسازگار است یعنی هیچ جهان ممکن‌ی وجود ندارد که این سه ادعا در کنار یکدیگر بتوانند صادق باشند. اما هیچ تناقض آشکاری بین این سه گزاره نیست. یعنی تناقض یا ناسازگاری در این جا مضمحل است و شما باید این تناقض را آشکار کنید. یعنی باید یک گزاره چهارمی اضافه کنم که اگر سقراط مسن‌تر از افلاطون باشد و افلاطون مسن‌تر از ارسطو باشد آن‌گاه سقراط از ارسطو مسن‌تر است. شما به محض این که این گزاره را اضافه کنید نتیجه می‌گیرید که سقراط از ارسطو مسن‌تر است ولی در مقدمات هم دارید که سقراط از ارسطو مسن‌تر نیست. در اینجا است که شما یک تناقض آشکار می‌گیرید و ثابت می‌کنید که آن سه گزاره اولیه منطقاً ناسازگار است اما این اتفاق نمی‌افتد مگر این که گزاره چهارمی که شما اضافه کردید نه فقط صادق باشد که ضرورتاً صادق باشد. یعنی در تمام جهان‌های ممکن صادق باشد. زیرا که اگر در پاره‌ای جهان‌ها این گزاره صادق نباشد در آن جهان‌ها سه گزاره اول می‌توانند صادق باشند. علت این که آن سه گزاره نمی‌توانند صادق باشند این است که گزاره چهارم (یعنی

آن گزاره که اگر سقراط مسن تر از افلاطون باشد و افلاطون مسن تر از ارسطو باشد آن‌گاه سقراط از ارسطو مسن تر است) ضرورتاً صادق است و چون در هر جهان ممکن این گزاره چهارم صادق است، این سه گزاره هرگز نمی‌توانند با یکدیگر سازگار از کار درآیند. اما فرض کنید که من یک مثال دیگری بزنم. این دو گزاره را فرض کنید:

- همه قوها سفید هستند
- بعضی قوها بزرگ نیستند.

و فرض کنید کسی ادعا کند این دو گزاره سازگار نیستند چون گزاره سوم وجود دارد که می‌گوید تمام اشیاء سفید بزرگ هستند. فرض کنیم که این گزاره سوم درست باشد. یعنی همه اشیاء سفید بزرگ باشند. در هر جهانی که همه اشیاء سفید بزرگ باشند اگر همه قوها سفید هستند امکان ندارد که بعضی از قوها بزرگ نباشند. یعنی گزاره اول و دوم هرگز نمی‌توانند در جهانی که گزاره سوم صادق است با هم صادق باشند. اما تمام نکته این است که گزاره سوم در بعضی جهان‌های ممکن صادق است و شما می‌توانید جهانی را فرض کنید که تمام اشیاء سفید بزرگ هستند و در این جهان گزاره اول و دوم با هم ناسازگار هستند. اما بسیاری جهان‌های ممکن دیگری وجود دارند که این گزاره که همه اشیاء سفید بزرگ هستند کاذب است. برای مثال در جهان ما این گزاره کاذب است. در جهان‌هایی که گزاره سوم کاذب است کاملاً ممکن است که همه قوها سفید باشند و بعضی از قوها هم بزرگ نباشند. اگر ممکن باشد معنایش این است که در پاره‌ای جهان‌های ممکن گزاره اول و دوم می‌توانند صادق باشند و لذا ناسازگاری منطقی بین این دو وجود ندارد.

حال بازگردیم به همان گزاره‌های خدا وجود دارد و شر وجود دارد. در این جا اگر می‌خواهید نشان دهید این دو گزاره ناسازگارند باید نشان دهید در هیچ جهان ممکن این دو نمی‌توانند صادق باشند. برای این که این کار را بکنید باید یک گزاره سوم پیشنهاد کنید که ضرورتاً صادق است. یعنی هر جهان ممکنی که شما اختیار کنید آن گزاره سوم در آن جهان صادق است و اگر

آن صادق باشد آن وقت گزاره اول و دوم نمی‌توانند در آن جهان با یکدیگر صادق باشند. در این صورت است که شما نشان می‌دهید این دو گزاره منطقاً ناسازگار هستند. تمام ادعا این است که چنین گزاره‌ای وجود ندارد. اگر آن گزاره که خداوند هیچ دلیل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور در این عالم ندارد، قرار بود کار کند شما نمی‌توانستید بگویید صادق است بلکه باید اثبات می‌کردید که ضرورتاً صادق است و حقیقت این است که این گزاره نه فقط ضرورتاً صادق نیست که اساساً صادق نیست. یعنی کاملاً می‌توانید جهان ممکنی را فرض کنید که خداوند در او دلایل اخلاقاً موجهی برای جواز شرور دارد. دفاعیه مبتنی بر اختیار در واقع همین است. بنابراین اصلاً بحث بر سر این نیست که آیا این شرور به یک خیر و مصلحت برتری می‌انجامد یا نمی‌انجامد. بحث بر این بود که نشان دهیم این شرور شرط ضروری آن خیرها و مصلحت‌های بزرگتر هستند. در واقع دفاعیه مبتنی بر اختیار ادعایش این است که می‌توان جهان ممکنی را فرض کرد که در آن اختیار انسان چنان مصلحت بزرگتری باشد که جز از طریق شرور در این عالم تحقق پذیر نباشد. این مثال تنها نکته مهمی را که نشان می‌دهد این است که آن ادعای لازم برای نشان دادن ناسازگاری گزاره خدا وجود دارد و گزاره شر وجود دارد ضرورتاً صادق نیست. حتی اگر ادعای خدا باوران مبنی بر این که آن گزاره به واقع کاذب باشد، حداقل طرح این امکان نشان می‌دهد آن گزاره ضرورتاً صادق نیست. و اگر ضرورتاً صادق نباشد برهان ناکام مانده است یعنی شما نشان نداده‌اید که گزاره اول و دوم منطقاً با یکدیگر سازگارند. بنابراین بر خلاف ادعایی که ایشان مطرح کردند و در حدی که من اطلاع دارم این استدلال قطعاً و مسلماً باطل و نامنتج است و به ادعای مورد نظر نمی‌انجامد و به نظرم تشکیک در این مسئله بسیار غریب است.

اما به نظر می‌رسد که فرد در صورتی می‌تواند در این نتیجه‌گیری تشکیک کند که معتقد باشد که قدرت خداوند نامحدود است و خداوند به انجام محالات منطقی-متافیزیکی هم قادر است. من حدس می‌زنم احیاناً آقای ملکیان باید چنین نکته‌ای را مدنظر داشته باشند. در تعریف ما از قدرت مطلق خداوند، قدرت مطلق خداوند به حدود محالات منطقی-متافیزیکی محدود است. یعنی برخی از کارها را خداوند منطقاً نمی‌تواند انجام دهد و این خللی بر قدرت مطلق او وارد نمی‌کند

و این البته رای بسیار شایع و جاری ای است و معدود فیلسوفانی مثل دکارت بودند که معتقد بودند که قدرت خداوند به محالات منطقی-متافیزیکی هم تعلق می‌گیرد که ادعای بسیار غریبی است و تحکیم این ادعا بسیار دشوار است. اما فرض کنیم که کسی این ادعا را بپذیرد. یعنی کسی ادعا کند که قدرت خداوند به محالات منطقی-متافیزیکی محدود نیست. اگر کسی این حرف را بپذیرد اصلاً مسئله شر مسئله نخواهد بود. یعنی خدا باور می‌گوید شما معتقدید قدرت مطلق خداوند به حدود محالات منطقی محدود نیست خیلی خوب اگر خداوند چنین قدرتی دارد خدا می‌تواند یک جهانی بیافریند که در آن هم خودش خیر مطلق و قدرت مطلق و علم مطلق باشد و در عین حال شر هم وجود داشته باشد. تمام قوت برهان شر مبتنی بر امتناع تناقض است. اگر کسی از اول بگوید که اتفاقاً موجودی در این عالم وجود دارد که امور محال و ممتنع منطقی-متافیزیکی را هم می‌تواند تحقق بخشد که اصلاً مسئله شر به وجود نمی‌آید. تمام اهمیت و جذابیت مسئله شر این است که به دست کم یک امتناع یا محال منطقی-متافیزیکی اشاره می‌کند و می‌گوید به این دلیل است که خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما اگر شما فرض کنید که قدرت خداوند به حدود محالات منطقی-متافیزیکی محدود نیست، این خدا به راحتی می‌تواند یک جهان ممکن بیافریند که در آن جهان خودش واجد آن صفات سه گانه باشد و شر هم وجود داشته باشد. شما می‌گویید محال است ولی خدا باور در پاسخ خواهد گفت من هم می‌دانم محال است ولی قدرت خداوند به محالات منطقی تعلق می‌گیرد و از جمله این امر محال را خلق کرده است و بنابراین یک جهان ممکن را آفریده که این امر محال تحقق یافته است. این یک موضع خیلی غریبی است اما در عین حال می‌خواهم بگویم ناقض خود هم هست. بنابراین برهان شر وقتی کار می‌کند که ما امتناع تناقض را بپذیریم. اگر این را نپذیریم اساساً برهان شر اهمیت و موضوعیتی نخواهد داشت و خدا باوران خطری از جانب این برهان احساس نخواهند کرد.