

مدخل‌های دانشنامهٔ آنلاین فلسفه

## مسائل منطقی و قرینه‌های شر



برگردان:

احمد فکری هل آباد

با مقدمه‌ای از:

زهیر باقری نوع‌پرست

نویسندگان:

جیمز بی‌بی

نیک تراکاکیس



مدخل‌های دانشنامهٔ آنلاین فلسفه  
مسائل منطقی و قرینه‌ای شر

نویسندگان:

جیمز بی‌بی

نیک تراکاکیس

برگردان:

احمد فکری هل‌آباد

با مقدمه‌ای از:

زهیر باقری نوع‌پرست

آبان ۱۴۰۰

## مدخل‌های دانشنامه آنلاین فلسفه مسائل منطقی و قرینه‌ای شر

نویسندگان: جیمز بی‌بی، نیک تراکاکیس

برگردان: احمد فکری هل‌آباد

با مقدمه‌ای از: زهیر باقری نوع‌پرست

ویراستار: عطیه طائب

طراح جلد: شیدا راسخ

تاریخ نشر: آبان ۱۴۰۰

استفاده از مطالب کتاب با ذکر منبع مجاز است.

<http://www.salekenisti.com>

تقدیم به روح برادرم، نصیر، که هم‌هنگام شرکرونا او را در کام  
خود فرو کشید و دلتنگی‌اش تا ابد در من زبانه خواهد کشید.



## فهرست

۹.....	مقدمه
	زهیر باقری نوع پرست
۱۹.....	مسئله منطقی شر
	جیمز. آر. بی بی
۶۵.....	مسئله قرینه ای شر
	نیک تراکاکیس





## مقدمه

زهیر باقری نوع پرست

در بررسی مسئله شر، دسته‌بندی‌هایی بین انواع شر و اشکال مسئله شر طرح شده که مثل هر دسته‌بندی دیگری از محاسن و معایبی برخوردار هستند. به‌عنوان مثال، در بحث‌های معاصر بر سر مسئله شر، آن را به دو دسته شر طبیعی و اخلاقی تقسیم کرده‌اند، درحالی‌که در آثار قدیمی‌تری که به مسئله شر می‌پرداختند چنین دسته‌بندی‌ای قابل مشاهده نیست. هدف از این تقسیم‌بندی این است که شرور را با توجه به خاستگاهی که دارند از یکدیگر تفکیک کنیم و با دقت بیشتری آن‌ها و دلالت‌هایشان را برای مسئله شر بررسی کنیم. از این رو، شروری را که خاستگاه

آن‌ها خواست و اراده‌ی عاملان اخلاقی است شرور اخلاقی می‌نامیم. هر نوع بدی‌ای که از سوی عاملی اخلاقی بر شخص دیگری تحمیل شود، از نوع شرور اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. شروری که عامل اخلاقی در آن مؤثر نیست، شرور طبیعی نامیده می‌شود که بلاایای طبیعی مانند زلزله را شامل می‌شود. چنانکه از ظاهر امر برمی‌آید، این دسته‌بندی بسیار اساسی و مهم است، چراکه در توجیه شرور اخلاقی، شخص خدا باور می‌تواند به اراده و خواست انسان‌ها ارجاع دهد ولی در رابطه با شرور طبیعی چنین امکانی وجود ندارد. در بحث بر سر شرور اخلاقی، پرسش‌هایی از این دست مطرح است: آیا به‌واقع انسان دارای اراده‌ی آزاد است؟ اگر بله، این اراده از چه نوع است و چه ویژگی‌هایی دارد؟ بر فرض که بشر از هر نوعی از اراده‌ی آزاد بهره‌مند باشد، با توجه به بلایا و فجایعی که در نتیجه‌ی آن به بار می‌آید، چرا خداوند چنین اراده‌ی آزادی را به بشر اعطا کرد؟ اما چنانکه در بحث‌های مرتبط با مسئله‌ی شر طبیعی شاهدیم، چنین پرسش‌هایی مطرح نیستند، چراکه می‌دانیم بلاایای طبیعی طبق تعریف نمی‌توانند نتیجه‌ی خواست و اراده‌ی هیچ انسانی باشند. شاید از ترکیب «بلاای طبیعی» چنین برداشت کنیم که طبیعت بلایی را بر سر ما نازل می‌کند. در این حالت، به صورت تلویحی برای طبیعت اراده‌ای قائل شده‌ایم. اما مراد از این دسته‌بندی بین شرور اخلاقی و طبیعی این بود که میان شروری که اراده‌ی عاملی اخلاقی در آن دخیل است و شروری که چنین ویژگی‌ای ندارد تمایز قائل شویم. این تمایز زمانی بحرانی‌تر می‌شود که در نظر بگیریم اگر خدایی وجود داشته باشد، آنچه «شرور طبیعی» می‌نامیم، شروری است که در نتیجه‌ی خواست و اراده‌ی او به وجود می‌آید. چه این اراده و انتخاب به این شکل بوده باشد که خدا ابتدا جهانی خلق کرده که می‌دانسته قرار است در آن شرور طبیعی رخ دهد و چه به این شکل باشد که خدا در هر لحظه و در

هر مورد مشخص تصمیم بگیرد چه شری را بر سر بشر نازل کند. از آنجا که شرور اخلاقی ضروری است که در نتیجه اراده آزاد عامل اخلاقی به وجود می‌آید، و از آنجا که بر فرض وجود خداوند، او عاملی اخلاقی و دارای اراده آزاد است، و از آنجا که آنچه «شرور طبیعی» می‌نامیم نتیجه خواست و اراده خداوند است، بنابراین «شرور طبیعی» شرور اخلاقی است. بنابراین، دسته‌بندی میان شرور اخلاقی و طبیعی اگر بر اساس وجود خواست و اراده عاملی اخلاقی باشد، دسته‌بندی ناکارآمدی است و هر شری که وجود دارد شر اخلاقی است، چون یا نتیجه خواست و اراده انسان‌هاست یا نتیجه و خواست اراده خداوند است. برای تفکیک این دو نوع شر، می‌توانیم از دسته‌بندی «شرور انسانی» و «شرور الهی» بهره ببریم.

دسته‌بندی دیگری که در بحث‌های فلسفی بر سر مسئله شر بسیار متداول شده دسته‌بندی میان مسئله منطقی و مسئله قرینه‌ای شر است. این دسته‌بندی‌ها بر تصورات و مفاهیم مشخصی از ویژگی‌های خداوند و خود او استوارند که در این مباحثه‌ها معمولاً به صورت گذرا مورد بحث واقع می‌شوند و همچنین مواضع متافیزیکی‌ای در این بحث‌ها مفروض است که اغلب مسکوت باقی می‌مانند. در اینجا به چند نکته در این مورد اشاره می‌کنیم.

در بحث‌های مرتبط با مسئله شر، سه ویژگی خداوند یعنی «همه‌چیزدانی»، «همه‌کارتوانی» و «خیر مطلق بودن» نقش بسیار پررنگی بازی می‌کنند. اگر به مقالات و کتاب‌های انگلیسی‌زبان مراجعه کنید، درحالی‌که برای دو ویژگی اول همواره کلماتی واحد به کار می‌رود (یعنی Omnipotent و Omniscient)، در رابطه با ویژگی سوم خداوند، یعنی خیر مطلق بودن، کلمات و اصطلاحات متفاوتی

به کار می‌رود. گاه او را با تعبیر Omnibenevolent، گاه با تعبیر All-Loving، گاه با تعبیر Pure Good و گاه با تعبیر Absolute Good و همچنین با تعبیرات دیگری توصیف می‌کنند. این در حالی است که ما در متون فارسی، معمولاً همان «خیر مطلق بودن» را به کار می‌بریم. این امر به خصوص از آن جهت اهمیت دارد که در ترجمه آثار متأخر درباره مسئله شر، مترجم برای این تعابیر متفاوت، معادلی واحد به کار می‌برد. حال آنکه هریک از این تعبیرها معنای متفاوتی دارند و در بحث پیرامون مسئله شر، اگر نگوئیم تفاوتی سرنوشت‌ساز، تفاوت‌های معناداری ایجاد می‌کنند. در این ویژگی‌هایی که برشمردیم، سه مفهوم «نیک‌خواهی»، «عشق» و «خیر بودن» مطرح هستند که به هریک حالت مطلق و کمال داده شده است. آیا می‌توان ویژگی «نیک‌خواهی» را به خداوند اطلاق کرد؟ گراهام آپی<sup>۱</sup> با اشاره به این آیه از انجیل متی — «پسر انسان به همان راهی خواهد رفت که راجع به او نوشته شده است، اما وای بر آن کس که پسر انسان توسط او تسلیم شود. برای آن شخص بهتر می‌بود که هرگز به دنیا نمی‌آمد» — می‌گوید از منظر مسیحی، اگر خداوند همواره خواهان نیکی به انسان‌ها بود، نمی‌بایست اجازه می‌داد یهودا به دنیا بیاید. گذشته از این ارجاع به انجیل متی، آپی معتقد است که برخلاف خیر مطلق بودن، نیک‌خواهی نمی‌تواند ویژگی اساسی الهی باشد.

اما مفهوم عشق در وصف خداوند نیز بسیار مناقشه‌برانگیز است. نخست اینکه ما انواعی از عشق داریم. دسته‌بندی متداولی میان اروس، فیلیا و آگاپه انجام می‌شود و آگاپه در الهیات مسیحی ویژگی‌ای است که برای وصف خداوند به کار می‌رود. این ویژگی نوعی عشق را نمایندگی می‌کند که در میان دیگر مشخصه‌ها و ویژگی‌هایش،

۱. Oppy, G. (2014). *Describing gods: an investigation of divine attributes*. Cambridge University Press. Pp. 251-252.

معطوف به اعمال و کردار انسان‌ها نیست، بلکه فارغ از آن‌هاست. به تعبیری، نوعی عشق است که خداوند به انسان‌ها دارد، فارغ از اینکه دسیسه‌چین و حقه‌باز یا قاتل و راهزن باشند. در عهد جدید هم واژه عشق به کار رفته و هم فرازهایی وجود دارد که می‌توان بر اساس آن‌ها آگایه را بخش مهمی از الهیات مسیحی برشمرد؛ اما به نظر می‌رسد عشق آگایه منحصر به مسیحیت باشد و در یهودیت و اسلام نتوان از آن سراغ گرفت. کلمه عشق در قرآن به کار نرفته و چنانکه از آیات متعددی از قرآن برمی‌آید، حب خداوند شامل انسان‌هایی می‌شود که اعمال خیر و نیک انجام می‌دهند و انسان‌های بدکار به واسطه اعمال نادرست خود مورد خشم و غضب او واقع می‌شوند. اما به کارگیری واژه عشق در وصف رابطه بین انسان و خداوند به شکل‌های مختلف در زبان فارسی برقرار است که چنانکه پژوهش‌های نصرالله پورجوادی<sup>۲</sup> حکایت دارد، از ابداعات عرفان حلاج و پیروان اوست. اگر بتوان نشان داد که به کارگیری ویژگی «عشق» برای خداوند صرفاً در الهیات مسیحی معنادار است، آنگاه مسئله شر چنانکه در زمینه دین مسیحیت مطرح می‌شود، با مسئله شر چنانکه در زمینه دین اسلام یا یهودیت مطرح می‌شود، تفاوت اساسی خواهد داشت. خدایی که ما را فارغ از هر عملمان عاشقانه دوست بدارد با خدایی که تنها در صورت درستکار بودنمان ما را دوست داشته باشد، دو رویکرد متفاوت به روا داشتن شر بر بشر خواهد داشت و این دو مفهوم از خداوند سازگاری و ناسازگاری‌های منحصری با انواع شر خواهند داشت. گذشته از این نکات، جا دارد بررسی کنیم که آیا اطلاق صفت عشق، با هر معنایی از عشق، به خداوند اساساً معنادار است؟ اما در نهایت، خیر مطلق بودن خداوند را در نظر بگیریم. خیر مطلق در طول تاریخ به شکل‌های مختلفی تعریف شده است،

۲. ر. ک پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۳)، کرشمه عشق: مقالاتی در عرفان نوح‌حلاجی ایران. نشر نو: تهران.

ولی در بحث مرتبط با شر، خیر مطلق بودن خداوند در پیوند با کمال اخلاقی او در نظر گرفته می‌شود. آیا با توجه به این واقعیت که در دنیای ما درد و رنج وجود دارد، چنین صفتی اساساً ممکن است؟ گریوز<sup>۳</sup> در نوشته خود، مدعی است که چنین صفتی اساساً ممکن نیست و اگر چنین صفتی ممکن نباشد، اطلاق آن به خدا یا هر شخص دیگری نیز ممکن نخواهد بود. او می‌گوید شخصی به لحاظ اخلاقی دارای کمال است که همواره خیرترین عمل اخلاقی را انجام دهد، هرگز مرتکب عمل نادرست اخلاقی نشود، همه اعمالش برآمده از شخصیت فضیلتمند او باشد، هرگز حالتی را که به خودی خود بد باشد روا ندارد یا موجب پیدایش آن نشود. گریوز وجود درد و رنج را حالتی می‌داند که به خودی خود بد و نامطلوب است و از آنجا که چنین حالتی در جهان یافت می‌شود، نتیجه می‌گیرد که هیچ‌کس نمی‌تواند واجد ویژگی کمال اخلاقی باشد. ویژگی سوم خداوند که در زبان فارسی معمولاً آن را به «خیر مطلق بودن» تعبیر می‌کنیم، در حدی مناقشه‌برانگیز و ابهام‌آلود است که بحث بر سر مسئله شر را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. اما دو ویژگی دیگر خداوند یعنی «همه‌چیزدانی» و «همه‌کاروانی» نیز چندان وضع بهتری از ویژگی سوم ندارند و با ابهامات و مسائل خود مواجه‌اند.

اما مواضع متافیزیکی مفروض در بحث بر سر مسئله شر نیز نکته دیگری است که باید بدان توجه داشت. با مراجعه به بحث‌های مطرح‌شده در فلسفه دین تحلیلی، درمی‌یابیم که تفاوت اصلی میان خداباوران و خداناباوران بر سر این است که آیا

---

۳. Graves, S. (2014). *God and moral perfection*. *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, 5, 122-146.

طبیعت بی جان و شعور تنها واقعیت است یا علاوه بر آن، خداوندی نیز وجود دارد. از آنجا که در این بحث‌ها، وجود جانوران و جانداران ماورایی مانند جن و پری و فرشته‌ها به‌خاطر صرفه‌جویی در متافیزیک و علمی‌تر به نظر رسیدن توسط دینداران بسیاری کنار گذاشته شده، خدایی تنها، بیرون و ورای طبیعت، به اساس بحث و اختلاف نظر تبدیل شده است. میان خدا باوران و خدا ناباوران طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، این موضع که می‌توان طبیعت را به بهترین شکل با روش‌های علمی مطالعه کرد و طبیعت فاقد جسم و جان و شعور است، به شکل گسترده‌ای مورد پذیرش است و تنها استثناهایی را می‌توان سراغ گرفت که هوای دیگری در سر داشته باشند. به تعبیری، به نظر می‌رسد در این بحث‌ها، خدا باوران طبیعت‌گرایی را پذیرفته‌اند و تنها درخواستی که دارند گذاشتن خدا بر سر طبیعت است. اما اگر چنین تصویری را از طبیعت بپذیریم، عاملیت اخلاقی خداوند تنها در قبال موجودات دارای حواس و جان و شعور خواهد بود. به تعبیر دیگر، خداوند تنها در برابر انسان‌ها و حیوانات و برخی گیاهان مسئولیت خواهد داشت و بخش عمده جهان طبیعی که به نظر نمی‌رسد در آن حیات و جان و شعوری جاری باشد در این معادله جایی ندارد. در واقع، بخش عمده هستی توان رنجیدن و درد کشیدن ندارد و تنها انسان‌ها و حیوانات و گیاهان چنین توانی دارند و در نتیجه، مسئله شر در اینجا بسیار انسان - حیوان - گیاه محور خواهد شد. اما چرا باید خدا باور همچون طبیعت‌گرا بپذیرد که طبیعت فاقد حس و جان و شعور است؟ ممکن است در بررسی‌های خود دریابیم که خدا باوری با تصور طبیعت فاقد حس و جان و شعور به‌کل در تعارض باشد، یا در حالت دیگر، ممکن است دریابیم که خدا باوری هم با طبیعت بی جان و بی حس و بی شعور و هم با طبیعت دارای جان و حس و شعور همخوانی دارد. شاید برخلاف آنچه در این بحث‌ها مفروض است،

نوعی از «همه‌جان‌انگاری»<sup>۴</sup> وصف درستی از هستی باشد و در این حالت، نگرش ما به مسئله شر تفاوتی اساسی خواهد کرد. در این دو نگرش به طبیعت تکلیف حکمت خداوند تفاوت‌هایی خواهد داشت. در واقع، اگر طبیعت فاقد جان و حس و شعور باشد، نمی‌توان از منظر اخلاقی ما انسان‌ها و دیگر جاندارانی را که توانایی تجربه درد و رنج دارند، در موضعی فروتر قرار داد. در این حالت، همواره برای ما سؤال خواهد بود که چرا و چگونه است که خداوند با تغییراتی در جهان فاقد جان، حس و شعور، دست‌کم از برخی شرور طبیعی نکاست؟ اما اگر کلیت طبیعت دارای نوعی حس، جان و شعور باشد، آنگاه فهم ما از حکمت خداوند و پرسش‌هایمان به شکل دیگری خواهد بود. در چنین حالتی، مثلاً ممکن است بگوییم اگر خداوند در فلان نقطه و فلان لحظه مداخله می‌کرد تا درد و رنج فلان انسان یا حیوان را بکاهد، برای بخش عظیمی از هستی در نتیجه این دخالت درد و رنجی کلان حاصل می‌شد. تقریباً تمامی بحث‌های موجود در فلسفه تحلیلی دین بر سر مسئله شر تصوری از طبیعت را پیش فرض گرفته‌اند که در آن طبیعت فاقد حس، جان و شعور است. حال آنکه بدیهی نیست چنین تصوری وصفی درست از واقعیت باشد.

در آخر، باید به دسته‌بندی‌ای اشاره کرد که مسائل منطقی و قرینه‌ای را تحت عنوان کلی «مسئله عقلانی شر» می‌نامد و در برابر مسئله عاطفی شر تعریف می‌کند. فارغ از صغری‌کبری‌های ما در فلسفه، وقتی انسانی در زندگی واقعی خود با درد و رنجی مواجه می‌شود، ممکن است به خدای خود بگوید: «مگر من چه گناهی کرده‌ام؟» یا «خدایا، چرا با من چنین می‌کنی؟» و یا هر واکنش دیگری داشته باشد. برای انسان دیندار در چنین مواردی بیش از هر چیز «آزمون» و «عذاب» مطرح است. دیندار از



خود می پرسد: «آیا این شری که بر من می رود، آزمونی الهی است؟» در این حالت، دیندار از خود خداوند می خواهد تا صبر و توان لازم برای سربلند بیرون آمدن از این آزمون را برایش فراهم کند. در حالت دیگر، دیندار از خداوند می خواهد بابت بدی هایی که کرده و به خاطر آن ها مستحق عذاب شده، بخشیده شود. در واقع، در بسیاری از مواقع، تجربه شرور انسان دیندار را بیش از پیش به آغوش خداوند بر می گرداند. برخلاف بحث عقلانی بر سر مسئله شر که به دنبال این است تا نشان دهد آیا وجود شر با وجود خداوند همخوانی دارد یا نه، یا وجود شر چقدر از احتمال وجود خدا خواهد کاست، در عالم واقع و در ساحت تجربه، شرور معمولاً تقویت کننده ایمان انسان به خداست.



## مسئله منطقی شر

جیمز. آر. بی. بی

به نظر می‌رسد که وجود شر و رنج در جهان ما چالشی جدی برای باور به وجود خدای کامل به وجود می‌آورد. اگر خدا عالم مطلق باشد، باید به همه اتفاقات فحیعی که در جهان ما رخ می‌دهد، علم داشته باشد. اگر خدا قادر مطلق باشد، قادر است که برای همه شرور و رنج‌ها کاری بکند. به‌علاوه، اگر خدا اخلاقاً کامل باشد، پس قطعاً می‌خواهد کاری برای شر بکند. با این‌همه، درمی‌یابیم که جهان ما پُر است از نمونه‌های بی‌شماری از شر و رنج. به نظر می‌رسد این واقعیت‌ها درباره شر و رنج مغایر با این ادعای خداواری سنتی است که خدای کاملاً خیر وجود دارد. چالشی که

این ناسازگاری و مغایرت آشکارا به وجود می‌آورد به «مسئله شر» معروف شده است. این مقاله به یکی از اشکال این مسئله می‌پردازد که در بحث‌های فلسفی اخیر برجسته شده است — یعنی ناسازگاری بین ادعاهای خدا باوری سنتی و واقعیت‌های شر و رنج در جهان ما ناسازگاری منطقی است. این «مسئله منطقی شر» است.

در این مقاله، ماهیت مسئله منطقی شر را روشن می‌کنم، و پاسخ‌های متعدد خدا باورانه به این مسئله را بررسی می‌کنم. توجه ویژه‌ای به دفاع مبتنی بر اختیار (اراده آزاد) کرده‌ایم که پاسخی خدا باورانه به مسئله منطقی شر است و بسیار زیاد درباره‌اش بحث کرده‌اند.

## ۱. معرفی مسئله

لی استروبل<sup>۱</sup>، روزنامه‌نگار و نویسنده کتاب‌های پر فروش، به جورج بارنا، افکارسنج عمومی، مأموریت داد تا یک نظرخواهی سراسری انجام دهد. این نظرخواهی حاوی این پرسش بود که «اگر می‌توانستی فقط یک سؤال از خدا بپرسی، و می‌دانستی خدا به تو پاسخی می‌دهد، چه می‌پرسیدی؟» متداول‌ترین پاسخ، یعنی پاسخ قریب به هفده درصد کسانی که به پرسش فکر کردند، این بود: «چرا در جهان درد و رنج هست؟» (Strobel, 2000: 29).

اگر خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است، پس چرا اجازه می‌دهد این همه اتفاقات بد بیفتد؟ این پرسش مسئله‌ای را پیش می‌کشد که فلاسفه آن را «مسئله شر» می‌نامند.

اگر افرادی که از بیماری‌های ناتوان‌کننده و آسیب‌های تراژیک رنج می‌برند فقط کسانی مثل آدولف هیتلر، جوزف استالین یا اسامه بن لادن بودند، مسئله چیز دیگری بود، اما چنین است که هزاران انسان خوش‌قلب و بی‌گناه آسیب‌ها و لطمه‌های جرم و جنایت خشن، بیماری‌های لاعلاج، و دیگر شرور را تجربه می‌کنند. مایکل پترسون (1: 1998) (Michael Peterson, 1998) می‌نویسد:

«جهان ما ایراد وحشتناکی دارد. زمین لرزه صدها نفر را در پرو به کام مرگ می‌کشد، بیمار سرطان لوزالمعده از درد طولانی و جانکاه رنج می‌کشد و می‌میرد، سگ پیت بول به بچهٔ دوساله‌ای حمله‌ور می‌شود، خشماگین گوشت تنش را می‌درد و او را می‌کشد. آدم‌های بی‌شماری از آسیب‌های جنگ در سوماتالی رنج می‌برند. رهبر یک فرقه دیوانه‌وار افراد هشتادوپنج‌ساله را در ویکو تگزاس ترغیب می‌کند تا خودشان را بکشند. میلیون‌ها نفر در کرهٔ شمالی بر اثر قحطی و خشکسالی و گرسنگی می‌میرند. همه نوع اتفاق فجیع در جهان ما می‌افتد — و این داستان از سپیده‌دمان تمدن تا کنون ادامه دارد.»

پترسون (1998: 9) ادعا می‌کند که مسئلهٔ شر نوعی «اعتراض اخلاقی» است. وقتی انسان‌ها می‌پرسند: «خدا چطور توانسته اجازه بدهد این اتفاقات بیفتند؟» در واقع، اغلب دارند ادعا می‌کنند که «انصاف نیست خدا اجازه بدهد این اتفاقات بیفتند». بسیاری از خدانا‌باوران جهد می‌ورزند تا وجود شر و رنج را به‌صورت استدلالی بر ضد وجود خدا در آورند. آن‌ها ادعا می‌کنند چون اشکال اخلاقی دارد که خدای اخلاقاً کامل شر و رنجی را که می‌بینیم مجاز بدارد، پس حتماً خدای اخلاقاً کامل وجود ندارد. محبوبیت این نوع استدلال هانس کونگ (Hans Kung, 1976: 432) را

بر آن داشت تا این مسئله شر را «بنیان خداناباوری» بنامد. در این نوشتار به بررسی شکلی از استدلال مبتنی بر شر می‌پردازیم که به «مسئله منطقی شر» معروف شده است.

در نیمه دوم قرن بیستم، ضدخداباوران (یعنی افرادی که می‌کوشند عدم وجود خدا را ثابت کنند) عموماً ادعا کردند که مسئله شر، مسئله تناقض و ناسازگاری منطقی است. مثلاً جی. ال. مکی (J. L. Mackie, 1955: 200) ادعا کرد:

«اینجا می‌توان نشان داد نه اینکه باورهای دینی فاقد شاهد و دلیل عقلی هستند، بلکه آن‌ها محققاً ضدعقلانی هستند، و چندین بخش از آموزه‌های اساسی الهیاتی با یکدیگر ناسازگارند.»

اچ. جی. مک کلاسیکی (H. J. McCloskey, 1960: 97) نوشته است:

«شر برای خدا باور مسئله است، بدین معنی که واقعیت شر از یک سو، و باور به خدای قادر مطلق و عالم مطلق از سوی دیگر متضمن تناقض و ناسازگاری است.»

حرف مکی و مک کلاسیکی را می‌شود این‌طور فهمید که ادعا می‌کنند امکان ندارد همه گزاره‌های زیر هم‌زمان با هم صادق باشند:

۱. خدا قادر مطلق است (یعنی همه‌کار توان است).

۲. خدا عالم مطلق است (یعنی همه‌چیزدان است).

۳. خدا خیر کامل است.

۴. شر وجود دارد.

هر دو یا سه تا از این گزاره‌ها شاید هم‌زمان با هم صادق باشند، ولی به هیچ وجه امکان ندارد همه آن‌ها هم‌زمان با هم صادق باشند. به عبارتی دیگر، گزاره‌های (۱) تا (۴) مجموعه منطقاً ناسازگار را شکل می‌دهند. وقتی می‌گوییم مجموعه‌ای منطقاً ناسازگار است، منظورمان چیست؟

۵. مجموعه‌ای از گزاره‌ها ناسازگار است، اگر و تنها اگر: (a) آن مجموعه متضمن تناقضی مستقیم به این شکل باشد: "p & not-p"؛ یا (b) بتوان تناقض مستقیمی از آن مجموعه استنتاج کرد.

هیچ‌کدام از گزاره‌های (۱) تا (۴) مستقیماً متناقض با هیچ گزاره دیگری نیست، بنابراین، اگر این مجموعه منطقاً ناسازگار است، حتماً به این دلیل است که می‌توانیم تناقضی را از آن استنتاج کنیم. این دقیقاً همان چیزی است که ضدخدا باوران ادعا می‌کنند می‌توانیم انجام دهیم.

ضدخدا باوران ادعا می‌کنند وقتی به دلالت‌های ضمنی اوصاف الهی، که در گزاره‌های (۱) تا (۳) ذکر شده، درست فکر کنیم، می‌توانیم از گزاره‌های (۱) تا (۴) تناقضی را استنتاج کنیم. آن‌ها این‌طور استدلال می‌کنند:

۶. اگر خدا قادر مطلق باشد، او قادر خواهد بود مانع همه شرور و رنج‌های جهان شود.

۷. اگر خدا عالم مطلق باشد، به همه شرور و رنج‌های جهان علم خواهد داشت و می‌داند که چگونه آن‌ها را حذف کند یا مانع آنها شود.

۸. اگر خدا خیر کامل باشد، می‌خواهد مانع همه شرور و رنج‌های جهان شود.

گزاره‌های (۶) تا (۸) مشترکاً دلالت دارند بر اینکه اگر خدای کاملِ خدا باوری واقعاً وجود داشته باشد، نباید هیچ‌گونه شر یا رنجی باشد. با این همه، چنانکه همه می‌دانیم، جهان ما پُر است از مقدار حیرت‌آوری از شر و رنج. ضد خدا با روان ادعا می‌کنند که اگر در پرتو واقعیت شر و رنج در جهانمان، به گزاره‌های (۶) تا (۸) فکر کنیم، به نتایج زیر می‌رسیم:

۹. اگر خدا به همهٔ شرور و رنج‌های جهان علم داشته باشد و بداند چگونه آن‌ها را رفع کند یا مانع آن‌ها شود، و با این حال، این کار را نکند، حتماً او خیر کامل نیست.

۱۰. اگر خدا به همهٔ شرور و رنج‌ها علم داشته باشد، و بداند چگونه آن‌ها را رفع کند یا مانع آن‌ها شود، و بخواهد مانع شر شود، و با این حال، این کار را نکند، حتماً او قادر مطلق نیست.

۱۱. اگر خدا آن قدر قدرتمند است که مانع شر و رنج شود، و بخواهد این کار را بکند، و با این حال، این کار را نکند، او حتماً به همهٔ رنج‌ها علم ندارد یا نمی‌داند چگونه آن‌ها را رفع کند یا مانع آن‌ها شود — یعنی حتماً او عالم مطلق نیست.

از گزاره‌های (۹) تا (۱۱) می‌توانیم نتیجه بگیریم که:

۱۲. اگر شر و رنج وجود دارد، پس خدا یا قادر مطلق نیست یا عالم مطلق نیست یا خیر کامل نیست.

از آنجا که شر و رنج آشکارا وجود دارد، به این نتیجه می‌رسیم که:

۱۳. خدا یا قادر مطلق نیست یا عالم مطلق نیست یا خیر کامل نیست.



به بیان صاف و پوست‌کنده، این خط استدلال می‌گوید با توجه به شر و رنجی که در جهانمان می‌یابیم، اگر خدا وجود داشته باشد، یا عاجز و ناتوان یا ناآگاه یا بدذات است. باید این مطلب معلوم باشد که گزاره (۱۳) با گزاره‌های (۱) تا (۳) بالا مغایرت دارد. برای روشن‌تر کردن این مغایرت و ناسازگاری، می‌توانیم گزاره (۱)، (۲) و (۳) را به صورت تک‌گزاره زیر ترکیب کنیم:

۱۴. خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر کامل است.

هیچ راهی وجود ندارد که گزاره‌های (۱۳) و (۱۴) هم‌زمان با هم صادق باشند. این گزاره‌ها منطقاً ناسازگار یا متناقض هستند.

گزاره (۱۴) فقط تلفیق گزاره‌های (۱) تا (۳) و بیانگر باور اصلی خداباوری سنتی است. هرچند، ضدخداباوران ادعا می‌کنند که گزاره (۱۳) را هم می‌شود از گزاره‌های (۱) تا (۳) استنتاج کرد. [گویا گزاره‌های (۶) تا (۱۲) نشان می‌دهند که چگونه این استنتاج انجام شده است.] هرچند (۱۳) و (۱۴) منطقاً متناقض هستند. از آنجا که از (۱) تا (۴) می‌شود تناقضی را استنتاج کرد، و از آنجا که همه خداباوران به (۱) تا (۴) باور دارند، ضدخداباوران ادعا می‌کنند که خداباوران باورهای منطقاً ناسازگار دارند. آن‌ها اشاره می‌کنند که فیلسوفان همیشه برآن‌اند که باور به امری متناقض هیچ‌گاه معقول نیست. پس وجود شر و رنج باعث می‌شود باور خداباوران به وجود خدای کامل باوری نامعقول باشد. آیا باورمندان به خدا راه‌گریزی از این قیاس ذوحیدین دارند؟ هارولد کوشنر (Rabbi Harold Kushner, 1981) در کتاب پرفروش خود، وقتی برای افراد خوب اتفاقات بد می‌افتد، این راه‌گریز را پیشنهاد می‌کند: انکار کردن صدق گزاره (۱). طبق این پیشنهاد، وقتی خدا مانع رنج‌های ما نمی‌شود، آن‌ها را نادیده

نمی‌گیرد، زیرا خدا — خدای عالم مطلق — به رنج‌های ما کاملاً علم دارد. از آنجا که خدا خیر کامل است، درد و رنج ما را هم احساس می‌کند. مسئله اینجاست که او نمی‌تواند برای رنج ما کاری بکند زیرا قادر مطلق نیست. طبق نظر کوشنر، خدا نوعی آدم بی‌عرضهٔ خوش‌قلب است، او دوست دارد کمک کند، ولی قدرتش را ندارد که کاری برای شر و رنج بکند. انکار کردن صدق گزاره‌های (۱)، (۲)، (۳) یا گزارهٔ (۴)، بی‌گمان راه‌گریزی برای خداپاوران از مسئلهٔ منطقی شر است، ولی در نظر بسیاری از خداپاوران این راه پذیرفتنی نخواهد بود. در ادامهٔ این مقاله، برخی از پاسخ‌های خداپاورانه به مسئلهٔ منطقی شر را بررسی خواهیم کرد که مستلزم فرو گذاشتن هیچ‌گونه از اعتقادات اصلی خداپاوری نیست.

## ۲. سازگاری (انسجام) منطقی

خداپاورانی که می‌خواهند بر مسئلهٔ منطقی شر خط بطلان بکشند باید راهی پیدا کنند تا نشان دهند که گزاره‌های (۱) تا (۴) — شاید به‌رغم ظواهر اولیه‌شان — با هم سازگار هستند. بالا گفتیم که مجموعه‌ای از گزاره‌ها منطقاً ناسازگار است اگر و تنها اگر آن مجموعه، متضمن تناقضی مستقیم باشد یا بتوان تناقض مستقیمی را از آن استنتاج کرد. این بدین معنی است که مجموعه‌ای از گزاره‌ها منطقاً منسجم و سازگار است، اگر و تنها اگر آن مجموعه متضمن تناقضی مستقیم نباشد و نشود تناقض مستقیمی را از آن استنتاج کرد. به عبارت دیگر،

۱۵. مجموعه‌ای از گزاره‌ها منطقاً سازگارند، اگر و تنها اگر همهٔ آن‌ها هم‌زمان باهم امکان صدق داشته باشند.

توجه داشته باشید که گزاره (۱۵) نمی‌گوید گزاره‌های سازگار باید واقعاً (بالفعل) در یک زمان با هم درست باشند. ممکن است همه آن‌ها نادرست باشند یا ممکن است بعضی از آن‌ها درست و بعضی دیگر نادرست باشند. انسجام و سازگاری منطقی فقط مستلزم این است که همه گزاره‌ها امکان درست بودن داشته باشند (حتی اگر آن امکان هیچ‌گاه تحقق نیابد). گزاره (۱۵) همچنین هیچ چیزی دربارهٔ محتمل بودن نمی‌گوید. محتمل بودن مجموعه‌ای از گزاره‌های سازگار، مستلزم اتصال و پیوستگی بین گزاره‌های آن مجموعه نیست. شاید بی‌نهایت نامحتمل یا ناممکن باشد که مجموعه خاصی از گزاره‌ها بخواهند هم‌زمان با هم درست باشند. ولی نامحتمل بودن با ناممکن بودن یکی نیست. تا وقتی پیوستگی و هم‌زمانی آن‌ها هیچ تناقضی نداشته باشد، همه آن گزاره‌ها امکان دارد (حتی اگر نامحتمل باشد) در یک زمان با هم صادق باشند.

این بحث مختصر به ما اجازه می‌دهد تا بینیم ادعای ضدخدا باور مبنی بر اینکه گزاره‌های (۱) تا (۴) منطقاً ناسازگار هستند، ادعای بسیاری بزرگی است. به عبارت دیگر،

۱۶. ممکن نیست که خدا و شر با هم وجود داشته باشند.

مسئله منطقی شر ادعا می‌کند که قدرت مطلق، علم مطلق و خیریت برین خدا امکان شر را به طور کامل منتفی می‌کند و وجود شر هم امکان وجود موجودی متعال را به طور کامل منتفی می‌کند.

### ۳. سازگاری منطقی و مسئله منطقی شر

خدا باوران چگونه می‌توانند اثبات کنند که گزاره (۱۶) نادرست است؟ برخی از خدا باوران عقیده دارند شاید خدا دلیل خوبی برای روا داشتن شر و رنج دارد. هر دلیلی هم نمی‌تواند توجیه کند که چرا خدا همه شرور و رنج‌هایی را که می‌بینیم، روا می‌دارد. قاتلانی که کشتار جمعی می‌کنند و قاتلان سریالی برای جنایات هولناکی که مرتکب می‌شوند دلایلی دارند، ولی دلایل خوبی برای کاری که می‌کنند ندارند. ما فقط در صورتی رفتار افراد را توجیه می‌کنیم یا از آن چشم‌پوشی می‌کنیم که دلایل اخلاقاً قانع‌کننده‌ای داشته باشند. فیلسوفان دین این نوع دلیل را که توجیه کند چرا خدا به شر و رنج اجازه وقوع می‌دهد، «دلیل اخلاقاً کافی» نامیده‌اند.

گزاره زیر را ملاحظه کنید:

۱۷. ممکن است خدا برای روا داشتن شر، دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد.

اگر خدا برای روا داشتن شر دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد، آنگاه آیا امکان دارد قادر مطلق، عالم مطلق، خیر کامل باشد، و در عین حال شر و رنج هم وجود داشته باشد؟ بسیاری از خدا باوران پاسخ می‌دهند: «بله.» اگر گزاره (۱۷) درست باشد، پس گزاره‌های (۹) تا (۱۲) می‌بایست به این شکل اصلاح شوند:

(۹) اگر خدا به همه شرور و رنج‌های جهان علم داشته باشد، و بداند چگونه آن‌ها را رفع کند یا مانع آن‌ها شود، و آن قدر قدرتمند باشد که بتواند مانع آن‌ها شود، و با این حال مانع نشود، پس حتماً کاملاً خیر نیست — مگر اینکه برای روا داشتن شر دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد.

(۱۰) اگر خدا به همه شرور و رنج‌ها علم داشته باشد، و بداند چگونه آن‌ها را رفع کند یا مانع آن‌ها شود، و بخواهد که مانع شود، و با این حال مانع نشود، پس حتماً قادر مطلق نیست — مگر اینکه برای روا داشتن شر دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد.

(۱۱) اگر خدا آن قدر قدرتمند باشد که بتواند مانع همه شرور و رنج‌ها شود، و بخواهد این کار را بکند، و با این حال این کار را نکند، پس حتماً او به همه شرور و رنج‌ها علم ندارد یا نمی‌داند چگونه آن‌ها را رفع کند یا مانع آن‌ها شود (یعنی حتماً عالم مطلق نیست) — مگر اینکه برای روا داشتن شر دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد.

(۱۲) اگر شر و رنج وجود دارد، آنگاه یا (a) خدا قادر مطلق نیست، عالم مطلق نیست، کاملاً خیر نیست؛ یا (b) برای روا داشتن شر دلیل اخلاقاً کافی دارد.

از گزاره‌های (۹) تا (۱۲) نمی‌شود نتیجه گرفت که خدا وجود ندارد، حداکثر نتیجه‌ای که می‌شود گرفت این است که یا خدا وجود ندارد یا خدا برای روا داشتن شر دلیل اخلاقاً کافی دارد. از این رو، برخی از خداباوران معتقدند در پس مسئله منطقی شر، این پرسش نهفته است که آیا گزاره (۱۷) درست است.

اگر ممکن باشد که خدا برای اجازه دادن به وقوع شر و رنج، دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد، آنگاه مسئله منطقی شر نمی‌تواند عدم وجود خدا را ثابت کند. هرچند اگر ممکن نباشد که خدا برای روا داشتن شر و رنج دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد، آنگاه به نظر می‌رسد گزاره (۱۳) درست باشد: خدا یا قادر مطلق نیست یا عالم مطلق نیست یا خیر کامل نیست.

فرض ضمنی که در پس این بخش از بحث درباره مسئله منطقی شر وجود دارد به قرار

زیر است:

۱۸. خدا اخلاقاً مجاز نیست به وقوع شر و رنج اجازه بدهد مگر اینکه برای این کارش دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد.

آیا گزاره (۱۸) درست است؟ بسیاری از فیلسوفان آن را درست می‌دانند. درکش سخت است که خدایی که همین‌طور اجازه داده اتفاقات بد و ناگوار بیفتد شایسته تکریم، ایمان و پرستش باشد. اگر خدا برای روا داشتن شر دلیل اخلاقاً کافی نداشته باشد، آنگاه در صورتی که روزی از دروازه‌های بهشت رد شویم و از خدا بپرسیم چرا اجازه دادی این‌قدر اتفاقات بد و ناگوار بیفتد، لابد فقط شانه‌هایش را بالا می‌اندازد و می‌گوید «دلیل یا مقصودی برای تمام آن رنج‌هایی که کشیده‌اید ندارم. فقط حسم این بود که اجازه بدهم آن شرور رخ دهند». این تصویر سنگدلانه و بی‌عاطفه از خدا با تصویر خدا باوری سنتی اصلاً منطبق نیست که خدا را پدری مهربان تصویر می‌کند که عمیقاً پروای مخلوقاتش را دارد. اگر گزاره (۱۸) با این فرض ترکیب شود که خدا برای روا داشتن شر دلیل اخلاقاً کافی ندارد، حاصلش این می‌شود که:

۱۹. خدا با اجازه دادن به وقوع شر، مرتکب کار اخلاقاً ناشایست یا درخور ملامت شده است.

۲۰. اگر خدا مرتکب کار اخلاقاً ناشایست یا درخور ملامت شده است، پس خدا خیر کامل نیست.

اگر گزاره‌های ۱۹ و ۲۰ درست باشند، آنگاه خدای خدا باوری کلاسیک وجود ندارد.

اگر خدا برای روا داشتن شر، دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد، دلیلش به چه می‌ماند؟

بیاید ابتدا پیش از اینکه به سراغ مورد خدا برویم، نمونه ملموس و واقع‌بینانه‌ای از دلیل اخلاقاً کافی را بررسی کنیم که آدمی ممکن است داشته باشد. فرض کنید همسایه و راج به شما بگوید که خانم جونز اجازه داد کسی دردی ناخواسته بر بچه‌اش تحمیل کند. واکنش اولیه شما به این خبر شاید ابراز نفرت و انزجار باشد، اما وقتی مطلع شوید که آن درد ناشی از تزریقی بوده که دختر بچه خانم جونز را در برابر فلج اطفال ایمن کرده، دیگر به خانم جونز به چشم آدمی خطرناک برای جامعه نمی‌نگرید. به‌طور کلی، باور داریم که اصل اخلاقی زیر درست است:

۲۱. والدین نباید درد ناخواسته به بچه‌شان تحمیل کنند.

در مثال ایمن‌سازی فوق، خانم جونز برای زیر پا گذاشتن یا مسکوت گذاشتن اصل (۲۱)، دلیل اخلاقاً کافی دارد. وظیفه اخلاقی مهم‌تری — یعنی حفظ تندرستی بچه‌اش در بلندمدت — وظیفه کم‌اهمیت‌تری را که در (۲۱) بیان شده، تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. خدا باوران ادعا می‌کنند اگر خدا برای روا داشتن شر و رنج دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد، احتمالاً دلیلش شبیه دلیل خانم جونز خواهد بود.

#### ۴. دفاع مبتنی بر اختیار (اراده آزاد) پلاتینگا

دلیل خدا برای اجازه دادن به وقوع شر و رنج، چه ممکن است باشد؟ الوین پلاتینگا (Plantinga, 1974, 1977) معروف‌ترین پاسخ فلسفی معاصر را به این پرسش داده است. او دلیل اخلاقاً کافی ممکن را به قرار زیر پیشنهاد می‌کند:

(MSR 1) [دلیل اخلاقاً کافی ۱] کار خدا در خلق کردن انسان‌هایی با اراده آزاد که

از نظر اخلاقی مهم است، ارزش فوق‌العاده‌ای دارد. خدا نمی‌توانست خیلی از این شرور و رنج‌های جهان را رفع کند بدون اینکه با این کار، خیر بزرگ‌تر خلق کردن انسان‌های دارای اراده آزاد را از بین ببرد؛ انسان‌های مختاری که او می‌تواند با آنها رابطه داشته باشد و انسان‌های مختاری که می‌توانند یکدیگر را دوست داشته باشند و اعمال خوب انجام دهند.

پلانتینگا در (MSR 1) ادعا می‌کند که خدا اجازه می‌دهد برخی از شرور رخ بدهند، شروری که ارزششان کمتر از خیر بزرگ‌تری است که با آن شرور رابطه تنگاتنگی دارد. اگر خدا شر را از بین ببرد، خیر بزرگ‌تر را نیز باید از بین ببرد. خدا چونان موجودی است که در موقعیتی شبیه موقعیت خانم جونز تصویر شده است. خانم جونز اجازه داد شری کوچک‌تر (درد سوزن یک سرنگ) بر بچه‌اش تحمیل شود زیرا آن درد برای ایجاد خیری بزرگ‌تر (ایمن‌سازی در برابر فلج اطفال) ضروری بود. پیش از اینکه بکوشیم مشخص کنیم آیا (MSR 1) توجیه می‌کند که چرا خدا وقوع شر را روا می‌دارد، باید برخی از اصطلاحات کلیدی این نظریه (دفاع) را توضیح بدهیم.

در وهله اول، (MSR 1) دیدگاه اراده آزاد را که به «اختیارگرایی» معروف شده، مفروض می‌گیرد.

۲۲. اختیارگرایی دیدگاهی است مبنی بر اینکه آدمی در مورد فعلی معین مختار است، اگر و تنها اگر هم مختار به انجام دادن آن فعل باشد و هم مختار به خودداری از انجام دادن آن فعل؛ به عبارت دیگر، او از قبل با هیچ‌گونه نیروی علی متعین به انجام دادن یا خودداری از انجام دادن آن فعل نباشد.



اگرچه اصطلاح «اختیارگرایی» دقیقاً بر سر زبان‌ها نیست، بیانگر دیدگاهی است که عموماً در مورد اختیار اتخاذ می‌شود؛ دیدگاهی که می‌گوید جبرگرایی (تعین) علی‌کاذب است و اینکه — برخلاف ربات‌ها یا دیگر ماشین‌ها — ما انسان‌ها می‌توانیم انتخاب‌هایی بکنیم که واقعاً آزاد هستند.

طبق نظر پلانتینگا، اختیار اختیارگرایانه نوعی اختیار است که از نظر اخلاقی مهم است. یک فعل فقط در صورتی از نظر اخلاقی مهم است که از منظر اخلاقی درخور ارزیابی کردن باشد (مثلاً بشود آن را از نظر اخلاقی تمجید یا سرزنش کرد). آدم‌ها فقط در صورتی دارای اختیار اخلاقاً مهم هستند که بتوانند افعالی را انجام دهند که از نظر اخلاقی مهم هستند. جهان ممکن را تصور کنید که در آن، خدا انسان‌هایی دارای اختیار بسیار محدود را خلق کرده است. فرض کنید که انسان‌ها در این جهان فقط می‌توانند انتخاب‌های خوب کنند و نمی‌توانند انتخاب‌های بد کنند. در این صورت، اگر یکی از افراد آن جهان ممکن با سه نحوه ممکن فعل مواجه بشود — که دو تا از آن‌ها اخلاقاً خوب‌اند و یکی‌شان اخلاقاً بد — در مورد راه اخلاقاً بد، مختار نخواهد بود. یعنی او حتی اگر بخواهد نمی‌تواند هیچ‌گونه عمل بدی را انتخاب کند. هرچند این شخص فرضی ما اختیار کامل دارد تصمیم بگیرد که کدام‌یک از آن دو عمل خوب را انتخاب کند. پلانتینگا نمی‌پذیرد که چنین شخصی دارای اختیار اخلاقاً مهم است. انسان‌ها در این جهان مفروض همیشه افعال اخلاقاً خوب را انجام می‌دهند، ولی به‌خاطر انجام این افعال، سزاوار هیچ‌گونه تحسینی نیستند. محال است که آن‌ها عمل نادرستی انجام دهند. پس وقتی افعال درست انجام می‌دهند، نباید تحسین شوند. اگر رباتی به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی شده باشد که قوطی خالی نوشابه شما را به‌جای اینکه در

سطل آشغال بگذارد در سطل بازیافت بگذارد، تحسین اخلاقی این ربات به خاطر این عمل، کار مضحکی است. این ربات با توجه به برنامه‌ای که به آن داده شده و قرار گرفتن در معرض یک قوطی خالی نوشابه، آن را در سطل بازیافت می‌گذارد. او در این امر هیچ انتخابی ندارد. به همین قیاس، انسان‌ها در جهان ممکن مورد بررسی‌مان، هیچ انتخابی برای خوب بودن ندارند، چون آن‌ها از قبل طراحی شده‌اند که خوب باشند، لذا به خاطر این کارشان درخور تحسین و تمجید نیستند.

طبق نظر پلاتینگا، انسان‌ها در جهان واقعی، به قاطع‌ترین معنای اصطلاحش، مختارند. کاملاً مختارند و مسئول افعال و تصمیماتشان هستند. بدین سبب، وقتی کار درستی انجام می‌دهند، واقعاً درخور تحسین هستند. افزون بر این، وقتی فعل نادرستی انجام می‌دهند، به خاطر افعالشان به حق لایق سرزنش و مجازات‌اند.

نکته قابل توجه این است که (MSR 1) مستقیماً مغایر با این انگاره عمومی است که خدا چه جهان‌هایی را می‌توانست خلق کند. بسیاری از ضدخداباوران بر این باورند که خدا می‌توانست جهانی را خلق کند که ساکنانش انسان‌های مختار باشند، و در عین حال، این جهان حاوی هیچ‌گونه شر و رنجی نباشد. چون این کاری است که خدا می‌توانست انجام دهد، و چون جهانی با انسان‌های مختار و بدون شر، بهتر از جهانی با انسان‌های مختار و حاوی شر است؛ این کاری است که خدا می‌باید انجامش می‌داد. چون خدا این کار را نکرده و نمی‌کند، با مانع نشدن از هرگونه شر و رنج یا رفع نکردن آن‌ها (اگر اصلاً فی الواقع خدا وجود داشته باشد) سزاوار ملامت است. در پاسخ به این نقد، پلاتینگا معتقد است برخی از جهان‌های ممکن هستند که خدا نمی‌تواند خلقشان کند. مخصوصاً، او نمی‌تواند کاری را انجام دهد که امتناع منطقی

دارد. (MSR 1) ادعا می‌کند که خدا نمی‌تواند شر و رنج این جهان را کم کند، بدون اینکه با این کار اختیار اخلاقاً مهم را حذف کند (به این پرسش که آیا قدرت مطلق خدا با این ادعا سازگاری دارد که خدا نمی‌تواند کاری را بکند که امتناع منطقی دارد، در پایین پرداخته‌ایم).

جهان‌های متعدد زیر را بررسی می‌کنیم تا مشخص کنیم کدام یک از آن‌ها جهان منطقیاً ممکن هستند و کدام یک جهان منطقیاً ناممکن. اگر توصیفات این جهان‌ها منطقیاً سازگار باشند، جهان‌های توصیف‌شده منطقیاً ممکن هستند. اگر توصیفات آن‌ها ناسازگار یا متناقض باشند، جهان‌های توصیف‌شده منطقیاً ناممکن هستند.

:W1

(a) خدا انسان‌های دارای اراده آزاد اخلاقاً مهم خلق می‌کند؛

(b) خدا به‌طور علیّ تعیین نمی‌کند که انسان‌ها در هر وضعیتی آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند؛ و

(c) در W1 شر و رنج وجود دارد.

:W2

(a) خدا انسان‌های دارای اراده آزاد اخلاقاً مهم خلق نمی‌کند؛

(b) خدا به‌طور علیّ تعیین می‌کند که انسان‌ها در هر وضعیتی آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند؛ و

(c) در W2 هیچ شر یا رنجی وجود ندارد.

:W3

(a) خدا انسان‌های دارای اراده‌ی آزاد اخلاقاً مهم خلق می‌کند؛

(b) خدا به‌طور علیّ تعیین می‌کند که انسان‌ها در هر وضعیتی آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند؛ و

(c) در W3 شر یا رنجی وجود ندارد.

:W4

(a) خدا انسان‌های دارای اراده‌ی آزاد اخلاقاً مهم خلق می‌کند؛

(b) خدا به‌طور علیّ تعیین نمی‌کند که انسان‌ها در هر وضعیتی آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند؛ و

(c) در W4 شر یا رنجی وجود ندارد.

حال بررسی کنیم کدام‌یک از این جهان‌ها ممکن هستند. آیا W1 ممکن است؟ بله. در واقع، با این فرض که خدا وجود دارد، به نظر می‌رسد که W1 جهان واقعی را

توصیف می‌کند. در این جهان، انسان‌ها دارای اختیارند و در آن شر و رنج وجود دارد. خدا آشکارا به‌طور علی تعیین نکرده است که انسان‌ها در هر وضعیتی آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند زیرا اگر تعیین می‌کرد، دیگر شر یا رنجی وجود نداشت. بنابراین، W1 آشکارا ممکن است.

W2 چطور؟ با پذیرفتن این فرض پلانتینگا که انسان‌ها واقعاً مخلوقات مختار هستند، اولین نکته قابل توجه درباره W2 این است که من و تو در چنین جهانی وجود نخواهیم داشت. ما مخلوقاتی هستیم دارای اراده آزاد اخلاقاً مهم. اگر اختیار را حذف کنید، ما دیگر همان نوع مخلوقاتی نخواهیم بود که هستیم. در آن جهان، انسان نخواهیم بود. بازگردیم به مسئله اصلی، اصلاً امر محالی برای خدا به نظر نمی‌رسد که به‌طور علی تعیین کند انسان‌ها در هر وضعیتی آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند. آشکارا ممکن به نظر می‌رسد هر مخلوقی که خدا می‌خواست در چنین جهانی خلق کند اراده آزاد اخلاقاً مهم نمی‌داشت و در چنین جهانی شر یا رنج نخواهد بود. بنابراین W2 نیز ممکن است.

حال بیایید جهان مهم‌تر از نظر فلسفی، یعنی W3، را بررسی کنیم. آیا W3 ممکن است؟ پلانتینگا می‌گوید «نه». او ادعا می‌کند که بخش‌های (a) و (b) توصیف W3 منطقاً ناسازگار هستند. در W3 خدا به‌طور علی تعیین می‌کند انسان‌ها در هر وضعیتی آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند. در این جهان انسان‌ها نمی‌توانند کارهای اخلاقاً بد انجام بدهند، حتی اگر بخواهند. بخشی از معنای «اراده آزاد اخلاقاً مهم داشتن انسان‌ها» این است که آن‌ها هرگاه خواستند، بتوانند کارهای اخلاقاً بد انجام دهند. فکرش را بکنید که زندگی کردن در

W3 چه شکلی خواهد بود. اگر خواستید دروغ بگویید، نمی‌توانید این کار را بکنید. نیروهای علیّ فراتر از کنترل ما، در هر موقعیتی ما را وادار می‌کنند تا راست بگوییم. همچنین به لحاظ جسمانی نمی‌توانیم اموال همسایه‌مان را بدزدیم. در واقع، چون W3 جهانی عاری از هرگونه شر است، و چون صرف میل به دروغ گفتن یا دزدی کردن فی‌نفسه کار بدی است، در W3 انسان‌ها حتی قادر نیستند افکار یا امیال اخلاقاً بدی داشته باشند. اگر خدا به‌طور علیّ تعیین می‌کند که انسان‌ها در هر وضعیتی آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند، در W3، به هیچ وجه امکان ندارد خدا به آن‌ها اجازه بدهد که به معنای اخلاقاً مهم، اراده آزاد داشته باشند. پترسون (Peterson, 1988: 39) می‌نویسد:

«اگر شخصی در مورد فعل A مختار باشد، آنگاه خدا باعث یا موجب نمی‌شود تا طوری شود که آن شخص فعل A را انجام دهد یا از انجام دادن فعل A خودداری کند، زیرا اگر خدا باعث یا موجب شود که، به هر شیوه‌ای، آن شخص یا A را انجام دهد یا A را انجام ندهد، آنگاه این شخص واقعاً مختار نیست.»

خدا نمی‌تواند خر و خرما را با هم داشته باشد. او می‌تواند جهانی با انسان‌های مختار خلق کند یا می‌تواند به‌طور علیّ تعیین کند انسان‌ها همیشه آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند؛ ولی نمی‌تواند هر دوی این کارها را بکند. خدا می‌تواند به‌زور شر و رنج را حذف کند (مثل W2)، فقط به قیمت خلاص شدن از شر اختیار.

ناممکن بودن W3 اساساً برای دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلاتینگا مهم است. ضدخدا باوران، چنانکه بالاتر دیدیم، ادعا می‌کنند که خدا با اجازه دادن به اینکه شر و

رنج در جهان ما وجود داشته باشد، کاری درخور ملامت انجام می‌دهد. آن‌ها اظهار می‌کنند که خدای خیر می‌تواند و باید همه شرور و رنج‌ها را حذف کند. انگاره پشت این ادعا این است که، در این صورت، خدا می‌تواند اختیار انسان را دست‌نخورده نگه دارد. پلانتینگا ادعا می‌کند وقتی درست به این فکر کنیم که اراده آزاد اساسی واقعاً هم‌سنگ چیست، می‌بینیم که ضدخدا باوران (بی‌آنکه خودشان بدانند) از خدا می‌خواهند کاری را بکنند که منطقاً ناممکن است. بنا بر نظر پلانتینگا، ناراحتی و گله‌مندی از دست خدا که چرا کار منطقاً ناممکن را انجام نداده، اشتباه است. پلانتینگا می‌تواند بگوید «البته که خدا چنین کاری را نکرده است. این کار منطقاً ناممکن است». همان‌طور که در بخش پنج پایین خواهیم دید، پلانتینگا معتقد است قدرت مطلق الهی متضمن قدرت انجام دادن هر کاری است که منطقاً ممکن باشد، ولی شامل قدرت انجام دادن کار منطقاً ناممکن نمی‌شود.

آیا جهان W4 ممکن است؟ بله! با این حال، بیشتر افراد با نگاه اول به توصیف W4، وسوسه می‌شوند که پاسخ «نه» بدهند، ولی وقتی به‌دقت به آن فکر می‌کنند، نظرشان عوض می‌شود. اگرچه در جهان W4 هیچ شر و رنجی وجود ندارد، این بدان سبب نیست که خدا به‌طور علی‌تعیین می‌کند انسان‌ها در هر وضعیتی آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند. در این جهان، خدا بدون هیچ قید و شرطی به مخلوقات انسانی اختیار اخلاقاً مهم داده است. اگر در این جهان هیچ شر و بدی‌ای وجود ندارد، فقط به این دلیل است که انسان‌های مختاری که در این جهان ساکن‌اند — با اختیار خودشان — همیشه تصمیم می‌گیرند عمل درست را انجام دهند. آیا این نوع وضعیت واقعاً ممکن است؟ بله. یک کار فقط در صورتی

منطقاً ممکن است که بتوان آن را بدون تناقض تصور کرد. هیچ تناقضی در فرض این جهان ممکن نیست که در آن انسان‌ها همیشه انتخاب‌های درست داشته باشند و هرگز خطا نکنند. با توجه به شناختی که از ماهیت بشر داریم، مسلماً این فرض بسیار نامحتملی است. اما، چنانکه در بالا گفتیم، نامحتمل بودن و ناممکن بودن دو چیز مختلف هستند. در واقع، طبق داستان آدم و حوا در سنت یهودی-مسیحی، این اراده و خواست خدا بود که انسان‌ها در باغ عدن با اراده آزاد اخلاقاً مهم زندگی کنند و همیشه از فرامین الهی اطاعت کنند. اگر آدم و حوا از فرمان الهی پیروی می‌کردند، آنگاه جهان ممکن W4 جهان واقعی می‌بود.

مهم است که به برخی از شباهت‌های بین W1 و W4 توجه کنیم. ساکنان هر دو جهان انسان‌هایی مختار هستند، و در هیچ‌یک از دو جهان خدا به‌طور علی‌تعیین نمی‌کند که انسان‌ها همیشه آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند. تنها فرق این دو جهان این است که در W1 انسان‌های مختار انتخاب می‌کنند دست‌کم در برخی مواقع خطا نکنند، و در W4، انسان‌های مختار همیشه تصمیمات اخلاقاً خوب می‌گیرند. به عبارت دیگر، اگر در یکی از این دو جهان عملی غیراخلاقی رخ بدهد، به اشخاصی بستگی دارد که در آن جهان زندگی می‌کنند، نه به خدا. طبق دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا، در این جهان شر و رنج وجود دارد، زیرا انسان‌ها کارهای غیراخلاقی انجام می‌دهند. به‌خاطر اتفاقات بدی که افتاده، انسان‌ها مستحق سرزنش و ملامت‌اند - نه خدا. پلانتینگا (Plantinga, 1974: 190) می‌نویسد:

«نکته اصلی دفاع مبتنی بر اختیار این است که خلق کردن جهانی که شامل خیر



اخلاقی باشد یک کار مخاطره‌آمیز جمعی است؛ مستلزم تعاون و هم‌رایی غیراجباری انسان‌های اخلاقاً مختار است. با این همه، واقعیت بخشیدن به جهان W که شامل خیر اخلاقی است، تنها به عهده خدا نیست، بلکه همچنین بستگی به این دارد که انسان‌های اخلاقاً مختار در W، چه انجام خواهند داد.»

فیلسوفان خدا‌نا‌باوری مثل آنتونی فلو و جی. ال. مکی استدلال کرده‌اند خدای قادر مطلق باید قادر به خلق جهانی باشد که شامل خیر اخلاقی است، ولی شامل شر اخلاقی نیست. همان‌طور که فلو (Flew, 1955: 149) عنوان می‌کند «اگر در اینجا هیچ تناقضی وجود نداشته باشد، پس ممکن بود که قدرت مطلق جهانی را خلق کند که ساکنانش انسان‌های کاملاً بافضیلت باشند.»

مکی (Mackie, 1955: 209) می‌نویسد:

«اگر خدا انسان‌ها را چنان خلق کرده که در انتخاب‌های آزاد خود، گاهی اوقات کار خوب و بعضی مواقع کار بد را ترجیح می‌دهند، پس چرا نتواند چنان انسان‌هایی خلق کند که همیشه مختارانه خوب را انتخاب کنند؟ اگر منطقاً ناممکن نباشد که انسان گاهی یا در مواقع متعددی، خوب را انتخاب کند، پس منطقاً ناممکن نیست که انسان همه‌گاه مختارانه خوب را انتخاب کند. در این صورت، خدا با این انتخاب مواجه نبوده که یا ربات‌های بی‌گناه و بی‌تقصیر بسازد یا انسان‌هایی که گاهی اوقات در عمل مختارانه خودشان خطا می‌کنند: مسلماً برای او (خدا) امکان بهتری گشوده بود تا انسان‌هایی خلق کند که مختارانه عمل کنند ولی همیشه درست عمل کنند. مسلماً، ناتوانی او در فراهم کردن چنین امکانی برای خودش، با قادر مطلق بودن و خیر کامل بودنش ناسازگار است.»

بنا بر نظر پلانتینگا، مکی درست فکر می‌کند که اصلاً ناممکن نیست جهانی وجود داشته باشد که در آن انسان‌ها همیشه مختارانه تصمیم بگیرند درست عمل کنند. این جهان W4 است. مکی همچنین درست فکر می‌کند که تنها حق انتخاب خدا این نبود که «پاربات‌های بی‌گناه خلق کند یا موجوداتی که در عملکرد مختارانه خودشان، گاهی اوقات خطا کنند». به عبارت دیگر، جهان‌هایی مثل W1 و W2 تنها جهان‌های ممکن نیستند، بلکه به‌زعم پلانتینگا، مکی به اشتباه گمان می‌کند که W3 جهانی ممکن است، و فرق‌های مهم بین W3 و W4 را تشخیص نمی‌دهد. انسان‌ها فقط هنگامی مختارانه انتخاب می‌کنند آنچه را درست است انجام دهند که افعالشان به‌طور علی‌تین نیافته باشد.

شاید تعجب کنیم چرا خدا تصمیم می‌گیرد این ریسک را بکند که خلقت جدیدش را با مخلوقاتی مختار پر کند، اگر می‌دانست احتمالش هست که غیراخلاقی بودن انسان همه چیز را به فساد بکشاند. سی. اس. لوئیس (C. S. Lewis, 1943: 52) به این پرسش این‌طور پاسخ می‌دهد:

«پس چرا خدا به آن‌ها اختیار داده است؟ زیرا اختیار، گرچه شر را ممکن می‌سازد، همچنین تنها چیزی است که هرگونه عشق و محبت یا خوبی (خیر) یا شادی را که ارزش دارد، ممکن می‌سازد. جهانی پر از آدم‌های ماشینی — مخلوقاتی که مثل ماشین عمل می‌کنند — ابداً ارزش خلق کردن ندارد. سعادت‌ی که خدا برای مخلوقات عالی‌اش (انسان‌ها) طراحی می‌کند، سعادت مختارانه با او و با یکدیگر متحد شدن است... و به این خاطر انسان‌ها باید مختار باشند. مسلماً خدا می‌دانست اگر انسان‌ها اختیاریشان را در راه خطا به کار ببرند، چه اتفاقی خواهد افتاد. گویا خدا فکر کرده این

ارزش خطر کردن را دارد.»

پلانتینگا با لوئیس هم عقیده است. او می نویسد:

«جهانی که شامل انسان‌هایی است که گاهی اوقات به نحو قابل توجهی مختارند (مختارانه بیشتر افعال خوب انجام می دهند تا افعال بد و شر)، بسیار ارزشمندتر از جهانی است که، در صورت یکسان بودن همه متغیرهای دیگر، اصلاً شامل هیچ انسان مختاری نیست. خدا می تواند انسان‌های مختار خلق کند، ولی نمی تواند موجب شود یا تعیین کند که آن‌ها فقط آنچه را درست است، انجام دهند. بنابراین، خدا برای آفریدن انسان‌های توانا به خیر اخلاقی، باید انسان‌هایی بیافریند که قادر به شر اخلاقی باشند، ولی او نمی تواند این انسان‌ها را به اختیار خودشان بگذارد تا مرتکب شر بشوند و در عین حال، آن‌ها را از انجام چنین کاری بازدارد... این واقعیت که این مخلوقات مختار گاهی اوقات خطا می کنند نه علیه قدرت مطلق خدا به حساب می آید نه علیه خیریت او؛ زیرا او فقط با حذف امکان خیر اخلاقی، می توانست از وقوع شر اخلاقی ممانعت کند.» (Plantinga, 1974: 166-167).

طبق دفاع مبتنی بر اراده آزاد، خدا نمی توانست امکان شر اخلاقی را حذف کند، بدون اینکه در عین حال خیر بزرگ‌تری را هم حذف کند.

## ۵. قدرت مطلق الهی و دفاع مبتنی بر اراده آزاد

برخی از فلاسفه معتقدند که پلانتینگا عقیده خدای قادر مطلق را انکار کرده است، زیرا ادعا می کند برخی کارها هست که خدا نمی تواند انجام دهد — یعنی کارهایی

که منطقی ناممکن هستند. هر چند پلاتینگا انجام دادن امور منطقی ناممکن را مضمول قدرت مطلق خدا نمی‌داند، این طور استدلال می‌کند: آیا خدا قادر است مربع گرد خلق کند؟ آیا او قادر است  $۲+۲=۵$  بکند؟ آیا او قادر است چوبدستی‌ای درست کند که به اندازه خودش (چوبدستی) دراز نباشد؟ آیا او قادر است کاری کند که گزاره‌های متناقض درست باشند؟ آیا او قادر است تخته‌سنگی آن قدر عظیم بسازد که خودش نتواند آن را از جا بلند کند؟ جواب پلاتینگا به هر کدام از این پرسش‌ها نه است. هریک از سناریوهایی که در این پرسش‌ها ترسیم شده‌اند، ناممکن هستند: ابژه‌ها یا رویدادهای مورد بحث به هیچ وجه ممکن نیست وجود داشته باشند. بنا بر نظر پلاتینگا، قدرت مطلق قدرت انجام دادن هر کاری است که منطقی ناممکن باشد. پلاتینگا ادعا می‌کند اینکه خدا نمی‌تواند کاری منطقی ناممکن انجام دهد، محدودیت واقعی قدرت خداست. او از کسانی که از عقیده محدودیت‌های قدرت خدا ناراحت‌اند مصرانه می‌خواهد که به دلالت‌های ضمنی نامعقول خدایی که قادر به انجام دادن کارهای منطقی ناممکن است، به دقت فکر کنند. اگر فکر می‌کنید خدا واقعاً قادر است دایره مربع بسازد، پلاتینگا دلش می‌خواهد بداند این دایره مربع چه شکلی خواهد بود؟ اگر خدا قادر است  $۲+۲=۵$  بکند، آنگاه  $۲+۳$  مساوی چه عددی می‌شود؟ اگر خدا قادر است تخته‌سنگی آن قدر عظیم بسازد که خودش هم نتواند آن را از جا بلند کند، آن تخته‌سنگ دقیقاً چقدر بزرگ خواهد بود؟ پلاتینگا واقعاً دلش می‌خواهد بداند چوبدستی‌ای که به اندازه خودش بلند نیست، چگونه چوبدستی‌ای است. به نظر می‌رسد هریک از این موارد واقعاً مطلقاً ناممکن هستند.

بسیاری از خداباوران معتقدند اشتباه است اگر فکر کنیم قدرت مطلق خدا مستلزم این است که جای خالی جمله زیر هرگز نباید پر شود:

۲۳. خدا قادر نیست به...

بنا بر خدا باوری سنتی، همه گزاره‌های زیر (و بسیاری از جملات شبیه به آن‌ها) صادق هستند:

۲۴. خدا نمی‌تواند دروغ بگوید.

۲۵. خدا نمی‌تواند جرزنی کند.

۲۶. خدا نمی‌تواند دزدی کند.

۲۷. خدا نمی‌تواند غیر عادلانه باشد.

۲۸. خدا نمی‌تواند حسود و بدخواه باشد.

۲۹. خدا نمی‌تواند نداند که چه چیزی درست است.

۳۰. خدا نمی‌تواند قادر به انجام دادن کاری نباشد که می‌داند درست است.

۳۱. خدا نمی‌تواند درباره هیچ چیزی باورهای نادرست داشته باشد.

۳۲. خدا نمی‌تواند جاهل باشد.

۳۳. خدا نمی‌تواند بی‌عقل باشد.

۳۴. خدا نمی‌تواند به وجود داشتن خود ادامه ندهد.

۳۵. خدا نمی‌تواند مرتکب هیچ اشتباهی شود.

بنا بر خدا باوری سنتی، اینکه خدا نمی‌تواند هیچ‌کدام از موارد فوق را انجام دهد،

نشانه ضعف و ناتوانی نیست، برعکس، خدا باوران ادعا می‌کنند این‌ها نشانه برتری و یکتایی هستند. این واقعیت‌ها آشکار می‌کنند که خدا، به تعبیر سنت آنسلم (St. Anselm, 1033-1109)، «آن موجودی است که بزرگ‌تر از او نتوان تصور کرد.» پلانتینگا دو مورد را به فهرست کارهایی که خدا نمی‌تواند انجام دهد، اضافه می‌کند.

۳۶. خدا نمی‌تواند خودش را نقض کند.

۳۷. خدا نمی‌تواند انسان‌های واقعاً مختار خلق کند و به‌طور علی‌تعیین کند آن‌ها همیشه آنچه را درست است انتخاب کنند و از آنچه نادرست است اجتناب کنند.

این ناتوانایی‌ها به‌تنهایی از قدرت مطلق خدا نشئت نمی‌گیرند، بلکه از اشتراک و تلفیق قدرت مطلق او با علم مطلق او، کمال اخلاقی او و دیگر کمالات الهی نتیجه می‌شوند.

## ۶. یک ایراد: اراده آزاد و شر طبیعی

در اینجا می‌توان ایراد زیر را پیش کشید:

پلانتینگا نمی‌تواند تمام تقصیرات ناشی از درد و رنج را به گردن انسان بیندازد. اگرچه بیشتر شرور این جهان ناشی از انتخاب‌های مختارانه انسان‌هاست، برخی از شرور چنین نیستند. سرطان، ایدز، قحطی‌ها، زمین‌لرزه‌ها، گردبادهای تند و بسیاری دیگر از انواع بیماری‌ها و بلایای طبیعی، بدون اینکه کسی تصمیم بگیرد، اتفاق می‌افتند. پس دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا نمی‌تواند به‌عنوان دلیلی اخلاقاً کافی به کار آید

که چرا خدا به بیماری‌ها و بلاهای طبیعی اجازه وقوع می‌دهد.

این ایراد ما را وامی‌دارد که بین دو نوع شر و رنج زیر تمایز قائل شویم:

۳۸. شر اخلاقی = شر یا رنجی که ناشی از انتخاب‌های اخلاقی انسان‌های مختار است.

۳۹. شر طبیعی = شر یا رنجی که ناشی از عملکرد طبیعت است.

بنا بر نظر ادوارد مدن و پیتر هیر (Edward Madden, Peter Hare, 1968: 6)، شر طبیعی شامل این موارد می‌شود: درد و رنج شدید و نهایتاً مرگ ناشی از رویدادهایی مثل آتش‌سوزی، سیل، رانش زمین، طوفان شدید، زمین‌لرزه، موج جزرومدی، قحطی و مرگ ناشی از بیماری‌هایی مثل سرطان، جذام و کزاز — و نیز نقص‌ها و عیوب علیل‌کننده مثل نابینایی، ناشنوایی، لالی، اعضا و جوارح (دست و پای) چروکیده و دیوانگی که به‌واسطه آن خیلی از موجودات ذی‌شعور در رابطه با مزایای کامل زندگی سرشان کلاه می‌رود. مدن و هیر شر اخلاقی را شامل این موارد می‌دانند: هم تخلف اخلاقی مثل دروغ‌گویی، کلاهبرداری، دزدی کردن، شکنجه کردن، و هم کشتن و نقص‌های شخصیت مثل حرص و طمع، ظلم، نانجیبی، جبن و خودخواهی.

به نظر می‌رسد که اگرچه شاید دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا تبیین کند چرا خدا اجازه می‌دهد شر اخلاقی رخ بدهد، نمی‌تواند تبیین کند چرا خدا رخ دادن شر طبیعی را مجاز می‌شمارد. اگر خدا روا می‌دارد انسان‌ها مختار باشند، ادعای موجهی به نظر می‌رسد که آن‌ها باید توانایی ارتکاب جرائم و غیراخلاقی بودن را داشته باشند. هرچند معلوم نیست که اختیار انسان مستلزم وجود شرور طبیعی مثل ویروس‌های مرگبار و

بلايای طبیعی است یا نه. اگر فردا خدا سرطان را کاملاً از روی زمین محو کند، اختیار من چگونه به خطر می‌افتد؟ آیا انسان‌ها واقعاً باید از بیماری قلبی و سیل‌های ناگهانی بمیرند تا ما اختیار اخلاقی داشته باشیم؟ دشوار بتوان چنین ضرورتی را تصور کرد. بنابراین، ایراد به قوت خود برجاست؛ دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا حتی اگر تبیین کند که چرا خدا وقوع شر اخلاقی را مجاز برمی‌شمارد، تبیین نمی‌کند که چرا خدا مانع از شر طبیعی نمی‌شود.

با این همه، پلانتینگا فکر می‌کند که دفاع مبتنی بر اراده آزاد او برای حل کردن مسئله منطقی شر قابل استفاده است، چون این مسئله به شر طبیعی هم مربوط می‌شود. اینجا دلیلی ارائه می‌شود که شاید خدا بنا بر آن، شر طبیعی را مجاز برشمرده است:

(MSR 2) به خاطر گناهی که آدم و حوا در باغ عدن مرتکب شدند، خدا به عنوان بخشی از مجازاتشان، اجازه داد تا شر طبیعی وارد جهان شود.

(آن‌هایی که با کار پلانتینگا آشنا هستند متوجه می‌شوند این همان دلیلی نیست که او برای این ارائه می‌کند که چرا خدا وقوع شر طبیعی را مجاز برمی‌شمارد، آن‌ها همچنین حدس می‌زنند که چرا در این مقاله دلیل متفاوتی را انتخاب کرده‌ام). گناه آدم و حوا شر اخلاقی بود. (MSR 2) ادعا می‌کند که همه شرور طبیعی پیامد اولین شر اخلاقی جهان هستند. پس اگر معقول است گمان کنیم که دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا مسئله منطقی شر را از آنجا که به شر اخلاقی مربوط است، حل می‌کند، همچنین معقول است که تصور کنیم دفاع پلانتینگا مسئله منطقی شر را چون به شر طبیعی مربوط است، حل می‌کند زیرا منشأ تمام شرور جهان ما شر اخلاقی است.



(MSR 2) بازنمایانندهٔ جواب متداول یهودی - مسیحی به چالشی است که شر طبیعی برانگیخته است. مرگ، بیماری، درد و حتی کار و زحمت طاقت‌فرسا برای برداشت و جمع‌آوری خوراکی‌ها از روی زمین، در نتیجهٔ مستقیم گناه آدم و حوا وارد جهان شده است. درد عاطفی ناشی از جدایی، شرم و روابط قطع‌شده نیز پیامدهای آن نمونهٔ اول شر اخلاقی هستند. در واقع، طبق گزارش باب اول سفر پیدایش، حیوانات در باغ عدن، قبل از هبوط حتی یکدیگر را به خاطر تأمین غذا نمی‌کشتند. در توصیف روز ششم خلقت، خدا به آدم و حوا می‌گوید:

«تمامی علف‌های تخم‌آور را که بر سراسر سطح زمین هستند و همهٔ درختانی را که میوه‌های حاوی تخم دارند، به شما می‌دهم: این طعام شما خواهد بود. به جملهٔ حیوانات وحشی و همهٔ پرندگان آسمان و هرآنچه بر زمین می‌خزد و جان دارد، تمامی سبزی گیاهان را از برای طعام می‌دهم و چنین شد.» (سفر پیدایش، ۳۰-۲۹: ۱).

به عبارت دیگر، باغ عدن اجتماعی امن و آرام و گیاه‌خوارانه تصویر شده، تا وقتی که شر اخلاقی وارد جهان شد و شر طبیعی را با خود به همراه آورد. پس با این همه، به نظر می‌رسد بتوان دفاع مبتنی بر ارادهٔ آزاد را برای رد کردن مسئلهٔ منطقی شر به کار گرفت.

بعضی‌ها گمان می‌کنند که (MSR 2) اغراق‌آمیزتر از آن است که بشود آن را جدی گرفت. [اگر فکر می‌کنید (MSR 2) اغراق‌آمیز است، نگاه کنید به پیشنهادات خود پلانتینگا (1974: 193-191) دربارهٔ اینکه چه کسی مسئول شر طبیعی است]. لابد می‌گویند بلاای طبیعی هیچ ربط ذاتی‌ای به تخلف انسانی ندارد، پس نامعقول است اگر فکر کنیم شر اخلاقی به نحوی شر طبیعی را به جهان آورد. به علاوه، از ما می‌خواهد باور کنیم که اشخاصی واقعی به نام‌های آدم و حوا وجود داشتند و واقعاً خطاهایی را

انجام داده‌اند که در کتاب پیدایش به آن‌ها نسبت داده شده است. به نظر می‌رسد (MSR 2) از ما می‌خواهد چیزهایی را باور کنیم که فقط نوع خاصی از خدا باور به آن‌ها باور دارد. بعضی نامعقول بودن (MSR 2) را نقصانی جدی می‌دانند.

## ۷. ارزیابی دفاع مبتنی بر اختیار

تکلیف دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلاتینگا چیست؟ آیا در حل کردن مسئله منطقی شر، چه شر اخلاقی چه شر طبیعی، موفق است؟ برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، بگذارید اجمالاً بررسی کنیم که برای موفقیت آمیز بودن هرگونه پاسخی به مسئله منطقی شر، آن پاسخ به چه شکل است. به یاد بیاورید که مسئله منطقی شر را به صورت ادعای زیر می‌توان خلاصه کرد:

(۱۶) ممکن نیست که خدا و شر با هم وجود داشته باشند.

وقتی کسی ادعا می‌کند:

۴۰. وضعیت  $X$  ناممکن است،

حداقل چیزی که باید ثابت کنیم تا نشان دهیم (۴۰) نادرست است، چیست؟ اگر بتوانیم نمونه‌ای واقعی از نوع وضعیت مورد بحث را نشان دهیم، یقیناً ثابت خواهد کرد که (۴۰) نادرست است، ولی حتی لازم نیست به خودمان برای یافتن یک نمونه واقعی از  $X$  زحمت بدهیم. تمام آنچه نیاز داریم یک نمونه ممکن از  $X$  است. ادعای

۴۱. «وضعیت  $X$  ممکن است»،

نقیض گزاره (۴۰) است. این دو ادعا متضاد منطقی هستند. اگر یکی درست باشد، دیگری نادرست است؛ اگر یکی نادرست باشد، دیگری درست است. اگر بتوانیم نشان دهیم که X صرفاً ممکن است، گزاره (۴۰) را رد کرده‌ایم.

چگونه باید شروع کنیم به یافتن یک X منطقاً ممکن؟ فیلسوفان ادعا می‌کنند که فقط لازم است از قوه تخیل‌مان استفاده کنیم. اگر بتوانیم وضعی را تصور کنیم، بدون اینکه هیچ تناقضی در آن وضع باشد، آنگاه آن وضع باید ممکن باشد. در یک کلام، تصورپذیری، راهنمای ما در یافتن وضعی منطقاً ممکن است.

چون مسئله منطقی شر ادعا می‌کند منطقاً ممکن نیست که خدا و شر با هم وجود داشته باشند، تمام آنچه پلانتینگا (یا هر خدا‌باور دیگری) برای مبارزه با این ادعا نیاز دارد این است که وضعیت ممکن‌تری را ترسیم کند که در آن خدا و شر با هم وجود داشته باشند. لازم نیست این وضعیت واقعی یا حتی واقع‌گرایانه باشد. پلانتینگا ذره‌ای شاهد نیاز ندارد تا درستی پیشنهادش را تأیید کند. تمام آنچه لازم است انجام دهد ارائه توصیفی منطقاً سازگار در مورد نحوه ممکن‌تری است که خدا و شر می‌توانند با هم وجود داشته باشند. پلانتینگا ادعا می‌کند که خدا و شر می‌توانند با هم وجود داشته باشند، اگر خدا برای روا داشتن شر دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد. به عقیده او، دلیل اخلاقاً کافی خدا شاید به دادن اراده آزاد اخلاقاً مهم به انسان‌ها و به خیرهای بزرگ‌تری که اراده آزاد آدمی آن‌ها را ممکن می‌سازد، ربط داشته باشد. کافی است تمام ادعای پلانتینگا برای (MSR 1) و (MSR 2) این باشد که آن‌ها منطقاً ممکن هستند (یعنی متناقض نیستند).

آیا دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا موفق می‌شود وضعیت ممکن‌تری را توصیف کند که

در آن، خدا برای روا داشتن شر، دلیل اخلاقاً کافی داشته باشد؟ مطمئناً این طور به نظر می‌رسد. در واقع، به نظر می‌آید که حتی سرسخت‌ترین خدانا باور هم باید بپذیرد که شاید (MSR 1) و (MSR 2) دلایل ممکن خدا برای روا داشتن شر اخلاقی و شر طبیعی باشند. ممکن است آن‌ها نشان‌دهنده دلایل واقعی خدا نباشند، ولی پلاتینگا به منظور مسدود کردن مسئله منطقی شر، نباید دلایل واقعی خدا را کشف کند. در بخش آخر، اشاره کرده‌ام که خیلی‌ها باور به تبیین (MSR 2) در مورد شر طبیعی را به‌غایت دشوار می‌دانند، زیرا این تبیین وجود واقعی آدم و حوا و وقوع واقعی هبوط را فرض می‌گیرد. هر چند از آنجا که (MSR 2) به مسئله منطقی شر می‌پردازد و به شر طبیعی مربوط می‌شود (ادعا می‌کند که منطقاً ناممکن است خدا و شر طبیعی با هم وجود داشته باشد)، فقط کافی است نحوه‌ای ممکن برای وجود هم‌زمان خدا و شر طبیعی ترسیم شود. چون وضعیتی که (MSR 2) توصیف می‌کند به‌روشنی ممکن است، به نظر می‌رسد مسئله منطقی شر را، چون به شر طبیعی مربوط می‌شود، با موفقیت رد می‌کند، و این واقعیت (MSR 2) که نامحتمل به نظر می‌رسد، مانع از ممکن بودن آن نیست.

از آنجا که به نظر می‌رسد (MSR 1) و (MSR 2) با همدیگر، برخلاف ادعاهای مسئله منطقی شر، نشان می‌دهند چگونه وجود هم‌زمان خدا و شر ممکن است، ظاهراً دفاع مبتنی بر اراده آزاد با موفقیت مسئله منطقی شر را زیر سؤال می‌برد.

## ۸. آیا پیروزی پلاتینگا خیلی سهل و آسان بود؟

برخی از فیلسوفان احساس می‌کنند پیروزی آشکار پلاتینگا بر مسئله منطقی شر

خیلی آسان بود. راه حل او برای حل مسئله منطقی شر باعث ناخشنودی و این بدگمانی در آن‌ها شده که پلانتینگا با نوعی تردستی گولشان زده است. مثلاً جی. ال. مکی، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان خداناباور در میانه قرن بیستم و شارح اصلی مسئله منطقی شر، درباره دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا این‌طور می‌گوید:

«چون این دفاع به لحاظ صوری [یعنی منطقاً] ممکن است، و اصلش متضمن فروگذاری واقعی دیدگاه معمول ما در مورد تضاد بین خیر و شر نیست، می‌توانیم نتیجه بگیریم که، با این‌همه، مسئله شر نشان نمی‌دهد آموزه‌های اصلی خداباوری منطقاً با یکدیگر ناسازگار هستند، ولی اینکه آیا دفاع پلانتینگا راه‌حلی واقعی برای مسئله شر ارائه می‌کند، پرسش دیگری است.» (Mackie, 1982: 154).

مکی می‌پذیرد که دفاع پلانتینگا نشان می‌دهد چگونه خدا و شر ممکن است با هم وجود داشته باشند، یعنی نشان می‌دهد که «آموزه‌های اصلی خداباوری» منطقاً ممکن هستند. با این حال، او مایل نیست اهمیت زیادی برای دستاورد پلانتینگا قائل شود. او ابراز تردید می‌کند که پلانتینگا به قدر کافی به مسئله شر پرداخته باشد.

بخشی از نارضایتی مکی احتمالاً ناشی از این است که پلانتینگا فقط دلیل ممکن‌انه می‌دهد که شاید خدا به آن دلیل به شر و رنج اجازه وقوع می‌دهد و هیچ‌گونه شاهدهی برای ادعاهایش به دست نمی‌دهد یا به هیچ وجه نمی‌کوشد ادعاهایش را موجه سازد. با وجود اینکه بیان اجمالی صرف امکان‌ها، بدون به دست دادن هرگونه شاهد و قرینه‌ای به نفع آن‌ها، نوعاً کاری نارضایت‌بخش در فلسفه‌ورزی است، معلوم نیست که نارضایتی مکی از پلانتینگا کاملاً موجه باشد. هرچه باشد، این خود مکی بود که مسئله شر را مسئله ناسازگاری منطقی برمی‌شمرد:

«در اینجا می‌توان نشان داد، نه تنها باورهای دینی فاقد شاهد عقلانی هستند، بلکه محققاً نامعقول‌اند. تعدادی از آموزه‌های واجب الهیاتی با یکدیگر ناسازگارند.» (Mackie, 1955: 200).

در جواب به این صورتبندی از مسئله شر، پلانتینگا نشان داد که این اتهام تناقض اشتباه است. حتی مکی هم می‌پذیرد که پلانتینگا مسئله شر را حل کرده است، اگر این مسئله را مسئله ناسازگاری بدانیم. بنابراین، سخت می‌شود فهمید که چرا دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا ناکارآمد از آب درآمده است، اگر آن دفاع را پاسخی به مسئله منطقی شر تلقی کنیم. این دفاع، به‌عنوان تلاشی برای رد کردن مسئله منطقی شر، فوق‌العاده موفقیت‌آمیز است.

احساس نارضایتی‌ای که خیلی‌ها از راه‌حل پلانتینگا دارند شاید ناشی از این باشد که آن‌ها مایل‌اند دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا را به‌عنوان پاسخی به مسئله شر بررسی کنند و نه صرفاً پاسخی به یک صورتبندی از این مسئله. دفاع مبتنی بر اراده آزاد، چونان پاسخی همه‌جانبه به مسئله شر، توان تبیین چندانی ندارد و برخی از مهم‌ترین پرسش‌ها درباره خدا و شر را بی‌پاسخ می‌گذارد. میل به مواجه شدن با پاسخی خداپاورانه به مسئله شر فراتر از زیر سؤال بردن استدلال خداپاورانه بخصوصی قابل‌درک است. هرچند باید به خاطر داشته باشیم تمام طرف‌های بحث اذعان می‌کنند که دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا مسئله منطقی شر را با موفقیت رد می‌کند؛ یعنی مسئله منطقی شری که توسط خداپاوران در میانه قرن بیستم صورتبندی شد.

اگر قرار است دنبال مقصر بگردیم، بخشی از آن متوجه مکی و دیگر ضدخداپاوران خواهد بود، به‌خاطر این ادعایشان که مسئله شر مسئله ناسازگاری است. سهل بودن

کار پلانیتینگا در تضعیف این صورتبندی از مسئله حاکی از این است که صورتبندی منطقی، مسئله دشوار و غامض خدا و شر را، که فیلسوفان و الهی‌دانان این‌قدر با شور و حرارت درباره‌اش بحث و مناظره کرده‌اند، به شکل درستی به تصویر نکشیده است. در واقع، این دقیقاً پیامی است که بسیاری از فیلسوفان از مباحثه بین پلانیتینگا و مدافعان مسئله منطقی شر گرفته‌اند. آن‌ها استدلال کرده‌اند که مسئله شر باید نکاتی بیشتر از آنچه صورتبندی منطقی مسئله طرح کرده است، داشته باشد. اکنون توافقی فراگیر وجود دارد که این شهود درست است. بحث‌های اخیر پیرامون مسئله شر معطوف به مسئله‌ایست که آن را «مسئله احتمال‌گرایانه شر» یا «مسئله قرینه‌ای شر» می‌نامند. مطابق این صورتبندی از مسئله، شر و رنجی (یا در برخی موارد، مقادیر، انواع شر و رنج و توزیع آن) که در جهان می‌یابیم قرینه‌ای علیه وجود خدا به حساب می‌آید (یا وجود داشتن خدا را نامحتمل می‌سازد). جواب دادن به این صورتبندی از مسئله مستلزم کاری بیش از صرف توصیف سناریویی منطقاً ممکن است که در آن خدا و شر با هم وجود دارند.

## ۹. پاسخ‌های دیگر به مسئله منطقی شر

دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانیتینگا معروف‌ترین پاسخ خداپاورانه به مسئله منطقی شر بوده است، زیرا او پیش از هر کس دیگری برای روشن کردن مسائل پیرامون مسئله منطقی شر کوشیده است. هرچند این تنها پاسخ به این مسئله نیست. راه‌حل‌های دیگر این مسئله شامل تئودیسۀ پرورش روح جان هیک (John Hick, 1977) است. هیک دیدگاه سنتی هبوط را رد می‌کند؛ دیدگاهی که انسان‌ها را موجوداتی

تصویر می‌کند که به‌صورت تمام‌وکمال خلق شده‌اند و از آن حالت، به‌طرز فجیعی هبوط یافته‌اند. هیک، در عوض، ادعا می‌کند که انسان‌ها ناتمام و در میانه راهی هستند که طی آن، آن شوند که خدا خواسته است. فرایند طولانی تکاملی، انسان‌ها را به‌شکل نوع متمایزی درآورده که قادر به تعقل و مسئولیت‌پذیری هستند، ولی آن‌ها اکنون (به‌عنوان افراد) باید فرایند دوم «روحانی شدن» یا «پرورش روح» را پشت‌سر بگذرانند؛ فرایندی که طی آن، انسان‌ها «فرزندان خدا» می‌شوند. طبق نظر هیک، رنج و مشقت‌های این زندگی بخشی از طرح الهی پرورش روح است. جهانی مملو از رنج، گرفتاری‌ها و وسوسه‌ها، بیشتر از جهان سرشار از خوشی دائمی و فاقد درد به پرورش روح می‌انجامد. هیک می‌نویسد (Hick, 1977: 255-256):

«ارزش داورای که اینجا به‌طور ضمنی به آن توسل شده این است که خیریتی که کسی با روبه‌رو شدن و نهایتاً غلبه بر وسوسه‌ها و گرفتن تصمیمات مسئولانه در وضعیت‌های ملموس و عینی، به آن نائل شده باشد به یک معنا غنی‌تر و ارزشمندتر از آن خیریتی است که کسی از آغاز در حالتی از بی‌گناهی یا پرهیزکاری و فضیلت‌مندی با آن خلق شده باشد... بنابراین، من معتقدم این یک حکم اخلاقاً معقول است... اینکه خیریت انسان آهسته‌آهسته در خلال رویدادهای شخصی و کوشش‌های اخلاقی ساخته شده و در نظر خالق ارزشی دارد که حتی مشقت‌های طولانی فرایند پرورش روح را توجیه می‌کند.»

برخلاف پاسخ پلانتینگا به مسئله منطقی شر — که صرفاً «دفاع» است (یعنی کوششی سلبی برای تضعیف کردن استدلال ضدخدا باورانه خاصی، بدون اینکه شرحی ایجابی ارائه دهد که چرا خدا وقوع شر و رنج را مجاز می‌دارد) — پاسخ هیک یک «تئودیه»



است، یعنی کوششی جامع‌تر برای توجیه اینکه چرا کار خدا در روا داشتن شر و رنج موجه است.

النور استامپ (Eleonore Stump, 1985) پاسخ دیگری به مسئله شر می‌دهد که طیفی از تعهدات مشخصاً الهیاتی مسیحی را به این مسئله ربط می‌دهد. او ادعا می‌کند که جهانی مملو از شر و رنج «هم موجب تحقق [دریافت عطیه رستگاری و نجات خدا توسط] انسان اولیه و هم موجب تحقق فرایند بعدی تقدیس می‌شود.» استامپ (Stump, 1985: 409) می‌نویسد:

«شر طبیعی — درد بیماری، خرابی متناوب و غیرقابل پیش‌بینی بلایای طبیعی، ضعف و سستی پیری، قریب‌الوقوع بودن مرگ — باعث از بین رفتن رضایت فرد از خویش می‌شود. این معمولاً او را خوار می‌کند، ضعفش را به او نشان می‌دهد، باعث می‌شود او به گذرایی بودن خیرهای دنیوی بیندیشد، توجهش را از خیرهای این جهان دور کند و دلبستگی‌هایش را معطوف به خیرهای آن جهانی کند. مسلماً هیچ مقدار شر اخلاقی یا طبیعی نمی‌تواند تضمین کند که انسان [به خدا ایمان خواهد داشت]... ولی فکر می‌کنم این نوع شر بهترین امید است، و شاید تنها وسیله مؤثر باشد برای درآوردن انسان‌ها به چنین حالتی.»

استامپ ادعا می‌کند که اگرچه گناه حضرت آدم — و نه هیچ‌گونه فعل خدا — اولین بار شر اخلاقی و طبیعی را وارد این جهان کرد، خدا بنا بر مشیت الهی خودش از هر دو نوع شر استفاده می‌کند تا خیر بزرگ‌تری را به وجود آورد که انسان هبوط‌یافته و گناهکار می‌تواند تجربه کند: اراده اصلاح‌شده انسان و وحدت ازلی با خدا.

پاسخ هیک و پاسخ استامپ هردو می‌خواهند نه تنها مسئله منطقی شر، بلکه همچنین هرگونه صورتبندی دیگری از این مسئله را نیز در برگیرند. بدین ترتیب، بعضی از کسانی که از پاسخ صرفاً دفاعی پلانیتینگا به مسئله شر ناراضی‌اند ممکن است پاسخ‌های هیک و استامپ را سازنده‌تر و جذاب‌تر ببینند. صرف‌نظر از جزئیات این پاسخ‌های بدیل، نمی‌توان انکار کرد تمام کاری که آن‌ها باید برای رد کردن مسئله منطقی شر انجام دهند این است که نحوه‌ای منطقاً ممکن را ترسیم و توصیف کنند که در آن خدا و شر با هم وجود داشته باشند. دلایل گوناگون اخلاقاً کافی را می‌توان به‌عنوان تبیین‌هایی ممکن مطرح کرد که چرا خدای کامل ممکن است اجازه دهد شر و رنج وجود داشته باشد. از آنجا که پیشنهادهای هیک و استامپ آشکاراً منطقاً ممکن هستند، پس در زیر سؤال بردن مسئله منطقی شر هم موفق‌اند.

## ۱۰. اشکالات دفاع مبتنی بر اراده آزاد

(الف) هرچند توافقی فراگیر وجود دارد که دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانیتینگا وضعی را توصیف می‌کند که منطقاً ممکن است، به نظر می‌رسد برخی از جزئیات دفاع او با آموزه‌های مهم خداپاورانه مغایرت دارد. یکی از نکات مغایرت به امکان اراده آزاد انسانی در بهشت مربوط است. پلانیتینگا ادعا می‌کند که اگر شخصی قادر به انجام دادن شر نباشد، اختیار اخلاقاً مهم ندارد. او همچنین معتقد است بخشی از آنچه ما را مخلوقاتی می‌سازد که هستیم، برخوردار بودنمان از اختیار اخلاقاً مهم است. اگر اختیار از ما گرفته می‌شود، به‌راستی شاید دیگر مخلوقاتی نبودیم که هستیم. با این حال، نوع اختیاری را که رستگاران در بهشت از آن برخوردارند، بررسی می‌کنیم.

مطابق خدا باوری کلاسیک، مؤمنان در بهشت به نحوی عوض خواهند شد که دیگر مرتکب هیچ گونه گناهی نمی شوند. چنین نیست که آن‌ها به طور اتفاقی و تصادفی همیشه آنچه را درست است انجام خواهند داد و به طور اتفاقی همیشه از آنچه نادرست و خطاست اجتناب خواهند کرد. آن‌ها دیگر قادر به خطا کردن نخواهند بود. به عبارت دیگر، رفتار خوبشان ضروری خواهد بود نه اتفاقی.

این دیدگاه سنتی در مورد بهشت دیدگاه پلانینگ را با چالش‌های مهم زیر مواجه می‌کند:

۱- اگر ساکنان بهشت از اختیار اخلاقاً مهم برخوردار نباشند و در عین حال، وجودشان ارزش خیلی زیادی داشته باشد، معلوم نیست آیا کار خدا موجه بود که روی کره زمین انسان‌هایی با توانایی تجاوز، قتل، شکنجه، تعرض و جنگ هسته‌ای خلق کرد یا خیر. به نظر می‌رسد خدا می‌توانست هرگونه خیر بزرگ‌تری را تحقق بخشد که به واسطه وجود انسان‌ها ممکن شود، بدون اینکه اجازه دهد موارد وحشتناک شر و رنج در این جهان وجود داشته باشد.

۲- اگر برخورداری از اختیار اخلاقاً مهم ذاتی ماهیت انسان است، معلوم نیست چگونه رستگاران وقتی به بهشت می‌رسند، اختیار اخلاقاً مهم خود را از دست می‌دهند و هنوز همان انسان‌هایی هستند که قبلاً بودند.

۳- اگر به رغم ظواهر اولیه، ساکنان بهشت از اختیار اخلاقاً مهم برخوردار باشند، آنگاه به نظر می‌رسد برای خدا کاری غیرممکن باشد که مخلوقاتی واقعاً مختار خلق کند که همیشه (بنا بر ضرورت) کارهای درست انجام دهند.

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که W3 اصلاً ناممکن نیست. اگر W3 ممکن باشد، یک اصل در دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا حذف می‌شود. هیچ‌کدام از این چالش‌ها باعث تضعیف نکته اساسی‌ای که در بالا اثبات شد، نمی‌شود؛ یعنی دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا با موفقیت مسئله منطقی شر را رد می‌کند. با این حال، این چالش‌ها آشکار می‌کنند که برخی از ادعاهای اصلی دفاع او با آموزه‌های مهم خداپاورانه مغایرت دارند. اگرچه پلانتینگا مدعی است که دفاع مبتنی بر اراده آزاد او دلایل صرفاً ممکن و نه ضرورتاً واقعی را ارائه می‌کند که شاید خدا بنا بر آن‌ها شر و رنج را مجاز می‌دارد، شاید پذیرفتن دفاع او برای دیگر خداپاوران دشوار باشد، اگر ادعای این دفاع برخلاف آنچه باشد که خداپاوران معتقدند در بهشت وجود دارد.

(ب) اشکال دیگری که دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا با آن مواجه است به پرسش از اراده آزاد خدا مربوط می‌شود. خدا قادر نیست هیچ کار خطایی بکند. خدا در برابر هرگونه انتخاب اخلاقاً خوب و انتخاب‌های اخلاقاً بد، مختار نیست راه بد را انتخاب کند. خدا ذاتاً قادر نیست تصمیم بگیرد (یا حتی بخواهد) کار نادرستی را انجام دهد. مطابق توصیف پلانتینگا از اختیار اخلاقاً مهم، خدا به‌نحو معناداری مختار نیست. پلانتینگا اظهار می‌کند برای اینکه بتوانیم افعال کسی را از نظر اخلاقی خوب یا بد ارزشیابی کنیم، اختیار اخلاقاً مهم ضرورت دارد. در این صورت، به نظر می‌رسد که افعال خدا هیچ‌گونه اعتبار و معنای اخلاقی‌ای ندارند. افعال او هرگز قابل ستایش نیستند. مسلماً، این برخلاف آن چیزی است که آموزه‌های اصلی خداپاوری می‌گویند. اگر چنانچه خداپاوران قطعاً معتقدند، خدا واجد اختیار اخلاقاً مهم (معنادار) باشد، پس شاید این نوع اختیار مانع توانایی در انتخاب کار نادرست نباشد. ولی اگر

برخورداری از اختیار اخلاقاً مهم برای خدا ممکن باشد، و برایش ممکن باشد که قادر به انجام خطا نباشد، آنگاه بازهم به نظر می‌رسد W3 ممکن باشد. در اصل، پلانتینگا ادعا کرده که W3 جهان منطقاً ممکن نیست، زیرا توصیف آن جهان منطقاً ناسازگار است. اگر W3 ممکن باشد، آنگاه به نقد فلو و مکی که پیش‌تر مطرح شد، پاسخ داده نشده است؛ نقدهایی مبنی بر اینکه خدا می‌توانست (و بنابراین باید) جهانی خلق کند پر از مخلوقاتی که همیشه آنچه را درست است انجام دهند.

شاید پلانتینگا راه‌هایی برای برطرف کردن اشکالاتی که در بالا مطرح کردیم، داشته باشد تا نشان دهد دفاع مبتنی بر اراده آزاد با آموزه‌های خداپاورانه درباره بهشت و اختیار الهی سازگار است. هرچند، چنانکه این‌طور است، برخی چالش‌های مهم فراروی دفاع مبتنی بر اراده آزاد بی‌پاسخ مانده است. همچنین جا دارد اشاره کنیم اینکه صرفاً کاربرد خاص پلانتینگا از اراده آزاد برای برساختن پاسخی به مسئله شر با اشکالاتی مواجه می‌شود، بدان معنا نیست که دیگر کاربردهای خداپاورانه از اراده آزاد، در انواع مشخص دفاع‌ها یا تئودیه‌ها هم با همان اشکالات مواجه می‌شوند.

## منابع

- Clark, Kelly James. 1990. *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Flew, Anthony. 1955. "Divine Omnipotence and Human Freedom." In Anthony Flew and Alasdair MacIntyre (eds.) *New Essays in Philosophical Theology*. New York: Macmillan.
- Hick, John. 1977. *Evil and the God of Love*, revised ed. New York: Harper & Row.
- Kü ng, Hans. 1976. *On Being a Christian*, trans. Edward Quinn. Garden City, New York: Doubleday.
- Kushner, Harold S. 1981. *When Bad Things Happen to Good People*. New York: Schocken Books.
- Lewis, C. S. 1943. *Mere Christianity*. New York: Macmillan.
- Mackie, J. L. 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mackie, J. L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64: 200-212.
- Madden, Edward and Peter Hare. 1968. *Evil and the Concept of God*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.
- McCloskey, H. J. 1960. "God and Evil." *Philosophical Quarterly* 10: 97-114.
- Peterson, Michael L. 1998. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder, CO: Westview Press.
- Plantinga, Alvin. 1974. *The Nature of Necessary*. Oxford: Oxford Univer-

sity Press.

- Plantinga, Alvin. 1977. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Strobel, Lee. 2000. *The Case for Faith: A Journalist Investigates the Tough-est Objections to Christianity*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Stump, Eleonore. 1985. "The Problem of Evil." *Faith and Philosophy* 2: 392-423.

### برای مطالعه بیشتر:

- Adams, Robert Merrihew and Marilyn McCord Adams, eds. 1990. *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Howard-Snyder, Daniel, ed. 1996. *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Peterson, Michael L., ed. 1992. *The Problem of Evil: Selected Readings*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

### مشخصات مدخل به زبان اصلی:

Beebe, J. 2005. The logical problem of evil. In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, eds J. Fieser and B. Dowden. <http://www.iep.utm.edu/evil-log>





## مسئله قرینه‌ای شر

نیک تراکاکیس

مسئله قرینه‌ای شر به این می‌پردازد که آیا - و اگر چنین است تا چه حدی - وجود شر (یا موارد خاصی، انواعی، مقادیری یا گستره‌هایی از شر)، قرینه‌ای علیه وجود خدا یا به عبارت دقیق‌تر، علیه موجود قادر مطلق، عالم مطلق، و خیر مطلق شکل می‌دهد؟ استدلال‌های قرینه‌ای مبتنی بر شر می‌کوشند نشان دهند وقتی هرگونه قرینه ممکن به سود خدا را کنار بگذاریم، اگر نگوییم بسیار نامحتمل، نامحتمل می‌شود که موجودی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق جهان را خلق کرده باشد و بر آن حاکم و ناظر باشد. چنین استدلال‌هایی را نباید با استدلال‌های منطقی مبتنی بر شر خلط کنیم و

اشتباه بگیریم. استدلال منطقی مبتنی بر شر هدف جاه‌طلبانه‌تری دارد که نشان دهد در جهانی که در آن شر وجود دارد، منطقاً ناممکن است — نه فقط نامحتمل — که خدا هم وجود داشته باشد.

این مدخل را با تشریح برخی از مفاهیم مهم و تمایزهای هم‌پیوند با مسئله شر شروع می‌کنیم و سپس طرحی کلی از یکی از محکم‌ترین و تأثیرگذارترین استدلال‌های قرینه‌ای در روزگار معاصر، یعنی استدلال قرینه‌ای ویلیام رو، را مطرح می‌کنیم. استدلال ویلیام رو طیفی از واکنش‌ها و پاسخ‌ها را از جانب خداباوران برانگیخته است، از جمله نقد موسوم به خداباوری شکاکانه (که طبق آن، راه‌های خدا اسرارآمیزتر از آن‌اند که به فهم و درک ما درآیند) و تئودیه‌پردازی‌های متعدد، یعنی تبیین‌هایی در این مورد که چرا خدا شر را روا می‌دارد. این‌ها و دیگر پاسخ‌ها به مسئله قرینه‌ای شر را در اینجا مورد بررسی و ارزیابی قرار داده‌ایم.

## ۱. پیش‌زمینه مسئله شر

پیش از کندوکاو در بحث سردرگم‌کننده مسئله شر، سودمند خواهد بود که پیش‌زمینه‌ای فلسفی از این موضوع قدیمی به دست دهیم. اولین و مهم‌ترین گام مشخص کردن این بحث شاید تشخیص و روشن کردن تصور خدا باشد که معمولاً در مباحثات معاصر (دست‌کم در سنت تحلیلی آنگلو-آمریکن) درباره شر، فرض گرفته می‌شود. گام بعدی شامل ارائه چکیده‌ای از برخی مفاهیم و تمایزهاست، مخصوصاً تمایز قدیمی میان «خیر» و «شر» و تمایز بین مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر.

## الف. خداباوری سنتی (ارتدکس)

در دنیای غرب، تلقی غالب از خدا و از این رو، نوع الوهیتی که معمولاً در اکثر حلقه‌های فلسفی غرب در مباحثات مسئله شر موضوع بحث قرار می‌گیرد، خدای «خداباوری سنتی» است. مطابق با خداباوری سنتی، فقط خدای واحدی وجود دارد. این خدا مشخص یا شبیه به یک شخص است. هرچند، تصور کلیدی پشت این شکل از خداباوری این است که خدا کامل است؛ کامل بودن یعنی بزرگ‌ترین موجود ممکن است یا با وام گرفتن از عبارت معروف آنسلم، موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد (چنین تلقی‌ای از خدا نقطه آغاز آن چیزی است که به «الهیات موجود کامل» معروف شده است. نگاه کنید به موریس (Morris, 1987, 1991) و راجرز (Rogers, 2000).) بر اساس این دیدگاه، خدا موجودی مطلقاً کامل است و باید واجد کمالات و صفات عظمت‌بخش زیر باشد:

۱. قدرت مطلق: این صفت دلالت می‌کند به توانایی خدا در ایجاد هرگونه وضعی که در حد ذاتش منطقیاً ممکن است و هرگونه وضعی که با دیگر ویژگی‌های ذاتی او همخوانی داشته باشد.

۲. علم مطلق: خدا عالم مطلق است، بدین معنی که به تمام حقایق علم دارد یا به تمام چیزهایی که شناختشان منطقیاً ممکن است، علم دارد.

۳. خیریت کامل: خدا منشأ هنجارهای اخلاقی است (چنانکه در اخلاق امر الهی مطرح می‌شود) یا همیشه مطابق با هنجارهای اخلاقی عمل می‌کند.

۴. قائم‌به‌ذات: خدا قائم‌به‌ذات است (به معنای واقعی کلمه از خود بودن) - یا به

عبارت دیگر، او قیوم است یا از نظر وجودشناختی، مستقل است، زیرا از حیث وجودش یا از حیث اوصافش به هیچ چیز خارج از ذاتش وابسته نیست.

۵. غیرجسمانی بودن: خدا بدن (جسم) ندارد؛ او روح غیرجسمانی است ولی قادر است بر اشیای فیزیکی تأثیر بگذارد.

۶. سرمدیت: در تلقی سنتی، خدا به معنای نازمانی، سرمدی است — یعنی خدا بی‌زمان است یا خارج از زمان وجود دارد (آگوستین، بوئتیوس و آکویناس این دیدگاه را تأیید کرده‌اند). بر اساس دیدگاهی دیگر، سرمدیت خدا ذاتاً زمانمند است، یعنی خدا در زمان سرمدی است و در هر دو جهت زمانی امتداد نامتناهی دارد.

۷. حضور مطلق: خدا در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها کاملاً حاضر است. این را اغلب مجازاً بدین معنا تفسیر می‌کنند که خدا می‌تواند مستقیماً و بی‌واسطه در هر زمان رویدادی را پدید آورد و به همان شیوهٔ بی‌واسطه، می‌داند در هر جا و هر زمان چه روی می‌دهد.

۸. کاملاً آزاد است: خدا مطلقاً آزاد است، به این معنا که هیچ چیز خارج از خودش نمی‌تواند او را به انجام دادن فعل خاصی وادار و متعین کند یا بدین معنا که در شمول قدرت خداست که در عین انجام دادن کاری، آن کار را نکند.

۹. تنها شایستهٔ پرستش و تعهد بی‌قیدوشرط است: خدایی که بزرگ‌ترین موجود ممکن است، تنها موجود شایستهٔ پرستش است و تنها موجودی است که می‌توانیم زندگی‌مان را بی‌قیدوشرط به او بسپاریم.

چنانکه انتظار می‌رود، صفت دیگری نیز به خدای خداباوری سنتی (ارتدکس)

داده‌اند، و او را به نحو ممکن، واجد این صفت دانسته‌اند:

۱۰. خالق و حافظ جهان: خدا جهان (فیزیکی و غیرفیزیکی) را به وجود آورده است، و همچنین حافظ وجود جهان و وجود هر شیء داخل جهان است. بدین ترتیب، ممکن نیست هیچ مخلوقی در لحظه‌ای معین وجود داشته باشد مگر اینکه خدا در آن لحظه وجود آن را حفظ کند. همچنین، هیچ مخلوقی نمی‌تواند قوا و توان علی را که در لحظه‌ای معین واجدش است، داشته باشد مگر اینکه خدا در آن لحظه آن قوا و استعدادها را برایش به وجود آورد.

بر اساس خداباوری سنتی، خدا مختار بود که جهانی را خلق نکند. به عبارت دیگر، دست‌کم یک جهان ممکن وجود دارد که خدا اصلاً در آن هیچ‌چیز خلق نمی‌کند. در این صورت، خدا فقط به نحو ممکن و نه بالضرورة، خالق است (برای دیدن گزارشی جامع‌تر درباره اوصاف خدا در خداباوری سنتی، نگاه کنید به: (Swinburne 1977, Quinn and Taliaferro 1997: 223-319, Rosenkrantz: 200)).

## ب. خیر و شر

روشن کردن تلقی اصلی از خدا اولین گام در روشن کردن ماهیت مسئله شر است. برای دست یافتن به فهمی کامل‌تر از این مسئله رنج‌آور، لازم است برخی از سازوبرگ‌های فلسفی این مسئله را بیشتر باز کنیم و مورد بررسی قرار دهیم. بنابراین، به سراغ برخی از مفاهیم و تمایزات مهم هم‌پیوند با مسئله شر می‌روم و با ایده‌های «خیر» و «شر» شروع می‌کنم.

تعریف اصطلاحات «خیر» و «شر» خیلی دشوار است. هرچند، می‌توان آن‌ها را آن‌گونه که در بحث‌های مسئله شر به کار برده‌اند، گزارش کرد. ابتدا مفهوم شر: این مفهوم عموماً چنان دامنه وسیعی پیدا کرده که هر چیزی را که در زندگی جنبه منفی و ویرانگر دارد، در بر می‌گیرد. از این رو، دامنه شر شامل مقولاتی از قبیل امور بد، غیرعادلانه، غیراخلاقی و دردناک می‌شود. تحلیلی از شر با این معنای موسع، می‌تواند به قرار زیر باشد:

رویدادی را می‌توان به‌عنوان شر طبقه‌بندی کرد که متضمن هرکدام از موارد زیر باشد:

a. آسیبی (چه کوچک باشد چه بزرگ) به بهروزی جسمانی و/ یا روانی یک مخلوق ذی‌شعور وارد شود؛

b. رفتار ناعادلانه با مخلوقی ذی‌شعور؛

c. از دست دادن فرصت ناشی از مرگ نابهنگام؛

d. هر چیزی که مانع زندگی رضایت‌بخش و فضیلت‌مندانه آدمی بشود؛

e. انسان کاری را انجام دهد که اخلاقاً نادرست است؛

f. عدم خیر.

شرط (a) معنایی را افاده می‌کند که معمولاً ذیل عنوان درد به‌عنوان حالتی جسمانی قرار می‌گیرد (مثلاً احساسی که انسان هنگام شکستن فک یا دندان درد دارد) و رنج به‌عنوان حالتی روانی که آرزو می‌کنیم وضعمان جور دیگری بود (مثلاً تجربه اضطراب یا ناامیدی). شرط (b) مفهوم بی‌عدالتی را وارد مفهوم شر

می‌کند تا کامیابی رذیلان، ناکامی فضیلت‌مندان و نفی حق رأی یا فرصت‌های اشتغال زنان و سپاهان شر محسوب شوند. شرط (c) از این رو طرح شده است که شر موارد مرگ نابهنگام را در بر گیرد، یعنی مرگی که تنها از طریق فرایند پیری اتفاق نیفتاده است. این نوع مرگ ممکن است منجر به از دست دادن فرصت شود یا بدین معنا باشد که انسان نتواند امکان‌های بالقوه، رؤیایا یا اهداف خویش را بالفعل کند و تحقق بخشد یا صرفاً بدین معنا که مانع از آن شود که انسان دوره کامل زندگی طبیعی خودش را سپری کند. تقریباً به همین خاطر است که وقتی کودکی بر اثر تصادف با قطار پرسرعت کشته می‌شود، حتی اگر این کودک در جریان تصادف هیچ درد یا رنجی تحمل نکرده باشد، این اتفاق را شری بزرگ می‌دانیم. شرط (d) هر چیزی را که مانع زندگی رضایت‌بخش و فضیلت‌مندانه انسان شود، شر قلمداد می‌کند — فقر و روسپیگری مثال مناسبی برای این شرط هستند. شرط (e) شر را به انتخاب‌ها (تصمیمات) یا افعال اخلاقی ربط می‌دهد. و شرط آخر (f) بیانگر این ایده برجسته آکویناس و آگوستین است که شر خودش مستقلاً یک اصل یا ذات نیست، بلکه امری عدمی است؛ فقدان یا نبود توان و کیفیت خیری است که یک شیء ماهیتاً باید از آن برخوردار باشد. هم‌سنگ تحلیل بالا از شر، می‌توان از خیر هم به قرار زیر شرحی ارائه کرد:

یک رویداد را در صورتی می‌توان خیر طبقه‌بندی کرد که متضمن هرکدام از موارد زیر باشد:

a. بهبودی (چه کوچک باشد چه بزرگ) جسمانی و/یا بهروزی روانی مخلوق ذی‌شعور؛

b. رفتار عادلانه با مخلوق ذی‌شعور؛

c. هر چیزی که باعث حدی از پیشرفت در رضایت و فضیلت در زندگی انسان شود؛

d. انسان کاری را انجام دهد که اخلاقاً درست است؛

e. عملکرد بهینه شخص یا شیء، طوری که فاقد میزان کامل بودن و خیر مربوطه نباشد.

برگردیم به بسیاری از انواع شر؛ موارد زیر در آثار مرتبط با شر جا افتاده‌اند:

شر اخلاقی: شری است ناشی از اینکه عامل اخلاقی از اختیار خود سوءاستفاده می‌کند، به طوری که عامل اخلاقی به خاطر شر حاصل شده، درخور ملامت می‌شود. از این رو، شر اخلاقی شامل افعال خاص تخلف عمدی می‌شود، مثل دروغگویی و قتل، و نیز عیوب شخصیتی، مثل تقلب و طمع‌ورزی.

شر طبیعی: برخلاف شر اخلاقی، شر طبیعی شری است که از فرایندهای طبیعی ناشی می‌شود و هیچ انسانی را نمی‌توان اخلاقاً مسئول آن دانست. نمونه‌های بارز شر طبیعی بلایایی مثل تندبادها و زمین‌لرزه‌ها هستند که منجر به رنج فراوان و از دست دادن زندگی می‌شوند، و نیز بیماری‌هایی مثل سرطان خون و آلزایمر، و معلولیت‌ها و نقص عضوهایی مثل نابینایی و ناشنوایی.

هرچند، در اینجا باید قید مهمی را اضافه کنیم. میزان زیادی از آنچه معمولاً به‌عنوان شر طبیعی اتفاق می‌افتد نتیجه قصور و بی‌مبالاتی انسان است. مثلاً سرطان ریه



ممکن است ناشی از سیگار کشیدن زیاد باشد. زلزله‌هایی که باعث می‌شوند بعضی‌ها زندگی‌شان را از دست بدهند شاید به سبب بی‌مسئولیتی طراحان و مهندسان شهرسازی باشند که ساختمان‌هایشان را روی گسل‌ها بنا می‌کنند که سرانجام تکه‌تکه می‌شوند، و برخی از خشکسالی‌ها و سیل‌ها قابل‌پیشگیری هستند؛ اگر با سیاره خودمان با بی‌مبالاتی رفتار نکنیم. با توجه به اینکه سوءاستفاده از اختیار موجب این شرور شده یا به وقوع آن‌ها کمک کرده است، شاید بهتر است آن‌ها را شرور اخلاقی بدانیم نه شرور طبیعی. بنابراین، در نوشتار حاضر، شر طبیعی شری تعریف می‌شود که به تنهایی یا ناشی از عملکرد قوانین طبیعت است یا اینکه، شاید به بیان دقیق‌تر، شر فقط در صورتی طبیعی انگاشته می‌شود که هیچ عامل غیرالهی را نتوان اخلاقاً مسئول وقوع آن دانست. بدین ترتیب، سیل ناشی از آلودگی محیط‌زیست توسط انسان شری طبیعی قلمداد می‌شود به شرط آنکه عوامل مؤثر در آن را نتوان اخلاقاً مسئول شر به وجود آمده دانست. مثلاً اگر نشود به طرز معقولی از آن‌ها انتظار داشت که پیامدهای رفتار خودشان را پیش‌بینی کنند، نمی‌توان آن‌ها را اخلاقاً مسئول این شر دانست.

مقوله دیگری از شر که اخیراً نقش مهمی در بحث‌های مسئله شر ایفا کرده، شر وحشتناک است. به تاسی از مارلین آدامز (Marlyn Adams, 1999: 26) می‌توان این را شر را این‌گونه تعریف کرد که «تجربه آن شر (یعنی رنج دادن یا رنج بردن از آن) برساننده دلیلی در نگاه نخست باشد برای تردید در اینکه زندگی تجربه‌کننده (با فرض شمول آن‌ها در این شر) می‌تواند در کل خیر بزرگی برای او باشد.» نمونه‌هایی از این شر را آدامز این‌طور فهرست می‌کند: «تجاوز جنسی به یک زن و قطع کردن دست‌هایش، شکنجه روحی- جسمی او که هدف اصلی اش فروپاشی شخصیت

است، خیانت کردن به عمیق‌ترین تعهدات خود، سوءرفتار با کودکان از آن نوعی که ایوان کارامازوف توصیف کرده است، پورنوگرافی کودکان، زنا با والدین، مرگ تدریجی ناشی از گرسنگی، انداختن بمب اتم بر مناطق مسکونی.» (p. 26)

می‌توان اشاره کرد که شر فجیع ممکن است یا شر اخلاقی باشد (مثل هولوکاست ۱۹۳۹-۴۵) یا شر طبیعی (مثل زمین‌لرزه ۱۷۵۵ لیسبون). همچنین مهم است اشاره کنیم که همین مفهوم «شر فجیع اخلاقی» است که با استفاده رایج و هرروزه انگلیسی‌زبانان از «شر» همخوانی دارد. امروزه وقتی به‌طور معمول واژه «شر» را به کار می‌بریم، مرادمان چیزی صرفاً بد یا خیلی نادرست (مثل دزدی) نیست، و نیز نمی‌خواهیم به مرگ و تخریب ناشی از فرایندهای محض طبیعی اشاره کنیم (مثلاً قصد نداریم سونامی سال ۲۰۰۴ آسیا را شر در نظر بگیریم). در عوض، واژه «شر» در کاربرد همگانی، به رویدادها و افرادی اختصاص می‌یابد که کیفیت یا شخصیت فجیع اخلاقی دارند.

مسئلاً، وقتی مسئله شر بر مبنای شر فجیع بیان می‌شود (خواه از گونه اخلاقی خواه از گونه طبیعی) بسیار دشوار می‌شود. و چنانکه در بخش دوم و در ادامه خواهیم دید، این دقیقاً نحوه صورتبندی ویلیام رواج مسئله قرینه‌ای شر است.

در نهایت، این تصورها از خیر و شر نشان می‌دهند که مسئله شر عمیقاً به اخلاق گره خورده است. ممکن است نظریه اخلاقی ما دست‌کم از دو جهت به رویکردمان به مسئله شر ربط داشته باشد.

اولاً، کسی که در اخلاق، نظریه فرمان الهی یا نظریه غیرواقع‌گرایانه را می‌پذیرد،

نمی‌تواند مسئله شر را مطرح کند، یعنی وجود شر را دست‌کم در نگاه نخستین به‌عنوان دلیل قانع‌کننده‌ای برای انکار خدا باوری ارائه کند. این بدان خاطر است که نظریه فرمان الهی وقتی اخلاقی بودن را وابسته به اراده خدا می‌داند، پیشاپیش صدق آنچه را مورد بحث است، یعنی وجود خدا را، فرض می‌کند (نگاه کنید به Brown, 1967). از سوی دیگر، نظریه‌های اخلاقی غیرواقعی‌گرا، مثل ذهن‌گرایی اخلاقی و نظریه‌های خطا در اخلاق، قائل‌اند که هیچ قضاوت اخلاقی‌ای وجود ندارد که به‌نحو عینی صادق باشد. با این‌همه، فرد خدا ناباوری که اتفاقاً در اخلاق یک غیرواقعی‌گراست، نمی‌تواند از برخی مقدمه‌های اصلی استدلال‌های قرینه‌ای مبتنی بر شر، بهره بگیرد (مثل این مقدمه که «اگر خدای کاملاً خیری وجود داشته باشد، باید خواهان جهانی باشد که هیچ شر فجیعی در آن نباشد.») چراکه به نظر می‌رسد این‌ها احکامی هستند که به‌نحو عینی صادق‌اند (نگاه کنید به نلسون، ۱۹۹۱). هرچند این بدین معنا نیست که خدا ناباورانی مثل دیوید هیوم، برتراند راسل و جی. ال. مکی، که همه آن‌ها در اخلاق طرفدار غیرواقعی‌گرایی هستند، با پیش کشیدن استدلال‌های مبتنی بر شر، فلسفه اخلاق خودشان را نقض کنند - دست‌کم اگر هدفشان صرفاً نشان دادن تناقضی در مجموعه باورهای خدا باوران باشد.

ثانیاً، نظریه اخلاق هنجاری خاصی که ما اختیار می‌کنیم (مثلاً پیامدگرایی، فریضه‌شناسی، اخلاق فضیلت) ممکن است بر نحوه صورت‌بندی استدلال مبتنی بر شر یا پاسخ دادن به آن استدلال تأثیر بگذارد. در واقع، بعضی‌ها تا جایی پیش رفته‌اند که ادعا می‌کنند استدلال‌های قرینه‌ای مبتنی بر شر معمولاً صدق پیامدگرایی را مسلم می‌انگارد (مثلاً نگاه کنید به Reitan, 2000). حتی اگر این‌طور نباشد، به

نظر می‌رسد که اختیار کردن نظریه خاصی در اخلاق هنجاری می‌تواند مسئله شر را راحت‌تر یا سخت‌تر کند یا دست‌کم حدود طیفی از راه‌حل‌های موجود را محدود کند (برای شرحی عالی در مورد اینکه وقتی چارچوب اخلاقی به فریضه‌شناسی محدود باشد، خداباوران در مسئله شر با چه دشواری‌هایی روبه‌رو می‌شوند، نگاه کنید به McNaughton, 1994).

### ج. گونه‌های مسئله شر

مسئله شر ممکن است مسئله آشتی دادن باور به خدا و وجود شر توصیف شود، اما مسئله شر، مثل خود شر، وجوه زیادی دارد. مثلاً شر ممکن است به‌عنوان مسئله‌ای تجربی یا مسئله‌ای نظری بیان شود. در مورد اول، مسئله، دشواری اختیار کردن یا اعتقاد داشتن به عشق به خدا و اعتماد کردن به او هنگام مواجهه با شری است که بسیار غامض و نگران‌کننده است. الوین پلانتینگا (Plantinga, 1977: 63-64) گزارشی رسا از این مسئله به دست می‌دهد:

«خدا باور ممکن است در شرور یک مشکل دینی بیابد، او ممکن است در رابطه با رنج کشیدن خود یا رنج کشیدن یکی از نزدیکانش، تداوم آنچه را رهیافت مناسبی به‌سوی خدا می‌پندارد، دشوار یابد. او شاید در برخورد با رنج یا فلاکت فراوان وسوسه شود تا علیه خدا بشورد، مشت خود را به‌سوی آسمان بلند کند یا حتی به‌کلی از باور به خدا دست بکشد... چنین مسئله‌ای مقتضی حمایت عاطفی است نه روشنگری.»

در مقابل، مسئله نظری شر، صرفاً به لحاظ «فکری» تعیین می‌کند که وجود شر چه

تأثیری بر ارزش - صدق یا جایگاه معرفتی باور به خدا دارد و یا اصلاً چنین تأثیری دارد یا خیر. مسلماً این دو مسئله در هم تنیده‌اند - مثلاً ملاحظات نظری ممکن است بر تجربه واقعی ما از شر سایه افکند، چنانکه وقتی رنجی را بهتر درک می‌کنیم، برایمان راحت‌تر قابل تحمل می‌شود. با وجود این، در این نوشتار صرفاً به جنبه نظری توجه خواهیم کرد. این جنبه از مسئله شر به دو قسم موسع درمی‌آید: مسئله منطقی، مسئله قرینه‌ای.

مسئله منطقی شر (همچنین به روایت پیشینی و روایت استنتاجی هم معروف است) مسئله رفع کردن ناسازگاری بین مدعیات خاصی درباره خدا و مدعیات خاصی درباره شر است. جی. ال. مکی (Mackie, 1955: 200) این مسئله را به‌طور موجز بیان می‌کند:

«ساده‌ترین شکل مسئله این است: خدا قادر مطلق است؛ خدا کاملاً خیر است؛ و در عین حال شر وجود دارد. به نظر می‌رسد که بین این سه گزاره تناقض وجود دارد؛ به طوری که اگر هر دو گزاره اول درست باشند، گزاره سوم باید نادرست باشد. ولی در عین حال هر سه گزاره اجزای ذاتی اکثر مواضع الهیاتی هستند. به نظر می‌رسد که الهی‌دان باید هم‌زمان به هر سه گزاره پایبند باشد و نمی‌تواند بدون تناقض به هر سه پایبند باشد.»

اچ. جی. مک‌کلاسیکی (McCloskey, 1960: 97) به شکلی مشابه مسئله شر را این‌طور بیان می‌کند:

«شر برای خدا باور مسئله است، بدین معنا که بین واقعیت شر، از یک سو، و باور به

قدرت مطلق و کمال خدا، از سوی دیگر، تناقض وجود دارد.»

خدانا‌باورانی مثل مکی و مک‌کلاسیکی با اعتقاد به اینکه مسئله منطقی شر قرینه‌ای قاطع علیه خدا به دست می‌دهد، در واقع دارند ادعا می‌کنند که خدا‌باوران به مجموعه‌ای از باورها متعهد و معتقدند که سازگاری درونی ندارند، و از این رو، ضرورتاً کاذب و باطل‌اند. به بیان دقیق‌تر، ادعا می‌شود که خدا‌باوران عموماً گزاره‌های زیر را می‌پذیرند:

۱۱. خدا وجود دارد.

۱۲. خدا قادر مطلق است.

۱۳. خدا عالم مطلق است.

۱۴. خدا کاملاً خیر است.

۱۵. شر وجود دارد.

چنانکه در بخش ۱ بالا توضیح دادیم، گزاره‌های (۱۱) تا (۱۴) بخش اصلی تلقی سنتی از خدا را شکل می‌دهند. ولی خدا‌باوران نوعاً معتقدند که جهان حاوی شر است. پس، مسئله این است که اعتقاد به گزاره (۱۵) به نحوی با اعتقاد خدا‌باوران به گزاره‌های (۱۱) تا (۱۴) ناسازگار است. البته گزاره (۱۵) را می‌توان از چند جهت مشخص کرد — مثلاً ممکن است (۱۵) کلاً به هرگونه شری اشاره کند، یا به مقدار معینی از شر، یا به انواع خاصی از شر، یا به برخی توزیع‌های غامض شر. در هر مورد، گونه متفاوتی از مسئله منطقی شر، و از این رو، اتهام ناسازگاری منطقی متمایزی به

وجود خواهد آمد.

هرچند این ناسازگاری ادعایی، نه بدیهی است نه صریح، بلکه ادعا این است که گزاره‌های (۱۱) تا (۱۵) تلویحاً متناقض هستند. مجموعه‌ای (S) از گزاره‌ها تلویحاً متناقض‌اند، اگر در آن مجموعه، گزاره‌ای (P) ضروری باشد و پیوستگی P با S مجموعه‌ای را تشکیل دهد که به لحاظ صوری متناقض باشد. در نتیجه، کسانی که استدلال‌های منطقی مبتنی بر شر را ارائه می‌کنند باید حقیقت ضروری یا حقایق ضروری بیشتری را به مجموعه پنج گزاره بالا اضافه کنند تا تناقض مهلك را ایجاد کنند. به‌عنوان مثال، گزاره‌های کمکی زیر را ملاحظه کنید:

۱۶. موجود کاملاً خیر مایل به ممانعت از همه شرور است.

۱۷. موجود عالم مطلق به همه راه‌های ممکن به وجود آمدن شر علم دارد.

۱۸. موجود قادر مطلق که به همه راه‌های ممکن به وجود آمدن شر علم دارد، قادر است مانع به وجود آمدن شر شود.

۱۹. موجودی که به همه راه‌های به وجود آمدن شر علم دارد قادر است مانع به وجود آمدن شر شود، و اگر مایل به چنین کاری باشد، مانع وجود شر می‌شود.

از این مجموعه گزاره‌های کمکی آشکارا نتیجه می‌شود که:

۲۰. اگر موجود قادر مطلق، عالم مطلق و کاملاً خیر وجود داشته باشد، آنگاه هیچ شری وجود نخواهد داشت.

فهمیدن این سخت نیست که چگونه با اضافه کردن گزاره‌های کمکی (۱۶) تا (۲۰) به

گزاره‌های (۱۱) تا (۱۵)، تناقضی آشکار به بار می‌آید، یعنی:

۲۱. شر وجود دارد و شر وجود ندارد.

اگر چنین استدلالی معتبر باشد، مسئله‌ی خداباوری این نیست که فاقد شواهدی تأییدکننده است، بلکه چنانکه مکی می‌گوید: «خداباوری قطعاً نامعقول است.» (Mackie, 1955: 200). برای بحث بیشتر در این باره، به مقاله‌ی مسئله‌ی منطقی شر نگاه کنید.

هرچند موضوع این مقاله گونه‌ی قرینه‌ای مسئله‌ی شر است (همچنین روایت پسینی و گونه‌ی استقرایی هم نامیده می‌شود) که می‌کوشد نشان دهد وجود شر اگرچه منطقاً با وجود خدا سازگار است، علیه صدق خداباوری محسوب می‌شود. همانند مسئله‌ی منطقی شر، صورتبندی‌های قرینه‌ای هم ممکن است به صرف وجود شر، یا بر موارد خاص، انواع، مقادیر یا گستردگی شر مبتنی باشند. همچنین ممکن است استدلال‌های قرینه‌ای مبتنی بر شر بر این اساس طبقه‌بندی شوند که یا (۱) رهیافت استقرایی مستقیمی را به کار گیرند، با این هدف که نشان دهند شر علیه خداباوری به حساب می‌آید، ولی بدون مقایسه کردن خداباوری با فرضیه‌ای بدیل؛ یا (۲) رهیافت استقرایی مستقیمی را به کار برند تا بکوشند نشان دهند مجموعه‌ی قابل توجهی از واقعیت‌های شر علیه خداباوری به حساب می‌آیند، و این کار را با شناسایی فرضیه‌ی بدیلی انجام دهند که در تبیین شرور بسیار مناسب‌تر از فرضیه‌ی خداباورانه است. چنانکه در بخش ۲ دیدیم، راهبرد اول را ویلیام رو به کار برده است، اما بهترین مثال راهبرد دوم مقاله‌ی ۱۹۸۹ پل دراپر (Paul Draper) است: درد و خوشی: مسئله‌ی قرینه‌ای برای خداباوران. (طبقه‌بندی سودمندی از استدلال‌های قرینه‌ای مبتنی بر شر را می‌توان در Russell,



194: 1996 و 72-72,69-23 Peterson, 1998: یافت).

ادعای استدلال‌های قرینه‌ای این است که نشان می‌دهند شر علیه خدا باوری به حساب می‌آید، بدین معنا که وجود شر احتمال وجود خدا را کم می‌کند. راهبرد در اینجا این است که در آغاز، هرگونه شواهد مثبتی را که شاید فکر می‌کنیم به سود خدا باوری وجود دارد، کنار بگذاریم (مثلاً استدلال تنظیم ظریف) و نیز هرگونه شواهد منفی‌ای که شاید فکر می‌کنیم علیه خدا باوری هستند (یعنی هرگونه شواهد منفی غیر از قرینه شر). بنابراین، با «شرایط برابر بازی» شروع می‌کنیم، با تنظیم کردن احتمال وجود خدا در  $0/5$  و احتمال وجود نداشتن خدا در  $0/5$  (مقایسه کنید با William Rowe, 1996: 265-66؛ قابل ذکر است که فرض «شرایط برابر بازی» یکسره بی‌مناقشه نیست: مثلاً نگاه کنید به ایراداتی که Jordan, 2001 و Otte, 200: 167-68 مطرح کرده‌اند). پس هدف این است که وقتی قرینه‌ای حاصل از مشاهداتمان از شرور متعدد جهان را بررسی می‌کنیم، مشخص کنیم چه اتفاقی برای احتمال ارزش «خدا وجود دارد» می‌افتد. بنابراین، پرسش اصلی این است: دلایل به سود باور به خدا به کنار، آیا شر صدق خداناباوری را محتمل‌تر از صدق خدا باوری می‌کند؟ (بحث اخیر در باب مسئله قرینه‌ای شر به این صورت بیان شد: نگاه کنید به William Rowe, 2001a: 124-25). از این رو، مدافعان استدلال‌های قرینه‌ای ادعا نمی‌کنند که حتی اگر دلایلی در تأیید خدا باوری را در نظر بگیریم، قرینه شر همچنان می‌تواند احتمال وجود خدا را کم کند. آن‌ها فقط این ادعای ضعیف‌تر را مطرح می‌کنند که اگر چنین دلایل مثبتی را موقتاً کنار بگذاریم، آنگاه می‌توانیم نشان دهیم که شروری که در جهان ما رخ می‌دهند احتمال وجود خدا را به‌نحو قابل توجهی کاهش می‌دهند.

ولی اگر شر، با کم کردن احتمال ارزش «خدا وجود دارد»، علیه خدا باوری به حساب آید، آنگاه شر قرینه‌ای علیه وجود خدا به حساب می‌آید. بنابراین، ادعای استدلال‌های قرینه‌ای این است که بر اساس شرحی خدا باورانه از جهان، نمی‌توان برخی از واقعیت‌های شر را تبیین کافی کرد. بدین ترتیب، خدا باوری فرضیه‌ای کلان یا نظریه‌ای تبیینی تلقی می‌شود که هدفش فهمیدن برخی از واقعیت‌های مربوطه است، و اگر نتواند این کار را بکند، مردود می‌شود.

هرچند در استدلال‌های قرینه‌ای، قرینه به جای اینکه استدلال را به طور قاطع اثبات کند فقط نتیجه‌گیری استدلال را محتمل می‌سازد. ماهیت احتمالی باورانه چنین استدلال‌هایی خودش را به شکل مقدمه‌ای نشان می‌دهد با این مضمون که «احتمالاً این‌گونه است که برخی از موارد (یا انواع یا مقادیر یا الگوهای) شر E گزارف هستند.» این حکم احتمال معمولاً بر این ادعا متکی است که ما حتی پس از تأمل دقیق، نمی‌توانیم هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای اینکه چرا خدا E را روا دانست، بیابیم. استنتاج کردن از این مدعا به این حکم که شر گزارف وجود دارد، ماهیتاً استقرایی است و همین گام استقرایی است که استدلال قرینه‌ای را از استدلال منطقی متمایز می‌سازد.

## ۲. استدلال قرینه‌ای مبتنی بر شر ویلیام رو

استدلال‌های قرینه‌ای مبتنی بر شر می‌کوشند تا نشان دهند وجود شر در این جهان به طور استقرایی این ادعا را تأیید می‌کند یا محتمل می‌سازد که خدا (یا به بیان دقیق‌تر خدای خدا باوری سنتی) وجود ندارد. در سالیان اخیر استدلال‌های قرینه‌ای گوناگونی

صورتبندی شده‌اند، ولی در اینجا می‌خواهم به یک صورتبندی بسیار تأثیرگذار بپردازم، یعنی استدلالی که ویلیام رو مطرح کرده است. روایت ویلیام رو از استدلال قرینه‌ای، از زمان مطرح شدن آن در سال ۱۹۷۸، توجه زیادی را به خود جلب کرده است، زیرا اغلب آن را محکم‌ترین ارائه از مسئله قرینه‌ای شر دانسته‌اند. مثلاً جیمز سنت (James Sennet, 1993: 220) استدلال ویلیام رو را «روشن‌ترین، آسان‌فهم‌ترین و شهوداً جذاب‌ترین استدلال در میان استدلال‌های موجود» می‌بیند. تری کریستلیب (Terry Christlieb, 1992: 47) نیز استدلال ویلیام رو را «قوی‌ترین شکل استدلال قرینه‌ای» می‌داند که «بهترین شانس را برای موفقیت دارد». هرچند باید توجه داشت که تفکر ویلیام رو در باب مسئله قرینه‌ای شر از زمان اولین نوشته‌های وی درباره این موضوع، به انحای مختلفی پرورش یافته است، و در آثار او دو (اگر نگوییم سه) استدلال قرینه‌ای مجزا را می‌توان تشخیص داد. در اینجا فقط می‌خواهم درباره روایتی از استدلال ویلیام رو بحث کنم که اولین بار در Rowe, 1978 به‌طور جامع صورتبندی شده و در Rowe, 1979 معروف‌ترین صورتبندی خود را یافت، و در پرتو انتقادات در Rowe, 1986, 1988, 1991, 1995، به‌نحو موفقیت‌آمیزی منقح شد، پیش از اینکه ویلیام رو آن را به نفع استدلال قرینه‌ای کاملاً متفاوتی در Rowe, 1996، کنار بگذارد.

## a. طرحی کلی از استدلال ویلیام رو

ویلیام رو با ارائه استدلال قرینه‌ای مبتنی بر شر خود در مقاله ۱۹۷۹، که به‌حق مورد تمجید واقع شد - مسئله شر و برخی از اقسام خداناباوری - فکر می‌کرد بهترین کار

توجه کردن به نوع خاصی از شر است که در جهان ما فراوان وجود دارد. از این رو، او «رنج شدید انسان و حیوان» را برمی‌گزیند، چون این رنج هر روز رخ می‌دهد، به‌وفور در جهان ما وجود دارد و مورد آشکاری از شر است. به بیان دقیق‌تر، این موردی از شر ذاتی است: این شر به‌خودی‌خود بد است، ولو اینکه برخی مواقع بخشی از یک کلیت خوب باشد یا به وضعیت خوبی منجر شود (Rowe, 1979: 335). سپس ویلیام رو استدلال خود را به نفع خداناباوری این‌طور بیان می‌کند:

۱- نمونه‌هایی از رنج شدید هست که موجود قادر مطلق، عالم مطلق، می‌توانست مانع آن‌ها شود، بدون اینکه به‌موجب این کار خیر بزرگ‌تری از دست برود یا مجبور باشد به شری به همان اندازه بد یا بدتر اجازه رخ دادن دهد.

۲- موجود عالم مطلق، کاملاً خیر، باید مانع وقوع هرگونه رنج شدیدی شود، مگر اینکه نتواند چنین کاری بکند، بدون اینکه به‌موجب این کار خیر بزرگ‌تری از دست برود یا به شری به همان اندازه بد یا بدتر اجازه رخ دادن بدهد.

۳- (بنابراین) موجود قادر مطلق، عالم مطلق، کاملاً خیر، وجود ندارد (Rowe, 1979: 336).

چنانکه ویلیام رو خاطر نشان می‌کند، این استدلال آشکارا معتبر است، و بنابراین اگر دلایل عقلی برای پذیرفتن مقدمه‌هایش وجود داشته باشد، دلایل عقلی برای پذیرفتن نتیجه‌گیری‌اش نیز وجود دارد، یعنی پذیرفتن درستی خداناباوری.

## b. مقدمه الهیاتی

مقدمه دوم را بعضاً «مقدمه الهیاتی» نامیده‌اند، چون بیانگر این باور است که خدای کاملاً خیر تحت شرایطی خاص چه کاری خواهد کرد. به طور خاص، این مقدمه بیان می‌کند که اگر چنین موجودی به رنج شدیدی که در شرف رخ دادن است، علم داشته باشد و بتواند مانع وقوعش شود، آنگاه مانع آن شر خواهد شد مگر اینکه نتواند چنین کاری بکند، بدون اینکه به موجب این کار، خیر بزرگ‌تری از دست برود یا شری به همان اندازه بد یا بدتر را روا بدارد. به بیان دیگر، خدای قادر مطلق، عالم مطلق، کاملاً خیر، هیچ‌گونه شر گزافی را روا نخواهد داشت، شری که از حیث تحقق اهداف خدا (تقریباً) اجتناب‌پذیر، بی‌مورد و غیرضروری است.

از نظر ویلیام رو، مقدمه الهیاتی بخش کمتر بحث‌برانگیز استدلالش است و گویا اجماع نظر بر این است که حق با ویلیام رو است — مقدمه الهیاتی یا روایتی از آن که در صورت‌بندی اصلی‌اش مصون از برخی عبارات نابجا و کم‌اهمیت است، معمولاً بی‌چون‌وچرا، بدیهی، ضرورتاً صادق یا چیزی مثل آن در نظر گرفته شده است. چنانکه هوارد اسنایدر توضیح می‌دهد (Howard Snyder, 1999: 115)، در اینجا شهودی بر این مبنا داریم که «در ظاهر امر این تصور که ممکن است خدا به‌راستی شر گزاف را روا بدارد تصور مهملی است. با این‌همه، اگر خدا می‌تواند، بدون اینکه وحشت خاصی (یا هر چیز بد قابل مقایسه‌ای) را مجاز بداند به خواست خود برسد، پس چرا باید وحشت را روی زمین روا بدارد؟»

البته عده فزاینده‌ای از خداباوران مقدمه الهیاتی ویلیام رو را زیر سؤال می‌برند. ویلیام رو در وصف این روش پاسخ دادن به مسئله قرینه‌ای شر گفته: «رادیکال است، اگر

نگویم انقلابی است.» (Rowe, 1991: 79). ولی بسیاری از خداباوران این روش را تنها راه وفادار ماندن به تجربه مشترک انسانی از شر تلقی کرده‌اند که بر اساس آن، شر کاملاً گزاف نه‌تنها وجود دارد، بلکه فراوان نیز هست. به‌ویژه برخی از اعضای جنبش اخیراً طرفدار معروف به «خداباوری گشوده» دوباره پشت این ایده جمع شده‌اند که جهان‌نگری خداباورانه نه‌تنها با این ایده سازگار است که شر گزاف وجود دارد، بلکه مستلزم یا ایجاب‌کننده امکان وجود شر گزاف است (برای دیدن «مانیفست» این جنبش نگاه کنید به Pinnock et al, 1994، همچنین نگاه کنید به Boyd, 2000, Hasker, 2004، Sanders, 1998).

اگرچه خداباوران گشوده تلقی سنتی (ارتدکسی) از خدا را می‌پذیرند، تلقی‌ای که در بخش a ۱ بالا توضیح دادیم، شرحی متمایز از برخی صفات مقوم خدای سنتی ارائه می‌کنند. مهم‌تر از آن، خداباوران گشوده علم مطلق خدا را به‌نحوی تفسیر می‌کنند که شامل علم پیشین (به بیان دقیق‌تر، علم به اینکه عاملان مختاری غیر از خدا چه فعلی انجام خواهند داد) یا شامل علم میانی (یعنی علم به اینکه همه مخلوقات مختار ممکن، در هر وضعیت ممکن که قرار بگیرند، آزادانه تصمیم می‌گیرند چه کاری بکنند)، نمی‌شود. این دیدگاه را معمولاً با دو شکل دیگر از خداباوری سنتی مقایسه می‌کنند: مولینیسم (Molinism) - نامش برگرفته از الهی‌دان یسوعی قرن شانزدهم، لوئیس دِ مولینا (Luis de Molina) است که نظریه علم میانی را مطرح کرد. طبق این نظریه، علم مطلق الهی هم شامل علم پیشین و هم علم میانی است - و کالوینیسم (Calvinism) یا جبرگرایی الهیاتی که طبق این نظریه خدا تمام اتفاقات را متعین یا مقدر می‌کند، بدین ترتیب یا اصلاً برای ما اختیار مرتبط به جنبه اخلاقی قائل نمی‌شود

(جبرگرایی سخت) یا فقط اختیار از نوع سازگارانگاران داریم (جبرگرایی نرم).

اغلب تصور می‌کنند که خدای مولینیست‌ها و خدای کالوینیست‌ها نسبت به خدای خداپاوران گشوده، کنترل تقدیری شدیدتری بر جهان دارند، زیرا بر اساس خداپاوری گشوده، و نه طبق خداپاوری کالوینیستی و مولینیستی، آینده تا حدی باز و نامعین است. بدین معنی که حتی خدا هم دقیقاً نمی‌داند آینده چگونه خواهد بود، چراکه جهانی را خلق کرده که در آن عامل‌هایی آزاد و مختار و شاید فرایندهای نامتعین طبیعی وجود دارند. از این رو، خدا در معرض آن است که جهان مخلوقش پر از شر گزاف باشد، یعنی شروری که خواست او نیستند، او آن‌ها را مقرر و برنامه‌ریزی نکرده یا حتی به خاطر خیری بزرگ‌تر آن‌ها را روا نداشته است. هرچند خداپاوران گشوده استدلال می‌کنند که خدا، با گزینش راهبردهای متعدد کلی که به واسطه آن‌ها بر جهان حکومت می‌کند، آن ریسک (شرور گزاف) را مهار و کنترل کرده است. مثلاً ممکن است خدا دست به خلق جهانی بزند که در آن مخلوقات و وجود دارند که مجال دارند تا تقدیر خود را آزادانه انتخاب کنند، ولی در آن صورت، او تضمین می‌کند که به آن‌هایی که زندگی‌شان (بی‌آنکه عیب از خودشان باشد) با سوءاستفاده دیگران - مثلاً بچه‌ای که مورد تجاوز جنسی قرار گرفته و به قتل رسیده است - ناپود شده، پاداش‌های کافی داده خواهد شد (شاید در زندگی بازپسین). با وجود این، خدا با خلق کردن مخلوقات و دارای اراده آزاد (آزادی‌گرایانه)<sup>۱</sup> و با دمیدن نظم طبیعی با درجه‌ای از تعیین‌ناپذیری، از علم کامل و کنترل کامل کل تاریخ دست می‌کشد. از این رو، خداپاور گشوده مشوق انکار آن چیزی است که «مشیت بسیار دقیق» (Peterson, 1982: chs 4 and 5) یا «جهان‌نگری طرح کلی» نامیده‌اند (Boyd, 2003: ch 2)؛ دیدگاهی که می‌گوید

۱. Libertaran

جهان مطابق با طرح مفصل الهی خلق شده است که بر اساس آن، دلیل الهی خاصی برای هر رویداد در تاریخ وجود دارد. به جای این دیدگاه، خدا باور گشوده خدایی خطرپذیر را به ما معرفی می‌کند، خدایی که از کنترل بسیار دقیق تمام اتفاقات دست می‌کشد. بدین ترتیب، خودش را به امکان واقعی شکست و نومیدی می‌گشاید – یعنی گشوده به امکان شر گزاف.

خدا باوری گشوده بحث‌های بسیار داغی را برانگیخته است، و از جهات مختلف به آن تاخته‌اند. هر چند اگر خدا باوری گشوده را پاسخی به مقدمه الهیاتی ویلیام رو برشماریم، دورنماهای خدا باوری گشوده ضعیف به نظر می‌رسد. چنانکه منتقدان به دفعات خاطر نشان کرده‌اند، در اینجا مسئله این است که دیدگاه گشوده در مورد خدا اغلب باعث کاهش اعتماد انسان به توانایی خدا در تضمین این می‌شود که اهداف مورد نظرش برای انسان یا برای تاریخ جهان محقق خواهند شد (مثلاً نگاه کنید به War, 2000, Aschol, 176-80). مسئله این است که اگر، چنانکه خدا باوران گشوده ادعا می‌کنند، خدا بر جهان کنترل بسیار دقیق و مطلق نداشته و سمت و سوی تاریخ بشریت باز و نامعین باشد، آنگاه به نظر می‌رسد که جهان در چنگال صدفه و بخت گرفتار شده و از این رو، ما هیچ اطمینانی نداریم که طرح و نقشه خدا برای جهان و انسان محقق خواهد شد. مثلاً استفهام‌های انکاری النور استامپ (Ele-nore Stump) را ملاحظه کنید که در جواب به ایده «خدای شانس» مطرح می‌کند، ایده‌ای که وان اینواگن (Van Inwagen ۱۹۸۸)، از آن دفاع کرده است: «آیا می‌توان فرزند یا زندگی خود را با اطمینان به چنین خدایی سپرد؟ آیا همانند سراینده زبور می‌توان گفت "در آرامش، بی‌درنگ می‌خسبم و به خواب می‌روم: ای یهوه، این تویی که جداگانه مرا در ایمنی ساکن می‌گردانی."» (نقل قول از مزامیر ۴:۸). ممکن است



پاسخ تا حدی بسته به این باشد که جهان تا چه حد آکنده از تعیین‌ناپذیری یا شانس متصور شده است.

مثلاً اگر دیدگاه خداپور گشوده حد بالایی از شانس را به خلقت خدا وارد کند، به این بدگمانی دامن خواهد زد که دیدگاه گشوده، تلقی به‌غایت دئیستی‌ای از رابطه خدا با جهان را انعکاس می‌دهد. در تداول عام، منظور از دئیسم دیدگاهی است مبنی بر اینکه موجودی این جهان را خلق کرد، ولی همانند یک صاحب‌خانه غایب، آن را به حال خودش رها کرد. بنابراین، دئیست‌ها را اغلب متهم کرده‌اند که خدایی کناره‌گیر و بی‌تفاوت را به‌عنوان اصل موضوع می‌پذیرند، خدایی که بنا بر مشیت بسیار دقیق، مراقب جهان مخلوقش نیست. شاید ایراد بگیرند که چنین الوهیتی به خدای شانس خداپور گشوده شباهت دارد. به عبارت دیگر، ایراد این است که خداپوران گشوده عالم تاریک و پرخطری را به‌عنوان اصل موضوع می‌پذیرند که دستخوش نیروهای شانس کور است، و تصور کردن خدای متشخصی — یعنی خدایی که می‌خواهد با ما رابطه شخصی داشته باشد و از این رو از ما می‌خواهد تا نگرش عشق و اعتماد به او را در خود پروریم — که چنین زیستگاهی را برای ما ایجاد می‌کند، سخت و دشوار است. اگر بخواهیم از تعبیر اینشتین وام بگیریم، باید بگوییم خدا با زندگی ما نرد بازی نمی‌کند.

هرچند این لزوماً بدین معنا نیست که خدا اصلاً نرد بازی نمی‌کند. به عبارت دیگر، تطبیق دادن شانس با جهان‌بینی خداپورانه ناممکن است. برای فهم این قضیه، نمونه خاصی از شر اخلاقی را بررسی می‌کنیم: تجاوز جنسی به دختری کوچک و قتل او. موجه به نظر می‌رسد که هیچ تبیینی دردسترس نیست که چرا خدا باید این شر خاص

را روا بدارد (یا به بیان دقیق‌تر، چرا خدا باید روا بدارد که این دختر آنگاه و آنجا و بدین نحو رنج بکشد). چون هرگونه تبیین ارائه‌شده‌ای از این دست ناگزیر برای دست‌کم یکی از انواع شر عمده به کار می‌رود که شر خاص مورد بحث را هم در بر می‌گیرد (مثلاً رده شر اخلاقی). بنابراین، مطالبه دلیل (حتی دلیلی ممکن) برای اینکه چرا خدا رویداد خاصی را روا می‌دارد، دلیلی که مخصوص این رویداد باشد و ورای تدبیر یا طرح کلی‌ای باشد که ممکن است خدا برای روا داشتن رویدادهایی از این نوع داشته باشد، امری نامعقول است. اگر این درست باشد، آنگاه خدا باوران مجال خواهند یافت تا این دیدگاه را بپذیرند که دست‌کم برخی از شرور شانس‌ی یا گزاف هستند، بدین معنا که دلیل خاصی در دست نیست که چرا خدا این شرور را روا داشته است. هرچند این نوع اعتقاد به شر گزاف، برای مدافعان مقدمه الهیاتی ویلیام رو، یکسره بی‌ضرر است زیرا می‌توان این مقدمه را اصلاح کرد تا یا شامل نمونه‌های خاصی از شر شود یا (برای تطبیق با مواردی که شرور خاص پذیرای هیچ‌گونه توجیه الهی نیستند) شامل شروری که به صورت کلی تعریف شده‌اند یا انواع شروری که شرور مربوطه خاص را بتوان ذیل آن‌ها گنجانند. و بنابراین، چنانکه خدا باور گشوده تصور می‌کند، جهانی که خدا خلق کرده ممکن است مملو از شر گزاف باشد، ولی این لزوماً اشکالی برای ویلیام رو ایجاد نمی‌کند.

(برای آشنایی با شکل متفاوتی از استدلال به نفع سازگار بودن خدا باوری و شر گزاف، نگاه کنید به Hasker, 2004: chs 4 and 5) و استدلال می‌کند که اگر مقدمه الهیاتی ویلیام رو صادق باشد، پیامدهای آن دیدگاه برای اخلاق مصیبت‌بار خواهد بود. برای آشنایی با انتقادات بر این دیدگاه، نگاه کنید به: (Rowe, 1991: 70-86), (Chrzan, 1994), (O'Connor: 1998: 53-70) و (Daniel, Frances)

(Howard-Snyder, 1999: 119-27).

### C. مقدمه مبتنی بر واقعیت

انتقادات از استدلال ویلیام رو اغلب متوجه مقدمه اول او هستند که گاهی آن را «مقدمه مبتنی بر واقعیت» نامیده‌اند، چون ادعا می‌کند واقعیتی را درباره جهان بیان می‌کند. به طور خلاصه، واقعیت مورد بحث این است که در جهان نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارد که گزاف یا بی‌جهت‌اند. چنانکه در بالا نشان دادیم، طبق نظر ویلیام رو، در صورتی نمونه‌ای از رنج گزاف تلقی می‌شود که موجود قادر مطلق، عالم مطلق، می‌توانست مانع آن شود، بدون اینکه با این کارش خیر بزرگ‌تری از دست برود یا به شری به همان اندازه بد یا بدتر اجازه رخ دادن بدهد. بدین معنا، یک شر گزاف وضعیتی است که برای دست یافتن به خیری بزرگ‌تر یا ممانعت از شری دست‌کم همان قدر بد، (منطقاً) ضرورت ندارد.

### ۱. دلیل ویلیام رو به سود مقدمه مبتنی بر واقعیت

ویلیام رو، دلیل خودش به سود مقدمه مبتنی بر واقعیت را با توسل به نمونه‌های خاص رنج انسانی و حیوانی شکل می‌دهد، همچون موارد زیر:

## E1. مورد بامبی

«در جنگلی دوردست، آذرخش به درخت خشکیده‌ای می‌خورد و منجر به آتش‌سوزی در آن می‌شود. بچه‌گوزنی در این آتش‌سوزی گیر می‌افتد، به طرز فجیعی می‌سوزد، و چند روزی رنج شدیدی می‌کشد، پیش از آنکه مرگ رنج او را کم کند.» (Rowe, 1979: 337).

ویلیام رو، اگرچه این مورد را به‌عنوان رویدادی فرضی معرفی کرده است، آن را «یک نوع تراژدی آشنا تلقی می‌کند که گهگاه در صحنه طبیعت اجرا می‌شود.» (1988: 119)

## E2. مورد سو (Sue)

این یک رویداد واقعی است؛ دختر پنج‌ساله‌ای را در فلینت میشیگان، در نخستین روز سال نو ۱۹۸۶، به‌شدت کتک زده، به او تجاوز کرده و سپس خفه‌اش کردند. این مورد را بروس راسل (1989: 123) ارائه کرده است که روایتش از آن رویداد، برگرفته از گزارشی در دیترویت فری، چاپ ۳ ژانویه ۱۹۸۶، و به شرح زیر است:

«مادر این دختر بچه با دوست‌پسر خود زندگی می‌کرد و مرد بیکاری هم با آنها زندگی می‌کرد. دوست‌پسرش برای آن بچه و نوزاد نه‌ماهه آن زن پدری می‌کرد. شب سال نو، هر سه نفر (زن، دوست‌پسرش و مرد بیکار) در می‌کده‌ای نزدیک خانه زن، مشروب نوشیده بودند. دوست‌پسرش مواد مخدر مصرف کرده و پرنوشی می‌کند.

از او می‌خواهند تا ساعت ۸:۰۰ شب می‌کده را ترک کند. پس از چندین بار مراجعه مجدد به می‌کده، او بالاخره حدود ساعت ۹:۳۰ شب می‌کده را ترک می‌کند. زن و آن مرد بیکار تا ساعت ۲:۰۰ بامداد در می‌کده ماندند، سپس آن زن به خانه‌اش رفت و مرد هم به مهمانی‌ای در خانه همسایه. وقتی زن در خانه قدم می‌زد، دوست پسرش، شاید از روی حسادت، به او حمله کرد. برادر زن آنجا بود و با ضربه‌ای که به دوست پسر زد میان آن‌ها مداخله کرد، دوست پسر بیهوش شد و تلپی روی یک میز افتاد، زدو خورد تمام شد و برادرش خانه را ترک کرد. بعد دوباره دوست پسر به زن حمله کرد و زن ضربه‌ای به دوست پسرش زد و او از شدت ضربه بیهوش شد. زن، پس از واری کردن بچه‌ها به رختخواب رفت. بعد، دختر پنج‌ساله آن زن به طبقه پایین رفت تا به حمام برود. مرد بیکار ساعت ۳:۴۵ نیمه‌شب از مهمانی برگشت و متوجه شد که دختر بچه پنج‌ساله مرده است. دوست پسر آن زن به او تجاوز کرده، همه‌جایش را به شدت کتک زده بود، و تا سرحد مرگ خفه‌اش کرده بود.»

با پیروی از ویلیام رو (1988:120)، مورد بچه‌گوزن را با E1 و مورد دختر بچه را با E2 نشان خواهیم داد. همچنین با پیروی از رویه ویلیام آلستون (1991: 32) بچه‌گوزن را «بامبی» و دختر بچه را «Sue» می‌نامیم.

ویلیام رو (1996: 264) می‌گوید: «با انتخاب E1 و E2 سعی می‌کنم با گزینش نمونه دشواری از شر طبیعی، E1 (بامبی)، و نمونه دشواری از شر اخلاقی، E2 (Sue)، اشکالی جدی را برای خدا باور مطرح کنم.» ویلیام رو سپس می‌کوشد استدلال قرینه‌ای را به قوی‌ترین شکل ممکن بیان کند. به بیان یکی از مفسران، «اگر این نمونه‌های شر (E1 و E2) قرینه‌ای علیه خدا باوری نباشند، آنگاه هیچ قرینه‌ای

علیه خدا باوری نخواهیم داشت.» (Christlieb, 1992: 47) هر چند اشتغال ذهنی تقریباً یگانه و ویلیام رو به این دو نمونه از رنج را باید در بافت این باور او گذاشت (چنانکه مثلاً در ۳۸-۳۳۷: ۱۹۷۹ بیان شده) که حتی اگر کشف کردیم خدا نمی‌توانست E1 و E2 را حذف کند بدون اینکه با این کارش خیر بزرگ‌تری از دست برود یا به شری به همان اندازه بد یا بدتر اجازه رخ دادن بدهد، باز هم غیر منطقی است که این را در مورد همه موارد شر فجیعی که همه‌روزه در جهانمان رخ می‌دهد، باور کنیم. بدین ترتیب E1 و E2 به‌عنوان نمونه‌های بارز رده خاصی از شر تلقی می‌شوند که مسئله خاصی برای باور به خدا به وجود می‌آورند. ویلیام رو این مسئله را این‌گونه بیان کرده است:

(P) هیچ وضعیت خیری را نمی‌شناسیم که به‌گونه‌ای باشد که موجود قادر مطلق، عالم مطلق، برای به دست آوردن آن وضعیت اخلاقاً موجه باشد که E1 و E2 را روا دارد. بنابراین،

(Q) محتمل است که هیچ وضعیت خیری به‌گونه‌ای نباشد که موجود قادر مطلق، عالم مطلق، برای به دست آوردن آن وضعیت، اخلاقاً موجه باشد که E1 و E2 را روا بدارد.

P می‌گوید هیچ خیری را نمی‌شناسیم که کار خدا را در روا داشتن E1 و E2 توجیه کند. از p نتیجه می‌شود که Q احتمالاً صادق باشد، یا اینکه احتمالاً هیچ خیری وجود ندارد که کار خدا را در روا داشتن E1 و E2 توجیه کند. البته Q با مقدمه مبتنی بر واقعیت استدلال ویلیام رو مطابقت دارد. بدین ترتیب، ویلیام رو می‌کوشد تا صدق مقدمه مبتنی بر واقعیت را با تمسک به Q اثبات کند.

### iii. استنتاج از P به Q

هنگام بررسی این استنتاج، دست‌کم باید به یک پرسش پردازیم: P و Q دقیقاً چه ادعایی را بیان می‌کنند؟ با شروع می‌کنیم؛ مفهوم اصلی در اینجا «وضعیت خیری است که آن را می‌شناسیم» ولی «شناخت داشتن از وضعیت خیر» چیست؟ طبق نظر ویلیام رو، (1988: 123)، شناخت داشتن از وضعیت خیر یعنی (a) تصور کردن آن وضعیت و (b) تشخیص اینکه آن وضعیت ذاتاً خیر است (نمونه‌هایی از اوضاع ذاتاً خیر شامل خوشی، خوشبختی، عشق و فضیلت‌مندی هستند). از این رو، ویلیام رو به ما می‌گوید مجموعه‌خیرهایی را که به آن‌ها شناخت داریم به خیرهایی محدود نکنیم که می‌دانیم در گذشته رخ داده‌اند یا خیرهایی که می‌دانیم در آینده رخ خواهند داد. مجموعه‌خیرهایی که به آن‌ها شناخت داریم باید شامل خیرهایی باشند که درکی از آن‌ها داریم، حتی اگر ندانیم رخ داده‌اند یا هرگز رخ نخواهند داد. مثلاً چنین خیری در نمونهٔ Sue ممکن است شامل تجربهٔ رستگاری ازلی در حیات اخروی باشد. حتی با اینکه درک مشخصی از این خیر نداریم، و حتی اگر اطمینان حاصل نکنیم که چنین خیری به دست خواهد آمد، به‌درستی باید این خیر را در زمرهٔ خیرهایی بگنجانیم که به آن‌ها شناخت داریم. هرچند خیری که به آن شناخت داریم، کار خدا را در روا داشتن E1 و E2 توجیه نمی‌کند، مگر اینکه آن خیر زمانی بالفعل و محقق بشود.

ویلیام رو به چه دلیل فکر می‌کند که P درست است؟ ویلیام رو (1988: 120) اظهار می‌کند که «ما دلیل قانع‌کننده‌ای داریم تا باور کنیم هیچ وضع خیری را

نمی‌شناسیم که کار موجود قادر مطلق، عالم مطلق، را در روا دانستن E1 یا E2 توجیه کند.» (تأکید از خود اوست). دلیل خوب و قانع‌کننده مورد بحث متضمن این است که وقتی اوضاع خیری را که می‌شناسیم به دقت بررسی کنیم، یکی یا هر دو شرط زیر را تأمین کند: یا موجود قادر مطلق می‌توانست آن‌ها را به دست آورد، بی‌آنکه مجبور باشد E1 و E2 را روا بدارد، یا به دست آوردن آن اوضاع خیر، موجود قادر مطلق را برای روا داشتن E1 و E2 اخلاقاً توجیه نمی‌کرد (Rowe, 1988: 121, 123, 1991: 72).

سرانجام این ما را می‌رساند به استنتاج ویلیام رواز P به Q. البته این یک استنتاج استقرایی است. او ادعا نمی‌کند که می‌داند یا می‌تواند اثبات کند موارد رنج شدید همچون رنج بچه‌گوزن واقعاً گراف هستند زیرا، همان‌طور که او معترف است، کاملاً امکان دارد خیری وجود داشته باشد که بر رنج بچه‌گوزن غلبه کند و آن خیر به شکلی به آن رنج مربوط باشد و این‌ها به نحوی برای ما غیرقابل شناخت باشند. یا ممکن است خیرهایی باشند که ما از آن‌ها آگاه نیستیم و رنج بچه‌گوزن عمیقاً با آن‌ها مرتبط باشد. ولی اگرچه نمی‌دانیم یا نمی‌توانیم درستی Q را اثبات کنیم، دلایل عقلانی‌ای برای پذیرفتن Q داریم، و این دلایل شامل نکات مورد اشاره در P است. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که درستی P قرینه‌ای قوی برای درستی Q به دست می‌دهد (1979: 337).

### ۳. پاسخ خداباوری شکاکانه

در خداباوری، مخصوصاً به آن شکلی که در ادیان یهودی - مسیحی و اسلامی آمده،



همیشه بر ناشناختگی و اسرارآمیزی راه‌های خدا تأکید شده است. مثلاً در نامه به رومیان (۳۴-۳۳: ۱۱)، پولس رسول بانگ برمی‌آورد: «ای ژرفنای ثروت و حکمت و علم خدا! احکام او چه درنیافتنی و راه‌های او چه درک‌ناشدنی است! زیرا کیست که فکرت خداوند را شناخته باشد؟» این تأکید بر راز و فاصله معرفتی بین خدا و انسان‌ها عقیده اساسی اشکال سنتی خداباوری است. در بافت این سنت است که استفان ویکسترا نقد معروف خود، CORNEA، را بر استدلال قرینه‌ای ویلیام رو مطرح می‌کند. نکته اصلی نقد ویکسترا این است که ما با توجه به محدودیت‌های شناختی مان، نمی‌توانیم بر نامحتمل بودن این گزاره حکم بدهیم که خیرهایی فراتر از حد فهم و درک ما وجود دارند که بدین طریق به دست آمده‌اند که خدا بسیاری از شروری را که در جهان می‌یابیم مجاز برشمرده است. این موضع، که بعضی وقت‌ها «خداباوری شکاکانه» یا «شکاکیت دفاعی» نامیده می‌شود، به بحث‌های زیادی دامن زده است و منجر به این شده که بعضی نتیجه بگیرند «استدلال استقرایی مبتنی بر شر وضع بهتری از پسرعموی مرحومش، یعنی استدلال قیاسی، ندارد» (Alston, 1991: 61). در این بخش می‌خواهم مروری کنم بر چالشی که این شکاکیت خداباورانه برانگیخته و با نقدی شروع می‌کنم که ویکسترا مطرح کرده است.

### A. نقدِ موسوم به CORNEA ویکسترا

استفان ویکسترا، در مقاله تأثیرگذارش با عنوان مانع هیومی برای استدلال‌های قرینه‌ای مبتنی بر شر، ایراد سهمگینی به استنتاج ویلیام رو از P به Q وارد کرده است. گام اول ویکسترا توجه داشتن به اصل معرفتی زیر است که آن را CORNEA نامیده است

(کوتاه‌شده «شرط دسترسی معرفتی معقول»).

(C) بر اساس وضعیت شناخته‌شده S، انسان H مجاز است ادعا کند «به نظر می‌رسد که P تنها اگر برای H معقول باشد که با توجه به قوای شناختی اش و استفاده‌ای که او از آن‌ها کرده، باور کند اگر P برقرار نیست، احتمالاً S تفاوت خواهد داشت که به نحوی برای H قابل تشخیص است.» (Wykstra, 1984: 85).

اگر (C) را به صورت زیر ساده کنیم، ممکن است راحت‌تر بتوانیم نکته پشت COR-NEA را درک کنیم.

(C\*) H مجاز است از «تا جایی که می‌توانم بگویم، X ی نیست» نتیجه بگیرد که «X ی نیست»، تنها اگر:

برای H معقول باشد که باور کند اگر X ی می‌بود، احتمال داشت او آن را درک کند.

با کمک گرفتن از اصطلاحات خود ویکسترا (۱۹۹۶)، می‌توان استنتاج از «تا جایی که می‌توانم بگویم، X ی نیست» به «X ی نیست» را «استنتاج نمی‌بینمشان» نامید: ما آن‌ها را نمی‌بینیم، پس آن‌ها وجود ندارند، همچنین قسمت ایتالیک چاپ‌شده در (C\*) را می‌توان «فرض نمی‌بینمشان» نامید، چون هر کس که استنتاج «نمی‌بینمشان» را به کار می‌برد و در انجام این کار موجه است، به این فرض ملتزم است.

C\* یا دست‌کم چیزی تقریباً مثل آن، غیرقابل ایراد به نظر می‌رسد. برای مثال، اگر من دارم از پنجره دفترم در طبقه بیستم، به باغ پایین نگاهی می‌اندازم و روی گل‌ها هیچ کرم ابریشمی نمی‌بینم، این اصلاً مرا مجاز نمی‌کند تا نتیجه بگیرم که در واقع در باغ کرم ابریشم وجود ندارد. همچنین اگر یک شطرنج‌باز مبتدی در حال تماشا کردن

بازی کاسپاروف با دیپ بلو است، معقول نیست نتیجه بگیرد که «من هیچ راه فراری از کیش شدن دیپ بلو نمی‌بینم، پس هیچ راه فراری نیست». هردو نتیجه‌گیری به یک دلیل ناموجه هستند: شخصی که در حال نتیجه‌گیری است توان تمایز قائل شدن میان امور مورد بحث واقع شده را ندارد.  $C^*$  می‌خواهد همین نکته را به چنگ آورد، با تأکید بر اینکه نتیجه‌گیری «نمی‌بینمشان» تنها در صورتی مجاز است که اگر امور مورد بحث وجود داشته باشند، محتمل است او آن را تشخیص دهد یا مشاهده کند.

ولی چگونه مطالب فوق به استدلال قرینه‌ای ویلیام رو ربط پیدا می‌کند؟ اولاً باید توجه داشت که استنتاج از  $P$  به  $Q$  ویلیام رو، یک استنتاج «نمی‌بینمشان» است. ویلیام رو در  $P$  ادعا می‌کند، تا جایی که می‌توانیم بفهمیم، هیچ خیری کار خدا را در روا داشتن  $E_1$  و  $E_2$  توجیه نمی‌کند، و از این رو، او نتیجه می‌گیرد هیچ‌گونه خیری کار خدا را در روا داشتن این شرور توجیه نمی‌کند. هرچند مطابق تفسیر ویکسترا، ویلیام رو در استنتاج «نمی‌بینمشان» محق است، تنها اگر مجاز باشد فرض زیر را بپذیرد:

اگر خیرهایی وجود داشته باشند که کار خدا را در روا دانستن شر فجیع توجیه کنند، احتمالاً ما هم چنین خیرهایی را تشخیص می‌دهیم یا به آن‌ها آگاه می‌شویم.

این را «فرض نمی‌بینمشان ویلیام رو» یا به اختصار RNA می‌نامیم. پس، مسئله اصلی این است که آیا باید RNA را بپذیریم؟ بسیاری از خداپاوران، به پیروی از استفان ویکسترا، ادعا کرده‌اند که RNA نادرست است (یا می‌بایست قضاوت درباره درستی آن را تعلیق کنیم). آن‌ها استدلال می‌کنند که شکاف عمیق بین قوای شناختی محدود ما و حکمت نامتناهی خدا مانع از آن می‌شود که (دست‌کم در بسیاری از

موارد) بتوانیم دلایل خدا برای روا دانستن شر را تشخیص بدهیم. بر اساس این دیدگاه، حتی اگر خیرهایی وجود داشته باشند که کار خدا را در روا دانستن شر توجیه کنند، احتمالاً این خیرها فراتر از حد فهم ما خواهند بود. الوین پلانتینگا (1974, 10) این موضع را با این استفهام انکاری به خوبی خلاصه می‌کند: «چرا فرض می‌کنید که اگر خدا به‌راستی دلیلی برای روا دانستن شر داشته باشد، خدا باور اولین نفری خواهد بود که آن را می‌داند؟» (تأکید از خود اوست). از آنجا که خدا باورانی مثل ویکسترا و پلانتینگا با تأکید بر حدود شناخت بشر، استدلال ویلیام رو (و به‌طور کلی استدلال‌های قرینه‌ای) را به چالش می‌کشند، لذا به خدا باوران شکاک معروف شده‌اند.

حال می‌خواهم برگردم به پاره‌ای از ملاحظات خدا باوران شکاک علیه RNA ویلیام رو.

## B. قیاس والدین و یکسترا

خدا باوران شکاک در تلاش خود برای تأکید بر ناموجه بودن RNA، قیاس‌های متعددی را به کار گرفته‌اند. رایج‌ترین قیاس، و قیاس مورد علاقهٔ ویکسترا، مقایسه‌ای بین بینش و حکمت موجود عالم مطلقى همچون خدا و قوای شناختی انسان‌هاست. آشکارا، فاصله و اختلاف بین عقل خدا و عقل انسان بسیار وسیع است. ویکسترا (1984: 91-87) آن را با فاصلهٔ بین توانایی‌های شناختی پدر و مادر و کودک یک‌ماهه‌شان مقایسه می‌کند. در این صورت، حتی اگر خیرهای برتری وجود داشته

باشند که با موارد رنج‌هایی که ویلیام رو به آن‌ها استناد می‌کند، ضرورتاً مرتبط باشند، اینکه ما باید بیشتر این خیرها را تشخیص بدهیم، درست همان‌قدر احتمال دارد که کودک یک‌ماهه‌ای بتواند بیشتر اهداف والدینش را برای تمام دردهایی که روا دانسته‌اند او بکشد، تشخیص دهد — یعنی اصلاً احتمال ندارد. با فرض اینکه CORNEA درست باشد، آنگاه ویلیام رو مجاز نیست برای هر مورد معینی از رنج ظاهراً بی‌جهت، ادعا کند آن رنج واقعاً بی‌جهت است، زیرا همان‌طور که مقایسه بین عقل خدا و ذهن انسان نشان می‌دهد، حتی اگر خیرهای برتری وجود داشته باشند که موارد معینی از رنج به وقوع آن‌ها کمک کند، چنین خیرهایی فراتر از حد فهم ما خواهند بود. طبق نظر ویکسترا، چیزی که ویلیام رو از آن غافل شده این است که «اگر به نوع خدایی که در خدا باوری توصیه می‌شود آن را باور کنیم، به‌دقت فکر کنیم، کاملاً قابل‌انتظار است که — با توجه به شناختی که از حدود شناختی خود داریم — آن خیرهایی که به‌خاطر آن‌ها، موجود مطلق رنجی معلوم را روا می‌دارد، بسیار فراتر از حد فهم ما خواهند بود.» (1984: 91).

### C. قیاس‌های آلستون

ویلیام رو، همانند خیلی‌های دیگر، با تشخیص دادن شماری از قیاس‌های مع‌الفارق بین کودک یک‌ماهه و مخصصه‌ما انسان‌های بالغ، به قیاس والدین و ویکسترا پاسخ داده است (نگاه کنید به 1996: 275). هرچند قیاس‌های متعدد دیگری هم هست که خدا باوران شکاک به کار برده‌اند تا RNA را مورد تردید قرار دهند. در اینجا می‌خواهم مرور مختصری کنم بر مجموعه‌ای از قیاس‌هایی که اولین بار آلستون آن‌ها را صورت‌بندی

کرده است (1996).

هدف آلستون (1996: 317) همانند ویکسترا برجسته کردن «پوچی این ادعا» است که اگر ما نمی‌توانیم بفهمیم موجود عالم و قادر مطلق ممکن است چه دلیل موجهی برای انجام دادن کاری داشته باشد، شاهدی قوی به دست می‌دهد به نفع این فرض که موجود عالم و قادر مطلق چنین دلیلی در دسترس ندارد. هر چند آلستون تصمیم می‌گیرد از قیاس والدین — بچه و ویکسترا فاصله بگیرد، زیرا می‌پذیرد این قیاس روزنه‌ها و مفره‌هایی دارد که راه‌های پیشنهادی و پیام رو می‌تواند از آن مفرها استفاده کند.

قیاس‌های آلستون به دو گروه قابل تقسیم است؛ گروه اول می‌کوشد تا نشان دهد بینش‌هایی که برای انسان‌های متناهی و جایز الخطا دست‌یافتنی هستند، نشانه‌ای کافی نیستند بر اینکه موجود قادر و عالم مطلق چه چیزی به عنوان دلایل در دسترس دارد. فرض کنید، من دانشجوی سال اول فیزیک هستم و با تئوری پدیده‌های کوانتوم مواجه می‌شوم و تقلاً می‌کنم تا سر در بیاورم چرا نویسنده این نظریه چنین نتایجی گرفته است. آیا این مرا مجاز می‌سازد تا فرض کنم او دلیل کافی برای نتیجه‌گیری‌های خود ندارد؟ مسلماً نه، زیرا ناتوانی من در تشخیص دادن دلایل او، صرفاً با توجه به اینکه در این موضوع تخصص ندارم، امر قابل انتظاری است. به همین شکل، با توجه به اینکه من در رشته نقاشی آموزشی ندیده‌ام، نمی‌توانم سر در بیاورم که چرا پیکاسو چهره‌ها را آن‌طور در گرنیکا ترسیم کرده است؛ و این مرا مجاز نمی‌سازد که نتیجه بگیرم پیکاسو برای این کارش دلیل کافی نداشته است. باز هم، من به عنوان شطرنج‌باز نوآموز، اصلاً نمی‌توانم بفهمم که کاسپاروف به چه دلیل آن حرکت را انجام داد، ولی احتمالاً خواهد بود اگر نتیجه بگیرم او دلیل قانع‌کننده‌ای برای حرکتش نداشت.

آلستون مطالب بالا را در مورد استنتاج «نمی‌بینمشان» به کار می‌برد، یعنی استنتاج از «ما هیچ دلیل کافی ای نمی‌بینیم که چرا خدا E1 و E2 را روا می‌دارد» به «خدا برای روا داشتن E1 و E2 دلیل کافی ندارد». چنانکه در مثال‌های بالا آمد، در این مورد نمی‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم، زیرا هیچ دلیلی در دست نداریم تا فرض کنیم به گستره دلایل ممکن که خدا در اختیار دارد، آگاهی کافی داریم. درک ما از دلایلی که خدا ممکن است برای افعال خود داشته باشد با درک فرد تازه‌کار در مثال‌هایی که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد قابل مقایسه است. در واقع آلستون معتقد است «اینکه خدا تا چه حد می‌تواند دلایلی را برای روا داشتن وضعیت خاصی تصور کند، فراتر از توانایی ما برای تصور کردن آن‌هاست، همان‌طور که، دست‌کم به همان اندازه، توانایی اینشتین در تشخیص دلیل برای نظریه‌ای فیزیکی، فراتر از توانایی یک فرد بی‌سواد در زمینه فیزیک است.» (تأکید از خود اوست. 1996:318).

گروه دوم قیاس‌های آلستون می‌خواهند نشان دهند که وقتی به دنبال دلایلی می‌گردیم که ممکن است خدا برای برخی از افعال یا ترک افعال خود داشته باشد، عملاً سعی می‌کنیم مشخص کنیم که آیا فلان و بهمان چیز در قلمرو و منطقه‌ای وجود دارد که وسعت و ترکیبش عمدتاً بر ما ناشناخته است (یا دست‌کم، این قلمرو چنان است که هیچ راهی نداریم تا بدانیم عناصر سازنده‌اش تا چه حد برای ما ناشناخته هستند). بدین ترتیب، آلستون استنتاج «نمی‌بینمشان» و یلیام رو را به این شکل بازسازی می‌کند:

«.... همانند استنتاج از "ما هیچ نشانه‌ای از حیات در جاهای دیگری در عالم نیافتیم" به "در جاهای دیگری از عالم، حیات وجود ندارد" است. شبیه آن است که فردی که

از نظر فرهنگی و جغرافیایی دور افتاده، از "تا جایی که می‌توانم بدانم، آن‌سوی جنگل هیچ‌چیز روی زمین وجود ندارد" چنین استنتاج کند که "آن‌سوی جنگل هیچ‌چیز روی زمین وجود ندارد". یا تشبیه را کمی پیچیده‌تر کنیم، مثل این است که کسی از "ما نمی‌توانیم فراسوی مرزهای زمانی عالم خود هیچ‌چیز را تشخیص دهیم" — و منظور از مرزها انفجار بزرگ و فروریزی نهایی است — استدلال کند "فراسوی حدومرزه‌های زمانی عالم ما هیچ‌چیز وجود ندارد." (318:1996).

درست همان‌طور که در این موارد فاقد نقشه‌ای از «قلمرو و ناحیه» مربوطه هستیم، همچنین فاقد نقشه درونی قابل‌اعتمادی هستیم از تنوع ملاحظاتی که موجود عالم مطلق برای روا داشتن نمونه‌هایی از رنج، دردسترس دارد. بنابراین با توجه به جهل و ناآگاهی ما از گستره و تنوع قلمرو ناشناس، مطمئناً حکمت اقتضا می‌کند از هرگونه نتیجه‌گیری شتاب‌زده راجع به ماهیت این قلمرو خودداری کنیم.

اگرچه ممکن است چنین قیاس‌هایی در معرض همان انتقاداتی نباشند که علیه قیاس‌های ویکسترا مطرح شد، دست آخر موفقیت‌آمیزتر از قیاس‌های ویکسترا نیستند. با اولین گروه قیاس‌های آلستون شروع می‌کنیم که استنتاج «نمی‌بینمشان» به دلیل نداشتن تخصص ناموجه است. نوعاً انتظار نمی‌رود که دلایل طرف دیگر (مثلاً دلایل فیزیکدان برای نتیجه گرفتن  $X$ ، دلایل کاسپاروف برای حرکت  $X$  در بازی شطرنج) برای فرد فاقد تخصص و مهارت قابل‌تشخیص باشد. اگر شما همین الان شروع به تحصیل فیزیک کرده باشید، انتظار نمی‌رود از دلایل اینشتین برای مطرح کردن نظریه نسبیت خاص، سر دربیابورید. هرچند اگر سرنوشت Sue، چنانکه در E2 توصیف شد، نصیب دختر پنج‌ساله شما شود، نباید انتظار داشته باشید موجودی کاملاً



مهربان دلایلس را برایتان فاش کند که چرا روا داشت این اتفاق بیفتد، یا دست کم به شما تسلی بدهد. با اطمینان خاطر دادن به شما که دلیلی دارد که چرا نمی‌توان مانع این شر فجیع شد. ویلیام رو، این نکته را به خوبی بیان می‌کند:

از ما موجودات متناهی نمی‌توان انتظار داشت که تمام خیرهایی را که خدا می‌داند، بدانیم، همان قدر که از یک شطرنج‌باز آماتور نباید انتظار داشت همه دلایل کاسپاروف برای آن حرکت خاص در یک بازی را بدانند. ولی، برخلاف کاسپاروف که در یک مسابقه شطرنج دلیل قانع‌کننده‌ای داشته است که به ما نگوید چگونه آن حرکت خاص بر اساس نقشه او برای پیروز شدن در بازی بود، خدا، اگر وجود داشته باشد، با زندگی ما شطرنج بازی نمی‌کند. در واقع، چون خود فهمیدن خیرهایی که به خاطرشان خدا اجازه می‌دهد شرور فجیعی برای ما رخ بدهد، باعث می‌شود رنج‌هایمان را بهتر تحمل کنیم، لذا خدا دلیلی قوی دارد تا به ما کمک کند آن خیرها را بفهمیم و بدانیم که چگونه آن خیرها مستلزم این است که او اجازه دهد این شرور فجیع برای ما رخ بدهد (2001: b157).

پس به نظر می‌رسد که موجود کامل ملزم است که نیت خودش را یکسره از ما پنهان نگه ندارد. هرچند چنین الزامی را نمی‌توان برای یک شطرنج‌باز یا فیزیکدان متبحر قائل شد. از کاسپاروف نمی‌توان انتظار داشت که نقشه بازی‌اش را فاش کند، از یک استاد فیزیک نمی‌توان انتظار داشت که استدلال ریاضی خود به سود نظریه کوانتوم را در حد دانش آموز دبیرستانی رشته ریاضی فیزیک، قابل فهم کند.

راجع به گروه دوم قیاس‌های آلستون هم همین طور است. ناتوانی ما در ترسیم نقشه قلمرو و ناحیه‌ای که در آن دنبال  $X$  می‌گردیم، مانع از این می‌شود که از ناتوانی خود

در یافتن  $X$  نتیجه بگیریم  $X$  وجود ندارد. این قیاس را می‌شود در مورد مرد قبیلۀ دورافتاده‌ای به کار برد که در جست‌وجوی حیات خارج از جنگلش است، یا در مورد این قیاس که ما در جست‌وجوی حیات خارج از زمین هستیم، زیرا در چنین سناریوهایی به‌نحو پیشین انتظار نمی‌رود ابژه‌های جست‌وجوی ما چنین ماهیتی داشته باشند که اگر وجود دارند، خودشان را بر ما آشکار کنند. هرچند برای ما، در جست‌وجوی دلایل خدا بودن به‌مثابه تلاش در منطقه‌ای منحصر به فرد است؛ منطقه‌ای که موجود کاملاً مهربان ساکنش است و انتظار می‌رود که دست‌کم حضورش را، اگر نگوئیم همچنین دلایلی برای روا داشتن شر، بر ما آشکارتر کند. این فرقی که بین انتظارات پیشین وجود دارد پرده از یک قیاس مع‌الفارق مهم برمی‌دارد که بین موارد موردبررسی آلستون و مواردی که متضمن جهد برای تشخیص نیت و مقاصد خدا هستند، وجود دارد. بنابراین، قیاس‌های آلستون نه‌تنها نمی‌تواند ادعا و دلیلی علیه RNA پیش بکشد، بلکه در عوض نویدبخش ایده‌هایی به نفع RNA است (برای بحث بیشتر درباره RNA و اختفای الهی، نگاه کنید به تراکاکیس، ۲۰۰۳، همچنین نگاه کنید به هوارد — اسنایدر و موزر، ۲۰۰۲).

#### ۴. ساختن تئودیهسه یا افکندن نوری تازه بر راه‌های خدا

بیشتر منتقدان استدلال قرینه‌ای ویلیام رو فکر می‌کنند اشکال این استدلال در مقدمۀ مبتنی بر واقعیت آن است، اما خطای این مقدمه دقیقاً چیست؟ بر اساس یک ایده پرطرفدار، با تشخیص دادن خیرهایی که می‌دانیم کار خدا را در روا دانستن شر توجیه می‌کنند، می‌توانیم نشان دهیم که مقدمۀ مبتنی بر واقعیت نادرست است. این کار،

تئودیه‌پردازی است.

### A. تئودیه چیست؟

هدف اصلی از طرح تئودیه را شاید جان میلتون با کلام معروفش توصیف کرده باشد، به‌عنوان کوششی برای «توجیه کردن راه‌های خدا برای انسان‌ها»، یعنی هدف تئودیه مبرا دانستن عدالت یا خیریت خدا از شر موجود در جهان است، و بدین منظور می‌کوشد تبیینی معقول ارائه کند که چرا خدا اجازه می‌دهد جهان مخلوقش پر از شر شود.

تئودیه را می‌شود داستانی در نظر گرفت که خدا باور روایت می‌کند و تبیین می‌کند که چرا خدا شر را روا می‌دارد. هرچند چنین داستانی باید موجه یا معقول باشد، بدین معنی که با همه موارد زیر مطابقت داشته باشد:

a. دیدگاه‌های عقل سلیمی درباره جهان (مثلاً اینکه انسان‌های دیگر وجود دارند، اینکه جهان مستقل از ذهن وجود دارد، اینکه شرور زیادی وجود دارد)،

b. دیدگاه‌های علمی و تاریخی که به‌شکل گسترده‌ای مورد قبول‌اند (مثلاً نظریه تکامل) و

c. اصول اخلاقی شهوداً موجه (مثلاً به‌طور کلی مجازات نباید با جرم ارتكابی عدم تناسب زیادی داشته باشد).

اگر داستان هبوط (با فهمی لفظ‌باورانه) را با این معیارها داوری کنیم، نمی‌شود آن را به‌عنوان یک تئودیهسه ارائه کرد، زیرا با توجه به قابل‌تردید بودن تاریخیت آدم و حوا، و با توجه به مسئله هماهنگ‌سازی هبوط با نظریه تکامل، چنین گزارشی از منشأ شر را نمی‌توان به‌نحو معقولی موجه دانست. نکته مشابهی را می‌توان درباره داستان‌هایی مطرح کرد که می‌کوشند شر را به‌عنوان کار شیطان و شیطانیان تبیین کنند.

### B. متمایز کردن «تئودیهسه» از «دفاع»

اغلب بین دفاع و تئودیهسه تمایز مهمی قائل شده‌اند. تئودیهسه قرار است به‌نحو موجه و معقول تبیین کند که چرا خدا شر را روا می‌دارد. در مقابل، دفاع قرار است تنها تبیین ممکن باشد که چرا خدا شر را روا می‌دارد. افزون بر این، تئودیهسه را به‌عنوان راه‌حلی برای مسئله قرینه‌ای شر ارائه کرده‌اند، درحالی‌که دفاع را به‌عنوان راه‌حلی برای مسئله منطقی شر. در اینجا نمونه‌ای از دفاع وجود دارد که شاید این تمایز را روشن کند: یادآوری می‌کنم که به نظر مکی منطقاً ناممکن است دو گزاره زیر هم‌زمان صادق باشند:

۱- خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر کامل است.

۲- شر وجود دارد.

حالا، گزاره زیر را بررسی می‌کنیم:

۳- هر شخصی در هر جهان ممکن خطا می‌کند.

به عبارت دیگر، هر شخص آزادی که مخلوق خداست دست کم یکبار از اختیارش سوءاستفاده خواهد کرد، صرف نظر از اینکه آن‌ها در کدام جهان (یا در چه شرایطی) قرار داشته باشند. ممکن است این بسیار نامحتمل یا حتی یکسره نادرست باشد، ولی دست کم منطقاً ممکن است. و اگر گزاره (۳) ممکن باشد، آنگاه گزاره زیر نیز ممکن است:

۴- در شمول قدرت خدا نیست که جهانی خلق کند که حاوی خیری اخلاقی باشد ولی حاوی شری اخلاقی نباشد.

به عبارت دیگر، این امکان وجود دارد که هر جهانی که خدا خلق می‌کند و حاوی خیری اخلاقی است، حاوی شری اخلاقی نیز باشد. بنابراین، این امکان هست که هر دو گزاره (۱) و (۲) هم‌زمان صادق باشند، دست کم وقتی گفته می‌شود گزاره (۲) به «شر اخلاقی» اشاره دارد. ولی درباره «شر طبیعی» چه باید گفت؟ خب، گزاره زیر را ملاحظه کنید:

۵- علت همه به اصطلاح «شور طبیعی» اعمال خلاف و نادرست شیطان و شیطانیان است.

به عبارت دیگر، آنچه «شر طبیعی» می‌نامیم در واقع «شر اخلاقی» است، چون ناشی از سوءاستفاده شخصی از اختیار خودش است (در این مورد، اختیار شیطانی شریر). باز هم، ممکن است این بسیار نامحتمل یا حتی یکسره نادرست باشد، ولی دست کم، ممکن است درست نیز باشد.

به طور خلاصه، مکی اشتباه فکر می‌کرد که درست بودن هر دو گزاره (۱) و (۲) منطقاً

ناممکن است. زیرا اگر گزاره (۴) و (۵) را به گزاره (۱) و (۲) پیوند بدهیم، معلوم می‌شود که محتمل است هر جهانی که خدا خلق می‌کند نوعی شر داشته باشد (البته این دفاع مبتنی بر اختیار معروفی است که پلاتینگا در فصل ۹: ۱۹۷۴ مطرح می‌کند). توجه داشته باشید که ادعاهای اصلی این دفاع – یعنی گزاره‌های (۳) و (۴) و (۵) – تنها ممکن است درست باشند. این نکته آن چیزی است که آن را یک دفاع می‌سازد. در تتودیسسه نمی‌شود با این حرکت کار را تمام کرد، زیرا تتودیسسه باید چیزی بیشتر از صرف امکان داشته باشد.

### C. طرح کلی تتودیسسه

پس در پاسخ به استدلال قرینه‌ای ویلیام رو، چه نوع تتودیسسه‌ای می‌شود مطرح کرد؟ آیا هیچ‌گونه خیری وجود دارد که ما از آن آگاه باشیم، و این خیر کار خدا را در روا دانستن شرووری مثل E1 و E2 توجیه کند؟ در اینجا می‌خواهم به طرح کلی تتودیسسه‌ای پردازم که شامل سه درون‌مایه است و در آثار و نوشته‌های اخیر درباره تتودیسسه، نقش برجسته‌ای داشته است.

۱. پرورش روح. جان هیک<sup>۲</sup> با الهام گرفتن از اندیشه یکی از آباء اولیه کلیسا، ایرنئوس لیون (Irenaeus Lyon, c.130– c. 202.CE)، در شماری از آثارش، مخصوصاً در شر کلاسیک و خدای عشق، (۱۹۶۶)، تتودیسسه‌ای را مطرح می‌کند که به خیر پرورش روح متوسل می‌شود (همچنین نگاه کنید به هیک ۱۹۶۸، ۱۹۷۷، ۱۹۸۱، ۱۹۹۰). طبق نظر هیک، قصد الهی در مورد بشریت این است که موجودات

۲. John Hick

متشخص متناهی را از طریق «گذر پرورش روح» به کمال برساند. انسان‌ها در این گذر می‌توانند با پروراندن آزادانه خصوصیات بسیار پسندیده منش اخلاقی خود، از خود محوری طبیعی شان به تعالی دست یابند و وارد رابطه شخصی با خالق خود شوند. هرچند جهانی که چنین رشد شخصی‌ای را ممکن سازد نمی‌تواند بهشت لذت‌گرایانه باشد که ساکنانش بیشینه خوشی و کمینه درد را تجربه کنند، بلکه محیطی است که می‌تواند خصوصیات بسیار خوب منش انسانی را بپرواند — به‌ویژه توانایی و قابلیت عشق (محبت) و رزی — این جهان باید جهانی باشد که در آن «موانعی وجود دارد که باید بر آن‌ها فائق آمد، وظایفی هست که باید آن‌ها را انجام داد، اهدافی هست که باید به آن‌ها دست یافت، بدیاری‌ها و شکست‌هایی هست که باید تحمل شوند، مسائل و مشکلاتی هست که باید حل شوند، خطراتی هست که باید با آن‌ها مواجه شد.» (Hick, 1966: 362). به عبارت دیگر، محیط پرورش روح باید وجه اشتراک خیلی زیادی با جهان ما داشته باشد، زیرا فقط جهان حاوی خطرات و مخاطرات بزرگ و نیز احتمال واقعی شکست و تراژدی است که می‌تواند فرصت‌هایی برای رشد و تحول فضیلت و شخصیت فراهم کند. هرچند شرط واجب برای رخ دادن این فرایند رشد آن است که بشریت در موقعیت «فاصله معرفتی» از خدا باشد. به عبارت دیگر، طبق نظر هیک، اگر ما بدو در حضور مستقیم خدا خلق می‌شدیم، نمی‌توانستیم آزادانه به او عشق بورزیم و او را پرستش کنیم. پس برای حفظ اختیار ما در رابطه با خدا، جهان باید با ابهامی دینی خلق می‌شد یا، دست‌کم تا حدی، باید به نظر برسد که انگار خدایی نیست. البته شر در ایجاد کردن فاصله معرفتی مطلوب نقش مهمی ایفا می‌کند.

۲. اراده آزاد. تمسک به اختیار انسان، به اشکال مختلف، درون مایه دیرپایی در تاریخ

تئودیه است. نوع آزادی‌ای که نظریه‌پرداز تئودیه به طور خاص به آن متوسل می‌شود اختیار آزادی‌گرایانه است که بر اساس آن، من نسبت به فعل خاصی در زمان T آزاد هستم، تنها اگر این فعل با تمام آنچه قبل از T اتفاق افتاده یا به دست آمده، متعین نشده باشد و همه قوانین علی به نحوی نباشند که پیوستگی این دو (گذشته و قوانین) منطقاً ایجاب کند من فعل مورد بحث را انجام دهم. مثلاً چمن زدن من یک فعل اختیاری است. تنها اگر وضع عالم (از جمله باورها و امیال من) و قوانین طبیعت درست همان طور باشند که بلافاصله قبل از تصمیم من به چمن زدن بودند، من می‌توانستم به گونه‌ای دیگر تصمیم بگیرم یا عمل کنم، به شکلی غیر از آنچه در واقع تصمیم گرفته‌ام یا عمل کرده‌ام. بدین معنا، افعالی که آزادانه انجام می‌دهم واقعاً «به عهده من» هستند — آن‌ها متعین به هیچ چیزی خارج از اراده من نیستند. خواه این‌ها قوانین علی باشند خواه حتی خدا. و بنابراین، در اختیار خدا نیست که تعیین کند یا موجب شود که چه افعالی را انجام خواهیم داد، زیرا در این صورت، آن افعال دیگر آزادانه نخواهند بود. آزادی و جبرگرایی با هم ناسازگارند.

البته نظریه‌پرداز تئودیه چندان علاقه‌ای به آزادی آزادی‌گرایانه ندارد، بلکه بیشتر علاقه‌مند آزادی آزادی‌گرایانه مرتبط با اخلاق است که شامل آزادی در انتخاب بین خوب رفتار کردن و بد رفتار کردن می‌شود. به علاوه، آزادی نزد نظریه‌پرداز تئودیه اخلاقاً مهم است و نه تنها به ما امکان رفتار خیر و شر را می‌دهد، بلکه همچنین افعال گسترده‌ای را ممکن می‌سازد که ارزش اخلاقی بسیار متفاوتی دارند؛ از کردارهای عالی و شرافتمندانه گرفته تا شرور فجیع.

از این رو، نظریه‌پرداز تئودیه، با تکیه بر چنین تلقی‌ای از آزادی، وجود شر اخلاقی را به عنوان پیامد سوءاستفاده انسان از اختیارش تبیین می‌کند؛ که این بدین معناست که



مسئولیت وجود شر اخلاقی بر عهده ماست، نه خدا. مسلماً خدا مسئول ایجاد کردن شرایطی است که شر اخلاقی ممکن است تحت آن به وجود آید، ولی این طور نیست که اگر انسان‌ها در آن شرایط قرار بگیرند، ناگزیر خطا خواهند کرد. به عبارت دیگر، این طور نیست که انسان‌ها ضرورتاً از اختیار خود سوءاستفاده خواهند کرد. اگرچه این همیشه یک احتمال است و بنابراین، خلق کردن مخلوقات آزاد توسط خدا ذاتاً ریسک دارد. هرچند نظریه پرداز تئودیسۀ اختیار می‌افزاید که ارزش اختیار (و خیرهایی که اختیار ممکن می‌سازد) آن قدر زیاد است که بر این خطر که شاید به انحای مختلف از اختیار سوءاستفاده شود، برتری و غلبه دارد.

۳. رستگاری در بهشت. نظریه پردازان تئودیسۀ گاهی از عقیده حیات اخروی بهشتی کمک می‌گیرند تا نشان دهند شر، مخصوصاً شر فجیع، فقط در زندگی بازپسین توجیه غایی می‌شود یا به رستگاری می‌انجامد. گزارش‌ها و روایت‌ها از رستگاری بهشتی، حتی درون سنت مسیحی، بسیار با هم فرق می‌کنند. ولی ویژگی مشترک همه این روایت‌ها که به کار تئودیسۀ پرداز می‌آید، تجربه کامل بهجت و سرور ابدی است که به واسطه رابطه عمیق و مهرآمیز با خدا به وجود می‌آید. همان طور که دیدیم، این خیر نقش مهمی در تئودیسۀ جان هیک ایفا می‌کند، و نیز محور شرح مارلین آدامز از شر فجیع است.

آدامز (Adams, 1986: 262-63, 1999: 162-63)، بر اساس جهان‌بینی مسیحی، اشاره می‌کند که تجربه مستقیم صمیمت «رودرو» با خدا نه تنها عالی‌ترین خیری است که می‌توانیم مشتاق بهره‌مندی از آن باشیم، بلکه همچنین خیری قیاس‌ناپذیر است — به بیان دقیق‌تر، این خیر با هرگونه سرور یا خیرهای موقتی محض

غیرقابل قیاس است. همان‌طور که پولس رسول بیان می‌کند: «زیرا بر آنم که آلام این زمان در قیاس با مجدی که باید در ما ظاهر گردد، ناچیز است.» (نامه به رومیان، ۸:۱۸)؛ مقایسه کنید با کرتیان (۲، ۱۷:۴). به نظر آدامز، این مجد و شکوهی که در بهشت تجربه می‌شود عدالت و عشق خدا نسبت به مخلوقات را اثبات می‌کند، زیرا تجربه‌ی لقای روح‌انگیز بر هرگونه شری غلبه و برتری دارد، حتی شر فجیعی که ممکن است کسی تحمل کند، و بدین ترتیب در زندگی فرد رنج‌کشیده در موازنه‌ی خیر و شر، کفه‌ی ترازو به نفع خیر سنگین‌تر می‌شود که بی‌نهایت مطلوب است. ولی همان‌طور که آدامز خاطر نشان می‌کند: «دقیق‌تر بگوییم، هیچ موازنه‌ای در کار نیست که بخواهد ایجاد شود.» (1986: 263، تأکید از خود اوست)، چراکه خیر لقای خدا با سهیم شدن انسان در هرگونه شر موقتی یا ایجادشده غیرقابل مقایسه است و بنابراین، هر کس که بعد از مرگ، لقای روح‌انگیز ابدی خدا را تجربه کند، دلیل موجهی در اختیار خواهد داشت تا زندگی‌اش را — به‌رغم هرگونه ترس و اضطرابی که ممکن است در بر داشته باشد — خیر بزرگ بداند، و بدین‌سان، این هرگونه دلیل شکوه از خدا را برطرف می‌کند.

با جمع کردن این سه درون‌مایه (رستگاری در بهشت، اراده‌ی آزاد، پرورش روح) می‌توان تنویدیسه‌ای مطرح کرد، با هدف تبیین اینکه چرا خدا شر، حتی شری فجیع، را روا می‌دارد. برای اینکه روشن کنم تنویدیسه چگونه ممکن است کار کند، می‌خواهم به E2 ویلیام رو و هولوکاست بپردازم، دو نمونه‌ی واضح از شر فجیع اخلاقی.

توجه داشته باشید که این دو شر آشکارا متضمن این هستند که مرتکبین آن‌ها از اختیار خود سوءاستفاده‌ی جدی کرده‌اند. بنابراین، می‌توانیم اختیار اخلاقاً مهمی را که

خدا به انسان‌ها می‌دهد اولین خیری در نظر بگیریم که این شرور به وجود آن کمک می‌کند. یعنی خدا نمی‌توانست مانع رنج طاقت‌فرسا و مرگ Sue و میلیون‌ها قربانی هولوکاست شود و در عین حال، ما را بدون اختیار اخلاقاً مهم خلق کند - اختیار انجام دادن هم شر بزرگ و هم خیر بزرگ. به‌علاوه، ممکن است این شرور فرصتی برای پرورش روح به دست دهند - هرچند در بسیاری از موارد دامنه پتانسیل پرورش روح، فرد قربانی را در بر نمی‌گیرد، بلکه فقط کسانی را در بر می‌گیرد که مسبب یا شاهد رنج هستند. مثلاً پدیده «تغییر دین در زندان» گواهی است بر این واقعیت که حتی شر فجیع ممکن است موجب تغییر و دگرگونی اخلاقی فرد خطاکار شود. سرانجام، جهت جبران کافی برای قربانیان این شرور، می‌توانیم آموزه بهشت را به میان آوریم. بعد از مرگ، قربانیان با خدا وارد رابطه صمیمی روح‌انگیزی می‌شوند، خیر غیرقابل‌مقایسه‌ای که مشارکت آن‌ها را در تحمل وحشت‌ها و ترس‌ها «جبران می‌کند». زیرا لقای روح‌انگیز خدا در حیات اخروی نه تنها ارزش و معنا را به زندگی قربانیان باز می‌گرداند، بلکه همچنین فرصتی به آن‌ها می‌دهد تا تأیید کنند زندگی‌شان (به‌مثابه یک کل) به زیستش می‌ارزد.

آیا این تئودیهسه موفق می‌شود خدا را تبرئه کند؟ مسلماً ایرادات متعددی ضد چنین تئودیهسه‌ای مطرح می‌شود. مثلاً می‌توان فهم‌پذیری یا کفایت تجربی تلقی اساسی آزادی‌گرایانه از اراده‌آزاد را زیر سؤال برد (مثلاً نگاه کنید به -38: Pereboom, 2001). یا می‌توان با پیروی از نظر تولی (75-373: Tooley, 1980) و ویلیام رو (88)، گفت درست همان‌طور که ما (36-135: Rowe, 1996: 279-81, 2001a) گفت درست همان‌طور که ما وظیفه داریم اعمال اختیار اشخاص دیگر را وقتی می‌دانیم می‌خواهند از اختیار خود

برای تحمیل رنج بسیار زیاد بر شخصی بی‌گناه استفاده کنند، کم و محدود کنیم، خدا نیز چنین وظیفه‌ای دارد. طبق این نظر، خدای کاملاً خیر باید مداخله کند تا ما را از سوءاستفاده کردن از اختیار خود بازدارد، تا حدی که شر اخلاقی، مخصوصاً شر فجیع اخلاقی، یا اصلاً رخ ندهد یا بر مبنایی بسیار معمول و گهگاه رخ بدهد. نهایتاً، چگونه می‌توان تئودیسۀ فوق را بسط داد تا شر طبیعی را هم تبیین و توجیه کند؟ طرح‌های متعددی در اینجا ارائه شده که مهم‌ترینشان این‌ها هستند: نظر جان هیک مبنی بر اینکه شر طبیعی در فرایند «پرورش روح» نقشی اساسی ایفا می‌کند، «تئودیسۀ اراده آزاد برای شر طبیعی» سوئین‌برن — ایده تئودیسۀ سوئین‌برن به‌طور کلی این است که بدون شناخت از به وجود آمدن شر (یا مانع وقوع شر شدن) نمی‌توان اختیار داشت، و از آنجا که شناخت از چگونگی پیدایش شر فقط از طریق تجربه پیشین با شر طبیعی حاصل می‌شود، در نتیجه، وجود شر طبیعی شرط منطقی ضروری به‌کارگیری اختیار است (نگاه کنید به، Swinburne, 1978, 1987: 149-67, 1991: 202-214, 1998: 176-92) — و «تئودیسۀ قانون طبیعی» مثل تئودیسۀ رایسنباخ مطرح کرد (Reichenbach, 1976, 1982: 101-118) که بنا بر آن، شرور طبیعی‌ای که برای انسان‌ها و حیوانات رخ می‌دهند محصولات فرعی اجتناب‌ناپذیر قوانین ناظر بر خلقت خدا هستند.

## ۵. پاسخ‌های دیگر به مسئله قرینه‌ای شر

فرض کنید که استدلال قرینه‌ای ویلیام رو از شر موفق شده قرینه‌ای قوی به سود این ادعا به دست دهد که موجود قادر مطلق، عالم مطلق و کاملاً خیر وجود ندارد. از این

چه نتیجه می‌شود؟ به‌ویژه، آیا خداباوری که درمی‌یابد انتقاد از استدلال ویلیام رو ناممکن است، مجبور می‌شود از خداباوری خودش دست بکشد؟ نه ضرورتاً، زیرا این خداباور دو حق انتخاب دیگر در دسترس خواهد داشت.

اولاً، ممکن است خداباور موافق باشد که استدلال ویلیام رو قرینه‌ای علیه خداباوری به دست می‌دهد، ولی شاید در ادامه استدلال کند که قرینه مستقلی به سود خداباوری وجود دارد که بر قرینه علیه خداباوری غلبه دارد. در واقع، اگر خداباور فکر می‌کند که قرینه به سود خداباوری قوی است، شاید روشی را به کار گیرد که ویلیام رو (1979, 339) آن را «جابه‌جایی جی. ای. مور» [“the G. E. Moore shift”] می‌نامد (مقایسه کنید با Moore, 1953: ch. 6). این روش متضمن این است که استدلال مخالف را سر و ته کنیم و با زیر سؤال بردن نتیجه استدلال طرف مقابل شروع کنیم. آنگاه استدلال مخالف خداباور به قرار زیر خواهد بود:

(not-3) موجود قادر مطلق، عالم مطلق، کاملاً خیر، وجود دارد.

(۲) موجود عالم مطلق، کاملاً خیر، باید مانع وقوع هرگونه شر شدیدی شود که می‌تواند، مگر اینکه نتواند این کار را بدون اینکه به موجب آن، خیر بزرگ‌تری از دست برود یا به شری به همان اندازه بد یا بدتر اجازه رخ دادن بدهد، انجام دهد.

(not-1) (بنابراین) این‌گونه نیست که مواردی از شر فجیع وجود دارد که موجود عالم مطلق، قادر مطلق، می‌توانست مانع آن‌ها بشود بدون اینکه به موجب آن، خیر بزرگ‌تری از دست برود یا به شری به همان اندازه بد یا بدتر اجازه رخ دادن بدهد.

اگرچه بسیاری از خداباوران از این راهبرد به‌عنوان روشی مناسب برای پاسخ دادن به

استدلال‌های قرینه‌ای مبتنی بر شر استقبال کرده‌اند، مثلاً (Mavrodes, 1970: 95-97, Evans, 1982: 138-39, Davis, 1987: 86-87, Basing-er, 1996: 100-103) — در واقع، این ویلیام رو بود که آن را «بهترین پاسخ خداپاور» دانست (1979, 339) — اما این روش بسیار مشکل‌آفرین است و اغلب به آن بی‌توجهی کرده‌اند. وقتی خداپاوران روش جابه‌جایی جی. ای. مور را به کار می‌برند، تنها در صورتی مؤثر خواهد بود که دلایل پذیرفتن (not-3) [وجود خدای خداپاوری] قاطع‌تر از دلایل پذیرفتن (not-1) [وجود شر گزاف] باشد. مسئله در اینجا این است که نوع قرینه‌هایی که خداپاوران به‌طور خاص به آن‌ها متوسل می‌شوند تا وجود خدا را اثبات کنند — مثلاً استدلال‌های جهان‌شناختی و اتقان صنع و توسل به تجربه دینی — حتی قصد اثبات وجود موجود کاملاً خیر را ندارند، وگرنه اگر چنین قصدی داشتند، در به انجام رساندن آن با مشکلات سختی مواجه می‌شدند. ولی اگر این چنین باشد، پس خداپاور نمی‌تواند هیچ‌گونه قرینه‌ای به سود (not-3) یا دست‌کم هیچ‌گونه قرینه‌ای به قدر کافی قوی یا ماهیتاً محکم به سود (not-3) ارائه کند. بنابراین، روش جابه‌جایی جی. ای. مور آن قدر هم که در ابتدا به نظر می‌رسد یک راهبرد سراسر ساده و ساده نیست.

ثانیاً، فرد خداپاوری که استدلال ویلیام رو را می‌پذیرد ممکن است ادعا کند که ویلیام رو فقط نشان می‌دهد باید روایت خاصی از خداپاوری را — نه هر روایتی از خداپاوری — رد کرد، مثلاً خداپاوری از نوع باورمند به الهیات پویشی ممکن است با ویلیام رو موافق باشد که موجود قادر مطلق وجود ندارد، ولی اضافه خواهد کرد که خدا، اگر به معنای واقعی فهمیده شود، قادر مطلق نیست، یا اینکه قدرت خدا آن‌طور

که معمولاً تصور می‌شود نامحدود نیست. مثلاً نگاه کنید به (Griffin, 1976, 1991). یک رویکرد حتی رادیکال‌تر، «سویه تاریکی» را در خدا فرض می‌گیرد و بدین‌سان کاملاً خیر بودن خدا را رد می‌کند. خداباورانی که این رویکرد را اختیار می‌کنند، مثلاً (Blumenthal 1993, Roth 2001)، هم به نتیجه‌گیری استدلال ویلیام رو اعتراضی ندارند.

این راهبرد دوم دست‌کم دو اشکال دارد. اشکال اول این است که استدلال ویلیام رو فقط به خدای خداباوری سنتی می‌پردازد — چنانکه در بخش a1 در بالا شرح دادیم — نه خدای گونه‌های دیگری از خداباوری، و بنابراین، نقدهای برگرفته از اشکال خداباوری غیرسنتی به استدلال ویلیام رو وارد نیستند (اگرچه ممکن است چنین ایراداتی در بازنگری فهم سنتی از خدا برای ما سودمند باشند). اشکال دوم مربوط می‌شود به شایسته پرستش بودن الوهیت مطرح‌شده. مثلاً آیا کسی که کاملاً خیر نیست و مستعد شر است شایستگی پرستش ما را دارد و شایسته دل‌بستگی محض و پایبندی بی‌قیدوشرط است؟ به همین نحو، چرا باید به خدایی کاملاً اعتماد کنیم که قادر مطلق نیست و از این رو، به‌طور کامل بر جهان کنترل ندارد؟ (بی‌گمان، حتی خداباوران سنتی هم برای قدرت خدا محدودیت‌هایی قائل می‌شوند، و چنین محدودیت‌هایی بر قدرت خدا ممکن است برای تبیین کردن وجود شر در جهان بسیار راهگشا باشد، ولی اگر قدرت خدا یا فقدان قدرت خدا به‌عنوان راه‌حلی برای مسئله شر ارائه شود — طوری که دلیل روا داشتن شر از طرف خدا این باشد که او قدرت ندارد مانع به وجود آمدن شر شود — آنگاه با خدای بسیار ناتوانی مواجه خواهیم بود که، تا آنجا که به محدودیت‌های قدرت خودش آگاهی دارد، می‌توان او را خدایی دانست که بی‌پروا دست به خلقت زده است).

## ۶. نتیجه‌گیری

استدلالات‌های قرینه‌ای مبتنی بر شر، مثل استدلال‌هایی که ویلیام رو مطرح کرده است، قصد دارند نشان دهند که، دلایل باور به خدا به کنار، وجود شر، خدا ناباوری را معقول‌تر از خدا باوری می‌کند. پس راجع به چنین استدلال‌هایی چه حکمی می‌توان داد؟ شاید با نظری اجمالی به پژوهشی که در بالا آوردیم، بتوان پاسخی مختصر به این پرسش داد.

اولاً، همان‌طور که در بخش دوم بحث شد، پاسخ «خدا باور گشوده» به مقدمه الهیاتی ویلیام رو، خطر کم شدن اعتماد به خدا را به جان می‌خرد، یا در غیر این صورت با مقدمه الهیاتی یکسره سازگار است. ثانیاً، ایراد «خدا باور شکاک» به استنتاج ویلیام رو از شر غیر قابل درک به شر گزارف را در بخش سوم بررسی کردیم و دریافتیم که از قدرت کافی برخوردار نیست. ثالثاً، راه‌ها و شقوق متعدد تنویدیه در بخش چهارم مورد مذاقه قرار گرفت — به‌عنوان راهی ممکن برای رد کردن مقدمه مبتنی بر واقعیت ویلیام رو — و دریافتیم تنویدیه‌ای که به خیرهای اختیار، پرورش روح و حیات اخروی بهشتی متوسل می‌شود ممکن است برای توجیه و تبیین وجود شر اخلاقی خیلی راهگشا باشد. هر چند چنین تنویدیه‌ای پرسش‌های بسیار دیگری را درباره وجود شر طبیعی و وجود مقادیر زیاد شر اخلاقی فجع پیش می‌آورد. و نهایتاً، چنانکه در بخش پنجم بحث شد، راهبرد تمسک جستن به روش «جابه‌جایی جی. ای. مور» با وظیفه دلهره‌آور فراهم آوردن قرینه به سود وجودی کامل مواجه می‌شود؛ درحالی‌که توسل به تلقی غیرسنتی از خدا، مسئله شر را به بهای از بین بردن نگرش‌ها و اعمال مهم دینی مانند عشق و پرستش خدا، حل می‌کند.



بر پایه این نتایج، می‌توان دید که استدلال ویلیام رو از سرسختی زیادی برخوردار است، و به نحو موفقیت‌آمیزی در برابر بسیاری از انتقاداتی که علیه مطرح می‌شود، تاب می‌آورد. البته، هم له و هم علیه استدلال ویلیام رو برای خداناباوری، بسیار می‌توان سخن گفت. پیروز اعلام کردن هر یک از طرفین بحث شاید زود باشد، اما می‌توان نتیجه گرفت که دست‌کم رد کردن استدلال ویلیام رو آن قدرها هم که اغلب گمان می‌کنند آسان نیست.

## منابع و آثاری برای مطالعه بیشتر

- Adams, Marilyn McCord. 1996. "Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil," in Robert Audi and William J. Wainwright (eds), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp.248-67.
- Adams, Marilyn McCord. 1999. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Alston, William P. 1991. "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition," *Philosophical Perspectives* 5 : 29-67.
- Alston, William P. 1996. "Some (Temporarily) Final Thoughts on the Evidential Arguments from Evil," in Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp.311-32.
- Ascol, Thomas K. 2001. "Pastoral Implications of Open Theism," in Douglas Wilson (ed.), *Bound Only Once: The Failure of Open Theism*. Moscow, ID: Canon Press, pp.173-90.
- Basinger, David. 1996. *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Blumenthal, David R. 1993. *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Boyd, Gregory A. 2000. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Boyd, Gregory A. 2003. *Is God to Blame? Moving Beyond Pat Answers to the Problem of Evil*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Brown, Patterson. 1967. "God and the Good," *Religious Studies* 2 : 269-76.

- Christlieb, Terry. 1992. "Which Theisms Face an Evidential Problem of Evil?" *Faith and Philosophy* 9: 45-64.
- Chrzan, Keith. 1994. "Necessary Gratuitous Evil: An Oxymoron Revisited," *Faith and Philosophy* 11: 134-37.
- Davis, Stephen T. 1987. "What Good Are Theistic Proofs?" in Louis P. Pojman (ed.), *Philosophy of Religion: An Anthology*. Belmont, CA: Wadsworth, pp.80-88.
- Draper, Paul. 1989. "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists," *Nous* 23: 331-50.
- Evans, C. Stephen. 1982. *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Griffin, David Ray. 1976. *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Griffin, David Ray. 1991. *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Hasker, William. 2004. *Providence, Evil and the Openness of God*. London: Routledge.
- Hick, John. 1966. *Evil and the God of Love*, first edition. London: Macmillan.
- Hick, John. 1968. "God, Evil and Mystery," *Religious Studies* 3: 539-46.
- Hick, John. 1977. *Evil and the God of Love*, second edition. New York: HarperCollins.
- Hick, John. 1981. "An Irenaean Theodicy" and "Response to Critiques," in Stephen T. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, first

edition. Edinburgh: T & T Clark, pp.39-52, 63-68.

- Hick, John. 1990. *Philosophy of Religion*, fourth edition. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Hoffman, Joshua, and Gary S. Rosenkrantz. 2002. *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell.
- Howard-Snyder, Daniel, and Frances Howard-Snyder. 1999. "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil?" *American Philosophical Quarterly* 36: 115-29.
- Howard-Snyder, Daniel, and Paul K. Moser (eds). 2002. *Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jordan, Jeff. 2001. "Blocking Rowe's New Evidential Argument from Evil," *Religious Studies* 37: 435-49.
- Mackie, J.L. 1955. "Evil and Omnipotence," *Mind* 64: 200-212.
- Mavrodes, George I. 1970. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*. New York: Random House.
- McCloskey, H.J. 1960. "God and Evil," *Philosophical Quarterly* 10: 97-114.
- McNaughton, David. 1994. "The Problem of Evil: A Deontological Perspective," in Alan G. Padgett (ed.), *Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne*. Oxford: Clarendon Press, pp.329-51.
- Moore, G.E. 1953. *Some Main Problems of Philosophy*. London: George Allen & Unwin.
- Morris, Thomas V. 1987. *Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Morris, Thomas V. 1991. *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical*

*Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

- Nelson, Mark T. 1991. "Naturalistic Ethics and the Argument from Evil," *Faith and Philosophy* 8: 368-79.
- O'Connor, David. 1998. *God and Inscrutable Evil: In Defense of Theism and Atheism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Otte, Richard. 2002. "Rowe's Probabilistic Argument from Evil," *Faith and Philosophy* 19: 147-71.
- Pereboom, Derk. 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peterson, Michael L. 1982. *Evil and the Christian God*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Peterson, Michael L. 1998. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder, CO: Westview Press.
- Pinnock, Clark H., Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger. 1994. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Plantinga, Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- Plantinga, Alvin. 1977. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Quinn, Philip L., and Charles Taliaferro (eds). 1997. *A Companion to Philosophy of Religion*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Reichenbach, Bruce R. 1976. "Natural Evils and Natural Law: A Theodicy for Natural Evils," *International Philosophical Quarterly* 16: 179-96.
- Reichenbach, Bruce R. 1982. *Evil and a Good God*. New York: Fordham

University Press.

- Reitan, Eric. 2000. "Does the Argument from Evil Assume a Consequentialist Morality?" *Faith and Philosophy* 17 : 306-19.
- Rogers, Katherin A. 2000. *Perfect Being Theology*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Roth, John K. 2001. "A Theodicy of Protest", in Stephen T. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, second edition. Louisville, KY : Westminster John Knox Press, pp.1-20.
- Rowe, William L. 1978. *Philosophy of Religion: An Introduction*, first edition. Encino, CA : Dickenson Publishing Company..
- Rowe, William L. 1979. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," *American Philosophical Quarterly* 16 : 335-41.
- Rowe, William L. 1986. "The Empirical Argument from Evil," in Audi and Wainwright (eds), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, pp.227-47.
- Rowe, William L. 1988. "Evil and Theodicy," *Philosophical Topics* 16 : 119-32.
- Rowe, William L. 1991. "Ruminations about Evil," *Philosophical Perspectives* 5 : 69-88.
- Rowe, William L. 1995. "William Alston on the Problem of Evil," in Thomas D. Senor (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*. Ithaca, NY : Cornell University Press, pp.71-93.
- Rowe, William L. 1996. "The Evidential Argument from Evil: A Second Look," in Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, pp.262-85.

- Rowe, William L. 2001a. "Grounds for Belief Aside, Does Evil Make Atheism More Reasonable than Theism" in William Rowe (ed.), *God and the Problem of Evil*. Malden, MA: Blackwell, pp.124-37.
- Rowe, William L. 2001b. "Reply to Howard-Snyder and Bergmann," in Rowe (ed.), *God and the Problem of Evil*, pp.155-58.
- Russell, Bruce. 1989. "The Persistent Problem of Evil," *Faith and Philosophy* 6: 121-39.
- Russell, Bruce. 1996. "Defenseless," in Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, pp.193-205.
- Sanders, John. 1998. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Sennett, James F. 1993. "The Inscrutable Evil Defense Against the Inductive Argument from Evil," *Faith and Philosophy* 10: 220-29.
- Stump, Eleonore. 1997. "Review of Peter van Inwagen, *God, Knowledge, and Mystery*," *Philosophical Review* 106: 464-67.
- Swinburne, Richard. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard. 1978. "Natural Evil," *American Philosophical Quarterly* 15: 295-301.
- Swinburne, Richard. 1987. "Knowledge from Experience, and the Problem of Evil," in William J. Abraham and Steven W. Holtzer (eds), *The Rationality of Religious Belief: Essays in Honour of Basil Mitchell*. Oxford: Clarendon Press, pp.141-67.
- Swinburne, Richard. 1991. *The Existence of God*, revised edition. Oxford: Clarendon Press.

- Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.
- Tooley, Michael. 1980. "Alvin Plantinga and the Argument from Evil," *Australasian Journal of Philosophy* 58: 360-76.
- Trakakis, Nick. 2003. "What No Eye Has Seen: The Skeptical Theist Response to Rowe's Evidential Argument from Evil," *Philo* 6: 263-79.
- Van Inwagen, Peter. 1988. "The Place of Chance in a World Sustained by God," in Thomas V. Morris (ed.), *Divine and Human Action*. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp.211-35.
- Ware, Bruce. 2000. *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism*. Wheaton, IL: Crossways Books.
- Wykstra, Stephen J. 1984. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'," *International Journal for Philosophy of Religion* 16: 73-93.
- Wykstra, Stephen J. 1986. "Rowe's Noseeum Arguments from Evil," in Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, pp.126-50.

### مشخصات مدخل دانشنامه به زبان اصلی:

Trakakis, N. 2005. The evidential problem of evil. In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, eds J. Fieser and B. Dowden. <http://www.iep.utm.edu/evil-evi>



