



## مسئله شر، علم مدرن و خدا نابوری

کاظم راغبی<sup>۱</sup> «بررسی انتقادی استفاده از علم مدرن در تقویت خدا نابوری»\*

### چکیده

در عصر جدید تعارض میان علم و دین به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های خدا باوران تبدیل شده است. برخی از خدا ناباوران با بهره از فرضیه‌های علمی، باورهای دینی را به چالش کشیده‌اند و عده‌ای دیگر می‌کوشند بر اساس یافته‌ها و فرضیه‌های علم مدرن، دفاعیه‌ها و تئودیه‌هایی را که خدا باوران برای حل مسئله شر (به‌عنوان اصلی‌ترین دلیل فلسفی برای خدا نابوری) ارائه داده‌اند، تضعیف کنند. در این مقاله با بررسی علم مدرن در حوزه‌های ساختار، دلالت و روش، نشان خواهیم داد که نمی‌توان علم مدرن را به عنوان استدلالی برای خدا نابوری در نظر گرفت. همچنین با بررسی مسئله شر در دو بخش شر اخلاقی و شر فیزیکی - بدون آنکه بخواهیم میزان موفقیت مؤمنان را در ارائه دفاعیه‌ها و تئودیه‌ها داوری کنیم - بیان خواهیم کرد که علم نمی‌تواند چه در حوزه شر اخلاقی و چه شر فیزیکی، دفاعیه‌ها و تئودیه‌های خدا باوران را تضعیف کرده و به‌طور غیر مستقیم مؤیدی بر خدا نابوری تلقی شود.

واژگان کلیدی: شر طبیعی، شر اخلاقی، علم مدرن، شر اخلاقی، دفاعیه، داروینیسیم.



همزمان با پیشرفت‌های روزافزون علمی، برخی از دانشمندان یافته‌های علمی خود را در تعارض با چهارچوب‌های مفاهیم دینی می‌یافتند. این تعارض ظاهری به اندازه‌ای بود که مطرح شدن این سؤالات معقول می‌نمود: آیا علم بر خداناباوری دلالتی دارد؟ آیا می‌توان از علم جدید به گونه‌ای بهره گرفت که دیدگاه خداناباوری تقویت شود؟ و آیا این تلاش موفقیت‌آمیز است؟ افراد زیادی مانند ریچارد داوکینز<sup>۱</sup> و نوخندانباوران دیگر به ارتباط مستقیم میان علم مدرن و خداناباوری قائل هستند (See: Dawkins, 2007) و حتی برخی مانند استیون وینبرگ<sup>۲</sup> به وضوح می‌گویند «هر کاری که ما دانشمندان برای تضعیف اعتقاد به باورهای دینی می‌توانیم انجام دهیم، باید انجام شود و شاید در واقع این بزرگترین مشارکت ما در تمدن باشد.» (Stenmark, 2014: 3) از سوی دیگر با مسئله شرّ روبه‌رو هستیم. خداناباوران در مواجهه با مسئله شرّ به تئودیه‌ها و دفاعیه‌های خود تکیه دارند، به گونه‌ای که اگر این تئودیه‌ها و دفاعیه‌ها از ایشان گرفته شود، دچار ناسازگاری در باورهای خود می‌شوند. از این رو بسیاری از خداناباوران تلاش داشته‌اند بر اساس یافته‌های علمی، به ویژه فرضیه تکامل، مسئله شرّ را پیچیده‌تر کرده و تئودیه‌ها و با جرح و تعدیل دفاعیه‌های مؤمنان، خداناباوری را تقویت کنند. ما در بخش اول نشان خواهیم داد که علم مدرن نمی‌تواند دلالتی بر خداناباوری داشته باشد به این معنا که هیچ‌گونه استلزام منطقی و فلسفی میان خداناباوری و علم مدرن وجود ندارد. در بخش دوم نیز نشان خواهیم داد که علم مدرن نه تنها مسئله شرّ را تقویت نمی‌کند، بلکه می‌تواند در مواردی به تقویت دیدگاه مؤمنان در ارائه تئودیه‌ها و دفاعیه‌ها بیانجامد.

## ۱. دلالت علم مدرن بر خداناباوری

برخی از دانشمندان و فلاسفه با تکیه بر طبیعت‌گرایی و یافته‌های علمی که باورهای خاص دینی را انکار می‌کند، کوشیده‌اند از علم مدرن به خداناباوری پل بزنند. برای تحلیل این ادعا، علم مدرن را در سه بخش مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### ۱-۱. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی فلسفی

با توجه به تاریخ علم می‌توان شواهدی به نفع این ادعا به دست آورد که طی انقلاب علمی - از کپرنیک تا نیوتون در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی - علم به نحوی خودآگاهانه، گوشیده است دین را از عرصه معادلات خارج کند. (Ruse,



33 (2010): نیوتون بر این باور بود که خداوند همه چیز را میزان کرده و طبیعت را همچون ماشینی قانون مند به وجود آورده است که از قوانین لایتغیری پیروی می‌کند و در ادامه خود از جهان کناره گرفته و دخالتی در آن ندارد. (باربور، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۳) با تعبیر «جهان به عنوان یک ماشین»، نیوتون زمینه‌ای را فراهم ساخت که معجزه و یا دخالت الهی در جهان و طبیعت انکار شود و «از این رو خدا تبدیل به خدایی دوردست می‌شود که تأثیری در امور ندارد.» (استیس، ۱۳۹۰: ۱۱۸) این بدان معناست که دیگر جایی برای اهداف خداوند و یا چیزی شبیه به آن در جهان وجود ندارد. (Ruse, 2010: 52-53)

اگرچه این ادعا لزوماً از لحاظ مابعدالطبیعی به خداناباوری نمی‌انجامد، اما در سطح روش‌شناختی، علم را خداناباور می‌کند؛ زیرا این دیدگاه مهم‌ترین ویژگی علم مدرن را پایه‌گذاری می‌کند: مفهوم طبیعت‌گرایی روش‌شناختی.<sup>۳</sup> اما آیا این امر می‌تواند دلالتی بر خداناباوری داشته باشد؟ آیا این دیدگاه به نوعی مادی‌انگاری، چیزی که در نهایت مورد خواست خداناباوران است، نمی‌انجامد؟ باید گفت این مفهوم، مفهومی به کلی متفاوت از طبیعت‌گرایی فلسفی<sup>۴</sup> یا ماده‌گرایی متافیزیکی<sup>۵</sup> است. اگرچه دو دیدگاه طبیعت‌گرایی فلسفی و روش‌شناختی به طور همزمان، مورد قبول بسیاری از دانشمندان واقع شده است، اما باید دانست که طبیعت‌گرایی فلسفی و مادی‌گرایی، لازمه علم نیست و آنچه برای علم مدرن اهمیت دارد، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یک وجودشناسی و معرفت‌شناسی مشروط و موقت است که چهارچوبی برای علم‌ورزی تهیه می‌کند. این پارامترهای مشروط، در شروع هر تحقیق علمی خاص یادآوری می‌کند که هر تبیین در قالب تعاریف مادی و قوانین مادی خاص لحاظ می‌شود؛ از این رو حتی اگر تبیینی برای پدیده‌ای وجود نداشته باشد، به طور پیش فرض نباید آن را به یک علت فراطبیعی منتسب کرد. (Stilwell, 2009: 229)

این توجه علم به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، افزون بر اینکه مطابق اصل صرفه‌جویی و تیغ اکامی است، بیشتر مبتنی بر اصل سودمندی و اصول پراگماتیستی است؛ زیرا این روند، سودمندی خود را در کاوش‌های علمی اثبات کرده است؛ برخلاف فراطبیعت‌گرایی روش‌شناختی، که با پذیرش یک امر فراطبیعی، جهانی دیگر را به طبیعت اضافه کرده و در واقع پایان تبیین طبیعی را رقم می‌زند. از این رو طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، در بررسی علمی، خدا را بیرون از طبیعت لحاظ کرده و جهان را به گونه‌ای می‌نگرد که گویی خدایی وجود ندارد. (Ibid: 229-234) اما بدون دقت



نظری نیز می‌توان فهمید که این ادعا هیچ دلالتی بر عدم وجود خدا یا تأیید خدا ناباوری ندارد، از این رو مؤسسان علم مدرن از کپرنیک و کپلر تا دکارت و بویل و نیوتون، همگی با اینکه از لحاظ روشی طبیعت‌گرا بودند اما بدون تعارض، مؤمن و خدا‌باور بودند.

## ۱-۲. عدم استلزام ضروری علم و خدا ناباوری

بدون شک دفاع از بسیاری از ادعاهای دینی در سایه پیشرفت‌های علم مدرن، دشوار شده است. تبیین دینی جهان، داستان آدم و حوا، سیل نوح، از کار افتادن خورشید برای یوشع نبی، داستان بلعیده شدن یونس توسط نهنگ در دریا و بسیاری از روایت‌های دینی، با فهم علمی جدید، به راحتی قابل تفسیر نیست و حتی تعارض جدی میان قوانین طبیعی و این نوع روایات وجود دارد. اما سؤال مهم این است که آیا این تعارض می‌تواند ما را به خدا ناباوری برساند؟ بسیاری از فلاسفه معتقدند حتی اگر چنین تعارضی پذیرفته شود، باز هم نمی‌توان از آن برای نفی خدا باوری بهره برد. اگر به بررسی خدا باوری جاری در ادیان توجه کنیم، گوهر اصلی خدا باوری وجود خالق متعالی برای جهان خواهد بود. از این لحاظ این روایات نفیاً و اثباتاً از هسته اصلی و مرکزی دین، یعنی وجود خدا و خالق جهان بودن او و یا جایگاه انسان در جهان، به کلی دور هستند، به گونه‌ای که انکار همه روایات و معجزات مطرح شده، نمی‌تواند به این باورهای اصلی دینی خللی ایجاد کند. (Ruse, 2014: 75)

از سوی دیگر خدا باوران می‌توانند به استدلال‌های خدا ناباوران، به طور جدی شک کنند. خدا باوران به درستی این را فهمیده‌اند که خدا ناباوران در یک مغالطه آشکار می‌کوشند جای مقدمه و نتیجه را در استدلال خود تغییر دهند و به این صورت، نتایجی را که می‌خواهند علیه دین و خدا باوری به دست آورند، به عنوان مقدمات استدلال، یقینی لحاظ کنند. برای روشن شدن این مغالطه می‌توانیم ادعاهای ریچارد داوکینز را بررسی کنیم که همواره در مباحث ضد خدا باورانه خود، این مغالطه را انجام می‌دهد. راس برای روشن شدن این مغالطه، این نقل قول را از داوکینز برجسته می‌کند (Ibid):

در جهانی با نیروهای فیزیکی کور و نکثر ژنتیکی، برخی صدمه می‌بینند و برخی دیگر شانس می‌آورند و تو هیچ دلیل و قافیه‌ای برای آن نمی‌یابی و هیچ انصاف و عدالتی را نیز نمی‌بینی. جهانی که ما مشاهده می‌کنیم ویژگی‌های دقیقی دارد که این را محتمل می‌سازد که در نهایت نه طرحی وجود دارد، نه هدفی، نه شری، نه خیری؛ هیچ چیز، جز کوری محض، جز بی تفاوتی بی‌رحمانه وجود ندارد. چنانچه شعر غمگین هوسمن (Housman) می‌گوید: چرا که طبیعت بی‌عاطفه



است / طبیعت احمق / که نه می داند و نه اهمیت می دهد. DNA نه می داند و نه اهمیت می دهد. DNA فقط هست و

ما با آهنگ او می رقصیم. (Dawkins, 1995: 133)

چنانچه آشکار است، داوکینز مانند بسیاری از دانشمندان و خداناباوران، بدون آن که تلاش کند یک استدلال و برهان منطقی برای ادعای خود مطرح سازد، آنچه را که مدنظر دارد، به عنوان یک نتیجه قطعی بیان می کند. او بدون آنکه استدلالی برای غیرغایت مند بودن جهان داشته باشد، بدون آنکه استلزام منطقی میان دو ادعای عدم دستیابی علم به غایت جهان و عدم وجود غایت در جهان را نشان دهد، صرفاً بر ادعای خود، یعنی غیرهدفمند بودن جهان اصرار می کند، اما این یک مصادره به مطلوب آشکار است. ادعایی که خداناباوران مطرح می سازند نیازمند اثبات منطقی است، اثباتی که هیچ گاه صورت نگرفته است.

### ۱-۳. ساختار استعاری علم

طبق دیدگاهی متأخر در فلسفه علم، استعاره<sup>۶</sup> نقشی اساسی در علم دارد. علم بر اساس استعاره شکل می گیرد و به واسطه زبان استعاری معنا می یابد و شاید بتوان گفت تفکر و فهم انسان بر اساس استعاره پایه ریزی شده است. (Ruse, 2010: 20-25) کوهن در باب اهمیت استعاره در علم مدرن می گوید: استعاره نقشی حیاتی در پیوند میان زبان علم و زبان جهان دارد. (Kuhn, 1979: 416)

اما این پیوند فراتر از زبان است. استعاره به معنای جایگزین چیزی به جای چیز دیگر به واسطه یک شباهت است. علم بر پایه کشف امور بدیعی که معادلی در فضای فکری و زبانی ندارد، بنا شده است. برای فهم کاربرد این امر بدیعی دانشمند چاره ای ندارد جز آنکه آن امر را در چهارچوب امور ملموس و از قبل شناخته شده قرار دهد و به این صورت انواعی از استعاره ها را شکل دهد. شاید یکی از مهم ترین استعاره ها، استعاره جهان/ماشین است. نیوتون با قرار دادن مدل علمی خود در چهارچوب این استعاره، جهان را همچون ماشینی می داند که با تجزیه و تحلیل آن و فروکاست به اجزا اصلی اش، می توانیم آن را همچون یک سیستم، در سطحی عمیق تر مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم و این استعاره، آغازی برای این تفکر است که جهان نیز همچون ماشین، فاقد تفکر و روح می باشد. همین استعاره فکری باعث می شود وینبرگ بگوید: «جهان هر چه بیشتر درک کردنی به نظر می رسد، به همان اندازه بی هدف، بی معنی و بیهوده به نظر می آید.» (Haight, 1990: 157)



معنا، گستره و ابعاد معرفت‌شناسی حکمت خالده در پرتو سنت‌گرایی

اما استعاره در کنار تمام کاربردهایش در گسترش فهم و علم‌ورزی، این قدرت را به دانشمند می‌دهد تا حیطهٔ سؤالات خود را نیز محدود کند. به طور مثال اگر بگویم «عشق او، یک رز زیباست» استعاره‌ای شکل گرفته است که نشان‌دهندهٔ آن است که معشوق او همچون یک رز، دوست‌داشتنی و جوان است. اما این استعاره چیزی در باب وابستگی مذهبی یا توانایی ریاضی معشوق او به شما می‌دهد؟ کوهن این را قدرت استعارهٔ خوب می‌داند که زمان را روی سؤالات بی‌ربط و لاینحل تلف نمی‌کند، بلکه آن را صرف چیزی می‌کند که دست‌یافتنی است. (Ruse, 2014: 76) این فهم استعاری در علم امروز، با استعارهٔ ریشه‌ای «ماشین» نمایش داده می‌شود. جهان همچون ماشین است، به این معناست که جهان را همچون چیزی در نظر می‌گیرند که قوانین عینی بی‌وقفه در آن جاری است. با دقت در این استعاره، بدون آن‌که وقت خود را صرف مسائل لاینحلی مانند این‌ها کنیم که چرا به جای عدم، وجود است؟ یا هدف و غایت امور چیست؟ یا پایهٔ علم و اخلاق چیست؟ و یا سؤالاتی شبیه، می‌توانیم جهان را آن‌چنان که هست بپذیریم و بدون آنکه هدف و غایتی برای آن قائل باشیم، تنها به کارکرد این ماشین توجه کنیم. (Ibid)

با این بیان، علم دیگر نمی‌تواند در باب اخلاق یا اهداف جهان و یا اموری از این دست سخن بگوید، زیرا زبان علم و سؤالاتی که می‌تواند پاسخ بگوید، محدود به استعاره است. اما چرا فرد دین‌دار نتواند این کار را بکند؟ مؤمن می‌تواند بر اساس پارادایم فکری خود، پاسخی به این سؤالات بدهد که خداوند نیز در آن جای دارد. می‌توان گفت به جای عدم، وجود هست؛ زیرا یک خدای خیرخواه از روی مهربانی جهان را از عدم خلق کرده است و هدف از امور را سعادت بشر قرار داده و اخلاق نیز دستورالعملی از سوی خداوند در همین راستاست. (See: Rusr, 2010: 208) 236) ما به واسطهٔ تنفس در پارادایم دینی این احساس را به دست می‌آوریم که ما یک ماشین صرف نیستیم و به تصویر خدا ساخته شده‌ایم. اما این به این معنا نیست که این پاسخ‌ها نقد نپذیرند، بلکه به این معناست که نقدهایی که بر آن وارد می‌شوند نیز بر پایهٔ همان همان باشند، یعنی نقدهای فلسفی، الهیاتی و دینی نه نقدهای علمی. (Ruse, 2014: 76)

## ۲. علم در تأیید مسئلهٔ شرّ به نفع خدا ناباوری

بنا بر آنچه بیان شد میان علم مدرن و خدالناباوری استلزام منطقی و فلسفی وجود ندارد، اما برخی از خدالناباوران می‌کوشند از راه دیگری وارد شوند و به نحوی اثبات کنند که علم می‌تواند مسئلهٔ شرّ را، به عنوان قوی‌ترین قرینه و دلیل



به نفع خداناباوری، تقویت کند. در این صورت اگرچه علم نمی‌تواند دلالتی مستقیم بر خداناباوری داشته باشد، اما به طور غیرمستقیم می‌تواند به نحوی به نفع خداناباوری استفاده شود. اما آیا چنین است؟

## ۱-۲. مسئله شَرّ

برخی از فیلسوفان ادعا کرده‌اند که خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض، اصولاً هیچ شَرّی را روا نمی‌دارد. از این رو وجود تنها یک نمونه از شَرّ نیز با وجود چنین خدایی، با این صفات مشخص، در تعارض است. زیرا اگر قدرت و علم و خیرخواهی، چنین مطلق، در موجودی وجود داشته باشد، آن موجود هم شرور را می‌شناسد، هم راه‌های جلوگیری از شرور را می‌شناسد و هم قدرت کافی برای جلوگیری از شرور دارد و البته به واسطه خیر بودن می‌تواند تضمین کند که هیچ شَرّی در هیچ زمان و مکانی رخ ندهد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۹۱) چنین بیانی از مسئله شَرّ، به مسئله منطقی شَرّ<sup>۷</sup> شهرت دارد. مسئله منطقی شَرّ استدلال از طریق شَرّ علیه وجود خداوند است که یک قضیه در آن استدلال، بیان می‌کند که وجود توأمان خداوند با برخی از صفات و برخی از حقایق شناخته‌شده در باب شَرّ ناسازگار هستند. (Howard-Snyder, 2013: 19)

این ادعای ناسازگاری منطقی میان وجود خداوند و وجود شرور، با دفاعیه‌های محکمی از سوی خداباوران روبرو شد. برخی از الهی‌دانان، این ادعا را که وجود خداوند با چنین صفات مشخص بیان شده‌ای، با وجود صرف شرور در تعارض است، مورد اشکال قرار داده و می‌گویند خداوند می‌تواند در عین قدرت و علم و خیرخواهی، اگر جهت کافی اخلاقی و دلیل موجه اخلاقی برای مجاز دانستن آن شَرّ داشته باشد، شروری را مجاز بداند. این جهت کافی اخلاقی برای خداوند، گاه به خاطر وجود خیر برتری است که شَرّ مقدمه یا نتیجه آن است، گاه از سوی ماهیت جهان مادی است که وجودش بر عدم ترجیح دارد (محمدرضائی، ۱۳۹۰: ۳۳۹-۳۲۹) و گاه با استناد به ماهیت اختیار در افعال انسانی و توجیه بر مبنای اختیار می‌باشد. با بیان این دفاعیه‌ها، مؤمنان کوشیدند از سازگاری منطقی میان وجود خداوند و شرور دفاع کنند. (Howard-Snyder, 2013: 19-33)

ویلیام رو با پذیرش شکست مسئله منطقی شَرّ، استدلالی دیگر را پایه‌ریزی کرد که اشکالات مسئله منطقی را پوشش دهد. او با معرفی استدلال قرینه‌ای شَرّ<sup>۸</sup> مبنی بر وجود شروری که هیچ توجیه مشخصی برای آن‌ها یافت نمی‌شود و این واقعیت که خداوند عالم و قادر و خیرخواه می‌تواند بدون آنکه خیری بزرگ‌تر از دست برود و یا شَرّی



معنا، گستره و ابعاد معرفت‌شناسی حکمت خالده در پرتو سنت‌گرایی

بزرگ‌تر پدید آید، مانع تحقق این شرور گزاف شود، نتیجه را می‌گیرد که با پذیرش وجود شرور گزاف، باید پذیرفت که خداوند وجود ندارد. (Oppy, 2013: 51) تبیین دیگری از این استدلال، استدلال مبتنی بر احتمال<sup>۹</sup> است، به این معنا که این واقعیت که شرور به میزان زیاد و متنوع در جهان وجود دارد، می‌تواند احتمال صدق این گزاره را کاهش دهد که «خدای قادر و عالم و خیرخواه مطلق وجود دارد.» (Peterson, 1998: 53) این استدلال بر این ادعا بنا شده که ممکن است خدای خیر مطلق برخی از شرور را روا بدارد، اما ممکن نیست (یا حداقل بسیار بعید است) خدای خیر مطلق به وجود چیزی که دامنه وسیع شر به نظر می‌رسد، رضایت دهد. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۹۱-۴۹۲)

## ۲-۲. بهره از علم مدرن در تشدید مسئله شر

برخی از دانشمندان با بهره از یافته‌های علمی، می‌کوشند صغرای موجود در استدلال احتمالی شر و استدلال قرینه‌ای شر را تقویت کنند. به این بیان که یافته‌های علمی مانند نظریه تکامل، وجود گسترده رنج و درد را در جهان آشکار می‌سازد و یا برخی از یافته‌های علمی نشان می‌دهد که وجود برخی از شرور کاملاً بدون توجیه است. از این رو یافته‌های علمی می‌تواند به استدلال از طریق شر علیه وجود خدا کمک شایانی کند و به نوعی خداناباوری را تقویت نماید. شاید داروین، نخستین دانشمندی بود که خود نیز به این امر واقف شد که یافته‌های علمی او شرور بی‌وجه و گسترده‌ای را در جهان نشان می‌دهد:

با تمام احترامی که برای دیدگاه الهیاتی در این مسئله دارم؛ اما این همیشه برای من دردناک بوده است - من حیران و سرگردانم - من اصلاً قصد نداشتم که به صورت خداناباورانه بنویسم. اما خودم می‌دانم که مانند بقیه انسان‌ها نمی‌توانم ساده‌بگرم و هر چند که دلم می‌خواهد، اما نمی‌توانم قرینه‌ای از سودمندی و طراحی در گوشه و کنار خود بیابم. به نظر من بدبختی زیادی در جهان وجود دارد. من نمی‌توانم خود را وادار به پذیرش خدای قادر مطلق و سودمندی کنم که زنبور عقربی را با قصد آشکار تغذیه از بدن زنده کرم‌ها، با علم و با طرحی از پیش، خلق کرده باشد.

یا {مانند} اینکه گربه با موش بازی کند. (Darwin, 1958: 8)

این دشواری آشتی دادن درد و رنج ناشی از انتخاب طبیعی با ایده خداوند خیر، از مهم‌ترین دغدغه‌هایی است که دانشمندان خداناباور دارند. داوکینز یکی از کسانی است که با استناد به مفهوم مهندسی معکوس<sup>۱۰</sup> و تابع مطلوبیت<sup>۱۱</sup>، سعی در بررسی این دغدغه دارد. مهندسی معکوس یک روند رو به عقب است که مشخص می‌کند چگونه هدف





امری تحقیق می‌یابد و مفهوم تابع مطلوبیت نیز با بررسی همه جانبه امور، مطلوبیت مورد توجه آنها را مشخص می‌کند. (Dawkins, 1995: 103-105) داوکینز می‌کوشد به فعل و انفعال بزکوهی و یوزپلنگ توجه کند و با مهندسی معکوس این دو موجود، این سؤال را مطرح می‌سازد که «تابع مطلوبیت خداوند» چیست؟

یوزپلنگ به طرز اعجاب برانگیزی برای کشتن بز کوهی طراحی شده است. اگر هدف خداوند از طراحی یوزپلنگ را بیشترین میزان کشتن بز کوهی بدانیم، دندان‌ها، پنجه‌ها، چشمان، بینی، عضلات پا، ستون فقرات و مغز یک یوزپلنگ، همگی به دقت همان چیزی هستند که انتظار داریم. حال بر عکس، اگر بز کوهی را مهندسی معکوس کنیم، شواهدی از طراحی به همان دقتی که دیدیم برای هدفی مخالف با آنچه بیان شد، می‌یابیم: یعنی نجات بز کوهی و گرسنه ماندن یوزپلنگ. (Dawkins, 1995: 105)

داوکینز بیان می‌کند که با این شواهد به نظر می‌رسد دو خدا وجود دارد که حیوانات مختلف را با اهداف متفاوت خلق کرده‌اند و آن‌ها را به رقابت با هم فرا خوانده‌اند. او بیان می‌کند اگر خلق این دو حیوان محصول خدای واحد باشد، پس واقعاً جهان به چه سمتی می‌رود و این دیگر چه خدایی ست؟ «آیا او یک موجود آزارطلب است که از تماشای رقابت خونین لذت می‌برد؟ (Ibid)»

این نشان می‌دهد رنج و دردی که در تنازع بقاء وجود دارد با مشیت الهی به شدت در تعارض است. در واقع تکامل به عنوان یک نظریه علمی مدرن، نشان می‌دهد که ضروری بدون توجه به جهان وجود دارد که این ضرور با وجود خداوندی عالم و قادر و خیر در تعارض است. فلیپ کیچر<sup>۱۲</sup> نیز بر غیر قابل جمع بودن باور به اراده خیر الهی و نظریه تکامل تأکید دارد و بیان می‌کند:

«باورمندان ادیان الهی { معتقدند که جهان توسط موجودی خلق شده است که طرحی عظیم برای جهان دارد، موجودی که همواره مراقب و نگران برای مخلوقاتش هست. کسی که افتادن حتی یک گنجشک را مشاهده می‌کند و

مخصوصاً نگران انسان و انسانیت است. (Kitcher, 2007: 122)

از نظر این خداباوران، وجود چنین خدای خیر و حکیمی، که چنین طرحی را بنا کرده است، و فرآیند دردناک تنازع بقاء، غیر قابل جمع به نظر می‌رسد. حال باید دید آیا تکامل داروینی مسئله شر را تقویت نمی‌کند؟ آیا برای خدا باور، با فرض داروینیسم امور بدتر نمی‌شود؟ آیا داروینیسم می‌تواند دفاعیه‌های خدا باوران بر مسئله شر را تضعیف کند؟ توجه



معنا، گستره و ابعاد معرفت‌شناسی حکمت خالده در پرتو سنت‌گرایی

شود ما نمی‌خواهیم در باب قوت و ضعف این دفاعیه‌ها سخت بگوییم، بلکه تنها می‌خواهیم این را مورد بررسی قرار دهیم که آیا علم می‌تواند در عدم کارایی این دفاعیه‌ها تأثیری داشته باشد. و به‌طور خلاصه، از این بحث می‌کنیم که آیا فرضیه علمی تکامل می‌تواند مسئله شر را به عنوان دلیلی بر خدا‌ناباوری تقویت سازد؟ برای پاسخ به این سؤالات، باید به سنت ادبی مسئله شر توجه کرد. در این سنت، مسئله شر به دو گونه مطرح شده و خدا‌باوران در دو بخش به این مسئله پاسخ داده اند: شر اخلاقی و شر طبیعی.

## ۲-۱-۲. تکامل و شر اخلاقی

بنیان اسمارت<sup>۱۳</sup> شر اخلاقی را شر ناشی از بدسرشتی<sup>۱۴</sup> انسانی می‌داند (Smart, 1969: 142) و پلانتینگا<sup>۱۵</sup> شر ناشی از انتخاب و اراده انسان را شر اخلاقی می‌داند. (Plantinga, 1990: 131-132) در مجموع در تقسیم شرور، برخی از شرور را که ناشی از فعل و اراده انسانی می‌باشد، مانند ظلم، دزدی، قتل، شکنجه و اموری از این دست، در مقابل برخی از شروری که ناشی از انتخاب آزاد و فعل انسان نیست مانند زلزله، سیل، آتشفشان، طاعون، شر اخلاقی می‌نامند. در شر اخلاقی سؤال از این است که چرا با وجود خدایی که دارای علم و قدرت و خیرخواهی مطلق است، این شرور اخلاقی در جهان روی می‌دهد؟

در مقابل این سؤال، معروف‌ترین دفاعیه، استدلال اراده آزاد<sup>۱۶</sup> است. به این معنا که برای انسان، داشتن اراده آزاد و اختیار، بهتر از نداشتن آن است، حتی اگر چنین اراده آزادی منجر به شرور عظیمی شود. به عبارت دیگر بنا بر استدلال اراده آزاد، وجود موجودات آزاد، خیر اخلاقی بزرگی است که حتی خداوند قادر مطلق بدون روا داشتن برخی از شرور، نمی‌تواند آن را حاصل سازد؛ زیرا این اجتناب‌ناپذیر است که موجود آزاد شری را مرتکب شود. (Himma, 2009: 395) اما این دفاعیه توسط دانشمندان و زیست‌شناسان تکاملی مورد نقد جدی قرار گرفته است. این افراد با بهره از یافته‌های علمی، اراده آزاد را یک توهم محض می‌دانند و معتقد هستند انسان‌ها به شدت دچار اشتباه شده‌اند اگر تصور کنند دارای اراده آزاد هستند و چیزی به نام اراده آزاد وجود ندارد. (Caruso, 2015: 2824) برخی گمان کرده‌اند که این پیش فرض علمی، یعنی تعیین‌گرایی<sup>۱۷</sup>، به نحوی می‌تواند دفاعیه اراده آزاد را تضعیف کرده و به تقویت مسئله شر بیانجامد. تعیین‌گرایی بیان می‌کند اگر وضعیت پیشین جهان در زمان t و کلیه قوانین طبیعت را بشناسیم، تنها یک وضعیت برای جهان و افعال انسانی در زمان آینده t\* خواهیم داشت (Plantinga, 2011: 81) به تعبیری دیگر،



گذشته کاملاً آینده را متعین می‌کند. اعمال انسان نیز به عنوان یکی از اجزاء جهان، شامل این قانون می‌شود و هر عمل انسانی معلول تعین یافته شرایط و ضوابط خاصی است که از دست انسان خارج است. (Ibid: 84-88) پس از آنجا که ما در تمام افعال خود متعین و مجبور هستیم، تنها خداوند می‌تواند مسئول این اعمال باشد، اما این شرور با قدرت مطلق و عشق و خیر بی‌نهایت او در تعارض است، بنابراین وجود چنین خدایی مورد تردید قرار می‌گیرد.

پاسخ اکثر فلاسفه این است که تعارض فوق نمی‌تواند به بحث مسئله شر کمک کند؛ زیرا دیدگاه‌ها در باب اراده آزاد منحصرراً دو گونه است. برخی به دیدگاهی استناد می‌کنند که اراده آزاد را پدیده‌ای منحصر به فرد می‌داند که در ناسازگاری کامل با تعین‌گرایی است. (Van Inwagen, 1975: 190-194) براساس این دیدگاه که منتسب به طرفداران اراده آزاد<sup>۱۸</sup> است، اراده آزاد از زنجیره علی-معلولی طبیعت جداست و این دترمینیسم در حیطه‌ای غیر از حیطه اراده انسانی عمل می‌کند. بنابراین نمی‌توان این تعین‌گرایی علمی را قرینه‌ای برای تضعیف دفاعیه‌ی استدلال اراده‌ی آزاد دانست و در هر صورت این انسان است که مسئول شرور اخلاقی ناشی از اراده آزاد خود است.

از سوی دیگر طرفداران دیدگاه سازگاری<sup>۱۹</sup> معتقد هستند میان تعین و جبرگرایی علمی با حس اراده آزاد سازگاری وجود دارد. براساس این دیدگاه، اگرچه امور، دارای تعین علمی هستند و هر پدیده‌ای معلول بالضروره یک علت است و با اینکه اراده انسانی نیز مانند همه امور تحت سیطره این قانون قرار دارد، اما اگر اراده آزاد را چنین معنا کنیم که فعل انسان معلول اراده انسان است، آنگاه این تعارض به کلی حل خواهد شد. وقتی انسان در عمل، فعلی را که اراده کرده، انجام می‌دهد، هرچند اراده‌اش متأثر از وقایع و شرایطی باشد که در محدوده انتخاب خود او نیست، ولی از آنجا که فرد با تصمیم خودش به انجام آن نموده اقدام است، می‌توان طبق این اراده، هنوز انسان را در قبال افعال خود، مسئول دانست. (See: McKenna & Coates, 2018) در واقع تضاد واقعی میان شانس و تعین و مسئولیت‌پذیری و غیر مسئولیت‌پذیری وجود دارد و میان تعین و مسئولیت‌پذیری نمی‌توان تضادی یافت. از این‌رو اگر سازگارگرایی نیز باشیم، باز فرضیه علمی تعین‌گرایی داروینیستی، به استدلال شرّ کمکی نمی‌کند؛ زیرا با این دیدگاه نیز هنوز انسان مسئول اعمال و رفتار و بالتبع شرور اخلاقی خویش است. (Ruse, 2014: 79)

در چند سال اخیر، بیشتر اتهاماتی که بر اساس داروینیسم بر خدا باوری وارد شده است بر یک مفهوم مرکزی، یعنی تعین‌گرایی ژنتیکی<sup>۲۰</sup> تمرکز دارد، به این معنا که آنچه انسان، افکار، اعمال و هر آنچه را به او مربوط است، می‌سازد،



معنا، گستره و ابعاد معرفت‌شناسی حکمت خالده در پرتو سنت‌گرایی

ژن انسان می‌باشد. گرچه این تعیین‌گرایی ژنتیکی تفاسیر متفاوتی دارد و گاه آن را عاملی منحصر به فرد برای شکل دادن افعال انسانی می‌دانند و گاهی در کنار ژنتیک، اوامر محیطی<sup>۲۱</sup> را نیز در شکل‌دهی افعال انسان دخیل می‌دانند (Lewontin, 2010: 13)، اما در مجموع دانشمندان تردید ندارند که انسان راهی برای رهایی از تعیین ژنتیکی ندارد. در عین حال آشنایی با انواع دیدگاه‌های فلسفی، فهمی متفاوت از این تعیین‌گرایی در اختیار ما قرار می‌دهد. انسان، تفاوتی جدی با بقیه طبیعت دارد. برخلاف بقیه حیوانات که همچون ماشین، بدون هیچ‌گونه آموزشی، بر اساس قوانین برخاسته از کدهای ژنتیکی رفتار می‌کنند، انسان تلاش می‌کند نقشه زندگی خود را بر مبنای آموزش‌ها و تفکر و یافتن راه خود و به دست آوردن اهدافی که برای خود مشخص کرده است، طراحی کند. از این‌رو تنوع در میان انسان‌ها، در رفتار، منش و افعال، بسیار متفاوت است. شاید تفاوت رفتاری حیوانات در شرایط یکسان، بسیار کم باشد، اما در انسان، تنوع میان نزدیک‌ترین افراد از لحاظ ژنتیکی، در شرایط یکسان، بسیار متفاوت است. این تنوع در شرایط مکانی، زمانی و شخصی نشان می‌دهد انسان، موجودی متفاوت از باقی حیوانات است.

دنیل دنت<sup>۲۲</sup> که یکی از خداناباوران مشهور سال‌های اخیر است و به شدت باورهای دینی را به چالش می‌کشد، استعاره جالبی از کارکرد انسان دارد. (Dennett, 1984: 55-58) او انسان را به مریخ‌نوردی تشبیه می‌کند که هنگامی که به سنگ‌ها و موانع گوناگون برخورد می‌کند، تسلیم نمی‌شود، بلکه با ارزیابی مجدد سنجش مسیرهای دیگر، تلاش می‌کند به مسیر خود ادامه دهد. تنها تفاوت انسان و ربات مریخ‌نورد در این است که ربات بر اساس طراحی هدایت‌گر خود رفتار می‌کند و اگر نقشه‌ای از محیط و از پیش، برنامه‌ای برای راه‌های جایگزین نداشته باشد، هیچ‌گاه پیش نمی‌رود، اما انسان چنین طراحی از پیش مشخص شده‌ای را ندارد و می‌تواند در موارد مشخصی که امور بر وفق مرادش نیست، تصمیم‌های بدیع و خاص بگیرد. دنت معتقد است اگرچه انسان در محدوده قانون قرار دارد، اما در او اندازه‌ای از آزادی وجود دارد که ماشین‌های صرف، فاقد آن هستند. این همان دیدگاه سازگاری میان تعیین‌گرایی و اراده آزاد است که می‌تواند برای انسان مجالی برای نقش اراده فراهم کند و همه چیز را در زیست‌شناسی خلاصه نکند.

با تمام این تفاسیر می‌توان گفت اختیار جزء لاینفک ماهیت انسانی است. شاید بتوانیم مانند برخی از اشاعره (ر.ک. جهانگیری، ۱۳۸۶: ۵۱-۶۶) و یا دیدگاه کالوینیسیم که بر اساس اعتقاد به سلطنت مطلق خداوند به جبرگرایی قائل شده‌اند (Ruse, 2014: 79-80)، به عدم وجود اراده آزاد نیز باور داشته باشیم و در عین حال آن را مشکلی برای خداباوری خود



ندانسته و همچنان انسان را مسئول رفتار و کردار خود بدانیم (که در این صورت نیز تعیین‌گرایی علمی نمی‌تواند خدا را تضعیف کند) اما دیدگاه غالب مؤمنان، پذیرش اختیار است. خدا باوران شرور اخلاقی را ناشی از اعمال اراده آزاد می‌دانند و چنانچه بیان کردیم، تعیین‌گرایی علمی، چه بر اساس دیدگاه سازگاری و چه بر اساس دیدگاه طرفداران اراده آزاد مطلق، نمی‌تواند ضربه‌ای به مسئولیت اخلاقی انسان در قبال شرور اخلاقی بزند و دفاعیه اراده آزاد را تضعیف کند.

## ۲-۲-۲. تکامل و شرّ طبیعی

اما نوع دیگر از شرّ، شرّ طبیعی است. اگر شرّ اخلاقی ناشی از انتخاب آزاد انسان است، شرّ طبیعی مبتنی بر وضعیت طبیعی یا روند فیزیکی جهان است که معمولاً موجب رنج و زجر می‌شود. (Wallace, 1971: 349) لایب‌نیس در تقسیم شرور، سه نوع شرّ را تعریف می‌کند: شرّ متافیزیکی که عبارت از نقصان صرف است، شرّ فیزیکی که عبارت از درد و رنج است و شرّ اخلاقی که عبارت از گناه است. (Leibniz, 2007: 137) از این رو شرور فیزیکی، امور ناخوشایند و رنجی است که ناشی از بلایای طبیعی مانند مریضی، سیل، خشکسالی و زلزله و غیره می‌باشد.

پاسخ مشهور به شرّ فیزیکی، تئودیسۀ لایب‌نیس است. او معتقد است شرّ فیزیکی لازمه روند طبیعت است و این روند، بهترین روند برای طبیعت است. او با تکیه بر صفات خداوند و اثبات پیشینی وجود خدا با آن صفات خاص، این جهان را بهترین جهان ممکن می‌داند. از آن‌جا که خداوند، خیرخواه و عالم و قادر است و این صفات را به نحو مطلق دارد، اراده او به بهترین وضعیت ممکن تعلق می‌گیرد (Ibid: 189-194) و اگر شرّی نیز در جهان وجود دارد، این شرّ، لازمه‌ای از جهان طبیعت می‌باشد و تضادها از ویژگی عالم ماده است. از سوی دیگر، هر شرّی، در دل خود خیری داشته که در صورت وجود نداشتن آن شرّ، آن خیر نیز به دست نمی‌آید (Ibid: 140) و اگر نگاه کلی به این جهان داشته باشیم این شرور همگی جایگاهی در جهان دارد (Ibid: 131)، از سوی دیگر نباید از این نکته غافل شد که شرور در جهان در اقلیت است و جهان به کلی خود، خیر می‌باشد. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۱۷)

حال پرسش اصلی این است که آیا علم جدید و فرضیه تکامل می‌تواند با تضعیف این تئودیسۀ، به نحوی خدا ناباوری را تقویت سازد؟ برای پاسخ به این سؤال بهتر است از این‌جا شروع کنیم که آیا این جهان واقعاً بهترین جهان ممکن است؟ در نگاه اول بهترین جهان ممکن با جهان کنونی بسیار متفاوت است. برخی از دانشمندان متأثر از نظریه تکامل بر این نکته تأکید دارند که جهان به‌طور کامل بدین گونه خلق نشده است، بلکه در یک روند طولانی طی



سالیان متمادی، در فرآیند تکامل به این نقطه رسیده است و هیچ‌گاه این تکامل متوقف نخواهد شد. از این‌رو، روند طبیعی‌ای که کره زمین را تغییر می‌دهد، هم‌اکنون نیز ادامه دارد (Gosse, 1857: 9)، بنابراین ادعای اینکه این جهان بهترین جهان ممکن است، ادعایی خلاف روند تکامل است. (محمدی، ۱۳۸۰: ۱۵۶)

اما آیا تکامل می‌تواند قرینه‌ای برخلاف نظام احسن باشد؟ چنین به نظر نمی‌رسد بلکه بر عکس، تکامل می‌تواند قرینه‌ای به نفع خداابواری برای اثبات نظم احسن و بهترین جهان ممکن بودن این جهان باشد. می‌توان گفت اینکه جهان در یک فرآیند و روند مشخص از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگر رسیده، دلیل بر این نیست که جهان به بهترین وجه خود محقق نشده است، بلکه دلیل آن است که بهترین وضعیت ممکن برای جهان، طی کردن همین روند است. روندی رو به پیشرفت که می‌تواند بر اساس قوانین مشخص، جهان را متحول سازد. در این ستیز میان خدااناابوران و خدااباوران، داوکینز به کمک خداابوران می‌آید و تکامل را دلیلی بر این می‌داند که این جهان، جهانی اکمل است. (Dawkins, 2010: 360-371) به عقیده داوکینز، سازوکارهای طبیعی سازمان‌یافته هستند و از پیچیدگی‌ای خبر می‌دهند که بهبودی وضعیت کنونی آن‌ها، مدیون آن است. (Ibid: 360) به عبارت دیگر، داوکینز با اشاره به پدیده‌های طبیعی مانند برگ و ریشه و دست و پوست و غیره و یا با تأکید بر پدید آمدن چشم از پوست خالی و یا پیچیدگی گردن یک زرافه، بر گستردگی ساختار پیچیده جهان اشاره می‌کند. (Ibid: 366) وی این انطباق و سازوکاری را نشانه‌ای از وجود یک طراحی طبیعی می‌داند. به بیان دیگر چنین به نظر می‌رسد که این ساختارها و سازوکارها به اهدافی خاص معطوف بوده و برای خدمت به آن غایات مشخص، ساخته شده‌اند. (Dawkins, 2010: 361) اگر چه این انتخاب طبیعی به گونه‌ای است که در نظر اول، این طراحی یک اتفاق کوربه نظر می‌رسد که محتاج هیچ طراحی خاصی نیست، اما داوکینز تأکید دارد که این نقش‌آفرینی انتخاب طبیعی، یک روند مبتنی بر شانس، اتفاق و یک رویداد نابینا نیست. او قائل است هر کس بخواهد به صورت طبیعی یک طراحی انجام دهد و سازوکارهای مشخص طبیعی را پدید آورد، تنها مسیر ممکن، همان مسیر انتخاب طبیعی است. به عبارت دیگر، اگر بخواهد انطباق و سازواری ارگانیک را ایجاد نماید، تنها از طریق انتخاب طبیعی می‌تواند چنین کند. (Ibid: 365) از این‌رو هرگونه راهکار جان‌شمن برای این انتخاب طبیعی، یا مانند دیدگاه لامارکیسم<sup>۲۳</sup> که نمی‌تواند پاسخ‌های بنیادینی به سازواری و انطباق تکاملی بدهد، اشتباه است (Ibid: 363) و یا مانند دیدگاه پرش‌باوری<sup>۲۴</sup> در تبیین این پاسخ غیرکافی است. (Ibid: 365) با وجود این‌که داوکینز جهان را بی‌نیاز از وجود طراحی هوشمند مانند خداوند می‌داند، اما تأکید می‌کند انتخاب طبیعی، چه از لحاظ



توصیفی و چه از لحاظ هنجاری و توصیه‌ای، یک روش منحصر به فرد است که می‌تواند سازوکارهای پیچیده‌ای مانند انسان را تولید کند. در نتیجه جهان کنونی که طبق قانون انتخاب طبیعی شکل گرفته است، تنها جهان ممکن و به عبارت دیگر بهترین جهان ممکن می‌باشد، چون محصول بالفعل این روند انحصاری است.

چنانچه این دیدگاه داوکنیز را بپذیریم، می‌توانیم به عنوان یک خدلیاور بیان کنیم: اگر خداوند جهان طبیعت را بر اساس قانون انتخاب طبیعی، به عنوان قانونی که تنها وضعیت ممکن برای خلق این جهان است، خلق کرده باشد، وجود شرور طبیعی بر اساس این قانون طبیعی موجه خواهد بود. در واقع انحصاری که داوکنیز برای انتخاب طبیعی در جهان بیان می‌کند، ثابت می‌کند این جهان، بهترین جهان ممکن است و اگر شروری در جهان وجود دارد، معلول تنها روند ممکن برای خلقت، یعنی روند قانون طبیعی است. توجه داشته باشیم اگر سخن داوکنیز را بپذیریم که انتخاب طبیعی تنها راه ساخت ارگانیسم‌های پیچیده در جهان است، باید بگوییم خداوند نمی‌تواند محال منطقی را انجام دهد، یعنی جهان را به نحوی غیر از انتخاب طبیعی بسازد و اگر این جهان را با قوانین مشخص قانون طبیعی خلق کند، پس چاره‌ای ندارد جز آن‌که به شروری که در این روند طبیعی وجود دارد، تن دهد. (Ruse, 2014: 80-81)

این پاسخ همان پاسخ مرسوم میان خداباورانی مانند آگوستین، آکوئیناس، لایب‌نیتس، ابن‌سینا، صدرا و غیره است که شر را لازمه جهان و قوانین مادی می‌دانند، به گونه‌ای که راهی برای فرار از آن نیست. (محمدرضایی، ۱۳۹۰: ۳۱۹-۳۲۶) از این رو می‌توان ادعا کرد که این جهان بهترین جهانی است که می‌توانست به وجود آید و هر کاستی و افزونی آن را از احسن بودن ساقط می‌کرد:

عالم و هر چه در عالم است همه آفریده‌ی وی است. هر چه آفرید، چنان آفرید که از آن بهتر و نیکوتر نباشد و اگر عقل همه عقلا در هم زند و اندیشه کنند تا این مملکت را صورتی نیکوتر از آن بیندیشند، یا بهتر از آن تدبیر کنند، یا چیزی نقصان کنند یا زیادت کنند، نتوانند و آنچه اندیشه کنند که بهتر از این می‌باید، خطا کنند و از سر حکمت و

مصلحت آن غافل باشند. (غزالی، ۱۳۸۶: ۲۸)



معنا، گستره و ابعاد معرفت‌شناسی حکمت خالده در پرتو سنت‌گرایی

## نتیجه‌گیری

بسیاری از دانشمندان و فلاسفه، بر اساس یافته‌های علمی عصر جدید، چنین تصور کرده‌اند که علم می‌تواند از خدا‌نا‌باوری در برابر خدا‌باوری دفاع کند. اما با توجه به ساختار استعاره‌ی علم و عدم استلزام ضروری میان علم و خدا‌نا‌باوری و همچنین فهم مفاهیم طبیعت‌گرایی در علم و پذیرش اینکه علم تنها در روش خود مبتنی بر طبیعت‌گرایی است و این طبیعت‌گرایی روش‌شناختی منجر به طبیعت‌گرایی فلسفی و ماده‌انگاری متافیزیکی نمی‌شود، به این نتیجه رسیدیم که علم، بر خدا‌نا‌باوری دلالت مستقیم ندارد. اما برخی از خدا‌نا‌باوران می‌کوشند علم مدرن و به‌ویژه فرضیه تکامل را به‌عنوان یک مؤید و شاهد به نفع مسئله شرّ در نظر بگیرند. آن‌ها دفاعیه‌های مؤمنان در مسئله شرّ را بر اساس فرضیه‌های علمی مانند فرضیه تکامل رد می‌کنند و این‌گونه می‌کوشند احتمال خدا‌نا‌باوری در مسئله شرّ را تقویت کنند. ما با مطالعه مسئله شرّ در دو بخش شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی و بیان تنویدیه‌ها و دفاعیه‌های آن، فرضیه تکامل را، بر اساس دیدگاه خدا‌نا‌باورانه مانند دنت و یا داوکنیز بررسی کرده و نشان دادیم که این فرضیه نه تنها تضعیفی برای خدا‌باوران نیست، بلکه در نقاط خاصی می‌تولند دفاعیه‌های خدا‌باوران را تقویت سازد. در بحث شرّ اخلاقی، تعیین‌گرایی علمی، نه بر اساس دیدگاه طرفداران اراده آزاد مطلق، و نه بر اساس دیدگاه سازگاری، نمی‌تواند دفاعیه مبتنی بر اراده‌ی آزاد را تضعیف کند و در بحث شرّ طبیعی، فرضیه تکامل نه تنها مخالفتی با بهترین جهان ممکن بودن این جهان ندارد، بلکه بر اساس قانون انتخاب طبیعی بهترین جهان ممکن بودن این جهان را تأیید کرده و شرور طبیعی را ناشی از روند این قانون می‌داند.

در مجموع می‌توان این نتیجه را پذیرفت که عمل مدرن نمی‌تواند در تعارض مستقیم با خدا‌باوری قرار گیرد و اگر عده‌ای به این تعارض قائل هستند، باید پذیرفت که این پذیرش ناشی از باورها و سوگیری‌های متافیزیکی و روان‌شناختی آن‌هاست و گر نه علم بما هو علم نمی‌تواند تهدیدی برای هسته مرکزی دین باشد.





1. Richard Dawkins (1941)
2. Steven Weinberg (1933)
3. Methodological Naturalism
4. Philosophical Naturalism
5. Metaphysical Materialism
6. Metaphor
7. The Logical Problem of Evil
8. Evidential Arguments from Evil
9. Probabilistic Arguments from Evil
10. Reverse Engineering
11. Utility Function
12. Philip Kitcher (1947)
13. Ninian Smart (1927-2001)
14. Wickedness
15. Alvin Plantinga (1932)
16. Free Will Argument
17. Determinism
18. Libertarian
19. Compatibilism
20. Genetic Determinism
21. Environment
22. Daniel Dennett (1942)
23. Lamarckism
24. Saltationism



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی



## منابع و مأخذ

۱. استیس، والتر (۱۳۹۰)، دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. باربور، ایان (۱۳۸۹)، علم و دین، ترجمه بهالالدین خرماشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انسالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴. جهانگیری، جعفر (۱۳۸۶)، «نقد و بررسی نظریه کلامی کسب»، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۶۲، صص. ۵۱-۶۶.
۵. شیخ رضایی، حسین (۱۳۸۸)، «استعاره و علم تجربی»، اندیشه دینی، شماره ۳۰، صص ۵۷-۷۴.
۶. غزالی، محمد (۱۳۸۶)، کیمیای سعادت، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، (جلد ۴) از دکارت تا لایب نیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۸. گیسلر، نورمن (۱۳۸۴)، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
۹. محمدرضایی، محمد (۱۳۹۰)، کلام جدید بارویکرد تطبیقی، قم: دفتر نشر معارف.
۱۰. محمدی، مجید (۱۳۸۰)، بر بام‌های آسمان: مباحثی در دین‌شناسی تحلیلی، تهران: نشر مرکز.
11. Caruso, G. (2015) "Free will eliminativism: Reference, error, and phenomenology". in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol.172, No. 10, pp. 2823-2833.
12. Cohon, R. (2018) "Hume's Moral Philosophy". in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*:  
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral>>./
13. Darwin, C. (1985), *The Correspondence of Charles Darwin*, Cambridge: Cambridge University Press.
14. Dawkins, R. (1995), *A River Out of Eden*, New York: Basic Books.
15. Dawkins, R. (2007), *The God Delusion*, New York: Houghton, Mifflin, Harcourt.
16. Dawkins, R. (2010), "Universal Darwinism", in *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*, Edited by M. Bedau & C. Cleland, Cambridge: Cambridge University Press.
17. Dennett, D. C. (1984), *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford: Oxford University Press.



18. Gosse, P. (1857), *Omphalos; An Attempt to Untie the Geological Knot*, London: John Van Voorst.
19. Guessoum, N. (2014), "Islam and Science". in *The Customization of Science*, Edited by S. Fuller, M. Stenmark, U. Zackariasson, London: Palgrave Macmillan.
20. Haught, J. (1990), *What Is Religion: An Introduction*. New York: Paulist Press.
21. Himma, K. (2009), "The Free-Will Defence: Evil and the Moral Value of Free Will", in *Religious Studies*, Vol. 45, No. 4, pp. 395-415.
22. Howard-Snyder, D. (2013), "The Logical Problem of Evil: Mackie and Planting", in *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, Edited by J. McBrayer, D. Howard-Snyder, New Jersey: Wiley-Blackwell, pp. 19-33.
23. Kitcher, P. (2007), *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith*, New York: Oxford University Press.
24. Kuhn, T. S. (1979), "Metaphor and Science", in *Metaphor and Thought*, Edited by A. Ortony, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 409-419.
25. Kurtz, P. (1998), "Darwin Re-Crucified: Why Are So Many Afraid of Naturalism". in *Free Inquiry*, Vol. 18, No. 2, pp. 15-17.
26. Leibniz, F.G.W (2007) *Theodicy*. Translated by E. Huggard, Edited by A. Farrer, Charleston: BiblioBazaar.
27. Lewontin, R. C. (1991), *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*, Toronto: Anansi.
28. McKenna, M., & Coates, J. (2018), "Compatibilism". in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by E. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/compatibilism>.
29. Oppy, G. (2013), "Rowe's Evidential Arguments from Evil", in *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, Edited by J. McBrayer, D. Howard-Snyder, New Jersey: Wiley-Blackwell, pp. 49-66.
30. Peterson, M. (1998), *God and Evil: An Introduction to the Issues*, Colorado: Westview Press.
31. Plantinga, A. (1990), *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca: Cornell University Press.
32. Plantinga, A. (2011), *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, New York: Oxford University Press.
33. Ruse, M. (2010), *Science and Spirituality: Making Room for Faith in the Age of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.



34. Ruse, M. (2014), "Atheism and Science", in *The Customization of Science*, Edited by S. Fuller, M. Stenmark, U. Zackariasson, London: Palgrave Macmillan.
35. Smart, N. (1969), *Philosophers and religious truth*. London: S.C.M. Press.
36. Stenmark, M. (2014), "The Customization of Science: An Introduction to the Debate", in *The Customization of Science*, Edited by S. Fuller, M. Stenmark, U. Zackariasson, London: Palgrave Macmillan.
37. Stilwell, P. (2009), "The Status of Methodological Naturalism as Justified by Precedent", in *Liberal Arts and Sciences*, No. 41, pp. 229–247.
38. Van Inwagen, P. (1975), "The Incompatibility of Free Will and Determinism", in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 27, No. 3, pp. 185-199 .
39. Wallace, G. (1971), "The Problems of Moral and Physical Evil", in *Philosophy*, Vol. 178, No. 46. pp. 349-351.

