

حکمت الاهی و مسئله قرینه‌ای شر

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۱۱ تاریخ تأیید: ۱۳۸۸/۶/۹

محمد سعیدی مهر*

چکیده

مسئله شر به طور عموم در دو دسته مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر طبقه‌بندی می‌شود. یکی از تقریرهای اثرگذار از مسئله قرینه‌ای شر از سوی ویلیم رو ارایه شده که بر ایده شرور گزاف استوار است. رو، استدلالی ترتیب می‌دهد که بر پایه آن، وجود شرور گزاف قرینه‌ای بر نامعقول بودن باور به وجود خداوند همه دان، همه توان و خیر مطلق است. غالب ناقدان استدلال وی کوشیده‌اند با تحلیل دقیق مبانی معرفت‌شناختی مقدمه‌های آن، ضعفش را آشکار سازند. محور مشترک این رویکردهای انتقادی کوشش برای ارایه اصولی است که بیانگر شرایط لازم و کافی گذار معقول از نیافتن به نبودن باشد. به باور ناقدان، ملاحظه‌های متعددی از جمله مطلق بودن علم خداوند و محدودیت دانش انسان، نشان می‌دهند که مبانی استدلال رو (بویژه مقدمه نخست آن) این شرایط را ارضا نمی‌کند. براساس این ملاحظه‌ها، دفاعی در برابر استدلال قرینه‌ای شر شکل می‌گیرد که نامعقول بودن این استدلال را آشکار می‌سازد.

واژگان کلیدی: مسئله قرینه‌ای شر، شر گزاف، دفاع، ویلیم رو، استن و یکسترا.

*. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

مسئله شر بخش قابل توجهی از ادبیات فلسفه دین تحلیلی معاصر را به خود اختصاص داده است. هر چند این مسئله در میان پیروان ادیان و مکتب‌های گوناگون فلسفی و الهیاتی از گذشته‌های دور مطرح بوده است، امروزه شاهد تولد تقریرهای جدیدتری هستیم. گروهی از فیلسوفان دین معاصر به روایت‌های گوناگون مسئله شر به مثابه ابزاری برای تضعیف خداباوری توسل جسته‌اند* و در برابر دسته دیگری از فیلسوفان دین متأله به پاسخ‌گویی به این مسئله همت گمارده‌اند.

ویلیم رو، از فیلسوفان دین معاصر، سال‌ها کوشیده است با ارایه تقریرهای جدیدی از آنچه به مسئله قرینه‌ای شر شهره است، نشان دهد که وجود برخی از انواع شرور قرینه‌ای علیه معقولیت باور به وجود خداوند (آنگونه که در ادیان ابراهیمی وصف می‌شود) است. مقاله حاضر می‌کوشد پس از شرح فشرده یکی از تقریرهای رو از مسئله قرینه‌ای شر به نقد و بررسی آن پردازد. پیش از آن رو به منظور روشن‌تر شدن موضوع بحث، نگاهی گذرا به برخی طبقه‌بندی‌های ذی‌ربط شایسته خواهد بود.

اقسام کلی مسئله شر و راه‌حل‌های آن

مسئله شر، در تقسیم‌بندی اولیه، به دو دسته کلی تقسیم می‌شود:

ا. مسئله نظری شر (Theoretical Problem of Evil)

ب. مسئله وجودی شر (Existential Problem of Evil).

مسئله شر به مثابه مسئله نظری با رابطه‌های منطقی و معرفتی میان گزاره‌های خاصی درباره خداوند متعال، صفاتش و گزاره‌هایی درباره شرور سروکار دارد و از نوعی مشکل معرفتی و نظری ناظر بر این گزاره‌ها سرچشمه می‌گیرد. حال آنکه مسئله وجودی شر فقط به تحلیل انتزاعی گزاره‌ها مربوط نمی‌شود بلکه با تجربه‌های شخصی انسان درباره معنای زندگی و

* عموم دیدگاه‌های الحادی در فلسفه دین معاصر مسئله شر را عمده‌ترین تهدید و چالش علیه خداباوری کلاسیک می‌دانند. ر.ک: (Weisberger, 2007).

رویکرد آگاهانه وی نسبت به خداوند پیوند می‌یابد (Peterson, 1992: 3).
 گاه نیز مسئله نظری شر در برابر مسئله عملی شر (practical problem of evil) قرار می‌گیرد:

مسئله عملی شر عبارت از این مسئله است که انسان چگونه هنگام روبه‌رویی شخصی با رنج و درد و ابتلای به شرور ارتباط خود را با خداوند حفظ کند. این صورت از مسئله شر به طور معمول برای انسان‌هایی پیش می‌آید که به طور عملی خود یا نزدیکانشان درگیر شرور می‌شوند.* در حالی که مسئله عملی شر به طور معمول باید از راه کمک موعظه‌گران و ... حل شود. حل مسئله نظری شر نیازمند فعالیت نظری و ذهنی اندیشه‌وران و فیلسوفان است تا با تحلیل و نقد راه‌حلی ارائه کنند. هر چند مسئله نظری و مسئله عملی شر در بسیاری از موردها هم‌زمان برای یک شخص مطرح می‌شوند، چه بسا راه‌حل‌های به‌طور کامل جداگانه داشته باشند. از این‌رو، حل یکی از این دو مسئله به‌طور حتم به معنای حل دیگری نیست» (Howard-Snyder, 1999, 2-3).

مسئله نظری شر نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شود: مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر. مسئله منطقی شر (Logical Problem of Evil) (که مسئله پیشینی (A priori) یا قیاسی (Deductive) شر نیز نامیده می‌شود) مسئله‌ای است برخاسته از ادعای وجود نوعی ناسازگاری منطقی میان برخی گزاره‌های الهیاتی درباره خداوند و برخی گزاره‌های ناظر به شرور** اما مسئله قرینه‌ای شر (که مسئله پسین A posteriori شر، مسئله استقرایی (Inductive) شر و مسئله تجربی Empirical شر نیز خوانده می‌شود) معضلی

* الوین پلتنینگا در جایی بدون استفاده از عنوان «مسئله عملی شر» به این مسئله اشاره می‌کند: «البته با این حال ممکن است رنج و فلاکت برای متأله مشکل‌ساز باشد، اما مشکل این نیست که باورهای وی به لحاظ منطقی یا احتمال‌هایی ناسازگار هستند. متأله ممکن است در شرور یک مشکل دینی بیابد، وی ممکن است درباره رنج کشیدن خود یا رنج کشیدن یکی از نزدیکانش، تداوم آنچه را که آن را رهیافت مناسبی به سوی خداوند می‌پندارد، مشکل ببیند. وی شاید در برخورد با رنج یا فلاکت فراوان وسوسه شود تا علیه خدا بشورد، مشت خود را به سوی آسمان بلند کند یا حتی ایمانش را به خداوند تماماً از دست بدهد. اما این مشکلی است با بُعدهای متفاوت. چنین مشکلی طالب توجه مرشدانه است نه روشنگری حکیمانه.» (پلتنینجا (پلتنینگا)، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

** از مهمترین فیلسوفان ملحدی که از مسئله منطقی شر دفاع کرده‌اند، جی. ال. مکی است. پلتنینگا نیز به تفصیل راه‌حلی را برای مسئله منطقی شر پرورانده است که به «دفاع اختیارگروانه» (Free Will Defense) معروف است. برای شرح مسووطی از دیدگاه مکی و راه‌حل پلتنینگا ر.ک: (پلتنینجا (پلتنینگا)، ۱۳۸۴: ۳۵ - ۱۱۷).

نظری است راجع به اینکه آیا با فرض شرور، خدا باوری می تواند معقول باشد. مسئله قرینه‌ای شر بر اساس اینکه چه نوع شری مورد نظر باشد، تقریرها و روایت‌های گوناگونی یافته است. گاه شرور به صورت مطلق مبنای استدلال قرار می گیرند و گاه نیز بحث بر سر شر گزاف و بدون حکمت است. همچنین، از مسئله قرینه‌ای شر، از جهت اینکه مقصود از قرینه و احتمال چه معنایی باشد، تقریرهای متفاوتی ارائه می شود که گاه مفهوم‌های قرینه و احتمال به معنایی شبیه معنای مورد نظر در علوم تجربی در نظر گرفته می شوند.* گاه نیز نظریه‌ای بسامدی (frequentist) از احتمال مبنای قرار می گیرد.**

راه حل‌های ارائه شده برای مسئله شر نیز در یک طبقه بندی کلی در دو دسته جای می گیرند: ا. تئودیسسه (دادباوری) (Theodicy)؛ ب. دفاع (Defense).*** بر اساس یک تعریف اولیه، مقصود از ارائه یک دفاع آن است که ثابت شود تقریر خاصی از مسئله شر در نشان دادن ناسازگار بودن یا نامحتمل (نامعقول) بودن خدا باوری ناکام می ماند.**** اما تئودیسسه در پی آن است که تبیین خدا باورانه صادق و معقولی از اینکه چرا خداوند شرور را تجویز می کند، ارائه دهد. امروزه در بحث‌های فلسفه دین معاصر در مغرب زمین دفاع بسیار بیشتر از تئودیسسه مورد توجه فیلسوفان خدا باور است. (Peterson, 1991: 100). به طور مثال، دفاع اختیارگروانه پلنتینگا نشان داد که تقریر جی. ال. مکی از مسئله منطقی شر کامیاب نیست. البته هر کدام از تئودیسسه و دفاع می تواند بر حسب آنکه در پاسخ به کدام تقریر از مسئله شر ارائه می شوند، صورت و محتوای متفاوتی بیابند.*****

* آقای جرج شلیسینگر بر این است که مقصود از تأیید خدا باوری به طور دقیق همان معنایی است که درباره تأیید یک فرضیه علمی مورد نظر است.

** آقای وزلی سمن (Wesley Salmon) چنین نظریه‌ای را در تقریر مسئله قرینه‌ای شر به کار گرفته است و الوین پلنتینگا به تفصیل به وی پاسخ داده است.

*** این تفکیک را نخستین بار پلنتینگا برجسته ساخته است هر چند در کاربست این دو اصطلاح خود را وام‌دار هنری شورمان (Henry) Schuurman می داند (Plantinga, 1974, 192).

**** اثبات ناکامی در نشان دادن ناسازگاری خدا باوری به مسئله منطقی شر و اثبات ناکامی در نشان دادن محتمل بودن خدا باوری به مسئله قرینه‌ای شر مربوط می شود.

***** اینویگن صورتی از تئودیسسه را در پاسخ به مسئله قرینه‌ای شر چنین بیان می کند: ترکیبی از خدا باوری با یک فرضیه کمکی مانند h که نشان می دهد چگونه گزاره از وجود شرور با خدا باوری سازگار حاکمی است. (Inwagen, 1991: 139). از سوی دیگر، یک دفاع در برابر مسئله قرینه‌ای شر داستانی (story) است که بر طبق آن خدا و رنج هر دو وجود دارند. به گونه‌ای که با فرض وجود خدا هیچ دلیلی بر کذب آن نباشد و به عبارت دیگر، امری تعجب برانگیز (surprising) نباشد. ضرورتی ندارد که درجه احتمال یک دفاع، با فرض خدا باوری، بالا باشد و به طور عملی نیز چنین نیست چون در غیر این صورت، فیلسوف خدا باور از آن به صورت یک تئودیسسه استفاده می کند نه یک دفاع (ibid: 141).

جایگاه ویلیام رو در مسئله قرینه‌ای شر

پیش از آنکه ویلیام لئونارد رو (William Leonard Row) تقریر جدیدی از مسئله قرینه‌ای شر مبتنی بر ملاحظه شرور گزارف ارایه کند، تقریرهای بسیط‌تری از این مسئله مطرح بود. ادعای کلی طرفداران مسئله قرینه‌ای آن بود که وجود شرور بالفعل (یا تعداد فراوان و تنوع شرور بالفعل) قرینه‌ای علیه وجود خداوند است و از این رو، باور به وجود این شرور احتمال صدق‌باور به وجود خداوند را آن‌چنان تضعیف می‌کند که باور اخیر باور نامعقولی می‌شود. اما این نکته مهم که به‌طور دقیق چگونه وجود شر قرینه‌ای علیه معقولیت باور به وجود خدا است، چندان توضیح داده نشده بود و این کاری است که بعدها به دست آقای رو انجام گرفت. (برای نمونه از تقریرهای اولیه مسئله قرینه‌ای ر.ک: Pargetter, 1976) از این رو، بسیاری از فیلسوفان دین معاصر، ویلیام رو را ارایه‌کننده مؤثرترین تقریر از مسئله قرینه‌ای شر می‌دانند.*

گفتنی است که دیدگاه آقای رو در طول زمان دستخوش تغییرهایی شده است و از این رو، برخی بر این باور هستند که وی نه یک تقریر بلکه دست‌کم دو تقریر از مسئله قرینه‌ای شر ارایه کرده است. آنچه در مقاله حاضر مورد توجه است تقریر نخست رو است که در اصل در مقاله‌ای با عنوان «مسئله شر و گونه‌هایی از الحاد» (The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism) انتشار یافت و سپس در چند مقاله دیگر دنبال شد. تقریر دوم رو که بر پایه حساب احتمالات مبتنی بر قضیه بیز (Bayes Theorem) استوار است، تقریر به‌طور کامل متفاوتی است که در جای دیگری باید آن را بررسی کرد.**

به علت اهمیت مقاله «مسئله شر و گونه‌هایی از الحاد» در این بخش ابتدا شرح دقیقی از آن ارایه می‌شود.

* به‌طور مثال، آقای جیمز سینت (Sennet) تقریر رو را از مسئله قرینه‌ای شر «واضح‌ترین، قابل فهم‌ترین و جذاب‌ترین تقریرها» می‌داند (Sennet, 1993: 220) و آقای تری کریستلاب (T. Christlieb) آن را «قویترین نوع استدلال قرینه‌ای که بیشترین شانس را برای موفقیت دارد» می‌خواند (Christlieb, 1992: 47).

** ویلیام رو این تقریر جدید را در مقاله زیر ارایه داده است:

(Rowe, 1996)

برای نقدی از این تقریر، ر.ک:

Howard-Snyder and Bergmann.

مروری بر تقریر رو از استدلال قرینه‌ای شر

ویلیام رو در مقاله «مسئله شر و گونه‌هایی از الحاد» می‌کوشد تا به سه پرسش اساسی پاسخ گوید. نخست آنکه آیا استدلالی له الحاد که بر وجود شرور مبتنی باشد و بتواند توجیه عقلانی برای پذیرش الحاد باشد وجود دارد؟ پاسخ رو به این پرسش مثبت است. پرسش دوم آن است که خداباوران چگونه می‌توانند به این استدلال پاسخ گویند. در بررسی این پرسش، رو می‌کوشد دفاع ممکن و معقولی از خداباوری در برابر استدلال مبتنی بر شر ارائه کند. سرانجام پرسش سوم آن است که ملحدان باید چه موضعی در قبال معقولیت باور خداشناسانه اتخاذ کنند. در پاسخ به این پرسش، رو سه گونه الحاد با عناوین «الحاد دوستانه»، «الحاد بی تفاوت» و «الحاد خصمانه» را از هم بازشناخته از الحاد دوستانه دفاع می‌کند (Rowe, 1979: 126). متناسب با سه مسئله پیش گفته، مقاله رو در سه بخش سامان می‌یابد.

استدلال قرینه‌ای

پیش از ارائه استدلال مبتنی بر شر که استدلالی قرینه‌گرایانه است، رو بحثی مفهوم‌شناختی را پیش می‌نهد. می‌توان هر یک از سه اصطلاح «خداباور»، «ملحد» و «لاادریگو» را به دو معنای مضیق و موسع به کار برد. خداباور در معنای مضیق خود کسی است که به وجود یک موجود همه توان (قادر مطلق)، همه دان (عالم مطلق)، ابدی، خیر مطلق، که جهان را آفریده است، باور دارد. خداباور به معنای موسع آن کسی است که به وجود نوعی موجود الوهی یا واقعیت الاهی باور دارد. روشن است که نسبت این دو معنا به یکدیگر (به ترتیب) خاص و عام مطلق است. هر که به معنای مضیق خداباور باشد به معنای موسع نیز خداباور است اما ممکن است کسی به معنای موسع واژه خداباور باشد اما به معنای مضیق آن خداباور نباشد.*

به همین منوال، ملحد به معنای موسع آن، کسی است که منکر وجود هر گونه موجود الوهی است و ملحد به معنای مضیق آن، شخصی است که وجود یک موجود همه دان، همه توان و خیر محض را انکار می‌کند.**

* رو، پال تیلیش (تیلیخ) را نمونه‌ای از خداباور موسع می‌داند که به معنای مضیق، خداباور نیست.
** به زعم رو، تیلیش (تیلیخ)، به معنای مضیق، ملحد نیست اما می‌توان وی را یک ملحد به معنای موسع آن دانست.

با توجه به تعریف‌های از پیش گفته، رو تأکید می‌کند که مرادش از خدا باور و ملحد در اینجا معناهای مضیق آن است (ibid: 127). رو به منظور ارایه یک استدلال الحادی به سراغ شروری می‌رود که با فراوانی بالا در جهان ما یافت شوند. به اعتقاد وی، رنج شدید (intense) انسان‌ها یا حیوان‌ها نمونه خوبی از این شرور است زیرا هر روزه در مقیاسی وسیع در جهان ما واقع می‌شود. این شرور فی حدنفسه بد هستند هر چند ممکن است در برخی موردها بخشی از خیر بزرگتر باشند یا به وقوع خیر بزرگتری بیانجامند. رو خاطر نشان می‌سازد این‌که رنج شدید انسانی یا حیوانی به خیر بزرگتری منتهی شود، مستلزم رفع شریّت از آن نیست بلکه حداکثر، در چنین حالتی، وقوع شر بزرگتر می‌تواند وقوع این شر را به لحاظ اخلاقی توجیه کند. وی در ادامه استدلال ذیل را ارایه می‌کند:

نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارد که یک موجود همه‌توان، همه‌دان و خیر محض می‌توانست از آن بدون از دست‌دادن خیری برتر یا تجویز شر مساوی یا بدتر جلوگیری کند؛ یک موجود همه‌توان، همه‌دان و خیر محض از وقوع هر رنج شدیدی جلوگیری می‌کند مگر آنکه جلوگیری از آن سبب از دست‌دادن خیری برتر یا تجویز شر مساوی یا بدتر شود؛* نتیجه اینکه هیچ موجود همه‌توان، همه‌دان و خیر محض وجود ندارد.

رو در مقام ارزیابی استدلال پیش‌گفته، آن را از نظر صورت معتبر می‌داند و از این‌رو باید درستی دو مقدمه آن را بررسی کرد (ibid: 127 - 128).

به نظر می‌رسد که برای بیان بهتر صورت استدلال رو، می‌توان آن را در قالب یک قیاس استثنایی تنسیق کرد. برای اختصار رنج شدیدی را که خدا می‌تواند از تحقق آن بدون از دست‌دادن خیر برتر یا تجویز شر مساوی یا بدتر جلوگیری کند «شر گزاف»** می‌نامیم:

* آقای رو در تقریر این استدلال قدری مسامحه کرده است زیرا در مقدمه نخست، صفت خیر محض را ذکر نمی‌کند و به ذکر دو صفت همه‌توانی و همه‌دانی بسنده می‌کند اما در مقدمه دوم صفت همه‌توانی (قدرت مطلق) را حذف کرده و صفت خیر مطلق را جایگزین آن می‌کند! به هر حال، برای رعایت دقت بیشتر در استدلال، من در هر دو مقدمه، صفت‌های سه‌گانه پیش‌گفته را آوردم. ناگفته پیداست که مقصود رو از موجود دارای این صفت‌های سه‌گانه همان خدای ادیان ابراهیمی است.

** ملحدانی که از تقریر رو جانبداری می‌کنند به‌طور معمول این نوع شرور را با عنوان‌های مانند: pointless و gratuitous نامیده می‌شوند که ما آن را شر گزاف می‌خوانیم. البته معانی گوناگونی از شر گزاف می‌توان در نظر داشت. در اینجا متناسب با بحث رو، به‌طور معمول شر گزاف شری دانسته می‌شود که (به تبع مقدمه نخست استدلال) یک موجود همه‌توان، همه‌دان و خیر محض می‌تواند از آن بدون از دست‌دادن خیری برتر یا تجویز شر مساوی یا بدتر جلوگیری کند. عموم منتقدان رو نیز همین معنا را از شر گزاف مراد کرده‌اند. به‌طور

مثال ر.ک.: Howard-Snyder, 1999: p. 115; P. Alston, 1991: p.422.

شر گزارف وجود دارد. (۱)

اگر خدا وجود داشته باشد شر گزارف وجود ندارد. (۲)

نتیجه اینکه خدا وجود ندارد. (۳)

رو بررسی مقدمه‌ها را از مقدمه دوم استدلال (یعنی گزاره نخست) آغاز می‌کند. مسئله این است که یک موجود همه دان، همه توان و خیر محض در چه شرایطی از وقوع یک رنج شدید جلوگیری نمی‌کند. در پاسخ به این پرسش می‌توان شرط کافی یا شرط لازم را بیان کرد اما رو باور دارد که برای پیشرفت بحث، بررسی شرط لازم کفایت می‌کند. شرط لازم، در نظر رو، یکی از سه امر است. ما برای اختصار، رنج شدید خاص مورد بحث را «ر» و موجود همه دان، همه توان و خیر محض را «خدا» می‌نامیم:

أ. خیر بزرگتری هست که فقط در صورتی واقع می‌شود که خدا «ر» را تجویز کند؛ یا

ب. خیر بزرگتری هست که فقط در صورتی واقع می‌شود که خدا یا «ر» یا شری

برابر با «ر» تجویز کند؛ یا

ج. «ر» به‌گونه‌ای است که خدا فقط در صورتی می‌تواند از «ر» جلوگیری کند که

شری برابر یا بدتر از «ر» را تجویز کند.

به اعتقاد رو، یکی از سه مورد (أ)، (ب) و (ج) شرط لازم برای جلوگیری نکردن خداوند از رنج شدید هستند و اگر چنین باشد، مقدمه دوم استدلال الحادی درست خواهد بود زیرا این مقدمه چیزی جز بیان فشرده مطلب اخیر نیست. البته وی بار دیگر یادآور می‌شود که مقدمه دوم بیانگر شرط‌های کافی جلوگیری نکردن از رنج شدید نیست بلکه فقط شرط لازم را (در قالب یک منفصله دارای سه طرف) اظهار می‌دارد (Ibid: 128-129).

به نظر می‌رسد ایده رو را می‌توان به صورت مختصرتر چنین بیان کرد: اگر شری را که منفصله سه شاخه‌ای فوق در مورد آن صادق است، «شر حکمت آمیز» بنامیم آنگاه شرط لازم بودن صدق این منفصله برای جلوگیری نکردن خدا از وقوع این شر در قالب گزاره شرطی زیر قابل بیان است:

اگر خداوند از شری جلوگیری نکند آنگاه آن شر حکمت آمیز است. (۴)

با اعمال قاعده رفع تالی می‌توان نتیجه گرفت که

اگر شری حکمت آمیز نباشد آنگاه خدا از آن جلوگیری می‌کند. (۵)

با توجه به تعریف شر گزاف و شر حکمت آمیز و تقابل این دو مفهوم نتیجه می‌شود: اگر شری گزاف باشد آنگاه خداوند از آن جلوگیری می‌کند. (۶) (توجه شود که این گزاره معادل با گزاره ۲ است که در تقریر من از استدلال رو نقش مقدمه دوم را ایفا می‌کرد) به هر تقدیر، در نظر رو، مقدمه دوم با اصولی که هم مورد قبول خداپاوران است و هم مورد پذیرش ملحدان، همخوانی دارد و در نتیجه اختلاف اصلی این دو گروه باید با بررسی مقدمه اول فیصله یابد.

بررسی مقدمه نخست

به منظور دفاع از مقدمه نخست، رو نمونه‌ای از رنج شدید حیوانی را در نظر می‌گیرد که در ادبیات بحث حاضر بسیار معروف شده است. در اثر صاعقه در جنگلی دور دست، درختان خشک شعله‌ور می‌شوند و بچه آهویی در محاصره شعله‌های آتش می‌سوزد و سرانجام پس از تحمل چند روز عذاب و رنج ناشی از جراحات‌های سوختگی جان می‌دهد. به نظر رو، خدا می‌توانست از وقوع این رنج جلوگیری کند به‌طور مثال مانع آتش گرفتن بچه آهو شود یا دست‌کم کاری کند که به سرعت بمیرد و رنج چندروزه را تحمل نکند بدون آنکه مانع وقوع خیر برتر یا سبب تحقق شر برابر یا بدتر شود. بنابراین، رنج این بچه آهو از مصداق‌های شر گزاف خواهد بود و با فرض وقوع آن، درستی مقدمه نخست نیز آشکار می‌شود.*

در اینجا، رو نکته مهمی را گوشزد می‌کند. مورد بچه آهو یا هر مورد مشابهی از رنج شدیدی که به ظاهر فاقد توجیه معقول است، درستی مقدمه نخست را ثابت (به معنای منطقی کلمه) نمی‌کند بلکه فقط نشان می‌دهد که ما مبانی معقولی (Rational Grounds) برای باور به درستی مقدمه نخست داریم. دلیل مطلب آن است که به اعتراف رو، از آنجا که ما دانای مطلق نیستیم و علم مطلق نداریم

* به یاد داشته باشیم که صورت منطقی مقدمه نخست گزاره‌ای مهمله است که به‌طور منطقی در حکم یک گزاره موجه جزئی است و از این رو، یافت‌شدن حتی یک مورد ذی‌ربط درستی آن را نشان خواهد داد. البته قاعدتاً مفروض آقای رو آن است که مثال مورد نظر وی (سوختن بچه آهو) یا موردهای مشابه آن دست‌کم یکبار به وقوع پیوسته است.

نمی‌توانیم با قطعیت به انتفای شرط لازم جلوگیری نکردن معقول خدا از رنج بچه آهو حکم کنیم. چه بسا فی‌المثل خیر برتری هست که ما از آن بی‌اطلاع هستیم و اگر خدا از رنج بچه آهو جلوگیری کند، آن خیر محقق نخواهد شد. بنابراین، باور ما به اینکه رنج بچه آهو فاقد توجیه معقول است، هر چند از لحاظ منطقی قابل اثبات نیست، باوری معقول است. حتی اگر بپذیریم که چنین باوری به‌ویژه راجع به رنج بچه آهو معقول نیست، نمی‌توان باورهای مشابه آن را درباره تمام موردهای رنج‌های شدید انسانی و حیوانی نامعقول دانست. نتیجه آنکه دست‌کم برخی موردهای رنج شدید هستند که باور ما به گزاف بودن آنها (نداشتن توجیه معقول برای تجویز آنها از سوی خدا) معقول است و این به معنای معقولیت باور ما به درستی مقدمه نخست خواهد بود.

به این ترتیب، رو نتیجه می‌گیرد که با نظر به معقول بودن دو مقدمه مورد بحث، ما تأیید معقولی (rational support) برای قبول نتیجه استدلال خواهیم داشت. یعنی باور به اینکه خدای همه دان، همه توان و خیر محض وجود ندارد باوری معقول است (Ibid: 129 - 132). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ادعای رو مبنی بر معقول بودن باور به مقدمه نخست نقش کلیدی در استدلال وی بازی می‌کند و همان‌گونه که خواهیم دید ناقدان استدلال رو به‌طور عموم درستی همین ادعا را هدف می‌گیرند.

نقد خداباوران بر استدلال الحادی

بحث دوم این بود که خداباوران چگونه می‌توانند در برابر استدلال قرینه‌ای شر از خداباوری دفاع کنند. با توجه به اینکه مقدمه دوم چندان بحث‌انگیز نبود، خداباوران به‌طور طبیعی باید سراغ رد مقدمه نخست بروند. به باور رو، خداباوران برای نشان دادن کذب مقدمه نخست دو راه دارند:

أ. حمله مستقیم (Direct Attack) و ب. حمله غیرمستقیم (Indirect Attack).

مقصود از حمله مستقیم آن است که خداباور خیری را نشان دهد که جلوگیری از رنج مورد بحث، به از دست رفتن آن خیر بینجامد به صورتی که حتی خداوند هم نمی‌تواند بدون از دست رفتن آن خیر جلوی آن رنج را بگیرد (این کار می‌تواند درباره شر برابر یا

بدتر هم صورت گیرد). به نظر رو، حمله مستقیم با دو مشکل روبه‌رو است:

نخست آنکه خدا باور نمی‌تواند آن را در تمام موردها و نمونه‌های پرشمار رنج شدید به کارگیرد. یعنی نمی‌تواند در هر مورد از رنج شدید، خیر برتر، شر برابر یا بدتری را با شرایط مورد نظر نشان دهد. مشکل دوم این است که سنت دینی خدا باوران به‌طور معمول تصدیق می‌کند که در دنیا بسیاری از اغراض الاهی در موردهای تجویز رنج‌ها بر ما پنهان است. پس خود این سنت نیز اذعان می‌دارد که ما در تمام موردها نمی‌توانیم توجیهی معقول (به معنای مورد نظر در اینجا) برای رنج‌های انسان‌ها یا حیوان‌ها پیدا کنیم (Ibid: 131 - 132).

حمله غیرمستقیم آن است که به جای آنکه خدا باور به‌طور مستقیم مقدمه نخست استدلال الحادی را رد کند، نقیض نتیجه را به صورت مقدمه نخست استدلال خود در نظر بگیرد و با ضمیمه کردن آن به مقدمه دوم استدلال الحادی (که در ظاهر مورد قبول طرفین هست) نقیض مقدمه نخست را نتیجه بگیرد.*

اگر فرض کنیم صورت استدلال الحادی این گونه باشد:

p

q

∴ r

~r

q

∴ ~p

آن‌گاه خدا باور، در رویکرد غیرمستقیم خود، استدلال ذیل را ترتیب می‌دهد:

بدیهی است که اگر صورت استدلال نخست معتبر باشد (آن‌گونه که ملحد باور دارد) صورت استدلال دوم نیز معتبر خواهد بود. بنابراین، در رویکرد غیرمستقیم برای رد مقدمه نخست استدلال الحادی، خدا باور استدلال ذیل را ترتیب می‌دهد:

مقدمه نخست (نقیض نتیجه استدلال الحادی): یک موجود همه‌توان، همه‌دان و

خیرمحض وجود دارد؛

* رو این راه را ملهم از روش جرج ادوارد مور در پاسخ‌گویی غیرمستقیم به استدلال شکاکان می‌داند.

مقدمه دوم (همان مقدمه دوم استدلال الحادی): یک موجود همه توان، همه دان و خیر محض از وقوع هر رنج شدیدی جلوگیری می‌کند مگر آنکه جلوگیری از آن سبب از دست‌دادن خیری برتر یا تجویز شر مساوی یا بدتر شود؛

نتیجه (نقیض مقدمه نخست استدلال الحادی): هیچ نمونه‌ای از رنج شدید وجود ندارد که یک موجود همه توان، همه دان و خیر محض می‌توانست از آن بدون از دست‌دادن خیری برتر یا تجویز شر مساوی یا بدتر جلوگیری کند.

شخص خدا باور می‌تواند بگوید که مبانی معقولی برای قبول مقدمه نخست خود دارد. مقدمه دوم نیز مورد قبول ملحد است. بنابراین، نتیجه می‌گیرد که دلیل معقولی برای قبول نتیجه این استدلال که همان رد مقدمه نخست استدلال الحادی است دارد. در اینجا رو اعتراف می‌کند که خود تمایل دارد استدلال نخست را بپذیرد (Ibid: 132 - 135).

به نظر می‌رسد رو با طرح حمله غیرمستقیم راه مناسبی را فراوی ناقدان خود قرار می‌دهد. همان‌گونه که وی خود در بخش سوم مقاله‌اش اشاره می‌کند که خدا باور می‌تواند براساس مبانی گوناگونی از جمله براهین اثبات خدا و تجربه دینی، باور معقولی به وجود خداوند پیدا کند. در این صورت وی قادر خواهد بود استدلالی مانند استدلال اخیر سامان دهد و به صورت معقولی نتیجه بگیرد که هیچ شر گزافی وجود ندارد. نکته مهم آن است که در این میان اعمال سلیقه شخصی در ترجیح استدلال الحادی بر استدلال خدا باورانه اخیر (آن‌گونه که رو مطرح می‌کند) راه به جایی نخواهد برد.

رو در بخش سوم مقاله خویش به مسئله سوم می‌پردازد یعنی اینکه ملحدی چون وی، هر چند باور به خدا را کاذب می‌شمارد، درباره معقولیت این باور چه موضعی باید اختیار کند. وی سه موضع محتمل را از یکدیگر باز می‌شناسد که می‌تواند در جایگاه صورت‌های گوناگون الحاد شمرده شوند:

۱. **الحاد خصمانه:** باور به اینکه هیچ خدا باوری در باور به خدا توجیه عقلانی ندارد. به

تعبیر دیگر، باور همه خدا باوران به وجود خداوند به لحاظ عقلانی غیرموجه است؛

۲. **الحاد بی تفاوت:** هیچ باور خاصی راجع به اینکه باور به وجود خدا توجیه

عقلانی دارد یا ندارد، مطرح نمی‌کند؛

۳. الحاد دوستانه: باور به اینکه برخی از خداباوران در باور به وجود خداوند واجد توجیه عقلانی هستند.*

پس از طرح سه احتمال پیش گفته، رو خود از احتمال سوم دفاع می کند و باور دارد که ملحدی مانند وی می تواند در همان حال که خداباوری را کاذب می شمارد، باور برخی خداباوران به وجود خدا را معقول بداند. اما یک خداباور چه مبانی معقولی برای باور خود به وجود خدا می تواند داشته باشد؟ (ibid: 135 - 136).

رو سه دسته از مبانی را متذکر می شود:

۱. ادله سستی اثبات وجود خدا مانند: ادله وجودشناختی، جهان شناختی، غایت شناختی و...؛
 ۲. تجربه دینی دیگران یا حتی تجربه دینی خود شخص خداباور؛
 ۳. تلقی خداباوری به صورت نظریه ای قابل قبول که می تواند پدیده های گوناگونی را تبیین کند.
- به این ترتیب، رو نتیجه می گیرد که یک ملحد می تواند نه تنها باور خداباوران قرون وسطا بلکه باور برخی خداباوران معاصر را نیز معقول دانسته، الحاد دوستانه را اختیار کند.

راهبردهای کلی در نقد استدلال قرینه ای شر

ناقدان رو راهبردهای گوناگونی را در نقد استدلال قرینه ای وی اختیار کرده اند. از یک جهت می توان نقدهای مطرح شده را در دو گروه جا داد:

ا. خرده گیری های جزئی؛

ب. نقدهای اساسی.

مقصود از گروه نخست، آن دسته از نقدهایی است که می توان با اندکی تعدیل در استدلال رو یا مقدمه های آن به آن نقدها پاسخ گفت.

به طور نمونه از نقدهایی جزئی که شده است می توان به این موضوع اشاره کرد که تعریف «خیر بزرگتر» در استدلال رو چیست؟ براساس یک تعریف اولیه در ظاهر باید گفت که خیر «خ» بزرگتر از شر «ش» است اگر و فقط اگر وضعیت (state of affairs)

* رو توضیح می دهد که الحاد دوستانه موضعی پارادوکسیکال یا خود متناقض نیست زیرا فرض بر این است که یک باور کاذب می تواند معقول باشد. به عبارت دیگر، تلازمی میان کذب یک باور و نامعقولیت آن نیست.

ترکیبی حاصل از وقوع «خ» و «ش» (یعنی وضعیتی که هم «خ» واقع شود و هم «ش») یک وضعیت خیر باشد. در این صورت مقدمه نخست استدلال رو قابل رد است. زیرا می‌توان گفت که در جهان بالفعل ما من حیث المجموع خیرات بر شرور غلبه دارند و در نتیجه جهان بالفعل ما در مجموع یک وضعیت ترکیبی خیر است. در این صورت، درباره هر شر مفروضی می‌توان گفت که خیر برتری وجود دارد (یعنی همان جهان بالفعل) که تحقق آن بدون تحقق آن شر مفروض ممکن نیست. به این ترتیب، ثابت می‌شود که هیچ شر گزارفی وجود ندارد و در نتیجه مقدمه نخست استدلال رو باطل است.*

اما می‌توان این نقد را با تعدیلی در مقدمه نخست استدلال رو ختتا ساخت. به‌طور مثال می‌توان مقدمه نخست را این چنین اصلاح کرد:

«نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارد که یک موجود همه توان، همه دان و خیرمحض می‌توانست از آن بدون آنکه امور نسبت به وضعیت تحقق این رنج بدتر شوند، جلوگیری کند» (Howard-Snyder, 1999: 117)*

برخلاف نقدهای جزئی، نقدهای اساسی بسیار جدی‌تر هستند و استدلال رو را با چالشی اساسی روبه‌رو می‌کنند. می‌توان نقدهای اساسی را به نوبه خود در دو گروه جای داد. نقدهایی که به مقدمه نخست استدلال رو وارد شده‌اند و نقدهایی که مقدمه دوم را هدف را قرار داده‌اند. بحث را از گروه دوم پی می‌گیریم.

نقد مقدمه دوم استدلال رو

همان‌گونه که در توضیح دیدگاه رو اشاره شد، وی می‌پندارد که مقدمه دوم استدلال وی با اصولی که هم مورد قبول خداپاوران است و هم مورد پذیرش ملحدان هم‌خوانی دارد. شاید این ادعای رو با این واقعیت تأیید شود که بسیاری از ناقدان جدی استدلال قرینه‌ای (مانند: آلستون و ویکسترا) نقد خود را معطوف به مقدمه نخست استدلال وی

* این نقد چکیده ایرادی است که پلنتینگا در مقاله ذیل مطرح کرده است.

Plantinga, 1979: 7 - 8.

** در پاسخ به نقد پلنتینگا این تعدیل درباره مقدمه دوم استدلال رو پیشنهاد شده است. اما به نظر می‌رسد که چنین تعدیلی ابتدا باید در مقدمه نخست و سپس در مقدمه دوم اعمال شود.

کرده‌اند و صحت مقدمه دوم را مفروض گرفته‌اند. با این حال این موضعی همگانی نیست! زیرا برخلاف گمان رو و رویه ناقدان پیش‌گفته، جمع دیگری از ناقدان مقدمه دوم را چندان هم بی‌اشکال نیافته‌اند. پیترونی اینویگن از جمله فیلسوفان دین معاصر است که به نوعی مقدمه دوم را به چالش خوانده است.* با توجه به اینکه رو خود مقدمه دوم را محل اتفاق خداباوران و ملحدان می‌داند و هم خود را مصروف دفاع از مقدمه نخست می‌گرداند، در ادامه بحث را بر نقد مقدمه نخست متمرکز می‌سازیم.

نقد مقدمه نخست استدلال رو

در مقایسه با مقدمه دوم، مقدمه نخست، که گاه مقدمه «واقعی» (factual) خوانده می‌شود، با نقدهای بیشتری روبه‌رو شده است. در نقد این مقدمه می‌توان دو رویکرد متفاوت انتخاب کرد. در رویکرد نخست، که رویکرد گام به گام خوانده شده است، می‌کوشد تا درباره تک‌تک شروری که ادعای گزاف‌بودن آن می‌رود، نشان داده شود که مشتمل بر حکمتی قابل فهم است. به عبارت دیگر، در این رویکرد گزاف‌بودن شرور مدعایی منع می‌شود و با جست‌وجوی دقیق‌تر درباره آن مشخص می‌شود که این شرور ملازم با خیر برتر یا ملازم با عدم تحقق شر برابر یا شر بدتر هستند.

به نظر می‌رسد که این رویکرد به‌طور تقریبی همان چیزی است که رو خود به آن با عنوان «حمله مستقیم» اشاره می‌کند اما آن را چندان قرین توفیق نمی‌داند چرا که در نظر وی، خداباوران نمی‌توانند برای تمام موردهای شرور گزاف مدعایی این راه را طی کنند. البته، در اینجا پرسشی قابل طرح است: آیا برای کامیابی در این راه، خداباوران می‌باید درباره هر شری که ملحد ادعای گزاف‌بودن آن را دارد حکمتی را که توجیه‌کننده وقوع آن شر است آشکار سازند؟ اگر چنین باشد نقد رو قابل تأمل است زیرا به نظر می‌رسد که چنین کاری از سوی خداباوران به‌گونه‌ای که بدون استثناء درباره تمام شرور

* ون اینویگن نقد خود را در مقاله‌های خود آورده است.

نقد اینویگن در منبع اخیر فقط در پاورقی صفحه مورد اشاره واقع شده است. افزون بر این، مایکل پترسون و ویلیام هاسکر نیز از روش‌های متفاوتی مقدمه دوم را نقد کرده‌اند. برای شرحی از این نقدها ر.ک:

(Howard-Snyder, 1999: 118 - 127).

جاری باشد؛ دور از دسترس است. با این حال، ممکن است در پاسخ رو گفته شود که لزومی ندارد که خدا باور قادر باشد به طور عملی حکمت‌آمیز بودن تمام شرهائی را که ادعای گزاف بودن آنها می‌رود، آشکار سازد. بلکه اگر این امر درباره تعداد قابل توجهی از این شرها محقق شود، احتمال حکمت‌آمیز بودن شرهای دیگر چندان قوت خواهد گرفت که دیگر این دسته از شرها نمی‌توانند احتمال وجود خداوند را به صورت قابل توجهی تضعیف کنند. به عبارت دیگر، اگر تعداد شرور گزاف مدعایی را n و عدد آن دسته از این تعداد را که حکمت آن آشکار می‌شود m بگیریم (در حالی که $n > m$) هر قدر عدد m به n نزدیکتر شود، احتمال موجه و حکمت‌آمیز بودن شرهای باقی مانده (که تعداد آنها $n-m$ است) بالا می‌رود تا آنجا که شرهای باقیمانده دیگر نمی‌توانند قرینه‌ای علیه معقولیت باور به خدا به شمرده شوند.

به هر حال، ناقدان استدلال قرینه‌ای رو به طور عمده رویکرد دوم را برگزیده‌اند. در این رویکرد مبانی معرفت‌شناختی استدلال رو نقد می‌شود. استفن ویکسترا از جمله کسانی است که چنین رویکردی را برگزیده‌اند. وی در مقاله‌ای مفصل رویکرد رو را نقد کرده و به آن پاسخ می‌دهد که در مقاله حاضر به نقل چکیده پاسخ اصلی او بسنده می‌شود.

نقد ویکسترا

ویکسترا مقدمه نخست در استدلال قرینه‌ای رو را به دو ادعا تحلیل می‌کند. ادعای نخست آن است که نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارد و ادعای دوم آن است که دست کم یکی از این رنج‌ها فاقد غرض الاهی توجیه‌کننده است. به باور ویکسترا این ادعای دوم است که به طور کامل بحث‌انگیز است و رو می‌کوشد که نه تنها با توسل به حقیقت‌های مفهومی (Conceptual Truths) بلکه با تمسک به معرفت تجربی از حجم و تنوع رنج انسانی و حیوانی معقولیت این ادعا را نشان دهد (Wykstra, 1984: 142).

به باور ویکسترا، رو برای این منظور باید نشان دهد که مبنای معقولی داریم برای اینکه از این مطلب که «به نظر می‌رسد برخی رنج‌های شدید فاقد توجیه هستند» به این نتیجه برسیم که این رنج‌ها فاقد توجیه هستند. اما ما در چه شرایطی می‌توانیم از «به نظر می‌رسد که p معقولیت باور به p را نشان دهیم. ویکسترا به دنبال یافتن شرط لازم عامی

است برای اینکه بتوان در چنین موقعیتی به p دسترسی معرفتی (Epistemic Access) داشت. * وی شرط ذیل را پیشنهاد می‌کند و به اختصار آن را CORNEA** می‌نامد:

بر پایه موقعیت ادراک شده s فرد H فقط در صورتی حق دارد ادعا کند که: «به نظر می‌رسد که p» که برای H معقول باشد که باور کند که با فرض قوای شناختی وی و کاربردش از این قوا، اگر p صادق نمی‌بود موقعیت s به صورتی که برای H قابل تشخیص باشد به گونه دیگری می‌بود (ibid: 152).

به باور ویکسترا شرط پیش‌گفته پرسش ذیل را فراروی استدلال رو قرار می‌دهد. اگر درباره سوختن بچه آهو در حقیقت خیری برتر در میان باشد که جلوگیری از رنج بچه آهو به جلوگیری از آن خیر منتهی می‌شود، با چه درجه‌ای از احتمال، احتمال دارد که این امر بر ما آشکار شود؟ (ibid: 155).

به یاد داشته باشیم که خیر برتر مورد بحث، خیری است که طبق فرض، غرض خداوند را در جایگاه موجودی همه دان که حکمتش بسیار برتر از حکمت ماست برآورده می‌سازد. از آنجا که دانش و حکمت ما در برابر علم و حکمت الاهی ناچیز است*** اساساً محتمل نیست که در تمام موردهایی که شری ملازم با خیر برتر است ما بتوانیم خیر پیش‌گفته را تشخیص دهیم. بنابراین، به باور ویکسترا، چنین نیست که ما

۴۵
تفسیر

شکوه‌ن
الاهی
و مسئله
فرینمای شر / محمد سعیدی مهر

* سوینبرن نیز ملاحظه مشابهی را در نظر دارد. به نظر وی اینکه به نظر بیاید که شی‌ای چنین و چنان نیست، به‌طور مطلق نمی‌تواند فرینهای بر این باشد که شی پیش‌گفته در واقع چنین و چنان نیست. اگر به نظر من برسد که میزی در اتاق نیست این امر فقط زمانی می‌تواند دلیلی بر این مطلب تلقی شود که میزی در اتاق نیست که دلایل معقولی در درست باشد بر اینکه من تمام نقاط اتاق را گشته‌ام و ... به‌گونه‌ای که اگر میزی وجود داشت من آن را می‌دیدم (Swinburne, 1979: 246). البته ویکسترا مدعی است که شرط مورد نظر سوینبرن را دقیق‌تر کرده است. (Wykstra, 1984: 152 - 154).

** واژه CORNEA مرکب است از حروف نخست عبارت «the Condition Of Reasonable Epistemic Access».
*** ویکسترا برای تأکید بر تفاوت بنیادین علم الاهی و علم محدود انسان‌ها آن از استعاره علم والدین و علم نوزاد بهره می‌گیرد. بسیار نامحتمل است که یک نوزاد یک‌ماهه بتواند از حکمت تمام یا اغلب موردهایی که والدینش اجازه می‌دهند رنجی بر وی وارد شود آگاه شود. (Wykstra, 1984: 155-156). این پاجت این مدل (مدل والدین-فرزند) را مدلی مناسب برای ارتباط خدا با بندگانش نمی‌داند و به جای آن، مدل «عشق میان بزرگسالان» را مدل مناسبتری می‌شمارد. خداوند در جایگاه آفریدگار جهان به بندگان خود عشق می‌ورزد و لازمه این عشق آن است که خداوند اختیار بندگان را محدود نکند و پیش از بلوغ بندگان این عشق را بر آنان تحمیل نسازد. غرض خداوند بیش از این نیست که بندگان به صورت خودجوش و پس از رسیدن به بلوغ وجودی، آزادانه درباره عشق الاهی واکنش نشان دهند (Padgett, 1994: 208).

در تمام مورد‌ها، رنج‌های شدید دسترسی معرفتی به این گزاره که «این شر فاقد توجیه معقول است» داشته باشیم زیرا با توجه به محدودیت دانش ما شرط مورد نظر ارضا نمی‌شود چون اگر در حقیقت توجیه معقولی برای این شر وجود می‌داشت برای ما قابل تشخیص نمی‌بود (ibid: 155 - 156).

پاسخ رو

ویلیام رو در مقاله‌ای با عنوان «شر و فرضیه خداپاوارانه» (Evil and The Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra) به اعتراض ویکسترا پاسخ داده است. اصل پاسخ وی متمرکز بر بررسی این نکته است که آیا در واقع شرط مورد نظر ویکسترا درباره مقدمه نخست استدلال قرینه‌ای ارضا نمی‌شود؟ رو شرط ویکسترا یا همان (CORNEA) را با بیانی ساده‌تر چنین تفسیر می‌کند. فقط زمانی حق داریم مدعی شویم که به نظر می‌آید که P، S نیست که هیچ دلیلی در دست نداشته باشیم که اگر P، S بود، امور به طور کامل همان‌گونه که در حقیقت هستند به نظر می‌آیند. بر این اساس، فردی که سرما خورده است، وقتی هیچ‌گونه بوی بدی از شیر استشمام نمی‌کند، حق ندارد بگوید که به نظر می‌رسد که شیر فاسد نشده است. زیرا وی در ظاهر دلیلی در دست دارد (یعنی همان سرماخوردگی) که براساس آن فکر کند که اگر شیر فاسد باشد امور همان‌گونه که در فرض فاسدنبودن شیر بودند، به نظر می‌آیند. چرا که در فرض فاسدنبودن شیر نیز به علت سرما خوردگی وی هیچ بوی بدی از شیر استشمام نخواهد کرد.

به این ترتیب، در نظر ویکسترا، شرط (CORNEA) درباره مقدمه نخست ارضا نمی‌شود یعنی ما حق نداریم بگوییم که به نظر می‌رسد که رنج بچه آهو بی‌حکمت و لغو است زیرا دلیل معقولی داریم که بیاندیشیم که اگر رنج بچه آهو یگانه راه تحقق یک خیر برتر بود امور به‌طور دقیق به همان‌گونه که هستند به نظر می‌آیند. به نظر رو، دلیل ویکسترا بر این مدعا آن است که درباره رنج بچه آهو، اگر خداوند توانا و دانای مطلق وجود داشته باشد، این احتمال هست که خیر برتری که به لحاظ آن خداوند رنج بچه آهو را تجویز می‌کند برای ما ناشناخته باشد (Rowe, 1984:163).

رو در پاسخ به ویکسترا می‌پذیرد که خداوند می‌تواند از خیراتی آگاه باشد که ما از آنها بی‌خبر هستیم. اما باور دارد که از این مطلب نمی‌توان نتیجه گرفت که به‌طور احتمال خیرهایی هستند که برتر از برخی رنج‌ها بوده و بدون تحقق آن رنج‌ها دست نیافتنی هستند (امکان تحقق ندارند) و خداوند به لحاظ آن خیرها رنج‌ها را تجویز می‌کند و با این حال ما از آن خیرها ناآگاه هستیم. به‌نظر رو، آنچه که نتیجه می‌شود فقط این است که با فرض وجود خداوند، احتمالاً خیرهایی هستند که پیش از وقوع خداوند از آن‌ها آگاه است و ما از آن‌ها (یا از رابطه آن‌ها با رنج‌های مورد بحث) بی‌خبر هستیم. اما دلیلی نداریم که این خیرها پس از وقوع نیز برای ما همچنان ناشناخته باقی بمانند (Ibid: 165).

مبنای ادعای رو در اینجا روشن نیست زیرا وی به‌طور دقیق مشخص نمی‌کند که چه تفاوتی میان زمان پیش از وقوع و زمان پس از وقوع خیرها از حیث توانایی ما بر شناختن آنها در بین است. بسیاری از ملاحظه‌های ناقدان (که بخشی از آنها در آینده خواهد آمد) درباره ناشناخته بودن حکمت شرها اختصاصی به زمان پیش از وقوع ندارد.

رو در بخش پایانی مقاله خود بین دو خوانش از آنچه که وی خداباوری استاندارد (standard theism) می‌خواند تفاوت می‌نهد:

۴۷

تفسیر

حکمت الهی و مسئله قرینه‌ای شر / محمد سعیدی مهر

۱. **خداباوری موسع:** دیدگاهی است که به وجود خداوند همه‌توان، همه‌دان، خیر مطلق که آفریدگار جهان است. در کنار آموزه‌های دینی دیگری مانند: حیات اخروی، داوری نهایی در رستاخیز و مانند آن، باور دارد (خداباوری مبتنی بر مسیحیت ارتودوکس، به باور رو، گونه‌ای از خداباوری موسع است)؛
 ۲. **خداباوری مضیق:** دیدگاهی است که فقط به وجود خداوند همه‌توان، همه‌دان و ... باور دارد. در نظر رو، این ادعا که احتمالاً خیرهای برتر توجیه‌کننده رنج‌های شدید، خارج از آگاهی ما هستند فقط براساس خداباوری موسع قابل قبول است (Ibid: 165 - 167).
- به‌نظر می‌رسد که ادعای اخیر رو نوعی عقب‌نشینی اساسی از دعاوی الحادی است چرا که بسیاری از خداباورانی که رو آنان را مخاطب خود می‌داند، در سنت خداباوری موسع می‌اندیشند و این گروه، بنابر اعتراف خود رو، براحتی می‌توانند با طرح احتمال معقول ناشناخته‌بودن حکمت شرور خود را از تأثیر استدلال قرینه‌ای مصون دارند.

نمی‌یابم پس نیست

در تحلیل معرفت‌شناختی مقدمه نخست استدلال رو ملاحظه دیگری مطرح شده که از اساس با رویکرد ویکسترا مشابهت دارد. با تأمل در مقدمه نخست روشن می‌شود که مبنای آن نوعی استنتاج است که می‌توان آن را استنتاج «نمی‌یابم پس نیست» (noseeum)* نامید. این استنتاج بر این اصل معرفتی استوار است که وقتی به دنبال چیزی هستیم و (در شرایط خاصی) آن را نمی‌یابیم می‌توانیم به صورت معقولی نتیجه بگیریم که آن چیز وجود ندارد.* در حقیقت مقدمه نخست استدلال رو مصداقی از گزاره‌ای است که توجیه خود را از این استنتاج فراهم می‌آورد. ما درباره دست‌کم برخی از شرها (رنج‌های شدید) توجیه معقولی نمی‌یابیم پس این شرها توجیه معقولی ندارند. اما آیا استنتاج‌هایی از این دست همگی معقول هستند. به نظر می‌رسد که نمی‌توان پاسخی کلی داد. برخی چنین هستند و برخی نه! بنابراین، باید به دنبال معیاری برای تفکیک بین این دو دسته از استنتاج باشیم. هاوارد سنیدر در نقد خود بر استدلال رو، ابتدا معیار ذیل را برای تفکیک میان موردهای معقول و غیرمعقول استنتاج‌های «نمی‌یابم پس نیست» ارائه می‌کند:

استنتاج «نمی‌یابم پس نیست» فقط در صورتی معقول است که اگر شیء مورد نظر وجود داشته باشد، به احتمال فراوان آن را بیابیم» (Howard-Snyder, 1999).

تطبیق معیار پیش‌گفته بر استدلال رو به این نتیجه منتهی می‌شود که وقتی می‌توان به صورت معقول از اینکه «توجیه معقولی برای برخی از شرها نمی‌یابیم» به اینکه «این شرها توجیه معقولی ندارند» برسیم که اگر در «حقیقت توجیهی برای این شرها وجود داشته باشد ما به احتمال فراوان آن را خواهیم یافت».

عبارت داخل (۰) را «فرض رو» می‌نامیم.

* عبارت (noseeum) نخستین بار از سوی ویکسترا در مقاله ذیل به کار رفت: (Wykstra, 1996).
مخفف جمله عامیانه "we don't see 'um, so they ain't there" است یعنی ما آنها را نمی‌بینیم پس آنها وجود ندارند!
** توجه به این نکته لازم است که همواره این امکان هست که در حقیقت آنچه را که نیافته‌ایم در واقع وجود داشته باشد و از این رو است که در یک سخن مشهور گفته شده که «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود» (نیافتن دلیلی بر نبودن نیست). بنابراین، این نکته درستی است که نیافتن به‌طور منطقی مستلزم نبودن نیست. اما سخن در بحث حاضر بر سر معقولیت است نه صدق. به عبارت دیگر بحث بر سر این است که نیافتن X (در برخی شرایط) شرط کافی برای معقولیت باور به این گزاره است که «X وجود ندارد».

رد معقولیت فرض رو

ملاحظه‌های متعددی از سوی ناقدان در رد معقولیت فرض رو مطرح شده است:

أ. مقایسه آگاهی محدود بشری با علم مطلق الاهی.

در نظر خداپاوران، علم انسان در مقایسه با علم مطلق الاهی بسیار محدود است. بنابراین، این معقول نخواهد بود که ما علم خود را شرط کافی برای یافتن توجیه‌ها و حکمت‌هایی که خداوند علیم برای تجویز شرها دارد قرار دهیم. چنین کاری، در مقام تشبیه، مانند آن است که یک دانش‌آموز پس مطالعه متنی درباره فیزیک کوانتوم نتیجه بگیرد که فیزیک کوانتوم بی‌معنا است چرا که وی نتوانسته است معنایی در آن بیابد.

ب. دانش ناقص و روبه پیشرفت بشری

شکی نیست که دانش بشری به تدریج رو به کمال است و انسان گام به گام مجهول‌های خویش را به معلومات بدل می‌سازد. بنابراین، این امر بسیار محتمل خواهد بود که حکمت‌هایی در شرها مورد بحث باشند که ما در حال حاضر از آن بی‌خبر هستیم. بنابراین، چنین نیست که اگر چنین حکمت‌هایی باشند به احتمال فراوان ما از آنها خبر خواهیم داشت.

ج. پیچیدگی خیرهایی که توجیه‌کننده شرها هستند

این امری کاملاً محتمل است که خیرهای برتری که ملازم شرهای مورد بحث هستند و خداوند به لحاظ آنها این شرها را تجویز می‌کند، خیرهای پیچیده‌ای باشند. از سوی دیگر، ویژگی «پیچیدگی» خواه درباره خیرها و خواه درباره امور دیگر، در بسیاری از موردها مانع دریافت آنها از سوی ما می‌شود. به‌طور مثال، استدلال بسیار پیچیده به‌راحتی می‌تواند ما را گیج کند و از فهم آن عاجز سازد. همچنین، یک کودک می‌تواند به راحتی محتوای یک کتاب طنز کودکانه را بفهمد اما از فهم ظرایف و نکته‌های شغای بوعلی یا گلستان سعدی ناتوان است (Ibid).

این ملاحظه‌ها ما را به نامعقول بودن فرض رو رهنمون می‌شود و از آنجا که مقدمه نخست استدلال وی بر چنین فرضی استوار است؛ پذیرش مقدمه نخست نیز نامعقول می‌شود. در نتیجه، نامعقول بودن استدلال قرینه‌ای شر آشکار خواهد شد. به عبارت دیگر، ملاحظه‌های پیش‌گفته بر معقولیت این باور مبتنی است که چه‌بسا آنچه ملحدان شرور گزاف می‌خوانند شریایی باشد که در حقیقت موجّه و حکیمانه است؛ اما به‌گونه‌ای است که حکمت آن بر ما روشن نیست. به عبارت دیگر، ادعای خدا باوران در پاسخ به استدلال قرینه‌ای آن است که احتمال صدق این گزاره که «انسان با ظرفیت‌های ادراکی بالفعل خود نمی‌تواند در تمام موردهای شریایی به اصطلاح گزاف، خیرهای برتری را که این شریا متضمن یا مستلزم آن هستند دریابد» بیش از احتمال کذب آن است.

به این ترتیب، به‌نظر می‌رسد که باور به این امر که حکمت‌های توجیه‌کننده برخی از شریا از حیطة شناخت و کشف ما بیرون است، با توجه به مجموعه باورهای معقولی که یک خدا باور درباره خدا و انسان دارد، از درجه‌ای از معقولیت برخوردار می‌شود که می‌تواند خلل معرفتی استدلال قرینه‌ای رو را برملا سازد و راه‌حل کامیابی را برای تقریر نخست رو از مسئله قرینه‌ای شر پایه‌ریزی کند.

دفاع یا تئودیهسه؟

به‌نظر می‌رسد که راه‌حل پیش‌گفته یک دفاع (به معنای مصطلح آن) است نه یک تئودیهسه. براساس تعریف اولیه‌ای که در ابتدای مقاله ارائه شد، کارکرد یک دفاع در برابر مسئله قرینه‌ای شر آن است که نشان دهد این مسئله در اثبات نامعقول بودن خدا باوری کامیاب نیست. به عبارت دیگر، چنین دفاعی موقعیتی را تصویر می‌کند که در آن هم باورهای الهیاتی صادق هستند و هم گزاره حاکی از وجود شرور. درباره استدلال قرینه‌ای مبتنی بر شرور گزاف، احتمال تحقق این موقعیت مفروض باید در حدی باشد که بر احتمال گزاف بودن شریای مورد بحث غلبه یابد. نکته قابل توجه در اینجا آن است که در دفاع در برابر مسئله منطقی شر صرف ممکن بودن این موقعیت یا سناریوی فرضی کفایت می‌کند اما در دفاع در برابر مسئله قرینه‌ای شر افزون بر ممکن بودن احتمال صدق این موقعیت، باید از احتمال صدق قابل توجهی برخوردار باشد.

آدامز در این باره می‌نویسد:

«...در حالی که در سیاق منطقی صرف ... این کافی است که فرضیه مورد استفاده در دفاع به‌طور منطقی ممکن و با وجود خدا و وجود شر سازگار باشد، در اینجا (یعنی در دفاع برابر مسئله قرینه‌ای) فرضیه پیش‌گفته افزون بر ممکن بودن باید قابل اعتماد (credible) نیز باشد یعنی اگر قرار است دفاع کامیاب باشد، این فرضیه نباید چندان نامحتمل باشد» (Adams, 1985: 243).

چارلز تالیافرو نیز از فیلسوف‌هایی است که به این نکته تصریح می‌کند. به باور وی راه‌حل مورد بحث به خوبی از عهده ارایه یک دفاع در برابر مسئله قرینه‌ای شر بر می‌آید (Taliaferro, 1998: 333).

نتیجه‌گیری

تقریر نخست ویلیم رو از مسئله قرینه‌ای شر در قالب یک قیاس اقترانی حملی با دو مقدمه ارایه می‌شود که به پندار وی نتیجه آن نامعقولیت باور به وجود خداوند مورد قبول الهیات کلاسیک است. خدایی که همه دان، همه توان و خیر محض است. هر چند مقدمه دوم استدلال رو نیز از گزند نقد مصون نمانده است، ناقدان به‌طور عمدیه مقدمه نخست آن را نشانه رفته‌اند. این مقدمه از آن حاکی است که دست‌کم برخی از موردهای رنج شدید انسانی و حیوانی شر‌گزار هستند به این معنا که ملازم با تحقق خیر برتر یا جلوگیری از شر مساوی یا بدتر نیستند. رو مدعی اثبات منطقی این مقدمه نیست بلکه با ملاحظه‌هایی از معقولیت آن دفاع می‌کند. در برابر، ناقدان رو کوشیده‌اند نشان دهند که معقولیت این مقدمه بر اصولی استوار است که خلل معرفتی دارند. در حقیقت، استدلال رو مبتنی بر گذار از «نیافتن» حکمت توجیه‌کننده برای شرها، به «نبودن» چنین حکمتی است. ملاحظه‌های گوناگونی از جمله عالم بودن خداوند و محدودیت دانش بشری نشان می‌دهد که در بحث حاضر چنین گذاری فاقد معقولیت است. به عبارت دیگر، این گذار فقط در شرایطی معقول است که ما دسترسی معرفتی به موضوع بحث داشته باشیم. در حالی که درباره شرها، ما فاقد چنین دسترسی‌ای هستیم. براساس این ملاحظه‌ها خلل معرفتی عمیقی در (تقریر نخست) مسئله قرینه‌ای شر آشکار می‌شود و از این رهگذر، دفاع معقولی در برابر این مسئله شکل می‌گیرد.

منابع و مأخذ

أ. فارسی

۱. پلانتینجا (پلنتینگا)، الوین، ۱۳۸۴ش، فلسفه دین؛ خدا، اختیار و شر، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، تهران: انتشارات طه.

ب. انگلیسی

2. Adams, Robert M, 1985, "Plantinga on the Problem of Evil," in James Tomberlin and Peter van Unvagen (eds.), *Alvin Plantinga*, Dordrecht: D. Reidell.
3. Alston, William P, 1991, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition," in James E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives, 5, Philosophy of Religion*, Atascadero, Ridgeview Publishing Co.
4. Chrislieb, Terry. 1992, "Which Theism Face an Evidential Problem of Evil?," *Faith and Philosophy*, 9 , 45-64.
5. Howard-Snyder, Daniel and Frances Howard-Snyder, 1999 "Is Theism Compatible With Gratuitous Evil?" *American Philosophical Quarterly*, 36, 2.
6. _____, Daniel and Michael Bergmann, 2001, "Grounds in Belief in God Aside, Does Evil Make Atheism More Reasonable Than Theism?" in William Rowe (ed.), *God and the Problem of Evil*, Malden, MA: Blackwell.
7. _____, Daniel. 1999, "God, Evil and Suffering", in Michael J. Murray (ed.), *Reason for the Hope Within*, Eerdmans.
8. Padget, A, 1994, Review of *Divine Hiddenness and Human Reason* by J. S. Schellenberg, *Philosophical Books*, 35, 3.

9. Pargetter, Robert, 1976, "Evil as Evidence against the Existence of God," *Mind*, vol. 85, issue 335.
10. Peterson, M. L, et al., 1991, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press.
11. _____. (ed.), 1992, *The Problem of Evil; Selected Readings*, Notre Dame, University of Notre Dame Press
12. Plantinga, Alvin. 1974, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
13. _____. 1979, "The probabilistic Argument from Evil," *Philosophical Studies*, 35.
14. Rowe, William L, 1979, 'The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism', *American Philosophical Quarterly*, 16, pp. 33-41 reprinted in Marilyn M. Adams and Robert M. Adams (eds.), *The Problem of Evil*
15. _____, 1984, 'Evil and The Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra', *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, pp. 95-100 reprinted in Marilyn M. Adams and Robert M. Adams (eds.), *The Problem of Evil*
16. _____. 1996, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", in Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, pp. 262-285
17. Schellenberg, J. S. 1993, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press.
18. Sennet, James F. 1993, "The Inscrutable Evil Defense Against the Inductive Argument from Evil", *Faith and Philosophy*, 10.
19. Swinburne, Richard. 1979, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
20. Taliaferro, Charles. 1998, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.