

# بررسی و نقد آخرین دیدگاه ویلیام راو در مورد شر گزاف با استفاده از نظریات متفکران غربی و اسلامی

روح‌الله شاکری زواردهی\*  
زهیر دهقانی آرانی\*\*

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۲۰

## چکیده

مسئله شر از جمله مهم‌ترین استنادات ملحدان بر ناسازگاری سامانه اعتقادی خدا باوران در طول تاریخ بوده است. بنا بر تقریر خاصی که ویلیام راو - از جمله خدا باوران معاصر - بر این مسئله ارائه نموده، شرووری را در جهان می‌توان یافت که هیچ یک از دلایل خدا باوران برای توضیح چرایی وقوع آنها موجه و معقولانه نیست. راو استدلال خود را در طی چند دهه - پس از تبادل اشکالات و نقدها - توسعه داد و در آخرین تقریر، با تبیین و به‌روزرسانی مقدمات قیاس خود و نیز طرح دو مثال، کوشید آن را اتقان بخشیده، در این راه پاسخ‌های خدا باوران را نیز به صورت پیشینی رد کند. در این نوشتار با توصیف آخرین دیدگاه راو در این زمینه، پاسخ صاحب نظران غربی و نیز فیلسوفان و نویسندگان مسلمان - که در برابر مقدمات استدلال راو ارائه شده یا می‌توان ارائه نمود - مورد بررسی قرار گرفته و نشان داده می‌شود. به صورت مجموعی می‌توان آن موارد را در پاسخ به ادعای ناموجه بودن شواهد خدا باوران در مسئله شر ارائه نمود؛ اگرچه با توجه به شیوه‌های جدید طرح مسئله شر، باید این موارد به‌روزرسانی شده و متناظر با اشکالات و مثال‌ها پاسخ مناسب ارائه گردد.

واژگان کلیدی: ویلیام راو، شر گزاف، برهان قرینه‌ای شر، مسئله شر.

\* استادیار گروه شیعه‌شناسی و معارف اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران. shaker.r@ut.ac.ir  
\*\* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام، پردیس فارابی دانشگاه تهران  
(نویسنده مسئول). zdarani@yahoo.com

## مقدمه

برهان قرینه‌ای یا شاهدمحور شر (The Evidential Problem of Evil) صورت دیگری از طرح مسئله شر است که در صدد اثبات ناپذیرفتنی بودن - و نه ناسازگاری - مدعیات دینی با وجود شرور موجود در عالم است؛ بدین بیان که اعتقادات دینی نمی‌تواند برای وجود انواع بدی‌ها، سختی‌ها و شرور جوابی درخور و خردپسند ارائه کند، مگر آنکه از پاره‌ای باورهای سستی خود دست بردارد که در این صورت شکل کنونی مکاتب رایج، تغییر خواهد یافت. روشن است صاحبان این دیدگاه، شروری را مطرح می‌کنند که از نظر ایشان هیچ تبیین دینی معقولانه‌ای قادر به توجیه آنها نیست و این‌گونه شرور را گزاف یا بی‌وجه می‌نامند. فیلسوفانی همچون ادوارد مدن، مایکل مارتین، وزلی سایمون، پیتر هر و ویلیام راو این نحوه استدلال را در برهان شر به کار گرفته‌اند (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۱۸۵).

تقریر هر یک از فیلسوفان سرآمد و صاحبان دیدگاه برهان قرینه‌ای شر، نقاط اشتراک و افتراق بسیاری با دیگران دارد (ترکاکیس، ۲۰۱۶). عموماً به دلیل پاسخ‌دهی فیلسوفان دین‌باور - و حتی ملحد - به هر یک از این تقریرات، به‌طور معمول صاحب نظریه پیشین یا هم‌قطاران وی به صورتی متفاوت و جدید، اشکالات قبلی خویش را برطرف و برای استحکام نظریه و اثبات ناپذیرفتنی بودن معتقدات دینی تلاش کرده‌اند؛ لذا بررسی سیر تحول و به‌طور ویژه آخرین دیدگاه مطرح‌شده توسط هر یک از صاحبان اصلی این برهان، نگاهی جامع در این موضوع را فراهم می‌سازد.

## سیر تحول نظرات ویلیام راو در برهان قرینه‌ای شر

ویلیام راو (William L. Rowe)<sup>\*</sup> از جمله افراد شاخص در تقریر قرینه‌ای از برهان شر

---

\* دکتر ویلیام ال راو (۱۹۳۱-۲۰۱۵) فارغ‌التحصیل دانشگاه میشیگان و استاد ممتاز فلسفه در دانشگاه پوردو که تخصص وی در فلسفه دین بوده و به دلیل تدوین مباحثات استدلالی در موضوع شر شناخته شده است (شوگ، ۲۰۰۵، ج ۴، ص ۲۰۸۸). وی که در ابتدا اوانجلیست بود، به تدریج عقاید بنیادگرایی

محسوب می‌شود. وی نسخه اولیه تقریر خود از برهان شر را ابتدا به‌طور رسمی در سال ۱۹۷۸ ارائه داد که در همان سال‌های آغازین، مورد استقبال بسیاری فیلسوفان قرار گرفت؛ برای مثال جیمز سنت آن را «روشن‌ترین، قابل فهم‌ترین و جذاب‌ترین تقریر موجود» نام نهاد (سنت، ۱۹۹۳، ص ۲۲۰) و کریستلیب آن را «قوی‌ترین شکل برهان قرینه‌ای شر که شانس موفقیت دارد» دانست (کریستلیب، ۱۹۹۲، ص ۴۷)؛ ولی تقریر وی نقدهای قوی نیز برانگیخت (برای مثال ریشنباخ، ۱۹۸۲، ص ۴۷-۴۸)؛ تا آنجا که حتی فیلسوفان ملحد نیز اشکالاتی بر او وارد دانستند که از جمله آنها *دانیل اشنایدر* بود که با شیوه تقریر راولز برهانی در مقابل او ارائه کرد و بدین ترتیب به نحوی به خداباوران در معقول دانستن وجود شرور به‌ظاهر گراف و عدم تنافی آن با معتقدات دینی حق داد (اشنایدر، ۱۹۹۰، ص ۸۰).

این نقدها سبب نوسازی و ارائه تقریری جدید از این برهان شد که بیشتر بر محاسبات و فرمول‌های دانش احتمالات متکی بود (همو، ۱۹۹۶، ص ۲۶۶-۲۶۷) و به خلاف تقریر اول، زبانی نسبتاً نامأنوس داشت و در فاصله زمانی کوتاهی، نقدهای مختلفی را (برای مثال، ر.ک: پلانتینگا، ۱۹۹۸، ۵۴۳/ برگمان، ۲۰۰۱، ۲۹۳) به خود دید. ویلیام راولز در اواخر عمر خود، تقریر جدیدی از این برهان ارائه نمود و در آن با اصلاح برخی اشکالاتی که بر تقریرات قبلی وی وارد شده بود، نوع نتیجه‌گیری خود را کمی تغییر داد تا آن را موجه‌تر از دو مورد قبلی نشان دهد. پترسون این تقریر را در مقاله اول کتاب *مباحث معاصر در فلسفه دین* با عنوان «شرور، شاهدهی علیه خداباوری» به قلم خود راولز آورده است (پترسون و ون‌آراگون، ۲۰۰۴، ص ۳-۱۲).

شایان ذکر است در مورد نقد و تحلیل برهان قرینه‌ای شر و تقریرهای مختلفی که از راولز در این باره ارائه شده، در منابع مختلف فارسی کم‌وبیش مطالبی دیده می‌شود که

---

مسیحی و نهایتاً خداباوری خود را رها و اعلام کرد که «برای حفظ حیات دینی و اعتقادات مذهبی خود، تجارب و شواهد کافی ندارد». او البته به خداباوران برای داشتن اعتقاد به خدا با توجه به توجیهاتشان در این زمینه حق می‌دهد. از جمله آثار او عبارت‌اند از: *برهان کیهان‌شناختی* (۱۹۷۵)، *مقدمه‌ای بر فلسفه دین* (۱۹۷۸) و *آیا خدا می‌تواند مختار باشد؟* (۲۰۰۴).

شاید مهم‌ترین آنها دو مقاله «گزارشی انتقادی از دیدگاه ویلیام راو در باب مسئله‌ی قرینه‌ای شر» نوشته آقای امیرمهدی بخشی‌زاده (ر.ک: بخشی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۹۴-۱۴۹) و «سیر تحول آرای ویلیام لئونارد راو در باب شر بی‌وجه و ملاحظاتی انتقادی بر آن» نوشته خانم بتول زرکنده (ر.ک: زرکنده و علیزمانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۹-۱۸۰) باشد که هر دو مقالاتی درخور استفاده و ممتاز هستند. تفاوت نوشتار جاری با مقاله اول، در نوع نگاه، عصاره‌گزینی، تجمیع نظریات مختلف غربی و اسلامی و تلاش برای ارائه راهکار جدید برای پاسخ به آخرین دیدگاه راو است که سعی گردیده در مقاله کنونی مورد لحاظ باشد.\* مقاله دوم نیز بیشتر متمرکز بر آرای پیشین راو بوده و به‌طورخاص از استنتاجات قیاسی - که یکی از روش‌های راو در استدلال بوده - بهره گرفته است؛ علاوه بر اینکه اشاره چندانی به پاسخ‌های متکلمان اسلامی به مبانی استدلالی راو نشده است. در نوشتار کنونی سعی گردیده دیدگاه راو با توجه به آخرین مقاله او در این موضوع طرح شود و با استفاده از مبانی اسلامی و غربی و ترکیب آنها پاسخ‌هایی ترکیبی و جدید ارائه گردد؛ البته مقاله دوم حاوی مطالب مفیدی - همچون واکاوی برخی پاسخ‌های محققان غربی به راو - نیز می‌باشد که در نوشتار جاری مورد نظر بوده است. با توجه به موارد فوق، تلاش نویسنده این نوشتار در ارائه نوآوری‌های ذیل بوده است:

۱. بررسی دقیق سیر تطور آرای ویلیام راو و تغییر و تحول صورت‌گرفته در شیوه استدلالی وی؛
۲. تمرکز بر آخرین دیدگاه راو در زمینه برهان قرینه‌ای شر؛
۳. تجمیع و مقایسه پاسخ متکلمان غربی متقدم و معاصر بر مسئله شر که می‌توان از آن در جواب‌دهی به دیدگاه راو بهره گرفت؛
۴. خوانش دوباره پاسخ متکلمان اسلامی به مسئله شر با هدف فوق؛

\* به بیان دیگر آقای بخشی‌زاده در مقاله خود به‌طور نسبتاً مفصل دیدگاه راو و نیز دیدگاه‌های همسو و رقیب را در بیش از ۵۰ صفحه مورد بررسی قرار داده و نوع نگاه ایشان گزارش‌گونه و متفاوت از نگاه مقاله جاری است. لازم است یادآوری در زمان نگارش اولیه مقاله کنونی، مقاله آقای بخشی‌زاده هنوز انتشار نیافته بود و در مراحل اصلاحات، مقاله مذکور منتشر و در دسترس نویسنده این سطور قرار گرفت.

۵. انتخاب و ارائه روش ترکیبی برای پاسخ‌دهی کامل به جنبه‌های مختلف آخرین تقریر راو از برهان قرینه‌ای شر.

### خلاصه‌ای از تقریر جدید راو بر برهان قرینه‌ای شر

ویلیام راو ابتدا به قرینه‌ای بودن برهان خود اذعان و تأکید می‌کند در صدد اثبات این مطلب است که «شروور موجود در جهان ما، چنان دلایل قانع‌کننده‌ای را برای الحاد فراهم می‌سازد که دلایل خداباوران، قابلیت تغییر دید به نفع وجود خداوند را ندارند». بدین ترتیب او خواهان آن می‌شود که دلایل دیگر خداباوران برای اثبات خدا در این برهان دخالت داده نشود و مخاطب در چارچوب مسئله شر و بدون پیش‌فرض‌های درون دینی با مقدمات او همراه شود.

پیش‌فرض دیگر راو اعتقاد مشترک خداباوران به وجود خدایی با قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مطلق است. وی علاوه بر حذف مکاتبی که هر یک از این صفات را محدود می‌کنند، تأکید می‌کند استدلال او در مورد اصل وجود خداست و نه استلزامات دیگری که در یک دین خاص پذیرفته و در دیگر ادیان رد می‌شود؛ برای مثال اعتقاد مسیحیان در مورد تجسم خداوند در عیسی مسیح که مورد انکار ادیان دیگر همچون یهودیت و اسلام است، نباید در این استدلال مورد لحاظ قرار گیرد. اصل استدلال ویلیام راو چنین است:

الف) شرور رعب‌آوری وجود دارند که با وجود یک موجود (خدای) کاملاً قدرتمند، کاملاً دانا و کاملاً خوب، هیچ دلیل موجهی بر وجود آنها نیست.  
ب) یک موجود (خدای) کاملاً قدرتمند، کاملاً دانا و کاملاً خوب، به یک شر وجود نمی‌بخشد مگر آنکه دلیلی قانع‌کننده بر وجود آن باشد.

پس:

ج) خدا وجود ندارد.

اگر خداباوران بخواهند این استدلال بر عدم وجود خدا را رد کنند، باید مقدمه اول

یا دوم را رد کنند. اغلب معتقدان به خدا مقدمه دوم را می‌پذیرند؛ چنان‌که این مقدمه مورد قبول خداناباوران نیز هست. بنابراین غالب خداباوران باید مقدمه اول را رد و ثابت کنند که خداوند دلیلی توجیه‌کننده برای وجود هرگونه شرور دهشتناکی که رخ می‌دهد، دارد. از آنجاکه شر در اصل و ماهیت خود بد و ناپسند است، دلیل موجه خداوند برای خلق آن، باید شامل امری دیگر باشد؛ امری با درجه خوبی افزون‌تر که با در نظر گرفتن همه شرایط، خداوند می‌خواهد آن امر مهم تحقق یابد، ولی بدون خلق آن شر، امکان تحقق آن خیرِ اهم، نیست.\* یا آنکه شرور مساوی یا بدتری هستند که - با در نظر گرفتن تمامی جوانب - خداوند می‌خواهد مانع از آنها باشد؛ ولی بدون خلق آن شر نمی‌تواند مانع آن شرور (مساوی یا بدتر) شود.

در اینجا ویلیام راو مدعی می‌شود خداباوران نمی‌توانند اموری را مطرح کنند که توجیه‌کننده همه شرور کنونی عالم باشد؛ اگرچه او اعتراف می‌کند شواهد خداباوران ممکن است پاسخگو و توجیه‌گر بسیاری شرور عالم باشد؛ ولی حداقل تعدادی از شرور باقی خواهند ماند که هیچ توجیه معقولانه‌ای بر تحقق آنها از جانب خداوند نیست (شرور گزاف یا بی‌وجه). چنانکه ما می‌دانیم در شیوه استدلالی او و بنا بر صفات مطلقی که مؤمنان برای خداوند پذیرفته‌اند، اثبات یک نمونه از این شرور هم برای برهان وی کافی است.

راو برای شرور گزاف به دو نمونه نیز مستقیماً اشاره و آنها را به عنوان شاهد خویش مطرح می‌کند که یکی در زمره شرور طبیعی و دیگری از جمله شرور اخلاقی است: اول، بچه آهوپی که به طرز وحشتناکی در آتش‌سوزی طبیعی جنگل محاصره شده و پس از تحمل پنج روز درد و رنج شدید، در کف این جنگل می‌میرد. دوم، دختر بچه‌ای پنج‌ساله که در روز کریسمس مورد ضرب و شتم و تجاوز تعدادی اوباش قرار گرفته و در آخر خفه و کشته می‌شود. ظاهراً مثال اول راو خیالی و مثال دوم او واقعی است.

\* جهت‌های جزئی دیگر، جهت سادگی استدلال از متن آن حذف شده است.

وی پس از ذکر این مثال‌ها\* پذیرش امر خیری را که به واسطه آن، وقوع چنین شروری توجیه شود، «خاطری شگفت‌انگیز» و تصویری نامعقول می‌شمارد و بنا بر روش استدلالی خود، وجود خداوند را نامحتمل می‌داند؛ البته او در استدلال خود تأکید می‌کند چون در مورد مقدمه دوم نمی‌توان اظهارنظر قطعی کرد، نمی‌توان وجود خداوند را به‌طور کامل متفی دانست. شاید به همین دلیل باشد که وی روش استدلالی خود را «الحاد دوستانه» (friendly atheism) می‌داند (راو، ۱۹۷۹، ص ۳۳۵) که به‌نوعی ملایم‌نمودن حد خدا ناباوری است.

گفتنی است شاید بتوان ویژگی‌های سه‌گانه زیر را از جمله نکاتی دانست که تقریر جدید راو را نسبت به تقریرات سابق خود از برهان قرینه‌ای شر، متمایزتر و کامل‌تر نموده است:

۱. تلاش برای بیان استدلال خود بر معقول‌نبودن وجود خدا با استفاده از شکل قیاسی؛

۲. تکیه بر مثال‌های متعارف که کمتر می‌توان در اصل آنها تردید کرد (یکی برای نمونه شرور طبیعی و دیگری برای شرور اخلاقی)؛

۳. تلاش پیشینی برای رد اشکالاتی که احتمالاً خداپاوران به او خواهند داد.

## ارزیابی دو پاسخ از جانب راو

راو در ادامه به ارزیابی دو پاسخ از جانب منتقدان دیدگاه خویش نیز می‌پردازد. یکی پاسخ استفان ویکستر است که به‌طور مختصر چنین است:

تا کنون هیچ دلیلی مبنی بر اینکه فرض اول [راو] صحیح است، ارائه نشده... از عدم علم ما به امر خیری که خداوند به خاطر آن اجازه رخداد یک شر خاص را داده، نمی‌توان به این نتیجه رسید که چنین امر خیری وجود خارجی ندارد و

\* راو تأکید می‌کند که این دو تنها مثال‌هایی هستند که وی برای تقریب به اذهان ذکر کرده و منحصر به اینها نیست؛ البته او تأکید می‌کند «ادعایی در مورد قطعیت وجود شرور بی‌فایده ندارد، بلکه تنها احتمال بالایی داده می‌شود که شرور بی‌فایده‌ای رخ داده است».

این نوع استنتاج، نوعی مغالطه جاهلانه است... با توجه به اینکه عقل الهی، بی‌نهایت فراتر از عقول ماست، آیا واقعاً ما می‌توانیم همه امور خیری را که به خاطر آنها خداوند اجازه وقوع بسیاری شرور و حشتناک را داده است، درک کنیم؟ ... علاوه بر این ما وجود خدایی را می‌پذیریم که همچون والدینی مهربان با بندگان برخورد می‌کند و چه بسا فرزند از امور نیکی که در پس رنج‌های وارد به اوست، مطلع نباشد؛ لذا ممکن است خداوند اجازه رخداد بسیاری از نمونه‌هایی از رنج انسان یا حیوان را برای تحقق امور خیر دیگری بدهد که اذهان و عقول ما به سادگی قادر به درک آنها نیست.

راو در جواب ویکسترا مدعی می‌شود ما باید به صورتی به امور خیری که در پس این همه دردهای عظیم بر حیوانات و انسان‌های مظلوم واقع می‌شود، واقف باشیم و حواله‌کردن آن به نادانی ما صحیح نیست؛ علاوه بر آنکه می‌توان متصور بود که بدون آن همه درد و رنج بچه آهو یا دخترک هم امور مد نظر خداوند محقق می‌شد. وی به تمثیل رفتار خداوند به رفتار والدین در قبال رنج فرزند برای رسیدن به خیر بیشتر نیز تعریضی می‌زند و می‌گوید اولاً والدین در دفع درد و رنج از فرزند خود معمولاً ناتوانند و لذا به پذیرش آن تن می‌دهند؛ حال آنکه خداوند در نگاه خداپاوران، قادر مطلق است. ثانیاً به‌طور معمول والدین در این گونه موارد به هر صورت ممکن در صدد اظهار محبت آشکار خود به فرزند بر می‌آیند تا رنج رسیده به کودک را هموار و او را از لطف خویش مطمئن سازند؛ ولی در مثال‌های شرور گزاف، چنین لطف آشکاری از جانب خداوند دیده نمی‌شود.

پاسخ دومی که ویلیام راو از جانب منتقدان بر برهان قرینه‌ای خود می‌دهد، بر پایه توجیهاتی بنا شده که معتقدان به خداوند برای توجیه این شرور مطرح ساخته‌اند. در این زمینه وی با برجسته‌سازی نظر آگوستین قدیس - که همه شرور موجود در عالم را معطوف به اراده آزاد انسانی یا عذاب الهی می‌داند - آن را ناکافی می‌داند و با ارائه نظریه «دیدگاه توجیهی اراده آزاد» (Free will theodicy) این دیدگاه را بیشتر معطوف به برخی - و نه همه‌گونه - شرور اخلاقی می‌داند و مدعی است «هیچ فرد مسئولی فکر



نمی‌کند که خوبی آزادی و اختیار انسان‌ها آن قدر بزرگ و زیاد است که نیاز باشد هیچ اقدامی جهت جلوگیری از برخی سوءاستفاده‌های آشکار از انتخاب‌های اختیاری- که منجر به رنج و دردهای عظیم و بدون استحقاق بر انسان‌ها و حیوانات می‌شود- صورت نگیرد».

### اعتراف راو به ضعف بخشی از استدلال

راو در استدلال خود از «عدم شناخت خیر بالاتر و بیشتر» در مثال‌های زده‌شده نتیجه می‌گیرد که چنین خیرهایی «احتمالاً» وجود ندارد (لفظ «احتمالاً» همان چیزی است که تقریر راو را متفاوت از دیگران ساخته و به نوعی با ابراز «امکان صحت باور طرف مقابل» نوعی نگاه همدلانه نشان داده است). با این حال هم در مقاله اخیر و هم در برخی نوشته‌های دیگر، خود به ضعف بخش‌هایی از استدلال و شواهد آن و البته امکان پاسخ‌گویی خدا باوران به آن در آینده اعتراف کرده است؛ برای مثال راو در مقاله «خدا و اذهان دیگر» - که سال‌ها پیش از این مقاله منتشر شده - می‌نویسد: (با تلخیص جزئی)

[گزاره زیر را در نظر بگیرید] «مواردی از دردهای انسانی شدید، طولانی و غیرارادی وجود دارد که برای خیر بیشتری وجودشان ضروری نیست». فرد خدا باور باید این گزاره را رد کند، اگرچه نمی‌توان این گزاره را ضروری نیز دانست. من معتقدم این گزاره صحیح است؛ ولی باید اعتراف کنم که نمی‌دانم چگونه صحت آن را ثابت کنم یا به افرادی که معتقدند این گزاره، صادق نیست، غیر معقول بودن نظرشان را نشان دهم... (راو، ۱۹۶۹، ص ۲۸۴ با اندکی تلخیص).

به نظر می‌رسد در این مقاله راو با ذکر چند مثال در پی آن بوده که ضعف «عدم امکان نادرست بودن قضیه مذکور» - که خود بدان معترف است - را برطرف سازد و به بیان ساده‌تر مثال‌هایی بیاورد که مخاطب بپذیرد حداقل مواردی از شرور گزارف در عالم وجود دارد.

## بررسی پاسخ‌های داده‌شده از طرف فیلسوفان غربی

از آنجاکه برهان قرینه‌ای شر در طول زمان شکل گرفته و تکمیل شده است، برخی فیلسوفان غربی در این مسیر اشکالات ساختاری و محتوایی بر آن وارد کرده‌اند. اگرچه *راو* در تقریر جدید این برهان برای رفع برخی اشکالات گرفته‌شده بر تقریرات سابق را تلاش کرده است، به نظر می‌رسد همچنان برخی از آنها به قوت خود باقی است. به‌طور کلی دو اشکال اصلی صاحب‌نظران غربی به تقریر *راو* از برهان شر عبارت‌اند از:

الف) لغزش معرفت‌شناختی: بنا بر نظر *راو* اگر خداوند در مثال‌های شرور گزاف، دلیلی داشته که نمی‌توانسته بدون وجود این شرور، به خیرهای برتر و بالاتر برسد، باید این دلیل را ما بفهمیم. به باور ریشنباخ، ویکسترا و لویز (زرکنده، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵-۱۶۸) این مسئله لغزش معرفت‌شناختی است؛ چراکه عدم درک آن دلیل، شاهدهی بر نبود آن نیست. بنا بر باور خداباوران نمی‌توان انتظار داشت انسان‌ها از همه خیرهایی که خداوند عالم، قادر و خیرخواه مطلق به واسطه آنها مجوز وقوع شرور را داده، مطلع باشند (فینبرگ، ۲۰۰۴، ص ۲۲۳-۲۲۴). در این زمینه پلاتینگا مثال معروفی می‌زند و آن پشه‌ای بسیار ریز و خون‌آشام به نام «نوسیومز» (No-see-ums) است که در عین دیده‌نشدن با چشم عادی، نیش زهرآلودی دارد. پلاتینگا معتقد است درسی که ما از این حشره می‌گیریم، آن است که شما نمی‌توانید به صرف عدم امکان رؤیت یک چیز، وجود آن را نفی کنید و در مورد جاری نیز چنین نتیجه‌گیری، عقلانی نیست (پلاتینگا، ۲۰۰۰، ص ۴۶۵).

ب) لغزش استنتاجی: *راو* با آوردن چند مثال، آنها- و نمونه‌های مشابه دیگر- را رنج‌های به‌ظاهر گزاف می‌داند- چراکه از نظر او خیر برتری که مجوز چنین شروری باشد، وجود ندارد- ولی او در استدلال خود چنین برخورد می‌کند که چنین شروری واقعاً گزاف هستند که خیر دیگری توجیه‌کننده وجود آنها نیست. جهش از «به‌ظاهر گزاف» به «حقیقتاً گزاف» به باور لویز لغزشی استنتاجی است (زرکنده، ۱۳۹۴، ص ۱۶۷). مشابه همین خطا را در عبارت‌پردازی استدلال *راو* نیز می‌توان دید؛ چراکه او «احتمالاً

خدا وجود ندارد» را با عبارت «خدا وجود ندارد» جایگزین کرده است. در میان اشکالات صورت گرفته از طرف فیلسوفان غربی بر تقریر راولز، لویز از مثالی نقضی نیز استفاده کرده است نشان دهد مخالفان راولز نیز می‌توانند با شیوه‌ای کاملاً مشابه تقریر او از برهان قرینه‌ای شر، نتیجه‌ای مخالف آن مبنی بر احتمال بالای وجود خدا بگیرند. تقریر نقضی لویز چنین است:

۱. نمونه‌های بسیار زیادی از تجربه‌ای قدسی وجود دارد.
  ۲. درحالی که هر یک از نمونه‌های تجربه قدسی ممکن است وهمی باشد، نامحتمل است که همه آنها چنین باشند.
  ۳. احتمال دارد یکی از نمونه‌های تجربه قدسی غیروهمی باشد.
  ۴. اگر یکی از نمونه‌های تجربه قدسی غیروهمی باشد، آن‌گاه خدا وجود دارد.
- پس خدا وجود دارد (همان).

## پاسخ‌های حلی

در میان فیلسوفان غربی، برخی صاحب‌نظران به‌طور مستقیم - در جواب ویلیام راولز - یا غیرمستقیم، دلایلی برای توجیه شرور در عالم ارائه نموده‌اند و به بیان دیگر گزاف‌بودن شرور را منتفی دانسته‌اند. از نظریات افراد متقدمی همچون آگوستین و ایرنائوس (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۲۰۴-۲۰۵) یا افرادی که با اعتقادات مذهبی خاص - مثلاً باور مسیحی - در صدد توجیه شرور بوده‌اند (ر.ک: اینواگن، ۲۰۰۶، ص ۱۰۴-۱۰۵)،\* در این نوشتار صرف نظر می‌شود\*\* و به شاخص‌ترین نظریات فیلسوفان متأله متأخر می‌پردازیم:

\* پیتر اینواگن در این زمینه می‌نویسد: «خدا نمی‌تواند همه نوع ترس و وحشت را از جهان حذف کند؛ چراکه طرح او برای بازیگانگی و اتحاد انسان با خودش باطل می‌شود و اگر او مانع برخی ترس‌ها شود، چطور می‌تواند تصمیم بگیرد از کدام شر جلوگیری کند؟ خط جداکننده شروری که باید پیشگیری شود و شروری که وقوع آنها مجاز است، کجاست؟ نظر من این است که هر جا او چنین خطی را ترسیم کند، این جداسازی خودسرانه است [و جای حرف و حدیث دارد]» (اینواگن، ۲۰۰۶، ص ۱۰۴-۱۰۵). عبارت «طرح خداوند برای اتحاد انسان با او» نشان از دید الهیات مسیحی اینواگن دارد.

\*\* البته افرادی همچون هیک و پلاتینگا نیز در دایره باور مسیحی خود سخنانی ابراز کرده‌اند؛ ولی پایه تفکری آنها لزوماً باور مذهبی خاص به‌طور پیش‌فرض نیست.

الف) جان هیگ و نظریه «عدل الهی پرورش روح»:

جان هیگ دیدگاه عدل الهی قدیس ایرنائوس را به شیوه جدید و کامل تری ارائه کرده است. از نظر هیگ غایت فعل الهی، پرورش روح بشری است و این هدف با اختیار بشری در کسب فضایل اخلاقی و در ارتباط با محیط پیرامونی خود شکل می‌گیرد؛ بنابراین محیطی نیاز است که دو مؤلفه را داشته باشد: یکی جامعه‌ای متشکل از فاعلان اخلاقی مختار که با یکدیگر در تعامل اند و دوم طبیعتی نظام‌مند که بر اعیان خارجی حاکم است و مستقل از اراده بشری عمل می‌کند. با این اوصاف و با توجه به هدف غایی خداوند، بروز شر و رنج امری اجتناب‌ناپذیر است؛ چون دخالت الهی در هر یک از دو مورد ذکر شده، مخالف هدف غایی الهی در پرورش بشر است. به‌طور خلاصه نظریه هیگ ترکیبی از چند نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار، قانون طبیعی و نیز ایده پرورش روح است (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۲۰۵-۲۰۶).

به نظر نگارنده، دیدگاه هیگ علی‌رغم نقص‌ها و اشکالاتی که بر آن گرفته شده (برای مثال، ر.ک: خلیلی، ۱۳۹۱، ص ۲۳-۴۵)، می‌تواند با کمی توسعه و اصلاح، نقایص خود را برطرف کرده، نظریه‌ای باشد که به غالب شرور، پاسخ می‌دهد.

ب) سوئین‌برن و تقریر خاص او از «نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار»: نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار، تقریرهای مختلفی دارد که با وجود تشابه در اصل پذیرش اختیار به عنوان توجیه‌کننده شرور- حداقل در مورد شرور اخلاقی- تفاوت‌هایی در شیوه تقریر و دلایل پشتیبان آن دارند. از جمله شاخص‌ترین تقریرات از این نظریه، دیدگاه ریچارد سوئین‌برن در این مورد است. وی دو دلیل بر این نظریه اقامه می‌کند (یزدانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۳):

۱. استدلال مبتنی بر خیرهای برتر برای تبیین شرور طبیعی: مطابق این استدلال، شرور طبیعی فرصت‌هایی ارزشمند را برای انواع پاسخ‌های عاطفی و اختیاری فراهم می‌سازد. در این دیدگاه خیرِ اهم عبارت از پاسخ عاطفی و اختیاری به رنج و دردهای دیگران است که تنها با وجود شرور و رنج در جهان امکان‌پذیر است.

۲. استدلال مبتنی بر ضرورت علم و معرفت: طبق این دیدگاه، وجود شرور در عالم برای کسب معرفتی که لازمه اختیار واقعی آدمی است، ضروری است؛ به این معنا که باید شرور و رنج‌هایی در عالم باشد تا انسان‌ها با مواجهه با آن، قوانین لازم برای پیش‌بینی و مقابله با این شرور کسب کنند. این شرور باید به‌طور معمول و برای افراد و در اوضاع مختلف رخ دهد و در نتیجه قوانین طبیعی و جبری حیات پیرامونی، الزامی است.

اشکالات متعددی به این دو استدلال سوئین‌برن وارد شده که از جمله مهم‌ترین آنها، نقد *راو* و نیز فیلیپس بر این شیوه استدلالی است. به نظر می‌رسد گرچه دو استدلال سوئین‌برن می‌تواند به عنوان شاهد و توجیه‌گر ضمنی برخی شرور مفید باشد، در پاسخ‌دهی به تمامی انواع رنج و شر، به صورت کنونی ایرادهای قابل توجهی دارد.

ج) رد امکان جلوگیری خداوند از وقوع شرور بدون تغییر در عالم آفرینش: بعضی دیگر از محققان غربی به قطعه‌ای از استدلال *راو* ایراد می‌گیرند که دخالت خداوند را در برخی از این شرور گزاف، ممکن می‌شمارد و آن را با نظم موجود در عالم (در شرور طبیعی) و اختیار آدمی (در شرور اخلاقی) متضاد نمی‌بیند. از نظر این محققان شاید در نگاه کوچک و محدود ما، ورود مستقیم خداوند در برخی وقایع، ممکن و موجه جلوه نماید، ولی چنین امری با توجه به حجم گسترده چنین شروری در مقیاس جهانی، عملاً هم نظام جهان کنونی را دگرگون خواهد ساخت و هم باید اختیار و آزادی حقیقی آدمی سلب گردد. دیوید باسینگر در این رابطه چنین می‌نویسد:

... همان‌طور که بسیاری اشاره کرده‌اند، به نظر می‌رسد این امر بسیار مشکوک است که خداوند بتواند به‌طور پیوسته قوانین طبیعی - و البته روان‌شناختی - را در سطح گسترده‌ای دور بزند یا تغییر دهد، بدون اینکه اعتقاد ما به قوانین قابل پیش‌بینی [کنونی] آسیبی ببیند. [به همین ترتیب] اگر ما دیگر نتوانیم [به دلیل دخالت مستقیم خدا] اطمینان حاصل کنیم که عواقب معمول در پی اقدامات افراد محقق می‌شود، آیا می‌توانیم مفهوم معناداری از «انتخاب آزاد» انسانی را حفظ کنیم؟... مفهوم «انتخاب انجام کار X» به‌طور تفکیک‌ناپذیر با مفهوم

عبارت «تمایل به ایجاد یک حالت از امور به جای دیگری» گره خورده است. بر این اساس اگر فرد انتظار معقولی نداشته باشد که با انجام کار A، یک حالت از امور به جای دیگری محقق شده است، نمی‌توان در مورد او گفت که توانایی شناخت معنای قابل قبولی از «انتخاب» در رابطه با کار A دارد (باسینگر، ۱۹۹۲، ص ۱۴۷).

### پاسخ فیلسوفان اسلامی به مسئله شر

معمول نویسندگان و فیلسوفان اسلامی - به ویژه صاحب نظران عقل‌گرایی از شیعه و معتزله - در بحث‌های مرتبط با عدل الهی در مقام پاسخ به مسئله شرور برآمده‌اند. روش پاسخ‌دهی ایشان نیز اغلب با توصیف مفهومی و مصداقی شر آغاز شده و پس از آن با ارائه راه حل‌های حلی و نقضی پی گرفته می‌شود. از آنجاکه شناخت کلی راه حل‌های ارائه شده توسط علمای اسلامی در طرح کلی پاسخ - که به نظر ما از ترکیب همه این موارد ساخته می‌شود - اهمیت دارد، به اختصار به این پاسخ‌ها اشاره شده و کاربرد آنها در مواجهه با شبهات جدید مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف) نیست‌انگاری شر: در این نگاه - که شاید منشأ آن تعریف اولیه شرور از نظرگاه فلسفی باشد - شر امری عدمی فرض شده و لذا خالق برای آن مفروض نیست و خداوند را - که خالق وجودات است - نمی‌توان علت بدی‌ها دانست. دلایلی همچون بدهت، مساوقت خیر با وجود و شر با عدم و نیز سنخیت بر این دیدگاه ذکر شده است (محمدرضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۹ / اکبرزاده، ۱۳۸۳، ص ۵۸-۵۹). اگرچه شاید بتوان این دلیل را با شواهد و قرائن فلسفی به اثبات رساند، به نظر می‌رسد در پاسخ‌گویی به اشکالات جدید وارد بر مسئله شر ناکافی باشد؛ چراکه در شیوه‌های جدید طرح موضوع شر، معمولاً مواردی از شرور مورد بحث و اشکال قرار می‌گیرد که شربودن آنها مشهود و مفروض است و مخاطب شبهه، شکی در وقوع آنها ندارد؛ بنابراین نمی‌توان با این استدلال که «این شرور اموری عدمی هستند و قابل استناد به خداوند

نیستند» ذهن عموم مخاطبانی را که با امور فلسفی ناآشنا هستند، اقناع نمود.

ب) لزوم جامع‌نگری در بحث شر: دلیل دوم بر این مبنا متکی است که نگاه شرانگارانه انسان نسبت به امور و اشیای دیگر ناشی از شر ذاتی آنها نیست، بلکه به دلیل جزئی‌نگری و عدم لحاظ همه اثرات و نتایج آن امور می‌باشد؛ برای نمونه گاهی انسان اموری را شر می‌پندارد و مکروه می‌دارد؛ حال آنکه حقیقت یا نتیجه آن برای وی مفید بوده است. در جهان بیرونی نیز گاهی امور ب ظاهر شر تأثیر مثبتی بر روند کلی جهان داشته‌اند که گذشت زمان و رشد علم، پرده از خیرات گسترده آنها برداشته است. قرآن کریم نیز به چنین نگاه جزئی‌نگرانه و جاهلانه نسبت به بدی‌ها و خوبی‌ها اشاره نموده است (بقره: ۲۱۶/ نساء: ۱۹). مشکل این دلیل در مسائل جدید شر، پسینی بودن آن است؛ یعنی ایمان به وجود چنین خیری باید در فرد وجود داشته باشد تا در مواجهه با شرور آن را به کار گیرد، وگرنه موکول کردن مستشکل به خیری که برای او مشهود نیست، وی را قانع نمی‌کند. در عین حال لزوم جامع‌نگری در مواجهه با حوادث جهان خارج، به عنوان دلیل متمم - و نه کامل - در پاسخ به بسیاری از شرور می‌تواند به کار رود.

ج) نسبی بودن شرور: مطابق این دلیل، هیچ موجود شری نسبت به خود و وجودی که از طرف خداوند به او افاضه شده، شر نیست، بلکه ممکن است در ارتباط با دیگران و نسبت به موجود دیگری شر محسوب شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۱۹). بنابراین هر یک از شرور در وجود فی نفسه و لِنفسه خود - که وجود حقیقی و واقعی است - خیر است؛ اگرچه در وجود اعتباری و اضافی نسبت به دیگران شر مفروض می‌شود (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲-۱۳۳). علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

باید دانست تمامی اشیایی که متعلق خلق و ایجاد قرار گرفته و یا ممکن است قرار بگیرد، وجود نفسی‌شان (وجودشان بدون اینکه اضافه به چیزی داشته باشد) خیر است؛ به طوری که اگر به فرض محال فرض کنیم شری از شرور، متعلق خلقت و ایجاد قرار گرفته و موجود شود، پس از موجود شدنش حالش حال سایر موجودات خواهد بود؛ یعنی دیگر اثری از شر و قبح در آن نخواهد

بود، مگر اینکه وجودش اضافه و ارتباط به چیز دیگری داشته باشد و در اثر این ارتباط، نظامی از نظام‌های عادلانه عالم وجود را فاسد و مختل سازد و یا باعث شود عده‌ای دیگر از موجودات از خیر و سعادت خود محروم شوند. اینجاست که شریایی در عالم پدید می‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۳-۴۴). البته این دلیل به صورت دیگری نیز قابل بیان است که در ضمن آن سعی می‌شود خوبی‌ها و بدی‌های یک امر باهم دیده شود و ثابت شود وجود برخی شرور- مثلاً حیوانات وحشی - گرچه نسبت به برخی موجودات دیگر مطلوب تلقی نمی‌شود، برای موجودات دیگری خیر است. این دلیل افزون بر اینکه در شکل اولش نیازمند مقدمات فلسفی بوده و ذهن عمومی نسبت به آن فاصله دارد، در شکل دوم نیز نسبت به همه شرور پاسخگو نیست؛ لذا راه حل جامعی به نظر نمی‌رسد.

(د) لحاظ شرور به عنوان جزئی از جهان مادی: در این نگاه، شرور از لوازم جهان مادی شمرده می‌شود که بدون وجود آنها، جهان به صورت کنونی قابل تحقق نیست. در این زمینه بوعلی سینا در الهیات شفا می‌نویسد:

اگر بگویند که چرا خداوند مانع شرّ در عالم نشد تا جهانی که خیر محض است متحقق شود، در پاسخ باید گفت: اگر عالم مادی که تلازم اجتناب‌ناپذیر با شرور دارد، به گونه‌ای خلق می‌شد که در آن شرّی متحقق نبود، دیگر مادی نبود «چراکه شرور از لوازم عالم ماده است، بلکه» عالم دیگری بود که خیر محض است و [اگر بگویند چه اشکالی در خلق جهانی با خیر محض هست و چرا خداوند جهانی این‌چنینی را خلق نکرده، در جواب می‌گوییم] خداوند چنین جهانی را پیش از این خلق کرده است [و آن جهان آخرت است] (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۱).

البته شاید پس از طرح این موضوع، سؤال شود که چرا چنین جهانی - با لازمه این‌گونه شرور - خلق شده است؟ در پاسخ این پرسش با استفاده از دلیل بعد (نظام احسن) باید گفت با توجه به خیرخواهی خداوند، نظام کنونی خیر اهمی داشته که با فرض وجود شرور، خلق جهان لازم و ضروری بوده است. به بیان فلسفی در آفرینش



این جهان خیر کثیری وجود داشته که برای رفع شرور می‌بایست آن خیر کثیر ترک شود؛ حال آنکه ترک خیر کثیر برای رفع شر مغلوب، ترجیح مرجوح به راجح و باطل است: «... لأن ترکه لأجل شره القلیل، ترک الخیر الكثير و ترک الخیر الكثير، شر کثیر فلم یجز ترکه فیجب ایجاده عن فاعل الخیرات و مبدأ الكمالات» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۹).<sup>\*</sup> البته به نظر می‌رسد این پاسخ نیز پسینی است و اعتقاد به خداوند و صفات او برای قبول چنین پاسخی لازم است.

ه) نظام احسن: این دلیل که ممکن است یکسان با دلیل قبلی یا مکمل آن فرض شود، بدین صورت بیان می‌گردد که نظام کنونی، نظامی احسن است؛ یعنی کامل‌ترین وجه و صورتی است که امکان خلق آن بوده است. با این فرض برای رسیدن به اهداف والای خلقت، چاره‌ای جز ایجاد برخی شرور نبوده است. با این وجود نظام کنونی، دارای بیشترین کمال و خیر ممکن و کمترین حد نقایص و شرور است و اگر به شکلی نیکوتر امکان تحقق داشت، حتماً بدان صورت خلق می‌شد. به باور برخی صاحب‌نظران پذیرش نظام احسن از دو طریق پیشینی و پسین- و به بیان دیگر با براهین لمی و انی- قابل اثبات است (صادق‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۷-۴۸)؛ ولی به نظر می‌رسد بدون پذیرش پیش‌زمینه‌های اعتقادی، نمی‌توان به آن استناد نمود؛ چنان‌که بیشتر مطرح‌کنندگان مسئله شر، با وجود آشنایی با این برهان، با تأکید بر شرور و نابسامانی‌ها، از پذیرش احسن بودن نظام کنونی سر باز می‌زنند و پس از آن گامی بلندتر برداشته و صفات و حتی وجود خداوند را به چالش می‌کشند؛ به بیان دیگر ایشان اصل مشکل را در احسن بودن این جهان در نتیجه استناد به چنین دلیلی را برای اثبات آن، مصادره به مطلوب می‌دانند.

و) منوط بودن اختیار و آزادی انسان به وجود شر: این دلیل- که بر خلاف ادله

\* برخی صاحب‌نظران در این زمینه استدلال دیگری مطرح کرده‌اند و با طرح اینکه خلق جهان تنها یکی از صورت‌های پنج‌گانه- شر محض، خیر محض، خیر و شر باهم ولی یکی غالب بر دیگری یا مساوی با هم- را مطرح ساخته‌اند و در این میان با توجه به حکمت الهی تنها امکان خلق جهان با خیر محض یا خیر غالب را پذیرفته‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۴۱۴-۴۱۵) واضح است که در این استدلال نیز حکمت الهی به صورت پیشینی پذیرفته شده است.

دیگر، بیشتر در مورد شرور اخلاقی طرح می‌شود- بر این مبنا استوار است که بنا بر خواست و خلق الهی، انسان در میان مخلوقات ممتاز بوده و دارای اراده، اختیار و آزادی است و در انتخاب کارهای نیک یا بد مختار است. لازمه اختیار بشری، امکان وقوع هرگونه خیر و شر از اوست و مانع شدن خداوند از وقوع شرور توسط انسان، در تضاد با اختیار اوست. حال سؤال اینجاست که آیا اختیار و آزادی انسان جایگاهی آنچنان والا داشته که به رغم وقوع شرور عظیم اخلاقی توسط بشر، بازهم ارزشی فراگیر و توجیه‌پذیر داشته باشد؟ اختیار انسان از نظرگاه فیلسوفان خداپاوار، کمال بی‌همانند و وجه تمایز انسان از سایر موجودات است و ارزشی فوق‌العاده دارد. هرگونه دخالت مستقیم الهی و منع شرور اخلاقی، سلب این اختیار است و علاوه بر آنکه دامنه این دخالت مشخص نیست و هرگونه خط‌کشی و مرزبندی- میان مواردی که خداوند مانع انسان در عمل شرورانه بشود یا او را آزاد بگذارد- باعث چرایی و ابهام می‌گردد [که چرا این دامنه محدودتر یا گسترده‌تر در نظر گرفته نشده]، دامنه اختیار انسان را محدود نموده و او عملاً آزاد نیست. این دلیل جایگاهی مهم در پاسخ به شرور دارد، اگرچه باید در سامانه اعتقادی دینی ارائه‌دهندگان این استدلال، اختیاری بودن اعمال انسانی پذیرفته شده باشد.

باید توجه داشت برخی محققان به دلایل دیگری همچون جهل انسان نسبت به آفریده‌های الهی و حقیقت آفرینش (محمدرضایی، ۱۳۸۴، ص ۳۲)، رجوع شر به نقصان در قابلیت قابل و نه فاعلیت فاعل و خلق خالق (مطهری، ۱۳۹۱، ۱۴۰)، تفکیک ناپذیری شرور از خیرات در جهان (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۲)، تأثیرگذاری شرور بر بیداری و رشد معنوی انسان (مطهری، ۱۳۹۱، صص ۱۴۹ و ۱۵۶)، تفاوت‌دهی میان دو حوزه ذات و فعل و اطلاق صفات نامحدود- همچون علم و قدرت و خیرخواهی- به حوزه ذات و کرانه‌مندی و محدودیت آن در حوزه افعال به سبب قابلیت محدود موجودات (سلطانی‌رنانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵) و موارد جزئی دیگر اشاره کرده‌اند که از ذکر تفصیلی آن موارد صرف نظر شده است.

## بررسی پاسخ‌های داده‌شده و ارائه دیدگاه مختار

مجموعه پاسخ‌های فیلسوفان مسلمان به مسئله شر از ارزش والایی برخوردار است و در اطمینان و توجیه معقولانه خداباوران بر درستی سامانه اعتقادی خود سودمند می‌باشد؛ ولی به دلیل گذشت زمان و عدم به‌روزشدن با توجه به شیوه‌های جدید طرح مسئله شر در جهان غرب، از زبان هموار و قانع‌کننده-به‌ویژه برای مخاطب غیرمؤمن یا خدا ناباور- برخوردار نیست. از سوی دیگر برخی پاسخ‌های صاحب‌نظران غربی در این موضوع، به علت عدم جامعیت، ناهمخوانی با اعتقادات مرسوم خداپرستان یا اتکا بر باور مذهبی خاص، طرح مناسبی را برای پاسخ‌گویی در این موضوع فراهم نمی‌کند. اینها همه در حالی است که *راو* برای ارائه شواهد و مستندات جدیدتری بر برهان قرینه‌ای شر تلاش می‌کند که در پاسخ‌های پیشین لحاظ نشده است.

به نظر می‌رسد در دو گام می‌توان به برهان شر- به‌طورعام- و خوانش *راو* از آن- به صورت خاص- پاسخ داد. ابتدا باید احتمالی بودن مقدمه دوم را پررنگ نمود؛ به بیان دیگر روشن کنیم که مستشکل نتوانسته است وجود شرور گزارف را اثبات کند و بدین ترتیب ما به وجود شرور ناموجه علم و یقین نداریم؛ به بیان دیگر ذکر چند مثال از شرور پیرامونی جهت اثبات وجود چنین شروری کافی نیست؛ چراکه حتی بنا بر اظهار ارائه‌کنندگان نظریه- از جمله *راو*- احتمال مشخص شدن دلیل موجهی بر این شرور در آینده می‌رود و هیچ‌کس نتوانسته است به‌طور یقینی وجود شرور کاملاً گزارف را در جهان اثبات کند. خلاصه آنکه به‌راحتی می‌توان به مقدمه (بعضی شرور ناموجه‌اند) ایراد گرفت که با این مثال‌ها، علم و یقین به وجود شرور گزارف حاصل نمی‌شود و در نتیجه برهانی از این مقدمات شکل نمی‌گیرد.

در گام دوم می‌بایست دلایلی کنار هم گذاشته شود که بتواند همه نوع شرور- از جمله شرور مورد مثال *راو*- را پاسخ گوید. به نظر نگارنده این سطور، علی‌رغم صحت مجموع دلایل و شواهد خداباوران مسلمان و غربی برای توجیه شرور، هر یک از آنها پاسخ‌گوی بخشی از شرورند و برای حل مسئله باید به صورت مجموعی و ترکیبی از

آنها سود جست؛ مثلاً دلیل اختیار و تربیت انسانی بیشتر در پاسخ‌گویی به شرور اخلاقی کاربرد دارند و از دلایلی همچون جامع‌نگری، نسبی‌بودن یا لازمه جهان مادی‌بودن شرور می‌توان در مقام پاسخ‌گویی برای شرور طبیعی استفاده نمود؛ البته ظاهراً دلایل مهمی همچون نظام احسن یا نگاه نیست‌انگارانه به شر در مواجهه با شکل جدید مسئله شر کاربردی نداشته باشد، مگر آنکه پیش‌زمینه‌های اعتقادی آن را طرف مقابل به صورت اصل پیشینی بپذیرد. به نظر می‌رسد در مواجهه با روش شاهدمحور و قرینه‌ای که با ذکر شواهدی از شرور سعی در نامعقول نشان‌دادن سامانه اعتقادی خداپاوران دارد، می‌بایست دو جنبه پررنگ شود: نخست آنکه اثبات شود خداپاوران دلایلی عقلانی و یقینی بر ادعای خود مبنی بر وجود خداوند و صفات بی‌منتهای او دارند و لذا دلایلی ظنی - که طرفداران این برهان همچون *راو* نیز بر ظنی‌بودن آن معترف‌اند - نمی‌تواند بر آن دلایل یقینی فائق آید.

جنبه دوم آن است که نقطه ثقل استدلال ایشان به‌طورخاص باطل شود. در اینجا مناسب است جهت تقریب به اذهان از مثالی بهره گرفته شود\* تا اشکال اصلی برهان قرینه‌ای شر مشخص گردد. فرض کنیم منجمی که بر یک سیاره دورافتاده پژوهش می‌کند، با سال‌ها رصد مدعی شود A: «من موجودی در این سیاره نمی‌بینم» و لذا نتیجه بگیرد B: «هیچ موجودی در این سیاره نیست». به نظر می‌رسد در این نتیجه‌گیری مغلطه‌ای مهم رخ داده است؛ چراکه عبارت دوم (B) ترکیبی است از دو گزاره C: «هیچ موجود مرئی در سیاره نیست» و D: «هیچ موجود نامرئی [و غیرقابل رصد با ابزارهای موجود] در سیاره نیست». بدیهی است که منجم تنها می‌تواند گزاره C را در تحقیقات خود نتیجه بگیرد و لذا نتیجه کلی B صحیح نبوده و صرفاً احتمالی است. در مورد مثال ما نیز چنین است؛ چراکه به فرض اگر هم خداپاوران نتوانند هیچ دلیل موجهی در مورد مثال‌های شر گزارف ارائه کنند و ناموجه‌بودن آن نمونه‌ها مسلم فرض شود، تنها یک گام از استدلال برداشته شده و آن «ناموجه‌بودن مواردی از شرور با توجه به ابزارها و درک

\* ایده مثالی از عبارات دکتر محمود مروارید اخذ شده، ولی به صورتی متفاوت تغییر یافته و ارائه شده است.

ماست»- که معادل گزاره C است- ولی برای اثبات کامل استدلال تنافی شرور با وجود خداوند، گام دیگری هم نیاز است و آن، اثبات این جمله است که «درک ما کاملاً و یقیناً توانسته همه علل موجه برای تحقق شرور در عالم را احصا کند»- و به بیان دیگر هیچ دلیل دیگری که ممکن است درک ما از فهم آن عاجز باشد، برای توجیه شرور نیست = معادل گزاره D- تا به طور کامل ثابت شود «هیچ توجیهی برای تحقق شرور توسط خداوند وجود ندارد». واضح است صاحب نظرانی همچون *راو* نمی توانند گزاره دوم را اثبات کنند و لذا نتیجه گیری نهایی ایشان یقینی نبوده و صرفاً احتمالی است. در مجموع استدلال *راو* نمی تواند باور خداباوران بر وجود خداوند را نامعقولانه قلمداد کند و ایشان را در پذیرش نظام خدامحور- با استناد به شرور گزاف- تخطئه نماید؛ چراکه در نهایت فرد خداباور با توجه به دلایل یقینی خود بر وجود خداوند، در مواجهه با شرور به ظاهر گزاف، آن را موکول به خواست و علم الهی و تحت نظام هدفمند تلقی می کند و به جای انکار خداوند و صفات او، دانش خود را خطا کار می خواند.

## نتیجه گیری

*راو* با طرح صورت جدیدی از مسئله شر با عنوان «برهان قرینه ای شر»، در صدد اثبات عدم همخوانی اعتقادات خداباوران با حداقل برخی از شرور موجود در جهان واقع و در نتیجه نامعقولانه بودن خداباوری بر آمده است. فیلسوفان مسلمان از سویی و صاحب نظران غربی از سوی دیگر پاسخی به مسئله شر داده اند که از این میان دلایل محققان غربی، پاسخی مستقیم و متناظرتر به روش استدلالی *راو* بوده؛ حال آنکه استنادات علمای مسلمان وجوه کامل تری را برای پاسخ مهیا نموده است. به نظر می رسد برای پاسخ به برهان شر و خوانش *راو* از آن، باید از مجموعه ای از دلایل و دفاعیه ها بهره برد که از جمله آنها اختیار انسان، ساختار مادی جهان، نظام احسن و... می باشد.

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ الشفاء- الالهیات؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. اکبرزاده، حوران؛ «مسئله شر از نظر جی. ال. مکی و فلاسفه اسلامی»، حکمت سینوی؛ ش ۲۴-۲۵، بهار و تابستان ۱۳۸۳.
۳. بخشی زاده، امیرمهدی؛ «گزارشی انتقادی از دیدگاه ویلیام راو در باب مسئله قرینه ای شر»، سفینه؛ ش ۵۵، تابستان ۱۳۹۶، ص ۹۴-۱۴۹.
۴. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی؛ چ ۸، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۹۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ توحید در قرآن؛ چ ۷، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۹۳.
۶. خلیلی، اکرم؛ «نقد دیویس ها بر تئودیسه پرورش روح جان هیک»، جستارهای فلسفی؛ ش ۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
۷. زرکنده، بتول و امیرعباس علیزمانی؛ «سیر تحول آرای ویلیام لئونارد راو در باب شر بی وجه و ملاحظاتی انتقادی بر آن»، فلسفه و کلام اسلامی؛ س ۴۸، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
۸. سلطانی رنانی، محمد؛ بررسی مسئله شر از دیدگاه قرآن و کلام؛ پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه قم، ۱۳۸۵.
۹. صادق زاده قمصری، فاطمه؛ «نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا»، حکمت سینوی؛ ش ۴۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۹.
۱۰. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ ج ۹، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.

۱۱. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۲. —؛ نه‌ایة الحکمه؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۳. محمدرضایی، محمد؛ «مسئله شر و راه حل‌های آن»، پژوهش‌های فقهی؛ ش ۳، زمستان ۱۳۸۴.
۱۴. مطهری، مرتضی؛ عدل الهی؛ ج ۳۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.
۱۵. یزدانی، عباس؛ «نقد نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه سوئین‌برن در مسئله شر»، فلسفه و کلام اسلامی؛ س ۴۶، ش ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
16. Basinger, David; “Evil As Evidence against God's Existence”, The Problem of evil; Selected readings, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1992, pp.141-152.
17. Bergmann, Michael; “Skeptical Theism and Rowe’s New Evidential Argument from Evil”, Noûs, vol. 35, no. 2, 2001, pp. 278–296.
18. Christlieb, Terry; “Which Theisms Face an Evidential Problem of Evil?”, Faith and Philosophy; vol. 9, no. 1, 1992, pp. 45-64.
19. Feinberg, John S.; The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil; Crossway Books, 2004.
20. Howard-Snyder, Daniel; The Evidential Argument From Evil, Indiana University Press, 1996.
21. Inwagen, Peter van; The Problem of Evil; Oxford University Press- New York, 2006.
22. John R. Shook; Dictionary of Modern American Philosophers; Thoemmes Press, 2005.
23. Peterson Michael L. & VanArragon, Raymond J.; Contemporary

Debates In Philosophy Of Religion; Blackwell Publishing Ltd, 2004.

24. Plantinga, Alvin; “Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil”, *Noûs*, vol. 32, no. 4, 1998, pp.531–544.
25. \_\_\_\_\_; *Warranted Christian Belief*; Londen: Oxford University Press, 2000.
26. Reichenbach, Bruce R.; *Evil and a Good God*; Fordham University Press, 1982.
27. Rowe William L.; “God and other Minds”, *Noûs*, Vol.3, No.3, 1969, pp.259-284.
28. Rowe William L.; “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism Source”, *American Philosophical Quarterly*, Vol.16, No.4, 1979, pp.335-341.
29. Sennett, James F.; “The Inscrutable Evil Defense Against the Inductive Argument from Evil”, *Faith and Philosophy*; vol. 10, no. 2, 1993, pp.220-29.
30. Snyder, Daniel T.; “Surplus Evil”, *Philosophical Quarterly*, vol. 40, no. 158, 1990, pp.78–86.
31. Stephen Wykstra; “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the 'Evils of Appearance””, *International Journal for Philosophy of Religion*; vol. 16, no. 2, 1984, pp.73–93.
32. Trakakis, Nick; “The Evidential Problem of Evil”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2006 in: <http://www.iep.utm.edu/evil-evi>.