

# بررسی تطبیقی مسئله قرینه‌ای شر از دیدگاه تولی و پلنتینگا

سیدمحمدعلی دیباجی\*  
محمد مهدی مسیبی\*\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

۵  
پیش

سال بیست‌وهشتم / شماره ۱۱۰ / زمستان ۱۴۰۲

## چکیده

در مسئله قرینه‌ای شر، از تکرر و شدت شرور به عنوان شاهی علیه وجود خدا استفاده می‌شود. بر این اساس شرور مهبی در جهان وجود دارند که یک موجود عالم و قادر مطلق و خیر محض می‌تواند از آنها جلوگیری کند، بدون اینکه خیر بزرگ‌تری را از دست بدهد یا شر بزرگ‌تری را مساوی را مجاز بداند، ولی چنین نکرده است؛ پس هرچه شدت و تنوع این شرور بیشتر باشد، احتمال وجود خدای خیرخواه محضی که عالم و قادر مطلق است نیز کمتر خواهد شد. مابکل تولی از طرفداران مسئله قرینه‌ای یا بینه‌ای شر است. او با تکیه بر مقدماتی مانند تکرر شرور، بررسی احتمالاتی نظریه وجود خدا در مقایسه با نظریه‌های بدیل و استناد به زلزله لیسبون به عنوان استدلال اصلی به نامحتمل بودن وجود خدا معتقد است. در مقابل، آلون پلنتینگا در پاسخ به تولی با تکیه بر مقدماتی مانند اینکه خدا باوری محتمل‌ترین گزینه است، چراکه نظریه‌های بدیل آن، مشکلات جدی دارند، با نقد بر دو مقدمه از مقدمات استدلال اصلی تولی در صدد اثبات محتمل بودن وجود خداست. در این نوشتار تلاش شده است با تکیه بر روش کتابخانه‌ای به تبیین استدلال تولی و پلنتینگا پرداخته و سپس نقدهای دیگر وارده بر نظریه احتمالاتی تولی ارائه شود.

واژگان کلیدی: مسئله شر، شر قرینه‌ای، تولی، پلنتینگا، نظام احسن، نظام ربوبی.

\* دانشیار گروه فلسفه، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران. dibaji@ut.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران. mohammad.mahdi.m@gmail.com

## مقدمه

اگرچه تاریخ فلسفه از یونان باستان آغاز می‌شود، ممکن است مسئله شر دنباله قدیمی‌تری داشته باشد؛ هرچند که فیلسوفانی مانند سوزان نیمن معتقدند مسئله شر ریشه در گسترش فلسفه مدرن (از قرن ۱۶) دارد و باید حوادثی مانند یهودسوزی آشویتس و زلزله لیسبون را نقطه آغاز آن دانست (Neiman, 2015, p.261)؛ علاوه بر آنکه بسیاری از متون یونان باستان هم به دست ما نرسیده و آن مقداری که به دست آمده، مدت‌ها قبل ترجمه و تفسیر شده است. بنابراین در فلسفه یونان باستان نمی‌توان به دنبال اصطلاح «مسئله شر»، «شر منطقی» و «شر قرینه‌ای» گشت؛ چراکه این اصطلاحات در آن دوران اصلاً وضع نشده بودند. مسئله شر ابتدا به صورت یک تناقض منطقی بین وجود خدا و شرور مطرح شد که به صورت گسترده رد شد. پس از آن این مسئله در قالب‌های احتمالات متعددی مطرح شد (Kvanvig, 2016, p.12).

همان گونه که ویلیام راو اشاره نموده، رویکردها به مسئله شر و وجود خدا سه گونه است: الحادی، لادری‌گرایانه و خداپاوار. مایکل تولی ضمن پذیرش این دسته‌بندی، موضع پیش‌فرض را به لحاظ معرفتی در این مسئله الحاد می‌داند (Plantinga & Tooley, 2008, p.93). وی با استناد به مسئله شر به صورت کلی و زلزله لیسبون به صورت خاص، وجود خدا را -در مقایسه با شرور- بسیار نامحتمل می‌داند.

اهمیت مواردی مانند زلزله لیسبون به این دلیل است که اکثر قربانیان (۶۰۰/۰۰۰ نفر)، دین‌دارانی بودند که در مراسم مذهبی توسن شرکت کرده بودند؛ به همین دلیل زلزله لیسبون باعث ایجاد شوک فکری گسترده در اروپا و جهان شد (Neiman, 2001, p.27).

مسئله منطقی از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان بوده، بزرگانی مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری بدان پرداخته و پاسخ‌هایی برای آن ارائه نمودند. در مقابل مسئله قرینه‌ای، عرصه‌ای جدید بوده و به صورت جدی از دهه‌های پایانی قرن بیستم توسط ویلیام راو صورت‌بندی و طراحی شد. وی در سلسله مقالاتی طی ۳۵ سال گذشته (۱۹۷۹، ۱۹۸۶، ۱۹۹۱، ۲۰۰۱، ۲۰۰۱) ادعا کرده که میزان و مقدار رنج موجود در جهان بینه‌ای است بر اینکه جهان ما ساخته خدای قادر عالم مطلق و خیر محض نیست (Oppy, 2013). در نوشتارهای فلسفی ایران، مسئله قرینه‌ای مورد

بحث و بررسی قرار گرفته است؛ مانند کتاب مسئله قرینه‌ای شریبی وجه اثر محمدعلی میرباقری و مقاله «حکمت الاهی و مسئله قرینه‌ای شرع» نوشته محمد سعیدی مهر (تابستان ۱۳۸۸). اما در خصوص بررسی نظریه مایکل تولی در خصوص شر قرینه‌ای تحقیقی صورت نگرفته است. با توجه به اینکه تولی در حال حاضر از نظریه پردازان اصلی مسئله شر به صورت کلی و مسئله قرینه‌ای به صورت خاص است، اهمیت بررسی نظریه او دوچندان می‌شود.

استدلال مایکل تولی در مسئله قرینه‌ای مبتنی بر مقدمات و پیش فرض‌هایی است که ما ابتدا به آنها پرداخته، سپس سراغ خود استدلال او می‌رویم و در ادامه بررسی و نقد الوین پلنتینگا را بیان می‌کنیم.

## ۱. مسئله‌شناسی شر

بحث و بررسی در خصوص مسئله قرینه‌ای (بینه‌ای) به دو صورت می‌تواند رخ دهد:

- شرور به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خدا در نظر گرفته شوند.

- وجود شرور کاهنده احتمال وجود خدا باشند.

هر دوی این مباحث در خصوص وجود خدا مطرح شده است. هرچند هر دو به در ابتدا یکسان به نظر می‌رسند، نکته حائز اهمیت آن است که دومین حالت، نیازمند بحث ریاضیاتی است؛ یعنی در حالت اول به کثرت، تنوع و شدت شرور در جهان استدلال می‌شود و مجموع این شرور به عنوان شاهدی علیه وجود خدا استفاده می‌شود؛ اما از آنجا که این برابری یک مقوله شخصی و غیرریاضی است، می‌توان با بیان اینکه مثلاً تکثر و تنوع شرور در مقایسه با خیرات زیاد نیست، به آن پاسخ گفت و آن را رد نمود. ولی در حالت دوم وقتی شرور به صورت مسئله احتمالاتی مطرح می‌شوند، باید به صورت استقرای ریاضی با استدلالی همراه باشد. تولی در صدد اثبات نامحتمل بودن وجود خدا در مقابل شرور است.

ریشه بروز و ظهور مسئله شر در فلسفه اسلامی با بروز آن در تاریخ فلسفه غربی متفاوت است. به اعتقاد شهید مطهری ریشه مسئله شر در فلسفه اسلامی به ثنویت باز می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴). هرچند شرور محدود به ثنویت نبوده و به عنوان اشکالی به عدل الهی هم مطرح شده است: «می‌گویند عدم تعادل‌ها و نابرابری‌ها در خلقت و در اجتماع با عدل الهی سازگار نیست» (مطهری و طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۶۱).

به لحاظ روش شناختی نیز در منابع فلسفه اسلامی، اثبات خدا مقدم بر شبهات شرور است. در سنت فلسفه اسلامی، ابتدا سراغ اثبات واجب‌الوجود و تبیین ویژگی‌ها و صفات رفته، سپس به مسئله شر به عنوان یک مسئله فرعی پرداخته می‌شود. در این خصوص فارابی معتقد است خدا در قدرت، حکمت و علم تام است و هیچ گونه نقص و عیبی در هیچ یک از افعال او راه ندارد و این ماده است که پذیرای نظام تام نیست و به همین دلیل آفات عارض بر اشیای طبیعی می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۶)، همان گونه که در آثار دیگر فیلسوفان مسلمان مانند علامه طباطبایی و ابن سینا نیز به چشم می‌آید (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۴/ ابن سینا، ۱۴۰۴ق).

## ۲. پاسخ‌ها به مسئله شر

پاسخ‌ها به مسئله شر در سه قالب کلی جای می‌گیرند: انکار و ردیه، دفاعیه و تئودسیسه یا دادباوری. جواب‌های متنوع و زیادی به این پاسخ‌ها داده شده است. همچنین شرور از زوایای دیگری در رشته‌های فلسفی دیگر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، مانند اخلاق سکولار یا اخلاق تکاملی؛ اما مسئله شر غالباً با توجه به صبغه الهیاتی آن عرضه می‌شود.

به صورت کلی دفاعیه در مقابل مسئله شر پاسخی است که در صدد رفع و حل تناقض درونی و منطقی مسئله شر است؛ با نشان دادن اینکه بین وجود خدا و وجود شرور در جهان تعارض و تناقضی در کار نیست. این پاسخ‌ها کاری به مسئله احتمالات در شرور ندارند و دفاعیه صرفاً در صدد نشان دادن سازگاری منطقی وجود شرور و وجود خدا هستند. بنابراین نیازی به صادق بودن هم ندارند؛ چراکه یک استدلال غلط - که مطابق با واقع نیست - ولی منطقی منسجم می‌تواند نشان‌دهنده این سازگاری منطقی باشد (Pojman & Rea, 2012, p.277).

اما تئودسیسه‌ها اهداف بلندپروازانه‌تری را دنبال می‌کنند و در صدد ارائه یک توجیه محتمل و پذیرفتنی (یک دلیل کافی فلسفی) برای وجود شرور و اجازه دادن وقوع شرور در جهان‌اند تا به کمک آن، مسئله قرینه‌ای شر را پاسخ دهند. به اعتقاد برخی مانند جیمز کلارک سه شرط مقبولیت (اقناع) و قدرت تبیین و سازگاری با صفات خدا را برای تئودسیسه مطرح می‌کنند (Clark, 1990). به اعتقاد تراکاکیس یک تئودسیسه باید منطبق بر اصول سه‌گانه زیر باشد:

الف) تئودیسسه باید با عقل جمعی و فهم رایج انسان سازگار باشد - مثلاً اینکه جهانی خارج از ذهن ما وجود دارد یا اینکه شرور وجود دارند.

ب) تئودیسسه باید با حقایق پذیرفته‌شده علمی و تاریخی مطابقت داشته باشد - مثلاً نظریه تکامل.

ج) تئودیسسه باید در راستای اصول اخلاقی باشد که شهوداً محتمل‌اند.

طبق این تعریف، استدلال‌هایی مانند اینکه شیاطین یا گناه اولیه (حبوط آدم و حوا) عامل شرور در جهان‌اند، نمی‌توانند به عنوان یک تئودیسسه پذیرفته شوند؛ چراکه اثبات آنها به لحاظ تاریخی مشکل بوده، تطبیق آنها با نظریه تکامل به‌سختی صورت می‌گیرد. این استدلال‌ها ممکن است بتوانند دفاعیه ارائه کنند؛ ولی نمی‌توانند تئودیسسه مطلوبی را ارائه دهند (Trakakis).

تولی ردیه و پاسخ‌های انکاری را نوع سوم از واکنش‌ها به مسئله شر می‌داند. ردیه‌ها به پاسخ‌هایی اطلاق می‌شود که ادعا می‌کنند که هیچ شر حقیقی در جهان وجود ندارد تا اینکه شبیه ناموجه بودن وجود خدا به خاطر این شرور به وجود آید. بنابراین استدلال بر اساس مسئله شر اصلاً به نقطه شروع خود هم نمی‌رسد؛ چه رسد به اینکه بخواهد به عنوان قرینه یا شاهدهی علیه وجود خدا باشد (Tooley, 2015).

### ۳. روش شناسی تولی در مسئله قرینه‌ای شر

مایکل تولی شرور را از زوایای مختلف بررسی و برای هر کدام تقسیم‌بندی‌هایی ارائه کرده است (Tooley, 2015):

الف) بر اساس رویکرد، گاهی از زاویه منطقی، معرفتی و نظری به مسئله شر نگاه می‌کنیم و گاهی هم از زاویه تجربی و وجودی، آن را بررسی و تحلیل می‌کنیم. رویکرد اول، عقلی و دومی حسی است.

۱) رویکرد عقلی و استدلالی خود به دو بخش تقسیم می‌شود و دارای دو مدل کلی است:

- استدلال قیاسی یا منطقی که ادعا می‌کند وجود هر گونه شری - چه اندک باشد چه

زیاد، چه منجر به خیر شود یا نشود- با وجود خدا در تناقض است.

- استدلال امکانی یا قرینه‌ای (بینه‌ای) که ادعا می‌کند با توجه به کثرت و شدت شروری

که در عالم وجود دارند، وجود خدا کاملاً نامحتمل است.

۲) رویکرد تجربی (وجودی) که از آن با عنوان‌هایی مانند مسئله عملی شر، مسئله حسی شر یا شر وجودی یاد می‌شود. این مسئله در مواجهه عملی انسان با شرور مطرح می‌شود. در چنین مواردی این مسئله برای انسان پیش می‌آید که چرا من؟ چرا خدا کاری نمی‌کند؟ خدایی که راضی می‌شود من رنج بکشم، آیا قابل اعتماد است؟ در این حالت من به دنبال سازگاری و رفع تناقض منطقی وجود شر و خدا (دفاعیه = Defence) نیستم یا به دنبال این نیستم که نظریه عدل الهی (تئودیه = Theodicy) در توجیه دلیل خدا برای رواداشتن شر پیدا کنم؛ بلکه تشنه انکشاف عشق حضور فعال، نوازش، توجه و مراقبت الهی هستم. من به دنبال این نیستم که رنج من تبیین شود، بلکه به دنبال این هستم که رنج من معنا بیابد (پورمحمدی، زمستان ۱۳۹۲).

ب) مسئله شر بر اساس فاعل به دو دسته طبیعی و اخلاقی تقسیم می‌شود. شر طبیعی شری است که از پدیده‌های طبیعی ناشی می‌شود و منشأ آن اختیار عامل اخلاقی نیست (Tooley, 2015). البته در برخی موارد علت این حوادث و شرور طبیعی به رفتارهای عامدانه برخی انسان‌ها باز می‌گردد که برخی همچون سوین برن آن را شر مرکب می‌خوانند:

شر اخلاقی به اعمال و کردار ناپسند فاعل انسانی باز می‌گردد؛ شری که از سوء استفاده عامل اخلاقی از اختیاراتش نتیجه می‌شود. شرور اخلاقی رنج‌هایی هستند که در نتیجه فعل عمد انسان مختار به وجود می‌آیند و شامل افعال اخلاقاً ناپسند مانند قتل، دروغ‌گویی و رذایل اخلاقی مثل حرص و حسد می‌شوند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸).

لایب‌نیتس شر متافیزیکی را هم اضافه می‌کند و آن را نقص وجودی می‌داند. شر متافیزیکی شر ذاتی است؛ یعنی صرف محدودیت وجودی است و فرد به لحاظ وجودشناختی دارای فقدان و نقص است. به نظر لایب‌نیتس شر متافیزیکی همه موجودات عالم غیر از خداوند را شامل می‌شود. خدا به هیچ وجه شر نیست. او شر متافیزیکی ندارد؛ چون وجودش همه امکان‌ها را داراست (Murray & Greenberg, 2016). این تفکیک لایب‌نیتس همان تمایز بین واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است که در عبارات او به صورت مابعدالطبیعی آمده است.

ج) بر اساس کمیت و توجیه، شر به چند دسته تقسیم می‌شوند: معمولی، مهیب، گزاف و بی‌دلیل. در استدلال به شر گاهی از وجود هر گونه شری در جهان به فقدان خدای عالم و قادر و خیرخواه محض استدلال می‌شود و گاهی هم این گونه نیست، بلکه شرور خاصی مد نظر است یا

جنبه خاصی از شر مورد استناد و استدلال علیه وجود خدا قرار می‌گیرد (Tooley, 2015).

د) تقسیم شر براساس زاویه دید فردی: ویلیام راو پیش از طرح مسئله قرینه‌ای، افراد را در مواجهه با مسئله شر به سه دسته خداباور، ملحد و لادری‌گو تقسیم می‌کند و هر کدام را به موسع و مضیق تقسیم می‌کند (Howard-Snyder, 1996, p.2). خداباور مضیق فردی است که به وجود موجودی که مطلقاً قادر و عالم است و خیر محض و ابدی است، باور دارد. خداباور موسع فردی است که به وجود نوعی واقعیت الهی و موجود الوهی معتقد است (سعیدی مهر، تابستان ۱۳۸۸).

تولی خدای مورد نقد خود را خدای ادیان می‌داند که یک موجود متشخص، دارای قدرت مطلق، علم مطلق و اخلاقاً خیر محض است. با چنین خدایی است که مسئله شرور در جهان پدید می‌آید (Plantinga & Tooley, 2008, p.71). یکی از اشکالات مقدماتی تولی به خدای ادیان ابراهیمی ویژگی خیر مطلق بودن چنین خدایی است. به باور او چگونه ممکن است خدایی که در قرآن جنگ علیه کفار را مقدس و مطلوب می‌داند یا در انجیل وعده به جهنم می‌دهد، به صورت موجهی خیر محض باشد (Plantinga & Tooley, 2008, p.74).

او خدا را برابر با عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض می‌داند و معتقد است احتمال وجود چنین موجودی کمتر از ۵۰٪ است؛ چون منطقاً احتمال وجود سه موجود زیر مساوی است:

- ۱) موجودی که عالم و قادر مطلق و خیر محض است.
- ۲) موجودی که عالم و قادر مطلق و شر محض است.
- ۳) موجودی که عالم و قادر مطلق و اخلاقاً بی‌تفاوت است.

بنابراین احتمال وجود خدا (موجودی که عالم و قادر مطلق و خیر محض است) در حد  $\frac{1}{3}$  است و از آنجا که دلیل مثبتی بر وجود خدا در دست نیست، عدم وجود خدا محتمل‌تر از وجود اوست و الحاد موضع پیش‌فرض است (Plantinga & Tooley, 2008, p.90).

#### ۴. روش‌شناسی پلنتینگا در مسئله شر

پاسخ پلنتینگا به تولی را می‌توان ادامه دیدگاه معرفت‌شناختی او در خصوص باور به خدا دانست که در ذیل آن، مسئله قرینه‌ای شر و اشکال نامحتمل بودن وجود خدا نیز حل می‌شود.

پلنتینگا در دفاع از خداباوری ابتدا به تبیین نظریه‌های بدیل آن پرداخته - و آنها را طبیعت‌گرایی فلسفی (philosophical naturalism) و ضد واقع‌گرایی نقادانه (Creative anti-Realism) می‌نامد - و هر کدام را بررسی می‌کند. به اعتقاد او خداباوری بهترین و موجه‌ترین نظریه در میان این نظریات است (Plantinga & Tooley, 2008). به اعتقاد او طبیعت‌گرایی دارای مشکلاتی از قبیل ضعف عملکرد معرفتی و خودشکن بودن است.

بر اساس معرفت‌شناسی پلنتینگا ایمان زیرمجموعه علم قرار می‌گیرد. به اعتقاد او معرفت عبارت است از «باور صادق موجه» و موجه بودن با «ضمانت» یکسان انگاشته شده و یک معنا دارد. بنابراین معرفت عبارت است از «باور صادق دارای ضمانت». ضمانت نیز با «کارکرد صحیح قوا» تعریف شده و کارکرد صحیح دارای چهار شرط ابزارانگارانه، برون‌گرایانه، هدفمند بودن و در راستای تولید باور صادق بودن است. یک باور تنها در صورتی موجه است که قوای تولیدکننده آن در یک محیط معرفتی مناسبی به‌درستی - یعنی مطابق با آنچه برای آن طراحی شده‌اند - عمل کنند (Plantinga, 1993, p.19).

باور به B برای فرد S تنها و تنها در صورتی دارای ضمانت است که B توسط قوای معرفتی به دست آمده باشد که: ۱. به‌درستی کار می‌کنند؛ ۲. در یک فضای معرفتی مطلوب باشند؛ ۳. مطابق با برنامه خلقتی باشند؛ ۴. در راستای تولید صدق فعال است (Plantinga & Tooley, 2008, p.12).

پلنتینگا مهم‌ترین رقیب خداباوری را طبیعت‌گرایی دانسته، الحاد را زیرمجموعه طبیعت‌گرایی معرفی می‌کند. «بنابراین هر طبیعت‌گرایی ملحد خواهد بود، اما هر ملحدی یک طبیعت‌گرا نیست» (Plantinga & Tooley, 2008, p.19).

او به طبیعت‌گرایی سه اشکال اساسی می‌کند:

۱. طبیعت‌گرایی با نظریه صدق مبتنی بر ضمانت و عملکرد صحیحی قوا همخوانی ندارد.  
۲. طبیعت‌گرایی مستقیماً به شک‌گرایی منجر می‌شود که طی آن به قوای شناختی نمی‌توان اعتماد نمود.

۳. طبیعت‌گرایی هیچ‌گاه با باور همخوانی ندارد (اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، هیچ‌کس به هیچ چیزی نباید باور داشته باشد)

(Plantinga & Tooley, 2008).



## ۵. صورت‌بندی تولی از مسئله قرینه‌ای

تولی صورت‌بندی موردی مسئله شر را بهتر از صورت‌بندی مطلق این مسئله می‌داند و برای آن مورد زلزله لیسبون را مثال می‌زند. به نظر او یک موجود عالم و قادر و خیر محض نمی‌توانسته زلزله لیسبون را اجازه دهد؛ از آنجایی که زلزله لیسبون رخ داده، پس وجود چنین موجودی نامحتمل است. تولی در کتاب شناخت خدا با بیان مقدمات متعدد و جزئیات زیادی به بیان صورت‌بندی خود از مسئله شر می‌پردازد:

۱. منطقاً ضروری است برای هر وضعیت امور  $S$ ، با توجه به همه ابعاد مسئله، اگر جلوگیری نکردن از آن اخلاقاً اشتباه باشد، پس یک موجود عالم و قادر و خیر محض هرگز آن را انجام نخواهد داد. می‌توان به جای  $S$  در استدلال فوق زلزله لیسبون را قرار داد؛ اما به نظر تولی نتیجه صحیحی ندارد، پس این گونه ادامه می‌دهد:

۲. زلزله لیسبون واقع شده و با توجه به همه ابعاد مسئله، متوقف نکردن آن، اخلاقاً اشتباه است.  
۳. برای هر وضعیت امور  $S$ ، با توجه به همه ابعاد مسئله، اگر جلوگیری نکردن از آن اخلاقاً اشتباه باشد، پس یک موجود عالم و قادر و خیر محض هرگز آن را انجام نخواهد داد.  
از فرض ۲ و ۳ نتیجه می‌گیرد:

۴. یک موجود عالم و قادر و خیر محض هرگز مرتکب عمل جلوگیری نکردن از واقعه لیسبون نمی‌شود.  
۵. منطقاً ضروری است اگر زلزله لیسبون اتفاق افتاده است و موجود عالم و قادر و خیر محضی در آن هنگام وجود می‌داشت، انتخاب او جلوگیری نکردن از زلزله بوده است.  
از ۴ و ۵ نتیجه می‌شود:

۶. اگر موجود عالم و قادر و خیر محضی هنگام زلزله لیسبون وجود داشت، چنین موجودی اخلاقاً کامل و بدون عیب و نقص نخواهد بود.

۷. برای هر فرد  $p$  منطقاً ضروری است که اگر فرد  $p$  در زمان  $t$  خدا باشد؛ پس فرد  $p$  باید عالم و قادر محض و به لحاظ اخلاقی کامل و بدون عیب و نقص باشد.  
از ۶ و ۷ نتیجه می‌شود:

۸. خدا در هنگام آغاز زلزله لیسبون وجود نداشت.

۹. اگر زلزله لیسبون رخ داده و جلوگیری نکردن از آن با در نظر گرفتن همه جوانب امور اخلاقاً اشتباه است، بنابراین در هنگام وقوع زلزله خدایی وجود نداشته است.

به نظر تولی همه مقدمات به کار رفته یا خود منطقاً ضرورت دارند یا از گزاره‌هایی ضروری منتج شده‌اند. بنابراین:

۱۰. منطقاً ضروری است که اگر زلزله لیسبون واقع شده و متوقف نکردن آن - با در نظر گرفتن همه جوانب امور - هم اخلاقاً اشتباه بوده، بنابراین هنگام آغاز زلزله لیسبون خدایی در کار نبوده است. و فوراً به این نتیجه میرسد:

۱۱. در مورد ما زلزله لیسبون اتفاق افتاده و با توجه به همه جوانب امور هر گونه اقدامی در راستای متوقف نکردن آن اخلاقاً اشتباه بوده است؛ پس منطقاً ضرورت دارد که هنگام شروع زلزله لیسبون خدایی در کار نبوده باشد.

اکنون سراغ بخش دوم استدلال می‌رویم که احتمال را بررسی می‌کند:

۱۲. ویژگی و دلیلی که عامل جلوگیری نکردن از واقعه‌ای می‌شود که بر اثر آن بیش از ۵۰/۰۰۰ انسان بی‌گناه جان خود را از دست می‌دهند، ویژگی غلط و اشتباهی است.

۱۳. زلزله لیسبون حدود ۶۰/۰۰۰ نفر را کشت.

بنابراین از ۱۲ و ۱۳:

۱۴. هر گونه اقدامی در راستای متوقف نکردن زلزله لیسبون به صورت جدی اشتباه است.

۱۵. هیچ ویژگی و دلیل درستی که ما آن را بدانیم و توجیه کننده دو چیز باشد، وجود ندارد:

الف) اینکه متوقف نکردن زلزله لیسبون این ویژگی‌ها و دلایل صحیح را داشته است.

ب) اینکه این ویژگی‌ها و دلایل صحیح به اندازه‌ای جدی و سنگین‌اند که ویژگی اشتباه عمل (زلزله لیسبون) را متعادل می‌کنند.

به اعتقاد تولی زلزله لیسبون رخ داده و طی آن، انسان‌های بی‌گناه زیادی کشته شدند؛ از یک طرف کشته شدن انسان‌های بی‌گناه ویژگی و دلیل اشتباه و نادرست بودن زلزله است و از طرف دیگر مجازدانستن زلزله وابسته به دو عامل است: یک اینکه بدانیم اساساً این زلزله ویژگی و دلیل درستی نیز داشته - مانند تنفس و جابه‌جایی صفحات زمین یا جلوگیری از شر معادل یا بزرگ‌تر در آینده - و اینکه این دلیل درست از نظر احتمالاتی اقوا از علت نادرست بودن زلزله باشد، تا نادرستی آن را

جبران کرده، به تعادل برساند یا کفه را به نفع مجازدانستن زلزله تغییر دهد.

برای اختصار جمله «هیچ دلیل درست شناخته شده‌ای برای متعادل کردن وجود ندارد» به جای جمله طولانی «هیچ دلیل درستی که ما آن را بدانیم و توجیه کننده ما در باور به اینکه آن عمل هم دارای این ویژگی بوده و این ویژگی به قدری مهم و جدی بوده که آثار (ویژگی های) مستقیم و شناخته شده منفی و اشتباه آن عمل را به تعادل می‌رساند وجود ندارد» قرار می‌گیرد. بنابراین مقدمه ۱۵ این گونه خلاصه می‌شود:

۱۵. هر گونه اقدامی در راستای متوقف نکردن زلزله لیسبون دارای ویژگی اشتباه است؛ به طوری که هیچ ویژگی درستی برای خنثی کردن آن که ما آن را بدانیم، وجود ندارد.  
۱۶. برای هر گونه اقدامی با توجه به اینکه آن اقدام دارای ویژگی غلطی است که ما می‌دانیم و هیچ گونه ویژگی صحیح خنثی سازی را دارا نیست، احتمال منطقی اینکه (تمام) ویژگی های غلط آن اقدام بیشتر از (تمام) ویژگی های صحیح آن باشند - که شامل ویژگی هایی که ما نمی‌دانیم نیز می‌شود - بیش از ۵۰٪ است.

سپس مقدمه‌ای را اضافه می‌کند که ویژگی های غلط و درست را با اخلاقاً غلط بودن یک عمل پیوند می‌دهد:

۱۷. منطقیاً ضروری است برای هر عملی، اگر ویژگی های غلط آن از ویژگی های صحیح آن، بیشتر باشند - که شامل ویژگی هایی که ما نمی‌دانیم نیز می‌شود - آن عمل اخلاقاً غلط است.  
۱۸. اگر احتمال منطقی  $q$  بر اساس  $p$  بیش از نیم باشد و به لحاظ منطقی  $q$  شامل  $r$  نیز شود، بنابراین احتمال منطقی  $r$  بر اساس  $p$  بیش از نیم خواهد بود.  
از ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ نتیجه می‌شود:

۱۹. برای هر عملی، با توجه به اینکه آن عمل ویژگی غلطی دارد که ما می‌دانیم و هیچ گونه ویژگی درستی برای متعادل کردن آن نمی‌شناسیم، احتمال منطقی این که آن عمل اخلاقاً اشتباه باشد، بیش از نیم است.

از این نتیجه با مقدمه ۱۵ به اینجا می‌رسد:

۲۰. با توجه به همه جوانب و اینکه عمل جلوگیری نکردن از زلزله لیسبون دارای ویژگی غلطی است که ما می‌دانیم و برای ما معلوم است و هیچ ویژگی صحیحی را که متعادل کننده آن باشد،

نمی‌دانیم، امکان منطقی اینکه این عمل اخلاقاً اشتباه باشد، بیش از نیم است.

از ترکیب نتیجه بخش اول مقدمات استدلال یعنی ۱۱ با ۱۸ و ۲۰:

۲۱. با توجه به اینکه انتخاب جلوگیری نکردن از زلزله لیسبون دارای ویژگی غلطی است که ما می‌دانیم و هیچ ویژگی صحیحی را که متعادل‌کننده آن باشد، نمی‌دانیم، احتمال منطقی اینکه خدا در هنگام وقوع زلزله لیسبون وجود نداشته، بیش از نیم است (Plantinga & Tooley, 2008, pp.117-121).

## ۶. پاسخ پلنتینگا به مقدمات و پیش‌فرض‌های تولی

پلنتینگا ابتدا مقدمات و پیش‌فرض‌های تولی در مسئله قرینه‌ای را نقد می‌کند:

### الف) نقد نظریه تولی در باب توجیه و تبیین

امکان معرفتی یکی از مقدمات تولی است که در تعریف توجیه نقش دارد؛ به اعتقاد او «توجیه، عملکرد صحیح امکان معرفتی گزاره مربوطه است» (Plantinga & Tooley, 2008, p.77) که پلنتینگا اشکالاتی به آن مطرح می‌کند:

۱. مراد تولی از «امکان معرفتی» مشخص نمی‌شود. تولی در پاسخ به چیستی امکان معرفتی مبهم عمل می‌کند و در تبیین معنای امکان معرفتی نظریه او دارای دو اشکال اساسی است. به نظر او «یک پاسخ این است که احتمال معرفتی به معنای احتمال منطقی متناسب با مجموع قرینه‌های یک فرد است» (امکان منطقی خاصی که حاصل جمیع گزاره‌های نظام یک فرد است) که پلنتینگا به آن دو اشکال مهم می‌کند:

۱- «آیا شواهد (گزاره‌ای) کلی من باید مورد توجه باشد؟ در حالی که توجیه من برای برخی باورها بیشتر از باورهای دیگر است؛ احتمالاً پس نباید همه باورهای من با هم در یک مجموعه سنجیده شوند.

ب) مشکلی دیگری که وجود دارد و تولی به آن توجه نکرده، این است که او می‌گوید توجیه، نوعی کارکرد در امکان معرفتی P برای من است؛ اما این سخن کمکی به تبیین امکان معرفتی برحسب امکان منطقی مرتبط با شواهد (گزاره‌ای) کلی من و توضیح شواهد (گزاره‌ای) کلی نمی‌کند».

۲. با توجه به تعریفی که تولی از توجیه و نقش امکان معرفتی در آن می‌کند، مسئله نسبی بودن باورها و وابستگی آنها به امکان معرفتی پیش می‌آید؛ در حالی که بر اساس تقریر تولی همه گزاره‌های ضروری از امکان معرفتی یکسانی برخوردارند و به یک اندازه موجه‌اند. «تعیین امکان معرفتی برای من وابسته به اطلاعات دیگری است که شخص من آنها را کسب کرده است. اگر شما در اینترنت یا اطلس جغرافیایی جمعیت نوسیبیریک را ۱/۵۰۰/۰۰۰ نفر مشاهده کرده باشید، گزاره "جمعیت نوسیبیریک ۱/۵۰۰/۰۰۰ نفر است، برای شما بسیار محتمل بوده و از توجیه بالایی برخوردار است؛ ولی برای من که از جمعیت نوسیبیریک اطلاع چندانی ندارم (و تحقیق نکرده‌ام) این گزاره بسیار نامحتمل‌تر است» (Plantinga & Tooley, 2008, p.156).

### ب) نقد پیش‌فرض بودن الحاد

یکی از مقدماتی که تولی برای تقویت استدلال خود به کار می‌برد، پیش‌فرض بودن موضع الحادی در مقابل خداباوری است. به نظر او سؤال اصلی این است که جدای از شواهد بیرونی و درونی بر وجود یا عدم وجود خدا، خود گزاره (۱) «فرد عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محضی وجود دارد» به لحاظ منطقی چقدر محتمل است؛ به عبارت دیگر امکان ذاتی آن چه مقدار است؟ در چه جهان ممکن صادق است؟ به نظر تولی احتمال ذاتی گزاره‌های

(۲) «موجود عالم و قادر محض مطلقاً شری وجود دارد».

و

(۳) «موجود عالم و قادر محضی وجود دارد که اخلاقاً بی‌تفاوت است».

با هم برابر است و هر دوی این گزاره‌ها به اندازه (۱) محتمل‌اند و هر دو گزاره نمی‌توانند صادق باشند و نهایتاً یک موجود قادر و عالم مطلق وجود دارد؛ در هر صورت احتمال وجود خدا بیشتر از یک سوم نخواهد بود.

بلکه به اعتقاد تولی احتمال ذاتی گزاره وجود خدا بسیار کمتر از دیگر گزینه‌هاست؛ هر چند به نظر تولی یک‌سوم بودن احتمال وجود خدا برای غیرعقلانی بودن خدا باوری و عقلانی بودن الحاد کفایت می‌کند (Plantinga & Tooley, 2008, p.93).

پلنتینگا در پاسخ می‌گوید: اینکه در امکان ذاتی بین گزاره‌ها هیچ تفاوتی نمی‌بینیم، با اینکه هیچ تفاوتی وجود ندارد، بسیار متفاوت است و اینکه ما دلیلی پیدا نکردیم که این دو مساوی نیستند، به این معنا نیست که این دو مساوی‌اند (Plantinga & Tooley, 2008, pp.166-169).

علاوه بر آنکه به نظر پلنتینگا نظریه‌های بدیل خدا باوری از احتمال کمتری برخوردارند. به نظر او طبیعت‌گرایی به عنوان بدیل مهم خدا باوری با تکیه بر نظریه تکامل به تبیین وقایع موجود در عالم می‌پردازد؛ در حالی که جمع میان طبیعت‌گرایی و تکامل متناقض است. در همین رابطه پلنتینگا استدلالی علیه طبیعت‌گرایی بر اساس دیدگاه تکاملی ارائه می‌کند. به نظر او پذیرش نظریه تکامل باعث می‌شود در دو چیز شک کنیم:

۱. دست‌یابی به باورهای صحیح، یکی از اهداف سیستم معرفتی ماست.
  ۲. عملکرد واقعی این سیستم در تهیه باورهای صحیحی برای ماست (Plantinga, 1993).
- در این صورت بنا بر طبیعت‌گرایی احتمال قابل اعتماد بودن قوای شناختی انسان کم است؛ چراکه این گزاره که قوای شناختی انسان در بیشتر موارد باورهای صحیح تولید می‌کنند، مورد تردید است.

داروین در این زمینه می‌گوید: «برای من این شک وحشتناک همیشه مطرح می‌شود که آیا اعتقادات ذهن انسان که از ذهن حیوانات پایین‌تر ایجاد شده است، ارزشی دارد یا اصلاً قابل اعتماد است؟ آیا کسی به اعتقادات ذهن یک میمون اعتماد می‌کند، اگر در چنین ذهنی اعتقادی وجود داشته باشد» (Darwin, 1881).

پلنتینگا احتمال قابل اعتماد بودن قوای شناختی (R) براساس تکامل (E) طبیعت‌گرایانه (N) را به صورت  $P(R/N\&E)$  نشان می‌دهد. به نظر او شک داروینی به دو صورت قابل پیگیری است:

۱. احتمال  $P(R/N\&E)$  نسبتاً کم باشد.

۲. احتمال  $P(R/N\&E)$  مرموز و غیر قابل درک باشد.

بنابراین اعتقاد به طبیعت‌گرایی و تکامل خودشکن است؛ چراکه هر کس که این دو را بپذیرد، هیچ راهی برای معین کردن احتمال قابل اعتماد بودن قوای شناختی خویش ندارد. در هر حال این احتمال یا کم است یا غیر قابل اندازه‌گیری. در هر دو صورت تکامل و طبیعت‌گرایی ناقضی برای قابل اعتماد بودن قوای شناختی (R) هستند. به نظر او پیش فرض قابل اعتماد بودن قوای شناختی از

امور پایه است؛ به همین دلیل نیز طبیعت‌گرایی تکاملی خودشکن است (Plantinga, 2002, p.4).

### ج) نقد اصل استدلال تولی

تولی تمرکز خود را بر یک مورد از موارد مسئله شر متمرکز می‌کند: زلزله لیسبون. به نظر او یک موجود عالم و قادر و خیر محض نمی‌توانسته زلزله لیسبون را اجازه دهد و از آنجا که این زلزله اتفاق افتاده، پس چنین موجودی در کار نیست. پلنتینگا در پاسخ ورد استدلال او می‌گوید:

«او یک استدلال پیچیده و پر جزئیات را ارائه نموده است که دارای نه مقدمه است که من تنها روی دو تا از آنها متمرکز می‌شوم که می‌توان از آنها به رد استدلال او رسید. آن دو مقدمه عبارتند از:

۱۵. هیچ ویژگی صحیحی که ما آن را بدانیم، وجود ندارد که توجیه‌کننده دو چیز باشد:

اینکه متوقف‌نکردن زلزله لیسبون این ویژگی‌های صحیح را دارد.

اینکه این ویژگی‌های صحیح به اندازه‌ای جدی و سنگین‌اند که ویژگی غلط عمل (زلزله لیسبون) را متعادل می‌کنند.

۱۶. برای هر گونه اقدامی با توجه به اینکه آن اقدام ویژگی غلطی را داراست که ما می‌دانیم و هیچ گونه ویژگی صحیح خنثی‌سازی را دارا نیست، احتمال منطقی اینکه (تمام) ویژگی‌های غلط آن اقدام بیشتر و سنگین‌تر از (تمام) ویژگی‌های صحیح آن باشند - که شامل ویژگی‌هایی که ما نمی‌دانیم نیز می‌شود - بیش از نیم است.

بر اساس مقدمه ۱۵، فیلسوفانی که تئودیسسه برای شرور طرح می‌کنند، به چالش کشیده می‌شوند؛ همین طور فیلسوفانی که آنها را در ارائه تئودیسسه موجه می‌دانند، به چالش کشیده می‌شوند؛ علاوه بر این دو دسته کسانی که قایل‌اند خدا دلیل خوبی / معقولی برای اجاره برخی وضع امور دارد، هم به چالش کشیده می‌شوند - حتی اگر ما آن دلیل را ندانیم و به آن آگاهی نداشته باشیم. با این همه مسیحیان و خداپاوران معتقدند خدا وجود دارد و خیر محض است؛ اگر چنین باشد آن‌گاه هر عملی که او انجام داده، درحقیقت دارای ویژگی محقق‌شدن به دست موجود خیر محض است. خداپاوران و مسیحیان معتقدند خدا عمل مجازدانستن زلزله لیسبون را انجام داده

است. بنابراین معتقدند عمل مجاز دانستن زلزله لیسبون توسط خدا صورت گرفته که خیر محض است. این مسئله ویژگی صحیحی است که متعادل کننده هر ویژگی غلطی بوده که این عمل داشته و از آن مهم تر است. بنابراین اینجا ویژگی صحیحی وجود دارد که ما آن را می دانیم؛ همان طور که خدا باوران هم به این معتقدند که مجاز دانستن زلزله لیسبون دارای ویژگی بوده و هم به این معتقدند که این ویژگی به قدری مهم و با ارزش بوده که شر نسبی پیش آمده را متعادل کرده و با آن مقابله می کند. پس کسی که چنین فکر می کند، مقدمه ۱۵ را غلط می داند.

البته نقدی که به این اشکال وارد است، این می تواند باشد که من در موجه بودن باور به خدا را مفروض گرفته ام؛ هر چند در پاسخ می گویم من فقط چیزی را که خودم و دیگر خدا باوران به آن معتقدند، بیان نمودم.

ممکن است اعتراض شود که من باور به خدا را مفروض گرفته ام. من جواب می دهم که اصلاً در صدد اثبات وجود خدا نیستم، هر چند تولی عدم وجود او را پیش فرض گرفته و این پیش فرض را در استدلال خویش هم دخالت داده است. اما اگر استدلال هایی برای وجود خدا وجود داشته باشند که وجود خدا را موجه می کنند، آن گاه مقدمه ۱۵ غلط خواهد بود. البته راه حلی غیر استدلالی نیز برای موجه بودن وجود خدا وجود دارد؛ مثلاً از طریق تجربه دینی می توان به صورت غیر استدلالی به وجود او پی برد و او را موجه دانست. در این صورت ها هم مقدمه ۱۵ غلط خواهد بود.

تولی ممکن است در پاسخ ادعا کند که فرض استدلال او در صورتی است که ما هر منبعی را بر وجود وعدم خدا - چه آن منبع قیاسی باشد چه نباشد - جدا کرده ایم» (Plantinga & Tooley, 2008).  
 اما آیا ممکن است مقدمه ۱۶ صادق باشد؟

به عقیده پلنتینگا که به هیچ وجه چنین نیست؛ او ابتدا ادعاهای تولی را که نقش مقدمات استدلال او را دارند، طرح کرده، سپس به نقد این مقدمه می پردازد:

«ادعا: بر اساس یک نقطه نظر کاملاً پیشینی و بدون هیچ گونه پیش داوری احتمال منطقی وجود ویژگی مثبت نسبت به عمل M به هیچ وجه بیشتر از ویژگی منفی نسبت به این عمل نیست.

اما آیا این ادعا درست است؟ چرا وزنه اخلاقی M نمی تواند به گونه ای باشد که صرفاً ویژگی های صحیح داشته و هیچ ویژگی غلطی نداشته باشند؟ یا بالعکس وزنه اخلاقی M نمی تواند



به گونه‌ای باشد که صرفاً ویژگی‌های غلط داشته و هیچ ویژگی صحیحی نداشته باشند؟ هیچ دلیلی برای رد این وضعیت‌ها وجود ندارد. البته هیچ دلیلی هم برای اثبات آن (طبق ادعای تولی) وجود ندارد. بنابراین به عقیده من روش معرفتی صحیح در چنین مواردی لاادری‌گری است» (Plantinga & Tooley, 2008).

## نتیجه‌گیری

علاوه بر اشکالاتی که پلنتینگا به استدلال تولی ارائه کرده، اشکالات دیگری نیز در این استدلال به نظر می‌رسد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

**استدلال احتمالاتی ضعیف:** تولی در استدلال خود با ارائه صورت‌های مختلف مسئله -مانند اینکه فرد عالم و قادر مطلق و خیری وجود دارد یا عالم و قادر مطلق و بی‌تفاوتی وجود یا مطلقاً شر است- ادعا می‌کند که احتمال هر سه این گزاره‌ها یکسان است؛ در حالی که چنین ادعایی از لحاظ ریاضی درست نیست؛ مثلاً اگر در جعبه‌ای تعدادی تپله رنگی وجود داشته باشد و ما یکی از آنها را بیرون آوریم، احتمال اینکه تپله قرمز باشد، چقدر است؟ پتر والی ریاضی‌دان در پاسخ می‌گوید: «اینکه بگوئیم چون دو احتمال کلی وجود دارد (قرمز بودن یا قرمز نبودن) و داده دیگری به نفع هیچ کدام در دست نیست، پس احتمال قرمز بودن تپله  $\frac{1}{2}$  است پاسخی ساده‌انگارانه است... همین استدلال را می‌توان در خصوص تپله‌های رنگی دیگر مثل مثل آبی و سبز مطرح کرد...؛ در حالی که نمی‌شود احتمال برداشتن برای هر تپله‌ای  $\frac{1}{2}$  باشد» (Walley, 1996). به اعتقاد او پاسخ درست این است که هیچ اطلاعاتی در این خصوص نداریم و بنابراین احتمالی هم نمی‌توان داد. پس در خصوص وجود خدا نیز اگر هیچ قرینه و مؤیدی در کار نباشد، باید اعلام کرد که احتمالی نیز در کار نیست.

**ناآگاهی ما به ویژگی‌های مثبت شرور:** در خصوص شرور طبیعی باید گفت این گونه نیست که فقط دارای جنبه‌های منفی باشند و ما هیچ علمی در خصوص فواید و جنبه‌های مثبت آنها نداشته باشیم، همان گونه که امروزه ثابت شده، زلزله دارای فوایدی همچون ایجاد حیات گیاهی و جانوری جدید، ایجاد معادن جدید زیرزمینی، ایجاد دسترسی به آب در بسترهای زیرزمینی، تخلیه فشار زمین و گسل‌ها و جلوگیری از فجایع بعدی. بنابراین نه تنها ممکن است زلزله لیسبون جنبه‌های مثبت ناشناخته داشته باشد، بلکه دارای جنبه‌های مثبت شناخته‌شده نیز هست.

عدم شفافیت مبنای اخلاقی: در حالی که تولی به لحاظ اخلاقی خود را وظیفه‌گرا می‌داند، «براساس وظیفه‌گرایی اعمال دارای ارزش ذاتی‌اند و خوب‌بودن یا بدبودن یک عمل وابسته به آثار و تبعات آن نیست» (Craig, 2005, p.172). تولی معتقد است به جای استفاده از ارزش‌های اخلاقی در مسئله شر، باید از موضع وظیفه‌گرایانه ورود کرد و گفت که در چنین وضعیتی باید چنین کاری کرد و یک فاعل اخلاقاً خیر باید چنین تصمیمی را بگیرد، در تبیین این نظریه از وظیفه‌گرایی فاصله گرفته و اعمال را با توجه به آثارشان ارزش‌گذاری می‌کند. وظیفه‌گرا معتقد است اوصاف دیگری غیر از خوبی و بدی نتایج اعمال هست که تعیین‌کننده درستی و نادرستی آنهاست (اترک، ۱۳۸۹، ص ۲۸). در تبیین این مبنا تولی حُسن و قبح اعمال را وابسته به آگاهی ما به ویژگی‌ها و آثار مثبت و منفی آنها می‌داند. یعنی عملی خوب است که ما بدانیم آثار مثبتی دارد و عملی بد است که بنا به دانسته‌های ما آثار منفی داشته باشد (یا حداقل احتمال این آثار را بدهیم. در این صورت هر کسی بنا بر میزان آگاهی که دارد، افعالش خوب یا بد هستند. بنابراین اگرچه او خود را وظیفه‌گرا می‌داند، تبیینی که ارائه می‌کند، بیشتر با غایت‌گرایی همسوست. بنا بر وظیفه‌گرایی، ارزش اعمال اخلاقی ذاتی و درونی بوده، ربطی به آگاهی ما یا عدم آن ندارد (صدق خوب است چه آثار مثبتی داشته باشد و چه منفی). در حالی که او در جایی از نظریه خود به ارزش علم فاعل شناسا در حسن و قبح اعمال می‌پردازد.

بنا بر آنچه بیان شد، مشخص می‌شود استدلال تولی علی‌رغم موردی و جزئی‌بودن، مبتنی بر پیش‌فرض‌های معرفتی و احتمالاتی است که صحیح نبوده، علاوه بر آنکه مقدمات استدلال او نیز دارای اشکالاتی هستند.

## منابع

۱. ابن سینا، ح. ب. (۱۴۰۴ق). الالهیات - الشفاء. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی ❦.
۲. اترک، ح. (۱۳۸۹). وظیفه‌گرایی اخلاقی. اخلاق در علوم و فناوری. بهار و تابستان ۱۳۸۹ شماره ۱ و ۲
۳. پترسون، م.، هاسکر، و.، رایشنباخ، ب.، و بازینجر، د. (۱۳۸۸). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه ا. نراقی، و ا. سلطانی، تهران، طرح نو.
۴. پورمحمدی، ن. (زمستان ۱۳۹۲). پاسخ به مسئله آگزیستانسی شر در الهیات مسیحی. جستارهای فلسفه دین، زمستان ۱۳۹۲ - شماره ۶، ۱۹-۳۸.
۵. سعیدی مهر، م. (تابستان ۱۳۸۸). حکمت الاهی و مسئله قرینه‌ای شر. قبسات، ۱۴ (۵۲).
۶. طباطبایی، س. م. (۱۳۸۴). نهاية الحکمة. قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۷. فارابی (۱۴۰۸ق). التعليقات. بیروت: دار المناهل.
۸. مطهری، م. (۱۳۸۹). عدل الهی. تهران: صدرا.
۹. مطهری، م.، و طباطبایی، س. (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۵. تهران: صدرا.
10. Clark, K. J. (1990). *Return To Reason*. Eerdmans Publishing Company.
11. craig, e. (2005). the shorter routledge encyclopedia of philosophy. New York: Routledge.
12. Darwin, C. (1881). *Darwin Correspondence Project*. Retrieved from University of Cambridge.
13. Howard-Snyder, D. (1996). *The Evidential Argument From Evil*. Indiana: Indiana University Press.
14. Kvanvig, J. I. (2016). *Oxford Studies in Philosophy of Religion vol.7*. Oxford: Oxford University Press.
15. Murray, M. J., & Greenberg, S. (2016). *Leibniz on the Problem of Evil*. Retrieved from The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/leibniz-evil/>

16. Neiman, S. (2001). What's the Problem of Evil? In M. P. Lara, *Rethinking evil : contemporary perspectives*. University of California Press.
17. Neiman, S. (2015). *Evil in Modern thought an alternative history of philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
18. Plantinga, A. (1993). *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press.
19. Plantinga, A. (2002). the evolutionary argument against naturalism. In J. K. Beilby, *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. London: Cornell University Press.
20. Plantinga, A., & Tooley, M. (2008). *Knowledge of God (Great Debates in Philosophy)*. Blackwell Publishing.
21. Pojman, L. P., & Rea, M. (2012). *Philosophy of Religion: An Anthology*. Cengage Learning.
22. Tooley, M (2015) The Problem of Evil. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/evil/>
23. Trakakis, N. (n.d.). *The Evidential Problem of Evil*. Retrieved from internet encyclopedia of philosophy: <https://iep.utm.edu/evil-evi/>
24. Walley, p.(1996). Inferences from Multinomial Data: Learning about a Bag of Marbles. *Journal of the Royal Statistical Society*, 3-57.