

# دفاع مبتنی بر اختیار<sup>۱</sup>

نوشته آلوین پلنتینجا  
ترجمه انشاءالله رحمتی



«مسأله شر» (Problem of evil) از بحث‌انگیزترین موضوعات فلسفه دین تحلیلی در دوران معاصر بوده است. می‌توان گفت فلاسفه ملحدی چون آنتونی فلو و جان مکی با مستمسک قراردادن شرور موجود در عالم سخت‌ترین حملات را علیه اعتقاد دینی به راه انداخته‌اند. و البته در این میان فلاسفه و اندیشمندان موحد در جهان غرب بی‌کار ننشسته و هم «دفاعیه‌های» مستحکم پرداخته و هم «نظریات عدل الهی» متینی در این حوزه پرورده‌اند. شاید شاخص‌ترین چهره‌ها در این میان آلوین پلنتینجا است که در مقام «دفاعیه‌پردازی» در برابر این اشکالات جهد بلیغ کرده و با استفاده از دستاوردهای فلسفه تحلیلی پیشرفت‌های شایانی را برای فلسفه دین به ارمغان آورده است. مقاله حاضر در حقیقت «دفاع اختیارگرایانه» موحدان در مقابل «مسأله شر» است که پلنتینجا آن را به بیانی دقیق و امروزی ارائه کرده است.

از روزگار اپیکور فلاسفه بسیاری گفته‌اند که وجود شر برای آنان که عقیده توحیدی را می‌پذیرند، مشکله‌ای است. آن دسته از معاصران ما که در این مورد از اپیکور تبعیت می‌کنند، مدعی‌اند که، تا حد زیادی، به ناسازگاری منطقی‌ای در این عقیده متفطن شده‌اند.<sup>۲</sup> برای مثال مک کولسکی می‌گوید:

شر برای موحد [خداپاور] مشکله‌ای است از آن حیث که تناقضی در واقعیت شر، از یک سو، و عقیده به قدرت مطلق و کمال خداوند از سوی دیگر، وجود دارد.<sup>۳</sup>

و مکی می‌گوید:

به هر حال من معتقدم از طریق مسأله سنتی شر انتقادی گویاتر ترتیب می‌توان داد. در اینجا می‌توان نشان داد که معتقدات دینی نه فقط فاقد پشتوانه عقلانی‌اند، بلکه قطعاً غیرعقلانی‌اند، یعنی بخش‌های چندی از آموزه‌های اصلی الهیات با یکدیگر ناسازگار است.<sup>۴</sup>

و اساساً همین اتهام را پرفسور آیکن در مقاله‌اش با عنوان «خدا و شر»<sup>۵</sup> وارد کرده است. باری این فلاسفه و بسیاری فلاسفه دیگر علاوه بر ایشان معتقدند که عقیده توحیدی سنتی، عقیده‌ای تناقض‌آمیز است و مسأله شر، برای خدا باور، مسأله تعیین این است که باید از کدامیک از قضایای مربوط صرف نظر کند. ولی دقیقاً چه قضایایی [در اعتقاد توحیدی] مندرج است؟ کدام مجموعه از عقاید توحیدی است که عطف آنها به هم، منجر به تناقض می‌شود؟ مؤلفان فوق‌الذکر، پنج قضیه زیر را از ذاتیات خدا باوری سنتی تلقی می‌کنند: (a) خدا وجود دارد، (b) خدا قادر مطلق است، (c) خدا عالم مطلق است، (d) خدا کاملاً خیر است، و (e) شر وجود دارد. در اینجا یقیناً نظر آنها صائب است، چرا که هریک از این قضایا در حقیقت ویژگی ذاتی خدا باوری پذیرفته<sup>۶</sup> است. و به اعتقاد مخالفان الهیات عقلی<sup>۷</sup>، دقیقاً عطف همین پنج قضیه است که تناقض‌آمیز است.

البته مدافعان خدا باوری بیدرنگ به این اتهام پاسخ گفته‌اند. یک روش مقابله که اغلب مورد استفاده خدا باوران قرار گرفته، موسوم به دفاع مبتنی بر اختیار<sup>۸</sup> است. در این مقاله همین اندیشه را مورد بحث قرار داده و در شرح و بسط آن می‌کوشم.

اول از همه باید میان شر اخلاقی و شر طبیعی تمایز قائل شد. شر اخلاقی، به بیان تقریبی، شری است که از اختیار یا اراده بشری نتیجه می‌شود. شر طبیعی، شری است که ناشی از اختیار یا اراده انسان نیست. از باب مثال، رنج و بلایی که معلول زلزله است نمونه‌ای از شر طبیعی است. درد و رنج ناشی از ستم بشری نمونه‌ای از شر اخلاقی است. البته این تمایز چندان واضح نیست و پرسش‌های بسیاری در اطراف آن قابل طرح است. ولی شاید پرداختن به این پرسش‌ها در اینجا لزومی نداشته باشد. با لحاظ این تمایز، دفاع مبتنی بر اختیار معمولاً به صورتی شبیه بیان زیر مطرح شده است. عالمی مشتمل بر مخلوقاتی که بالاخرتبار هم افعال خیر و هم افعال شر انجام می‌دهند - و افعال خیر ایشان بیش از افعال شرشان است - با ارزش‌تر از عالمی است مشتمل بر موجودات شبه - خودکار<sup>۹</sup> که همیشه فعل درست انجام می‌دهند زیرا قدرت انجام دادن چیزی جز آن را ندارند. باری، خدا می‌تواند مخلوقات مختار بیافریند ولی نمی‌تواند به نحو علی یا به نحو دیگر آنها را مجبور

[= موجب] سازد تا فقط عمل صواب انجام دهند. زیرا اگر چنین کند آنها عمل صواب را بالاختمین انجام نمی دهند. بنابراین، خداوند باید برای خلق موجودات قادر بر خیر اخلاقی، موجوداتی قادر بر شر اخلاقی نیز خلق کند. ولی او نمی تواند قوه [= امکان] شر اخلاقی را خلق کند و در عین حال از فعلیت آن جلوگیری کند. و همانطور که پیداست، برخی مخلوقات مختار خداوند، اختیار خویش را در انجام عمل ناصواب به کار می بندند. و شر اخلاقی از همین ناشی می شود. و اما این واقعیت که مخلوقات مختار گاهی به راه خطا می روند، به هیچ وجه اشکالی را متوجه قدرت مطلق خداوند یا خیریت حضرتش نمی کند. خداوند فقط از طریق از میان برداشتن خیر اخلاقی قادر به ممانعت از وقوع شر اخلاقی است.

به این طریق، برخی از خداپاوران سنتی کوشیده اند تا بخشی از شرور موجود را، با انتساب آنها به اراده انسان و نه اراده خداوند، تبیین و یا توجیه کنند. حداقل سه اشکال، هم در سنت فلسفی و هم ادبیات فلسفی متداول، بر این اندیشه وارد شده است. در اینجا سعی من بر این است که دفاع مبتنی بر اختیار را در مواجهه با این اشکالات، با ارایه تقریر نویی از آن، بسط و توضیح دهم.

### بخش اول

اشکال نخست فرضی را مورد معارضه قرار می دهد که در تقریر فوق از دفاع مبتنی بر اختیار مندرج است. آن فرض این است که اراده آزاد و موجوبیت [جبر] علیّی منطقیاً با هم ناسازگارند. بنابراین فلو می نویسد:

... قول به اینکه یک شخص چاره از انجام کاری داشته است معنایش این نیست که عمل وی غیر قابل پیشگویی بوده است و نیز به این معنا نیست که هیچ علتی وجود ندارد که ایجاب کند او در واقعیت امر، این گونه عمل خواهد کرد. معنای سخن فوق آن است که اگر جز این را اختیار می کرد، برانجام آن قادر می بود. به این معناست که جایگزین هایی، در ظرف توانایی های یکی از قوای جسمانی اش، قابلیت هوشی اش و نیز معرفت اش که برای شخصی قرار گرفته در موقعیت او قابل دسترس است، وجود دارد. هیچ تناقضی در این نیست که بگوییم یک فعل یا انتخاب جزئی هم اختیاری و گریزپذیر و مانند آن است و هم قابل پیشگویی یا حتی معلوم از قبل و قابل تبیین بر وفق علل معلّل.

... اگر واقعاً از لحاظ منطقی ممکن است که یک فعل هم بالاختمین انتخاب شده و هم در عین حال بواسطه علل معلّل کاملاً ایجاب شده باشد، در آن صورت استدلال مبنایی دفاع مبتنی بر اختیار قوام نمی گیرد، استدلالی که می گوید تناقض آمیز است که بگوییم باید خداوند قوانین طبیعت را به گونه ای

سامان دهد که همه انسانها همیشه در واقعیت امر، بالاخرتیار فعل صواب را انتخاب کنند.

تصور می‌کنم، می‌توان اشکال فلو را به شیوه‌ای نسبتاً مختصر مورد بحث قرار داد. او در مقاله مورد بحث توضیح نمی‌دهد که از «ایجاب علی» چه معنایی را مراد کرده است (و البته این غفلت در آن مقاله کاملاً بجا و موجه است). ولی به احتمال زیاد منظور وی این است که تعبیر مورد بحث را به معنایی استعمال کند که وقتی گفته می‌شود فعل زید A، به نحو علی ایجاب شده است، معنایش این است که فعل مورد بحث عللی دارد و با فرض تحقق این علل زید نمی‌تواند از انجام دادن A، امتناع ورزد. یعنی تعبیر «به نحو علی ایجاب شده است» به معنای مورد نظر فلو، به گونه‌ای است که یکی از دو جمله زیر یا هر دوی آنها یا جملاتی بسیار شبیه به آنها، حاکی از قضایایی بالضروره صادق است:

(a) اگر فعل زید A به نحو علی ایجاب شده باشد، در آن صورت مجموعه حوادث S که پیش از انجام A توسط زید اتفاق افتاده‌اند، چنانند که با فرض S به لحاظ علی امتناع از انجام دادن A برای زید محال است.

(b) اگر فعل زید به نحو علی ایجاد شده باشد، در آن صورت مجموعه قضایای S که توصیف حوادث اتفاق افتاده پیش از A است و مجموعه قضایای L که بیانگر قوانین طبیعی است، به گونه‌ای هستند که

۱. عطف اعضای S مستلزم آن نیست که زید A را انجام می‌دهد، و

۲. عطف اعضای S با اعضای L مستلزم آن است که زید A را انجام می‌دهد.

و بنابراین، نظریه فلو این است که هیچ تناقضی ندارد که بگوییم هم تمامی افعال یک انسان به نحو علی موجب است (به معنایی که هم اینک توضیح داده شد) و هم برخی از آنها اختیاری‌اند.

و اما به اعتقاد من کاملاً تناقض‌آمیز است که درباره کسی که همه افعالش به لحاظ علی موجب است، بگوییم در بعضی مواقع بالاخرتیار عمل می‌کند. وقتی می‌گوییم زید در یک موقع مفروض بالاخرتیار عمل می‌کند، تصور می‌کنم، لازمه سخن ما این است که یا فعل او در آن موقعیت به لحاظ علی موجب نیست و یا، در غیر این صورت، او قبلاً فعلی غیر موجب انجام داده است که [در واقع] نیای علی فعل مورد بحث است. ولی این موضوعی مشکل و قابل بحث است. خوشبختانه برای ارزیابی قوت و استحکام اشکال فلو بر «دفاع مبتنی بر اختیار» نیازی به فیصله دادن این بحث نیست. صاحب دفاع مبتنی بر اختیار ادعا می‌کند که جمله «همه افعال اختیاری به لحاظ علی موجب نیستند» بیانگر حقیقتی ضروری است. فلو

این ادعا را نمی‌پذیرد. این قویاً شاعر بر آن است که فلو و صاحب دفاع مبتنی بر اختیار، واژه‌های «مختار» و «اختیار» را به معنایی واحد استعمال نمی‌کنند. از قرار ظاهر، صاحب دفاع مبتنی بر اختیار کلمات مورد بحث را طوری استعمال می‌کند که جملات «برخی افعال زیر اختیاری است» و «زید فعل A را با اختیار انجام داده است» بیانگر قضایایی هستند ناسازگار با این قضیه که همه افعال زید به لحاظ علی موجب است. از سوی دیگر، فلو مدعی است که با توجه به استعمال یومیه این کلمات، چنین ناسازگاری وجود ندارد. به گمان من، فلو در اینجا اشتباه می‌کند. تصور می‌کنم، این اوست که کلمات مورد بحث را به صورت غیر متعارف و غیر عادی استعمال کرده است. ولی در اینجا نیازی به حل و فصل این موضوع نداریم. زیرا صاحب دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند حقیقتاً واژه «اختیار» را پیشکش فلو کند و مدعای خویش با استفاده از تعابیر دیگر بیان نماید. فی‌المثل ممکن است از این به بعد نگوید که خدا انسان‌ها را مختار قرار داده است و عالمی که انسان‌ها در آن با اختیار خیر و هم شر انجام می‌دهند با ارزش‌تر از عالمی است که در آن غیر مختارانه فقط اعمال خیر انجام می‌دهند. بلکه در عوض می‌تواند بگوید که خداوند انسان‌ها را طوری قرار داده است که بعضی افعال ایشان مقید نشده<sup>۱۱</sup> (هم اختیاری به معنای مورد نظر فلو و هم علاوه بر آن به لحاظ علی غیر موجب) است و عالمی که در آن انسان‌ها فعالیت مقید نشده خیر و هم شر انجام می‌دهند و الا تر از عالمی است که در آن انسان‌ها فقط افعالی خیر ولی مقید<sup>۱۲</sup> انجام می‌دهند. صاحب دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند با نهادن تعبیر «مقید نشده» به جای تعبیر «اختیاری» در سراسر این تبیین، به کلی از اشکال فلو خلاص شود.<sup>۱۲</sup> بنابراین سخن فلو درباره معنای یومیه «اختیار» چه صحیح باشد و چه ناصحیح، پیامدی برای این بحث ندارد. اشکال وی به یک معنای مهم، اشکالی صرفاً لفظی است و لذا به هیچ وجه آسیبی را متوجه دفاع مبتنی بر اختیار نمی‌سازد.

## بخش دوم

اشکال فلو در اصل، این است که یک موجود قادر مطلق می‌تواند انسان‌هایی خلق کند که در عین مختار بودن، به لحاظ علی مجبور باشند فقط افعال صواب انجام دهند. بر طبق یک اشکال کاملاً مرتبط، موجود قادر مطلق می‌تواند انسان‌هایی خلق کند که در عین مختار بودن و آزاد بودن از هرگونه ایجاب [= جبر] علی، مع الوصف از انجام هرگونه فعل شر با اختیار امتناع کنند. سخنگوی معاصر این اشکال مکی است:

اگر خداوند انسان‌ها را طوری آفریده است که در انتخاب‌های اختیاری خویش گاهی امر خیر و گاهی امر شر را انتخاب می‌کنند، چرا نتواند آنها را به گونه‌ای بیافریند که همیشه بالاخرتار خیر را انتخاب کنند؟ وقتی که هیچ استحالۀ منطقی‌ای ندارد که انسان در یک موقعیت یا چندین موقعیت بالاخرتار خیر را انتخاب کند، در این هم که در همه موقعیت‌ها بالاخرتار خیر را انتخاب کند، هیچ‌گونه استحالۀ منطقی وجود نمی‌تواند داشت. بنابراین خداوند صرفاً با انتخاب میان خلق موجود خودکار بی‌گناه و خلق موجودات مختاری که در مقام عمل اختیاری، گاهی نیز به خطا می‌روند، مواجه نیست. بلکه یک امکان دیگر که به وضوح امکان بهتری است، وجود دارد و آن اینکه خداوند موجوداتی بیافریند که بالاخرتار عمل کنند ولی همیشه به راه صواب بروند. بدیهی است که بهره‌نگرفتن او از این امکان با وجود او که هم قادر مطلق است و هم کاملاً خیر، منافات دارد.<sup>۱۳</sup>

این اشکال جدی‌تر از اشکال فلو است و می‌باید با تفصیل بیشتر مورد بحث قرار بگیرد. اینک دفاع مبتنی بر اختیار استدلالی است برای اثبات این نتیجه که (a) تناقض‌آمیز نبوده یا بالضروره کاذب نیست.<sup>۱۴</sup>

(a) خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر کامل است و خدا انسان‌های مختاری آفریده است که گاهی اعمال اخلاقاً شر انجام می‌دهند.

به اعتقاد من، بهترین تعبیر از گفته مکی این است که آن را استدلالی برای اثبات این نتیجه تلقی کنیم که (a) بالضروره کاذب است، به عبارت دیگر، خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر کامل است مستلزم آن است که هیچ انسان مختار و مخلوق خداوند هرگز مرتکب اعمال اخلاقاً شر نشود. ظاهراً استدلال مکی دارای ساختار زیر است:

۱. خداوند قادر مطلق و عالم مطلق و خیر کامل است.
۲. اگر خداوند قادر مطلق است، می‌تواند هر وضعیت امور منطقیاً ممکن را خلق کند.
۳. خداوند می‌تواند هر وضعیت امور منطقیاً ممکن را خلق کند. (۲ و ۱)
۴. اینکه همه انسان‌های مختار در همه موقعیت‌ها فعل صواب انجام دهند، یک وضعیت امور منطقیاً ممکن است.
۵. خداوند می‌تواند انسان‌های مختاری خلق کند که همیشه فعل صواب انجام می‌دهند. (۵ و ۴)
۶. اگر خدا می‌تواند انسان‌های مختاری خلق کند که همیشه فعل صواب انجام دهند و خدا خیر مطلق است، پس هر انسان مختار مخلوق خداوند همیشه فعل صواب انجام می‌دهد.
۷. هر انسان مختار مخلوق خداوند همیشه فعل صواب انجام می‌دهد. (۶ و ۵ و ۱)

۸. هیچ انسان مختار مخلوق خداوند هرگز افعال اخلاقاً شر انجام نمی‌دهد. (۷)  
 بی‌تردید صاحب دفاع مبتنی بر اختیار صدق (۴) را می‌پذیرد. و اما در مورد (۲) مشکلی وجود دارد، زیرا به طور بدیهی صادق است که بگوییم این وضعیت که (a) انسان‌هایی وجود داشته باشد که مخلوق خداوند نیستند، یک وضعیت امور منطقیاً ممکن است

ولی (۲) و (a) مستلزم آنند که

(b) اگر خدا قادر مطلق باشد، می‌تواند انسان‌هایی خلق کند که مخلوق خدا نیستند.

و البته (b) کاذب است. می‌باید در (۲) تجدید نظر کرد. و یک روش واضح برای اصلاح آن چیزی شبیه بیان زیر است:

۲. اگر خدا قادر مطلق باشد می‌تواند هر وضعیت امور S را خلق کند، به گونه‌ای که خدا خالق S است [بیانی] سازگار باشد.

همچنین می‌باید در (۳) تجدید نظر کرد:

۳. خدا می‌تواند هر وضعیت امور S را خلق کند به گونه‌ای که خدا خالق S است [بیانی] سازگار باشد.

ظاهراً (۱) و (۳) به خطاهای (۱) و (۳) دچار نیستند. ولی اینک به هیچ وجه واضح نیست که (۳) و (۴) مستلزم آنند که

۵. خدا می‌تواند انسان‌های مختاری خلق کند که همیشه فعل صواب انجام می‌دهند. و این چیزی است که مورد ادعای استدلال اصلی است. برای تشخیص این معنا باید توجه داشت

که (۵) فقط در صورتی صادق است که (۵a) خدا انسان‌های مختاری آفریده است که همیشه عمل صواب انجام می‌دهند، بیانی

سازگار<sup>۱۵</sup> باشد. ولی می‌توان گفت (۵a) معادل با این است که

(۵b) خدا انسان‌های مختار آفریده و چنان کرده است که همیشه بالاخرتیار عمل صواب انجام دهند.

و البته (۵b) سازگار نیست. زیرا اگر خداوند چنان کند که انسان‌های مخلوق او همیشه عمل صواب انجام دهند، در آن صورت آنها عمل صواب را بالاخرتیار انجام نداده‌اند. بنابراین اگر

(۵a) معادل با (۵b) گرفته شود، در آن صورت (۵) به وضوح کاذب است و بدیهی است که از (۳) و (۴) لازم نمی‌آید.

از سوی دیگر (۵a) را می‌توان برای بیان این مطلب مورد استفاده قرار داد که:

(۵c) خدا انسان‌های مختار خلق کرده است و این انسان‌های مختار همیشه فعل صواب انجام می‌دهند.

یقیناً (۵c) سازگار است. در حقیقت منطقاً ممکن است که خداوند انسان‌های مختار بیافریند و انسان‌های مختار آفریده او همیشه عمل صواب انجام دهند. و به احتمال زیاد مستشکل، (۵) را برای بیان این امکان مورد استفاده قرار داده است - یعنی ممکن است هدف (۵) بیان این مطلب باشد که:

(۵d) قضیه خدا انسان‌های مختار آفریده است و انسان‌های مختار آفریده خدا همیشه عمل صواب انجام می‌دهند، قضیه‌ای سازگار است.

اگر (۵) معادل با (۵d) باشد، در آن صورت (۵) صادق است - در واقع بالضروره هم صادق است (و لذا به طور پیش پا افتاده و بی‌اهمیتی از (۳) و (۴) لازم آمده است). و اینک مشکلی در خصوص (۶) عَلم می‌شود که، با فرض معادل بودن (۵) و (۵d) معادل است با ۶. اگر خدا خیر مطلق است و قضیه خدا انسان‌های مختار آفریده است و انسان‌های مختار آفریده او همیشه عمل صواب انجام می‌دهند، قضیه‌ای سازگار است، پس هر انسان مختار آفریده خداوند همیشه عمل صواب انجام می‌دهد.

اینک هدف مکی آن است که نشان دهد قضیه خدا قادر مطلق و خیر مطلق است مستلزم این قضیه است که هیچ انسان مختار آفریده خداوند اصولاً افعال اخلاقاً شر انجام نمی‌دهد. بر طبق بیان مجملی که من آوردم، او می‌کوشد این مطلب را از طریق اقامه استدلال معتبری نشان دهد که مقدمه آن قضیه اول و نتیجه آن قضیه اخیر است. ولی، در این صورت، اگر بناست استدلال مکی قرین توفیق باشد، می‌باید هر مقدمه اضافی که در این استنتاج مستمسک قرار می‌گیرد، به طور ضروری صادق باشد. (۶) یک چنین مقدمه اضافی‌ای است. ولی هیچ دلیلی ندارد که (۶) را اصولاً صادق فرض کنیم، تا چه رسد به اینکه به طور ضروری صادق باشد. اینکه انسان‌های مختار آفریده خداوند همیشه عمل صواب انجام دهند، یقیناً بستگی به خودشان دارد، زیرا همه ما می‌دانیم که ممکن است آنها گاهی اختیار خویش را برای انجام اعمال ناصواب به کار بگیرند. در یک کلام مشکل استدلال چنین است. (۵a) (خدا انسان‌های مختاری آفریده است که همیشه به اختیار عمل صواب انجام می‌دهند) به دو صورت (۵b) و (۵c) قابل تفسیر است. تحت یکی از این تفاسیر بطلان (۵) معلوم می‌شود و لذا استدلال نیز شکست می‌خورد. و تحت تفسیر دیگر معلوم می‌شود که (۶) به کلی بی‌اساس و مصادره به مطلوب است و باز هم استدلال شکست می‌خورد.



بنابراین، تا اینجا، دفاع مبتنی بر اختیار از اشکال مکی آسیبی نمی‌بیند. و اما احساس می‌شود که مطالب بیشتری به نفع استدلال مکی، وجود دارد. چه مطالبی؟ خوب، شاید چیزی شبیه به آنچه ذیلاً می‌آید. سلماً که منطقاً محال است که همه انسان‌ها همیشه فقط فعل صواب انجام دهند. و اما گفته می‌شود که خداوند عالم مطلق است و لذا در خصوص هر شخصی که می‌خواهد خلق کند، می‌داند که آیا آن شخص مرتکب اعمال اخلاقاً شر خواهد شد یا نه. به ازای هر شخص  $P$  که در واقع اعمال اخلاقاً شر انجام می‌دهد، یک شخص ممکن  $P$  وجود دارد که از هر لحاظ شبیه اوست، جز اینکه  $P$  هرگز هیچ فعل شر انجام نمی‌دهد. اگر خدا قادر مطلق است، می‌تواند این اشخاص ممکن را به جای اشخاصی که در واقع آفریده است، بیافریند. و اگر او خیر مطلق نیز هست، یقیناً باید آن اشخاص ممکن را بیافریند، زیرا تنها تفاوتشان با اشخاص آفریده خداوند این است که از لحاظ اخلاقی بهتر از آنها هستند.

آیا می‌توان از این روایت اصلاح شده اشکال مکی معنایی منسجم فهم کرد؟ به ویژه، مستشکل چه معنایی می‌تواند از «شخص ممکن» اراده کند؟ و ما باید از این پیشنهاد که خداوند اشخاص ممکن را خلق کند، چه معنایی بفهمیم؟ تصور می‌کنم می‌توان به این پرسش‌ها پاسخ گفت. اجازه دهید ابتدا همه آن خصوصیات را ملاحظه کنیم که منطقاً ممکن است همه وجودات بشری آنها را داشته باشند. نمونه‌هایی از خصوصیات که در این مجموعه قرار نمی‌گیرند، عبارتند از قدی بیش از یک مایل داشتن، اسب آبی بودن، عدد اول بودن، قابل قسمت بر چهار بودن و مانند آن، و خصوصیات چون موی قرمز داشتن، حاضر بودن در نبرد واترلو، رئیس جمهور ایالات متحده بودن، متولد شدن در ۱۸۸۹ و سیگاری بودن، نمونه‌هایی از آنهایی است که در این مجموعه درج می‌شوند. و همچنین خصوصیات اخلاقی‌ای چون مهربان بودن با خاله مجرد خود که آدم ناقلایی است، انجام دادن حداقل یک فعل اخلاقاً ناصواب و مانند آن در این مجموعه قرار می‌گیرند. اجازه دهید خصوصیات مندرج در این مجموعه را خصوصیات  $H$  بنامیم. مکمل  $P$  یک خصیصه  $H-P$  خصیصه‌ای است که یک شیئی آن را واجد است درست در موردی که واجد  $P$  نیست. و یک مجموعه سازگار خصایص  $H$ ، عبارت از این است که مجموعه خصایص  $H$  به گونه‌ای باشد که وجود انسانی دارای تمامی خصایص آن مجموعه، منطقاً ممکن باشد. اینک می‌توانیم «شخص ممکن» را به صورت زیر تعریف کنیم:

$X$  یک شخص ممکن است  $X =$  عبارت از یک مجموعه سازگار خصایص  $H$  است، به

گونه‌ای که بر ازای هر خصیصه H-P، یا P یا P عضو X است.

واجد مصداق کردن یک شخص ممکن P عبارت از خلق انسانی است که دارای همه خصایص مندرج در P است.

و مجموعه اشخاص ممکن S عبارت است از یک مجموعه هم-امکان<sup>۱۶</sup> از اشخاص ممکن، درست در موردی که منطقاً ممکن است هر عضو S واجد مصداق شود.<sup>۱۷</sup>

به لحاظ این اصطلاحات فنی، اشکال مکی را می‌توان به طور خلاصه از نو تقریر کرد. همه کس می‌پذیرد که به هیچ وجه نامعقول نیست اگر ادعا کنیم بعضی انسان‌هایی که مختارند فعل ناصواب انجام دهند، هرگز در واقع هیچ فعل ناصوابی انجام نمی‌دهند. لازمه این کلام آن است که اشخاص ممکن بسیاری وجود دارد با این خصوصیت که مختارند فعل ناصواب انجام دهند ولی همیشه فعل صواب انجام می‌دهند. و چون منطقاً ممکن است که همه انسان‌ها همیشه بالاخترار فعل صواب انجام دهند، بنابراین یقیناً چندین مجموعه هم-امکان از اشخاص ممکن وجود دارد که همه اعضای هر مجموعه دارای خصوصیت مورد بحث هستند. اینک خدا اگر قادر مطلق باشد می‌تواند هر شخص ممکن و هر مجموعه هم-امکان از اشخاص ممکن را که برمی‌گزینند، واجد مصداق کند.

این تقریر از استدلال، با وجود همه ساز و برگش، اساساً به همان نقصی دچار است که تقریر اولیه مکی، به آن مبتلا است. بدیهی است که بعضی اشخاص ممکن وجود دارد که خداوند نمی‌تواند آنها را واجد مصداق کند - فی المثل اشخاصی دارای خصوصیت مخلوق خدا نبودن. براین اساس، این کاذب است که خدا می‌تواند هر شخص ممکن را که برمی‌گزیند، واجد مصداق کند. ولی البته مسأله جالب توجه این است که آیا صادق است که ۱. خدا می‌تواند اشخاص ممکن دارای این خصیصه را که همیشه بالاخترار فعل صواب انجام می‌دهند، واجد مصداق کند. زیرا شاید مکی می‌تواند (۱) را جایگزین مقدمه‌ای کند که هم اینک کذب آن معلوم شد.

آیا (۱) صادق است؟ شاید می‌توان به روش زیر، این پرسش را مورد بحث قرار داد. اجازه دهید P نماد برای هر شخص ممکنی باشد که دارای این خصوصیت است که همیشه بالاخترار فعل صواب انجام می‌دهد. در آن صورت می‌باید، یک فعل A وجود داشته باشد که P دارای خصوصیت مختار بودن نسبت به A است (یعنی این خصوصیت که مختار است A را انجام دهد و مختار است از انجام دادن A امتناع کند). من می‌گویم، مصداق یک شخص ممکن S، شخصی است دارای همه خصوصیات S. و اجازه دهید فرض کنیم اگر P واجد

مصدق شود، مصداق آن عبارت خواهد بود از انجام چیزی اخلاقاً ناصواب در مقام انجام دادن  $A$  و بالاخره اجازه دهید فرض کنیم خدا می خواهد  $P$  را واجد مصداق کند. اینک  $P$  دارای خصوصیات بسیاری علاوه بر آنهایی است که از قبل مذکور شد. ممکن است در میان آنها، برای مثال، موارد زیر را بیابیم: در ۱۹۱۰ تولد یافته است، دارای موی قرمز است، در اشتوتگارت زاده شده است، نیاکانی سفید پوست دارد، در پانزده سالگی ۱۶۰ سانتیمتر قد دارد و مانند آن. و مشکلی نیست که خدا شخصی با این خصوصیات خلق کند. به علاوه اشکالی ندارد که خداوند چنان کند که این شخص (اجازه دهید او را عمرو بنامیم) نسبت به  $A$  مختار باشد. ولی اگر خداوند، افرون بر این چنان کند که عمرو از انجام دادن  $A$  امتناع کند (کما اینکه اگر او بناست مصداق  $P$  باشد، چنین چیزی لازم است) پس عمرو دیگر نسبت به  $A$  مختار نیست و لذا بعد از این همه مصداق  $P$  نیست. خداوند نمی تواند موجبات امتناع عمرو از انجام دادن  $A$  را فراهم کند و در عین حال بگذارد که او نسبت به  $A$  مختار باشد. بنابراین فعل یا ترک  $A$  توسط عمرو، به تمامی به عهده خود اوست. این متکی به انتخاب اختیاری خود اوست. و بر این اساس اینکه آیا خدا می تواند  $P$  را واجد مصداق کند، بستگی به چیزی دارد که عمرو بالاخره تصمیم به آن می گیرد.

بیان دقیق تر این نکته به شرح زیر است: اولاً اگر خدا شخصی را بیافریند و خود موجب شود که او دارای خصوصیت  $Q$  باشد، قول به اینکه یک خصیصه از نوع  $H$ ، یعنی  $Q$ ، نامتعیین است بالضرورة کاذب است. یک خصوصیت  $H$  متعیین است اگر نامتعیین نباشد. در میان خصوصیات  $P$  که به  $P$  نسبت دادیم، همه متعیین اند به استثنای امتناع کردن اختیاری از انجام دادن  $A$  یا انجام همیشگی و اختیاری عمل صواب. اینک  $P_1$  را ملاحظه کنید، که در واقع زیر مجموعه  $P$  بوده و فقط مشتمل بر اعضای متعیین  $P$  است. به منظور واجد مصداق کردن  $P$ ، خداوند می باید  $P_1$  را واجد مصداق کند. بدیهی است که حداکثر یک مصداق برای  $P_1$  وجود دارد، زیرا برخی خصوصیات فردی چون پسر سوم ریچارد ولنا دایکسترا بودن از جمله اعضای  $P_1$  است.  $P_1$  همچنین مشتمل بر خصوصیت مختار بودن نسبت به  $A$  است. و اگر  $P_1$  واجد مصداق شود. مصداق آن یا  $A$  را انجام می دهد یا از انجام آن امتناع می کند. البته ممکن است  $P_1$  به گونه ای باشد که اگر واجد مصداق شود، مصداق آن یعنی  $I$ ،  $A$  را انجام خواهد داد. در این صورت، اگر خدا بگذارد  $I$  همچنان نسبت به  $A$  مختار باشد،  $I$ ،  $A$  را انجام خواهد داد. و اگر خدا  $I$  را از انجام  $A$  باز بدارد، در آن صورت  $I$  نسبت به  $A$  مختار نبوده و لذا پس از این همه مصداق  $P$  نیست. بنابراین در هیچ صورت خدا موفق به واجد مصداق کردن  $P$  نشده

است و بر این اساس خدا فقط در صورتی می‌تواند  $P$  را واجد مصداق کند که  $P_1$  به گونه‌ای نباشد که اگر واجد مصداق شود، مصداق آن  $A$  را انجام خواهد داد. و به علاوه بدیهی است که همچنین ممکن است هر شخص ممکن که دارای خصوصیت عامل همیشگی و بالاخره فعل صواب بودن است، به گونه‌ای باشد که نه خدا و نه هیچ کس دیگر نتواند آن را واجد مصداق کند.

حال ما صرفاً مفروض گرفتیم که  $P_1$  به گونه‌ای است که اگر واجد مصداق شود، مصداقش  $A$  را انجام خواهد داد. و این قضیه، اگر اصولاً صادق باشد، صرفاً بالامکان صادق است [و نه بالضروره]. بنابراین ممکن است گفته شود که خدا می‌تواند  $P$  را از طریق واجد مصداق کردن  $P_1$  واجد مصداق کند و نیز چنین کند که  $P_1$  به گونه‌ای باشد که اگر واجد مصداق شود، مصداق آن  $A$  را انجام نخواهد داد. ولی برای این منظور، خداوند می‌باید  $P_1$  را واجد مصداق کرده و چنان کند که  $P_1$  به گونه‌ای باشد که اگر واجد مصداق شود، مصداق آن از انجام  $A$  امتناع خواهد کرد. و اگر خداوند این را عملی کند، در واقع چنان کرده است که  $I, A$  را انجام ندهد. ولی در این صورت  $I$  نسبت به  $A$  مختار نبوده و باز هم مصداق  $P$  نیست. پس ممکن است که خدا نتواند هر شخص ممکن را که دارای خصوصیت عامل همیشگی و بالاخره فعل صواب بودن است، واجد مصداق کند. البته همچنین ممکن است او بتواند برخی از این قبیل اشخاص ممکن را واجد مصداق کند. ولی اینکه او می‌تواند، اگر در حقیقت بتواند، یک حقیقت امکانی است. و چون هدف مکی اثبات نوعی استلزام ضروری است، نمی‌تواند هیچ قضیه ممکنه را به عنوان مقدمه‌ای اضافی در استدلالش به کار گیرد. بنابراین مشکل استدلال بازسازی شده این واقعیت است که خدا نمی‌تواند هر شخص ممکن را که برمی‌گزیند، واجد مصداق کند و [لذا] امکان این هست که خدا نتواند هر شخص ممکن دارای خصوصیت عامل همیشگی و بالاخره فعل صواب بودن را واجد مصداق کند. ولی شاید مستشکل بتواند با زیرکی از چنگ این مشکل فرار کند.

خصوصیات  $H$  که برای مستشکل اسباب دردمر است، خصوصیات نامتعیین است - یعنی آن خصوصیتی است که خداوند نمی‌تواند موجبات داشتن آنها را برای کسی فراهم کند. و بنابراین شاید مستشکل بتواند تعریف خود از «شخص ممکن» را طوری از نوتنسیق کند که یک شخص ممکن مجموعه‌ای سازگار از خصوصیات متعین  $S$  باشد به گونه‌ای که برای هر خصوصیت متعین  $H-P$ ، یا  $P$  یا  $P$  عضو  $S$  است. متأسفانه مشکل زیر مطرح می‌شود. در حالی که  $I$  هر خصوصیت  $H$  نامتعیین و  $D$  یک خصوصیت  $H$  متعین است، یا  $D$

یا I (خصوصیتی که شخص واجد است اگر او دارای D یا I باشد) متعین است و البته، بنابراین D متعین است. بر این اساس همان مشکل باز مطرح می‌شود - بعضی اشخاص ممکن خواهیم داشت که خداوند نمی‌تواند آنها را واجد مصداق کند (اشخاص دارای، مثلاً، خصوصیات مخلوق خدا نبودن یا موی قرمز داشتن و موی قرمز نداشتن). بنابراین باید افزود هیچ شخص ممکن مستلزم یک خصوصیت نامتعین نیست.<sup>۱۸</sup>

حتی اگر اینگونه باشد، مشکلات ما به پایان نمی‌رسد. زیرا تعریفی که هم اینک مطرح شد مستلزم آن است که هیچ شخص ممکن مختار وجود نداشته باشد، یعنی شخص ممکن دارای این خصوصیت که مختار باشد در برخی مواقع فعل صواب و در برخی مواقع فعل ناصواب انجام دهد.<sup>۱۹</sup>

می‌توان این مطلب را به صورت زیر ملاحظه کرد: اجازه دهید P هر شخص مختار ممکن باشد. بنابراین P دارای خصوصیت مختار بودن نسبت به یک فعل A است. به علاوه P یا دارای خصوصیت انجام دادن A خواهد بود (زیرا این یک خصوصیات متعین است) یا دارای خصوصیت امتناع از انجام دادن A ولی اگر P دارای خصوصیت انجام دادن A و خصوصیت مختار بودن نسبت به A باشد، در آن صورت P مستلزم خصوصیت انجام دادن بالاختیار A است - که یک خصوصیت نامتعین است. و همین معنا در موردی که P دارای خصوصیت امتناع از انجام A است صدق می‌کند. بنابراین در هر مورد، P دارای یک خصوصیت نامتعین است و بر این اساس یک شخص ممکن نیست.

بدیهی است که مستشکل باید در تعریف «شخص ممکن» تجدید نظر کند به نحوی که در مورد هر فعل که یک شخص ممکن P نسبت به آن مختار است، P نه دارای خصوصیت انجام آن فعل باشد و نه دارای خصوصیت امتناع از انجام آن فعل. این مطلب را می‌توان به صورت زیر تکمیل کرد. اجازه دهید بگوییم شخص S نسبت به خصوصیت P مختار است درست در موردی که یک فعل A هست که S نسبت به آن مختار است و به گونه‌ای است که S دارای P است اگر و فقط اگر A را انجام دهد. بنابراین اگر، برای مثال، یک شخص مختار باشد که شهری را ترک کند و مختار باشد که در آن اقامت گزیند، در آن صورت نسبت به خصوصیت شسر را ترک می‌کند، مختار است. و اجازه دهید بگوییم یک مجموعه خصوصیات نسبت به خصوصیات مفروض P مختار است درست در موردی که آن مجموعه دارای خصوصیت مختار بودن نسبت به P باشد. اینک می‌توان تعریف «شخص ممکن» را به صورت زیر را از نو بیان کرد:

$X$  یک شخص ممکن است  $X =$  یک مجموعه سازگار از خصایص متعین  $H$  است به طوری که (۱) برای هر خصوصیت متعین  $H-P$ ، که  $X$  نسبت به آن مختار نیست، یا  $P$  یا  $P$  عضو  $X$  است و (۲)  $X$  مستلزم هیچ خصوصیت نامتعین نیست. اینک اجازه دهید تعریف جدید زیر را بیفزاییم:

شخص ممکن  $P$  دارای خصوصیت نامتعین  $I$  است = اگر  $P$  واجد مصداق شود، مصداق  $iP$  دارای  $I$  خواهد بود.

با توجه به تعریف اصلاح شده «شخص ممکن» بدیهی است که خداوند، اگر قادر مطلق باشد، می‌تواند هر شخص ممکن و هر مجموعه هم امکان از اشخاص ممکن را که برمی‌گزیند، واجد مصداق کند. ولی مستشکل ادامه می‌دهد که اگر خداوند خیر مطلق نیز باشد، یقیناً فقط آن اشخاص ممکنی را واجد مصداق خواهد کرد که دارای خصوصیت  $H$  نامتعینی چون عامل همیشگی و بالاختیار فعل صواب بودن هستند. و در اینجا دیگر صاحب دفاع مبتنی بر اختیار اشکالی را که معتقد است علیه تفریرهای قبلی از استدلال مکی مطرح است، وارد نمی‌کند. زیرا اگر خدا بتواند هر شخص ممکن را که برمی‌گزیند، واجد مصداق کند، می‌تواند هر شخص، مختار ممکن را نیز که برمی‌گزیند، واجد مصداق کند.

و اما صاحب دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند چیزی را که اساساً همان اشکال در هیأتی جدید است، وارد کند: چه دلیلی دارد که فرض کنیم یک شخص ممکن، به معنای کنونی «شخص ممکن» هست که دارای خصوصیت نامتعین مورد بحث است؟ زیرا پیداست که، با فرض خصوصیت نامتعین  $H-I$ ، این قضیه که شخص ممکن دارای  $I$  نیست، یک قضیه ممکنه است. به علاوه این قضیه که هر شخص مختار ممکن بالاختیار حداقل یک فعل اخلاقاً ناصواب انجام می‌دهد بالامکان صادق است. ولی اگر هر شخص مختار ممکن بالاختیار حداقل یک فعل اخلاقاً ناصواب انجام می‌دهد، در آن صورت هر شخص مختار بالفعل نیز حداقل یک فعل اخلاقاً ناصواب انجام می‌دهد. بنابراین اگر هر شخص مختار ممکن حداقل یک فعل ناصواب انجام دهد، خداوند فقط در صورتی می‌تواند عالمی بدون شر اخلاقی خلق کند که از خلق هر گونه شخص مختار سرباز بزند. و صاحب دفاع مبتنی بر اختیار می‌افزاید، عالم مشتمل بر اشخاص مختار و شر اخلاقی (مشروط به آن که خیر اخلاقی در این عالم بیش از شر اخلاقی باشد) برتر از عالمی است که هم اشخاص مختار و هم خیر و شر اخلاقی را فاقد است. لذا یک بار دیگر این اشکال شکست می‌خورد.

تعاریفی که طی بحث از اشکال مکی مطرح شد، فرصتی به دست می‌دهد تا دفاع مبتنی

بر اختیار را به بیانی صوری‌تر مطرح کنیم. در بالا گفتیم که دفاع مبتنی بر اختیار، در اصل استدلالی است بر اثبات این نتیجه که (a) بیانی سازگار است: (a) خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است و خدا اشخاصی می‌آفریند که گاهی اعمال اخلاقاً شر انجام می‌دهند.

یک راه برای اثبات سازگار بودن

(a) این است که نشان دهیم مؤلفه نخست مستلزم نفی مؤلفه دوم آن نیست، یعنی (b) خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است. مستلزم آن نیست که

(c) خدا اشخاصی که اعمال اخلاقاً شر انجام دهند، خلق نمی‌کند.

اینک برای اینکه نشان دهیم یک قضیه مفروض  $p$  مستلزم قضیه دیگر  $q$  نیست، می‌توانیم قضیه ثالث  $r$  را مطرح کنیم که به موجب آن (۱) عطف  $p$  و  $r$  سازگار است و (۲) عطف  $p$  و  $r$  مستلزم نفی  $q$  است. بنابراین چیزی که در اینجا نیاز داریم قضیه‌ای است که عطف آن با (b) هم منطقی سازگار است و هم شرط منطقی کافی برای انکار (c) است. استدلال زیر را ملاحظه کنید:

(b) خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است.

( $r_1$ ) خدا برخی اشخاص مختار آفریده است.

( $r_2$ ) هر شخص مختار ممکن حداقل یک فعل ناصواب انجام می‌دهد.

پس (d) هر شخص مختار بالفعل حداقل یک فعل ناصواب انجام می‌دهد. ( $r_2$ )

پس (e) خدا اشخاصی که افعال اخلاقاً شر انجام می‌دهند، خلق می‌کند. ( $r_1$ ) و (d)

این استدلال، معتبر است (و به آسانی می‌توان آن را به گونه‌ای بسط داد که از لحاظ صوری معتبر باشد). به علاوه، عطف (b)، ( $r_1$ ) و ( $r_2$ ) به طور بدیهی سازگار است. و همانطور که استدلال نشان می‌دهد، (b)، ( $r_1$ ) و ( $r_2$ ) مشترکاً مستلزم (e) است. ولی (e) در واقع ابطال (c) است. بنابراین (b) و (r) مشترکاً مستلزم ابطال (c) اند. براین اساس، (b) مستلزم (c) نیست و معلوم شده است که (a) یعنی (خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است و اشخاصی آفریده است که اعمال اخلاقاً شر انجام می‌دهند) بیانی سازگار است. بنابراین، بیان فوق از دفاع مبتنی بر اختیار موفق به نظر می‌رسد.

در این مرحله از بحث، ممکن است اشکال شود که حتی اگر دفاع مبتنی بر اختیار، به بیان فوق، نشان دهد که تناقضی ندارد که فرض کنیم خدا که خیر مطلق، قادر مطلق و عالم

مطلق است اشخاصی درگیر در شر اخلاقی خلق کرده است، به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که یک موجود خیرمطلق، قادر مطلق و عالم مطلق می‌تواند عالمی مشتمل بر این مقدار شر اخلاقی که در این عالم وجود دارد، خلق کند. این اشکال نکته‌ای دارد، هر چند با توجه به این واقعیت که ظاهراً راهی برای اندازه‌گیری یا تعیین میزان شر اخلاقی وجود ندارد، امر بیان اشکال به صورتی صریح و عاری از ابهام به غایت دشوار می‌شود.

ولی اجازه دهید، برای مقاصد استدلال، فرض کنیم راهی برای اندازه‌گیری شر اخلاقی (و خیر اخلاقی) وجود دارد و شر اخلاقی موجود در عالم به  $\phi$  بالغ می‌شود. بنابراین مسأله این است که نشان دهیم

(b) خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است،

سازگار است با

(f) خدا یک مجموعه اشخاص مختار خلق می‌کند که  $\phi$  شر اخلاقی ایجاد می‌کنند. در اینجا صاحب دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند استدلالی اقامه کند تا نشان دهد (b) با (f) سازگار است که دقیقاً مشابه استدلال بر اثبات سازگاری (b) و (c) است:

(b) خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است.

(I<sub>3</sub>) خدا یک مجموعه سازگار S از اشخاص مختار خلق می‌کند به گونه‌ای که به لحاظ اعضای S خیر اخلاقی بر شر اخلاقی غلبه داشته باشد.

(I<sub>4</sub>) دقیقاً یک مجموعه هم امکان S از اشخاص ممکن مختار وجود دارد به گونه‌ای که به لحاظ اعضای آن خیر اخلاقی بر شر اخلاقی غلبه دارد. و اعضای S،  $\phi$  شر اخلاقی تولید می‌کنند.

بدیهی است که S، مصداق S است (یعنی، هر عضو S یک مصداق اعضای S است و هر عضو S به واسطه یک عضو S واجد مصداق می‌شود). لذا اعضای S،  $\phi$  شر اخلاقی تولید می‌کنند. بر این اساس (b)، (I<sub>3</sub>) و (I<sub>4</sub>) مشترکاً مستلزم (f) است. ولی عطف (b) و (I<sub>4</sub>) سازگار است. لذا (b) با (f) سازگار است.

### بخش سوم

به اعتقاد من بحث قبلی ما را قادر می‌سازد که نتیجه بگیریم دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند با موفقیت نشان دهد که هیچگونه ناسازگاری [و تناقض] وجود ندارد در قول به اینکه خداوند عالمی خلق می‌کند مشتمل بر این مقدار شر اخلاقی که عالم ما واجد است. ولی یک اشکال



دیگر باقی می ماند که باید مورد بحث قرار بگیرد. مک کلو سکی، فلو و دیگران اشکال کرده اند که دفاع مبتنی بر اختیار، حتی اگر موفق هم باشد، فقط بخشی از شرور موجود را توجیه می کند. این دفاع فقط شر اخلاقی را تبیین می کند و شر طبیعی را همانند قبل تبیین نشده رها می کند. بنابراین مخالف اندیشه دینی می تواند موضع خویش را از نو تقریر کرده و معتقد باشد که وجود شر طبیعی که قابل انتساب به افعال اختیاری انسان ها نیست، با وجود خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق ناسازگار است.

و اما کسی که چنین ادعایی می کند در واقع یک بخش مهم اعتقاد توحیدی سنتی را مغفول نهاده است. بخشی از عقیده سنتی این است که مقدار زیادی از شرور موجود را به شیطان یا شیطان و حزب او نسبت دهیم. بر طبق آموزه سنتی شیطان یک روح غیر-بشری قدرتمند است که به همراه بسیاری از فرشتگان دیگر، مدت ها پیش از خلقت انسان ها به دست خداوند، خلق شده است. شیطان بر خلاف همقطاراننش، علیه خداوند شوریده و از آن زمان به بعد هر مقدار خرابی و ویرانی که در توان داشته در عالم به بار آورده است. البته نتیجه آن شر طبیعی است. ولی اینک می بینیم که همان اقدامات انجام شده در مورد شر اخلاقی در مورد شر طبیعی نیز برای صاحب دفاع مبتنی بر اختیار قابل دسترس است. اولاً او تعاریفی از «روح غیر-بشری ممکن»، «روح غیر-بشری مختار» و غیره به دست می دهد که دقیقاً شبیه همتهای آن در بحث از شر اخلاقی است. بنابراین او خاطر نشان می سازد که منطقاً ممکن است که

(I<sub>5</sub>) خداوند یک مجموعه S از ارواح غیر بشری خلق کرده است که اعضای S اعمال خیر بیشتر از اعمال شر انجام می دهند.

(I<sub>6</sub>) دقیقاً یک مجموعه هم امکان S از ارواح غیربشری مختار ممکن وجود دارد که اعضای S اعمال خیر بیش از اعمال شر انجام می دهند.

(I<sub>7</sub>) همه شر طبیعی موجود در عالم معلول اعمال اعضای S است.

(و علاوه بر این خاطر نشان می سازد که (I<sub>5</sub>)، (I<sub>6</sub>) و (I<sub>7</sub>) مشترکاً سازوار بوده و عطف آنها با این قضیه که خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است، سازگار است. ولی (I<sub>5</sub>) تا (I<sub>7</sub>) مشترکاً مستلزم آنند که خدا عالمی خلق می کند مشتمل بر همان مقدار شر طبیعی که در عالم ما موجود است. بنابراین، لازم می آید که شر طبیعی با وجود یک خدای قادر مطلق، عالم

مطلق و خیر مطلق ناسازگار نباشد.

اینک می‌باید پذیرفت که دیدگاه‌های متضمن شیاطین و دیگر ارواح غیربشری، در حال حاضر از عامه پسندی گسترده یا (مثلاً) وجاهت عالی نظریه نسبیت برخوردار نیست. برای مثال فلو درباره دیدگاه مورد بحث می‌گوید:

برای اینکه این راه حل بیش از یک مدافعه‌گری استعمجالی مستأصل دیگر باشد، لازم است شواهد مستقلی برای راه‌اندازی یک فرضیه (اگر «فرضیه» اصطلاح مبالغه‌آمیزی در مورد آن نباشد) اقامه شود.

ولی این مدعا، در بافت کنونی یقیناً نادرست است. خدا باوری برای رد و تکذیب اتهام تناقض، نیازی ندارد که معتقد باشد فرضیه مورد بحث محتمل یا حتی صادق است. او فقط باید معتقد باشد که این فرضیه با قضیه خدا وجود دارد ناسازگار نیست. فلو تصور می‌کند که اطلاق لفظ فرضیه در مورد دیدگاه مورد بحث ممکن است مبالغه‌آمیز باشد. شاید این تصور تردیدهای وی درباره معناداری دیدگاه پیشنهاد شده را منعکس می‌کند ولی مشکل می‌توان دید که چگونه ممکن است کسی بدون توسل به روایتی از «معیار تحقیق پذیری» آموزه‌ای که افت و خیزهای فجیع آن شهره خاص و عام است به حق استدلال کند که دیدگاه‌های مورد بحث (به معنای مقتضی) مهمل است. به علاوه، احتمالاً هر مقدمه شایسته بحث و بررسی که منتج به این نتیجه شود که فرضیه راجع به شیاطین مهمل است، همان نتیجه را درباره فرضیه وجود خدا، به دست می‌دهد. و اگر خدا وجود دارد مهمل باشد، در آن صورت خدا باوری، بعد از این همه به احتمال قوی تناقض‌آمیز نیست.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که دفاع مبتنی بر اختیار با موفقیت اتهام تناقض مطرح شده علیه خدا باور را دفع می‌کند. مسأله شر (اگر در حقیقت برای خدا باور مسأله‌ای را تشکیل دهد) هیچگونه ناسازگاری‌ای را در این عقیده نشان نمی‌دهد که خدا، که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق است، عالمی مشتمل بر شر اخلاقی و فیزیکی خلق کرده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله حاضر از کتاب فلسفه دین با مشخصات زیر انتخاب شده است:  
*The Philosophy of Religion*, edited by Basil Mitchell (Oxford Reading in Philosophy).
۲. برای مثال دیوید هیوم و برخی اصحاب دایرة‌المعارف در فرانسه و همچنین اف. اچ. برادلی، جی. مک تاگرت و جی. اس. میل.
3. H.J. McCloskey, "God and Evil" in *The Philosophical Quarterly*, 10(1960), 97.
4. J.L. Mackie, "Evil and Omnipotence" in *Mind*, 64 (1955), 200.

5. *Ethics*, 48 (1957), 79.

6. Orthodox theism.

۷. الهیات عقلی [natural theology] تلاشی است برای استنتاج عقاید دینی از طریق مقدماتی که برای عقل سلیم بدیهی اند (مثل این مقدمه که برخی چیزها حرکت می‌کنند) و با مقدماتی که منطقیاً ضروری‌اند. ضد الهیات عقلی [natural atheology] تلاشی است برای استنتاج کذب این قبیل عقاید از طریق مقدماتی از همان دست.

8. The Free Will Deffence.

9. Quasi - automata.

10. Unfettered.

11. Fettered.

۱۲. با توجه به این در ادامه بحث کلمات «مختار» و «اختیار» را همچنان به معنای مورد استفاده صاحب دفاع مبتنی بر اختیار، استعمال خواهم کرد.

13. *Op. Cit*, P.209.

۱۴. و البته اگر (a) سازوار باشد، مجموعه «(e)-(a)» نیز که در صفحات قبلی مذکور شد، سازوار است زیرا (a) مستلزم هریک از اعضای آن مجموعه است.

۱۵. Consistent. منظور از «بیان سازگار» در اینجا داشتن ثلاثم منطقی و عاری از تناقض بودن است. (مترجم)

16. A co-possible set.

۱۷. معرف‌ها را نباید با هم خلط کرد: برای هر عضو M از S منطقیاً ممکن است که M واجد مصداق شود.

۱۸. در جایی مجموعه‌ای از خصوصیات مستلزم یک خصوصیت P است که فقط و فقط بالضروره صادق باشد که چیزی که دارای هر خصوصیتی در S است دارای P نیز هست.

۱۹. این نکته را آقای لوئیس کریبری (Lewis Creary) به من خاطر نشان کرده است.