

اشاره: سوئین برن فیلسوف دین معاصر در این مقاله در پی اثبات آن است که مسئله شرّ - چه شرّ اخلاقی و چه شرّ طبیعی - نمی‌تواند منجر به نفی وجود خداوند شود. وی بر این باور است که در قبال مسئله شرّ، آن دفاعیه ای که بیشترین جذابیت را برای انسان مدرن داشته، دفاع مبتنی بر اختیار است. اما در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که این دفاعیه تنها می‌تواند اشکال شرّ اخلاقی را پاسخ دهد و در برابر شرّ طبیعی چیزی در چنته ندارد. او معتقد است که دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند جواب در خوری به شرّ طبیعی هم بدهد و آن را کنار بزند. نوشتار حاضر ترجمه مقاله Natural Evil نوشته ریچارد سوئین برن است که در سال ۱۹۹۲ از سوی دانشگاه تردام منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

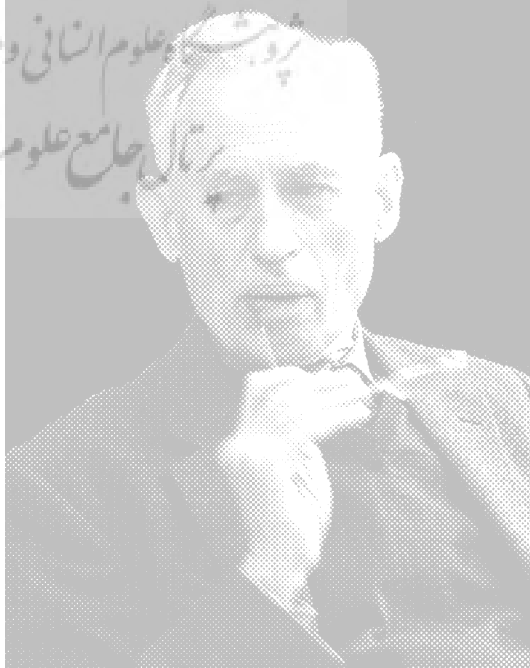
۱. مسئله شرّ اشکال برجسته ای برای خداباوری محسوب می‌شود. به لحاظ تعریف، خداوند، قادر مطلق، عالم مطلق و خیر علی الاطلاق است. قادر مطلق است بدین معنی که وی کلاً هرآنچه را که منطقیّاً انجام شدنش ممکن است را می‌تواند انجام دهد. عالم مطلق است بدین معنا که همه گزاره های صادق را می‌داند (یا می‌توان گفت که همه گزاره های صادقی را که دانستن شان منطقیّاً ممکن است را می‌داند) از لحاظ اخلاقی خوب است، یعنی افعالی را که اخلاقاً بد باشد، انجام نمی‌دهد. حال، ملحد استدلال می‌کند که یک خداوند عالم مطلق، می‌داند که شرّ در چه موقعی روی خواهد داد. اگر کاری برای جلوگیری از آن انجام ندهد، با قادر مطلق بودنش سازگار نیست. او قادر است از وقوع شر جلوگیری نماید و با خیر علی الاطلاق بودنش انجام چنین امری را [یعنی ممانعت از بروز شر را] برمی‌گزیند. اما در واقع امر، شرّ در صحنه جهان وجود دارد، بنابراین خدایی وجود ندارد.

در طول قرون متمادی، خداباوران در برابر استدلال ملحد مدافعات گوناگونی را ابراز نموده اند. آن دفاعی که برای انسان مدرن بیشترین جذابیت را داشته، دفاع مبتنی بر اختیار (free will defense) است. دفاع مبتنی بر اختیار مدعی این است که یک خداوند خوب به انسان کاملاً اجازه داده تا مختار باشد، علی رغم این خطر که انسان‌ها به خاطر خصوصیت مختار

شرّ طبیعی

ریچارد سوئین برن

ترجمه طاهره قشقایی



سوئین برن فیلسوف دین معاصر در این مقاله در پی اثبات آن است که مسئله شرّ
– چه شرّ اخلاقی و چه شرّ طبیعی – نمی تواند منجر به نفی وجود خداوند شود.
وی بر این باور است که در قبال مسئله شرّ، آن دفاعیه ای که بیشترین جذابیت را
برای انسان مدرن داشته، دفاع مبتنی بر اختیار است.

و در عین حال آنچه که آنها انجام می دهند را از قبل مقدر نماید. چه اگر انسانها اختیاری از این سنخ داشته باشند، در این صورت آنچه که انجام می دهند می بایست حقیقتاً منوط به خود آنها باشد. البته خدا می توانست چنین اختیاری را به انسانها بدهد بدون اینکه اصلاً به آنها اجازه دهد که با داشتن اختیار [نیز] تفاوت معنی داری در جهان ایجاد کنند. به هر حال فرض اینکه خداوند خیر [علی الاطلاق] به فاعل های مختار، قدرت کاملی بدهد که بواسطه انتخاب ارادی شان موجب بروز اختلاف قابل توجهی نسبت به جهان و نیز به خودشان شوند، مقبول (plausible) است، مثل توانایی تأثیر نهادن بر جریان (course) تاریخ به صورت قابل ملاحظه در قبال زمان آینده. خداوند در نتیجه دادن یک چنین اختیاری به انسانها، آنها را در کار آفرینش دخیل می کند.

حال خداوند می توانست به انسانها فقط قدرت نفع رساندن به همقطارانش را بدهد و یا اینکه این توانایی را بدهد که رسیدن منفعت را از آنها دریغ کند، نه اینکه این قدرت را داشته باشند که به همدیگر و یا به خودشان آسیب وارد آورند. خداوند می توانست جهانی بیافریند که در آن انسانها به دور و بری هایشان شکلات بدهند و یا اینکه به آنها کمک کنند تا یک دستگاه تلویزیون بسازند، نه اینکه جهانی بیافریند که در آن، انسانها حیاتشان را به خطر اندازند، به اطرافیانشان آسیب بزنند و یا آنها را از آن چیزی که سزاوارش هستند، محروم کنند. مع هذا فرض اینکه یک خداوند خوب، کاملاً بخواهد که به انسانها سهم واقعی ای در امر ترقی دنیا و بشر عطا کند، معقول می باشد. جهت روا دانستن اینکه انسانها در این باره حق انتخاب واقعی داشته باشند، باید خداوند به انسانها حق انتخاب انجام فعلی را که از لحاظ خارجی (objective) زیان بخش هستند را نیز بدهد. هر چند خود خدا توان همین سود و زیان رساندن را دارد، اما با دادن قدرت سود رساندن و توانایی زیان زدن، به انسانها سهم عمده ای در کار آفرینش می دهد (هر چند ممکن است که آن، در درجه ای پایین تر باشد). بنابراین خداوند اعتماد واقعی ای را به انسانها نشان می دهد و در نتیجه انسانها نسبت به خود و اطرافیانشان کاملاً مسئول خواهند بود. اگر مسئولیت من در قبال شما محدود باشد به اینکه به شما شکلات یا یک دستگاه تلویزیون بدهم یا

بودنشان باعث به وجود آمدن شرّ خواهند شد تا خیر. اشکال وارد بر این دفاعیه آن است که هر چند این دفاع می تواند مبین این باشد که چرا یک خدای خوب شرّ را مجاز می دارد، اما دفاع مبتنی بر اختیار فقط این را توضیح می دهد که به چه دلیل خداوند سنخ خاصی از شرّ اخلاقی را اجازه می دهد که روی دهند. من از شرّ اخلاقی این را درمی یابم که شرّ اخلاقی، شرّی است که توسط فاعل های انسانی از روی قصد رخ می دهد. برخلاف شرّ طبیعی که اصولاً با خواست ارادی فاعل انسانی روی نمی دهد، مانند قحطی، بیماری و زلزله که به واسطه پروسه های طبیعی رخ می دهند. از این رو طریقه ای که دفاع مبتنی بر اختیار ارائه می دهد، تفسیر بی واسطه ای از برهان اندک متفاوتی را علیه وجود خدا روا می دارد، برهانی که نه مبتنی بر شرّی این چنینی [شر اخلاقی] بلکه مبتنی بر وقوع شرّ طبیعی است، برهانی که ابطال نمودنش غامض تر به نظر می رسد. هدف این مقاله استدلال نمودن بر این است که چنانچه دفاع مبتنی بر اختیار در تبیین اینکه چرا خداوند وجود شرّ اخلاقی را روا می دارد، کارایی داشته باشد، می تواند تبیینی از اینکه چرا خدا اکثر شرور طبیعی را هم روا می دارد نیز فراهم آورد. برخلاف آنچه که در نگاه نخست به نظر می آید، اگر دفاع مبتنی بر اختیار در رابطه با شرّ اخلاقی کارایی داشته باشد، در نتیجه دفاع مبتنی بر اختیار این قدرت را خواهد داشت که استدلال مبتنی بر شرّ طبیعی را نیز از سر راه بر دارد.

۲. اگر دفاع مبتنی بر اختیار، در پی ارائه یک تبیین از این است که چرا خداوند نه تنها وجود شرّ اخلاقی به معنای دقیق کلمه، بلکه وجود شرّ اخلاقی از آن سنخ و مقداری که ما در واقع امر جهان می یابیم [یعنی شرّ طبیعی] را هم روا می دارد، به همین دلیل من [بحث را] بر سبیل ضرورت، با بسط دادن دفاع مبتنی بر اختیار آغاز می کنم. مدعای دفاع مبتنی بر اختیار این است که خدا می تواند به انسانها اختیار تمام و کمالی را به این کیفیت عطا کند که فاعل در آن طریقه ای که عملی انجام می دهد، [فعلش] توسط علت های قبلی کاملاً متعین نشده باشد، بلکه دست کم تا حدودی مبتنی بر انتخاب بلا علت فاعل در همان لحظه انجام فعل باشد. به صورت متقاعد کننده ای^۱ استدلال شده که خداوند از لحاظ منطقی ممکن نیست که اختیاری از این سنخ به انسانها بدهد

بر خلاف آنچه که در نگاه نخست به نظر می‌آید، اگر دفاع مبتنی بر اختیار در رابطه با شرّ اخلاقی کارایی داشته باشد، در نتیجه دفاع مبتنی بر اختیار این قدرت را خواهد داشت که استدلال مبتنی بر شرّ طبیعی را نیز از سر راه بر دارد.

جهانی بیافریند که در آن انسان‌ها موجب شرّ گردند، تنها به این دلیل که انجام چنین کاری برایش خطا نبوده است. دفاع مبتنی بر اختیار این امر را انکار نمی‌کند که در قبال صدمه ای که خدای مهربان برای انسان‌ها روا داشته که تعمداً یا تجاهلاً به دیگران اعمال نمایند، می‌بایست محدودیتی وجود داشته باشد. بی گمان در دنیای ما یک چنین محدودیتی وجود دارد. زیرا در میزان رنجی که انسان می‌تواند تحمل نماید، محدودیت وجود دارد. انسان‌ها تا حدّ معینی، زندگی می‌کنند و اگر شما [به آنها] در طول زندگی شان رنج خیلی زیادی وارد آورید، هوشیاری شان را از کف می‌دهند. اصلاً معلوم نیست که محدودیت رسیده به آدمی از طریق انسان‌های دیگر به شیوه اشتباهی طراحی شده باشد.

حال فرض کنید که دفاع مبتنی بر اختیار در فراهم آوردن تبیینی دربارهٔ اینکه چرا خداوند شرّ اخلاقی ای را که ما در صحنهٔ جهان می‌بایم، روا می‌دارد، کارایی داشته باشد. قصد من، نشان دادن این است که در این صورت، در این باره که چرا خداوند باعث وقوع شرّ طبیعی زیادی می‌گردد نیز تبیینی وجود خواهد داشت. ظاهراً دفاع مبتنی بر اختیار در رابطه با شرّ طبیعی چیز زیادی در چپته ندارد. زیرا بر حسب تعریف، شرّ طبیعی شری است که انتخاب آدمی سبب وقوع آن نگشته است. البته خیلی از خداپاواران ادعا نموده اند که شرور طبیعی نیز واقعاً توسط عاملان مختاری غیر از انسان‌ها - یعنی [توسط] فرشتگان مطرود (fallen angels) - روی می‌دهند؛ و از این جهت دفاعی مشابه به دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد تا یک تبیین هم سنخ تبیینی که به شرّ اخلاقی داده می‌شد، ارائه گردد. اما این سخن خیلی مشابه فرض یک طرفه ای (hoc hypothesis) است که به خداپاوری افزوده شده تا خداپاوری را از ابطال شدن توسط دلیلی که در غیر این صورت ابطالش می‌نمود، باز دارد. گرچه این فرض می‌تواند خداپاوری را از ابطال صوری باز دارد، اما به نظر می‌رسد که هنوز هم شرّ طبیعی قویاً خداپاوری را پس می‌زند. اگر دفاع مبتنی بر فرشتگان مطرود به صورت جدی تری برگرفته شود، در آن صورت ما برای اثبات وجود فرشتگان مطرود نیازمند به دلیل (evidence) خواهیم بود، به یک دلیل متفاوت از آن دلیلی که توسط شرّ طبیعی مهیا

ندهم، در این صورت من تقریباً هیچ مسئولیتی نسبت به شما نخواهم داشت.

بی گمان از آنجا که خدا در کار آفرینش اش سهم اعظمی به انسان‌ها اعطا می‌نماید، باید توانایی های بیشتری جهت نفع یا زیان رساندن به همدیگر نیز به آنها بدهد. به عنوان مثال خدا نباید به انسان‌ها فقط این قدرت را بدهد که آنها به همدیگر صدمه بزنند، بلکه او باید به انسان‌ها این توان را هم بدهد که آنها خود به مواد مخدر آلوده شوند و انسان‌های دیگر را نیز به آلوده شدن به مواد ترغیب کنند و [یا اینکه] بمب‌های اتمی [بر سر مردم] رها کنند. آن خدایی که، صدماتی را که انسان‌ها می‌توانند به همدیگر برسانند تا حدّ زیادی محدود کند، به همان میزان هم، تا حدّ زیادی کنترل انسان‌ها بر سرنوشت خودشان که به آنها عطا فرموده بود را نیز محدود می‌نماید. مثل مراقبت بیش از اندازه والدی که فرزندش را از هر خطر فیزیکی یا اخلاقی احتمالی محافظت می‌کند و اجازه نمی‌دهد که او زندگی خودش را اداره کند و در انتخاب او دخل و تصرف کرده، باعث می‌شود که انتخابش به صورت متفاوتی از نحوه زندگانی دیگران انجام گیرد.

اگر دفاع مبتنی بر اختیار در پی تبیین این است که چرا خداوند اجازه وجود شرّ اخلاقی از آن سنخ و مقداری که در صحنهٔ جهان می‌بایم را می‌دهد، در این صورت دفاع مبتنی بر اختیار می‌بایست به شیوهٔ بالا بسط پیدا کند. همان طوری که گفتیم، دفاع مبتنی بر اختیار، دفاع مقبولی می‌باشد. اگرچه من علاقه ای به استدلال بر آن ندارم. ادعا این است که خدا به انسان این اجازه را داده که سبب بروز شرّ شود. زیرا تنها بدین وسیله است که خدا به انسان حق انتخاب واقعی در قبال سرنوشت را می‌دهد و در کار آفرینش خود سهمی می‌کند. خداوند با قدرتهایی که به انسان ارزانی می‌دارد، موجب این نمی‌شود که انسان‌ها از توانایی هایشان سوء استفاده کنند و دوست هم ندارد که انسان از توانایی هایش سوء استفاده نماید. اما خود داشتن این قدرتهاست که به انسان‌ها این اجازه را می‌دهد تا به صورت قابل توجهی سبب وقوع شرّ شوند و در این مقام، خدا نمی‌تواند انسان‌ها را از انجام چنین فعلی مانع شود، مگر اینکه بخواهد انسان‌ها را از قدرتهایشان محروم نماید. دفاع مبتنی بر اختیار مدعی این نیست که خدا مجبور بوده

با علم به اینکه خدایی هست، انسان‌ها می‌دانند که پوشیده‌ترین افکار و اعمال شان، نزد خداوند عیان است و با علم به اینکه خدا عادل است، انسان‌ها در قبال افکار و اعمال بدشان این انتظار را دارند که مجازاتشان از روی عدالت خواهد بود.



شده است. استدلال من، استدلال متفاوتی است. زیرا دفاع مبتنی بر اختیاری که قبلاً شکل اجمالی اش بیان شد، فقط در فراهم آوردن یک تبیین از اینکه چرا خداوند شرّ اخلاقی را روا می‌دارد، کارایی دارد، در حالی که شرّ طبیعی هم وجود دارد. این بدان خاطر است که اگر انسان‌ها برای اینکه موجب شرور اخلاقی گردند، ضروری است که صاحب معرفت گردند، در این صورت شرور طبیعی نیز باید وجود داشته باشند.

۳. برای درک این مطلب بگذارید بپرسیم که انسان‌ها چگونه صاحب معرفت می‌شوند، بالاخص معرفت به آن چیزی که در آینده از پی حالت کنونی حاصل می‌شود. در قبال چنین معرفتی دو رویه وجود دارد. رویه متداول، به طریق استقرای آن چیزی است که در گذشته روی داده است. سهل‌ترین مورد در این باره، آنجاست که من استنتاج کنم در پی وضعیت کنونی C، حالت آتی E در خواهد رسید، از طریق این واقعیت که در موقعیت‌های ما سبق مشابه وضعیت C - در همه وضعیت‌هایی که من به آنها علم دارم - [همگی آنها] توسط حالات مشابه به حالت E دنبال شده بودند. زیرا در باب وضعیت‌هایی که من به آنها علم می‌یابم [یا معرفت حاصل می‌کنم] مثلاً «تکه گچی که از دستم رها می‌شود، به زمین می‌افتد» می‌توانم استنتاج کنم که در دفعه بعد هم اگر گچ [دوباره] رها بشود، به زمین خواهد افتاد. با این همه، استقرا می‌تواند شکل پیچیده‌تری به خود بگیرد. یک دانشمند می‌تواند از داده‌های ارائه شده درباره وضعیت سیارات، یک نتیجه متفاوتی را استنتاج نماید، مثلاً در موقعی که سیارات در فلان و بهمان حالت قرار بگیرند، مدّ دریا به بالاترین حدّ خود در سطح زمین می‌رسد. در اینجا داده‌ها شواهدی را برای یک نظریه پیچیده علمی یعنی پیش بینی درباره به بالاترین حد رسیدن مدّ دریا که یک دستاورد غریبی است، فراهم می‌آورند.

یا با تعمیم یک امر کلی صرف (یا آماری) تأیید می‌کنند (مثلاً وضعیت‌هایی همچون C همواره با وضعیت‌هایی مثل F دنبال می‌شوند) این است که به صورت متناوبی دعوی را درباره آینده مورد تصدیق قرار می‌دهد. داده‌های بیشتری وجود دارند، آن قدر داده‌های زیادی که نشان می‌دهند نظریه یا تعمیم بخشی، اوضاع و شرایط مختلف را در بر می‌گیرد و نیز ممانعت از لحظه بعد، موضوع بحث محتمل‌تری می‌باشد. (با این همه، شرایط مشابهی که تحت داده‌های ماسبق قرار می‌گیرند، در موارد خیلی زیاد مورد مشاهده واقع می‌شوند که در این صورت آنها تقریباً محدود خواهند بود به اینکه در جنبه‌های قابل مشاهده و غیر قابل مشاهده از همدیگر متفاوت شوند، اگر تعمیم بخشی علی‌رغم کثرت اختلافاتش، برگرفته شود، در این صورت تعمیم بخشی اعتماد زاتر خواهد شد.)

نکته دوم این است که معرفت یقینی‌تر من که مبتنی بر داده‌های [بدست آمده از] زمان گذشته است، در وضعیت خاصی روی داده‌اند که برای تبیین ادعایم در رابطه با کسب معرفت درباره آینده مدلل‌تر می‌باشد. اگر داده‌ها، تجارب ذهنی من باشند و یا رویدادهایی باشند که خودم دیده‌ام و یا اینکه رویدادهایی باشند که مشاهده‌کنندگان فرداً فرداً فراوانی به من گزارش کرده‌اند، در این صورت علم من به رخدادشان یقینی خواهد بود. اگر داده‌ها، تجارب دیگران باشند یا رویدادهایی درباره چیزی باشند که فقط یک یا دو مشاهده‌گر برایم تعریف کرده‌اند، در این صورت من باید در باب اینکه آیا آن اتفاقات

دفاع مبتنی بر اختیار مدعی این است که یک خداوند خوب به انسان کاملاً اجازه داده تا مختار باشد، علی‌رغم این خطر که انسان‌ها به خاطر خصوصیت مختار بودنشان باعث به وجود آمدن شر خواهند شد تا خیر.

قابل توجیه اند، می‌توانند خلاصه وار بیان شوند. حال اگر انسان‌ها تماماً موجب رخ دادن شرایطی بشوند یا اینکه به واسطه غفلتشان اجازه دهند تا وضعیت‌هایی روی دهد، در این صورت آنها باید بدانند که چه پیامدهایی به دنبال افعالشان در خواهند رسید. معرفت مبتنی بر استقرا در قبال پیامدها - از آنچه تا کنون گفته آمد - این نتیجه را می‌دهد که به شرح ذیل می‌آید. فعل A را در نظر بگیرید که من می‌خواهم در شرایط X انجامش دهم. فرض کنید که فعل A منجر به وجود آمدن وضعیت C می‌گردد. C را می‌توانیم نتیجه فعل A بنامیم. (نتیجه یک فعل به واسطه پیامد یا اثر فعل متمایز می‌شود. پیامد فعل، یک اثر متمایز از خود فعل می‌باشد که به واسطه فعل رخ می‌دهد. بنابراین نتیجه عمل چکاندن ماشه این است که ماشه چکانده می‌شود و پیامد [چکاندن ماشه] ممکن است این باشد که گلوله ای شلیک شود و یا اینکه انسانی کشته شود.)^۲ من از کجا می‌فهمم که چه آثاری در پی خواهند آمد و چه چیزی در پی آن در خواهد رسید؟ به احتمال قویتر به واسطه اینکه من خودم یک چنین فعلی را قبلاً کراراً در موقعیتهای مشابهی انجام داده باشم و اثرات آن را دیده باشم. من در پی این هستم که با بیشترین یقین این را بدانم که از چکاندن ماشه تفنگ پر، در هنگامی که به سمت سر انسانی نشانه رفته باشد، چه نتیجه ای حاصل خواهد آمد، هر چند که قبلاً بارها و بارها چنین عملی صورت گرفته باشد. من با مشاهده اثر عملی که دیگران انجام می‌دهند و یا با مشاهده اثرات نتیجه فعل به هنگامی که به صورت غیر عمد رخ می‌دهد، و یا از طریق اینکه دیگران به من می‌گویند که در شرایط گوناگون هنگامی که ماشه تفنگ پری را چکانده اند، چه رخ داده است، معرفتی کسب می‌کنم که یقین کمتری دارد. من با یقین کمتری می‌دانم که چکاندن ماشه، انسان را خواهد کشت. زیرا این احتمال را می‌دهم که شاید آن پیامد، در رابطه با من، عمل نکند و یا اینکه دیگران شیوه خاصی برای چکاندن ماشه بلدند که من بلد نیستم و قس علی هذا. با این حال ما با مشاهده نتایجی که در شرایطی به دست می‌آیند که تا حدودی متفاوت هستند، معرفت بالنسبه کمتری به دست می‌آوریم. (مثلاً هنگامی که تفنگ به جای اینکه به سر انسان نشانه رفته باشد، به سمت شکم او نشانه برود.) مع هذا معرفت

روی داده اند یا خیر، تا حدی شک داشته باشم. همچنین من اگر محتاج این باشم که بخواهم استنتاج پیچیده ای را از داده های دیگر جهت اثبات وقوعشان استفاده نمایم، در این صورت تردید افزونتری باید داشته باشم. بی گمان تا موقعی که یک استنتاج توسط داده های خاصی تصدیق می‌شود، تا آن میزانی که این امر مشکوک فیه باشد که آیا داده ها صحیح هستند یا خیر، این امر [هم] که آیا استنتاج مورد نظر موجه است یا نه، مشکوک فیه خواهد بود.

نکنه سوم اینکه تا موقعی که داده ها از لحاظ کیفی خیلی متفاوت از آن چیزی باشند که مورد پیش بینی قرار گرفته، در این صورت نظریه علمی پیچیده ای جهت به وجود آوردن یک پیش بینی مورد نیاز است که در این صورت ادعای به کار رفته در رابطه با معرفت، سست پایه تر خواهد بود. بنابراین فرض کنید که با پروسه ای از نتیجه گیری پیچیده از n تعداد داده های نجومی، من به یک نظریه خیلی پیچیده درباره مکانیک دست یابم، در این صورت من از کجا می‌توانم نتیجه بگیرم که در یک سری اوضاع و احوال نامتعارف (در هنگامی که سیارات در فلان و بهمان موقعیات در نسبت با یک مشاهده گر قرار می‌گیرند) اگر تکه گچی را رها کنم، به سمت آسمان برود؟ و فرض کنید که بر روی زمین این اوضاع و احوال به طرز منحصر به فردی در خلال مطالعه [یا تحقیق] من در همین ساعت رخ بدهد. آیا من علم دارم که وقتی گچی را رها می‌کنم، به آسمان خواهد رفت؟ به صورت مرددانه ای چنین است. بی گمان من این را می‌دانم و اگر تا به حال واقعا گچ را در خلال مطالعه ام، n مرتبه در طی یک ساعت رها کرده باشم و آن هم به طرف بالا رفته باشد، در این صورت معرفت [علم] بهتری به آن خواهم داشت.

نکنه چهارم اینکه اگر برای دست یافتن به یک پیش بینی، به استدلال پیچیده ای نیاز باشد، در آن صورت تا موقعی که آن استدلال از سنجی باشد که قبلاً با موفقیت اثبات شده و یا توسط اشخاصی آگاهانه در پیش بینی های گذشته کامیاب بوده باشد، همین امر زمینه هایی را جهت باور آوردن به آن پیش بینی بوجود می‌آورد.

این چهار نکته در باب قوت معرفت، توسط استقرا به دست می‌آیند که با گفتن اینکه دعاوی ما در رابطه با معرفت بهتر

فقط اکثر انسان‌ها نیستند که به صورت معقولی بر این باورند که خدایی هست، بلکه همه انسان‌ها بلااستثناء به یقین می‌دانند که همه آنچه که روی داده (غیر از اعمال انسان‌ها) به خاطر فعل بی واسطه خداوند است.

عقلانیت است که توسط آن چیزی تحت تأثیر قرار بگیریم که بهتر درک می‌شود. افراد اگر بدانند که آن اتفاق برخوردشان روی داده و یا حادثه مشابهی به دیگران در رسیده، آن را بهتر درک می‌کنند. با صرفِ اخطار پلیس، ساکنین روستا همواره دلیلی جهت شک نمودن خواهند داشت مبنی بر اینکه پلیس دارد مته لای خشخاش می‌گذارد و یا اینکه اوضاع در آن یکی روستا جور دیگری است. آن چیزی که غیر عقلایی است، اصلاً تأثیر پذیرفتن از اخطار پلیس نیست و آن چیزی که معقول است، متأثر شدن از حوادث بی واسطه تر در رابطه با اموری است که ما تجربهٔ مابشری [و بی واسطه ای] به آنها داریم.

۴. یک چیزی که در پی همهٔ اینها می‌آید، این است که اگر ما دنبال این باشیم که به اثراتِ افعالمان معرفت کسب کنیم، در این صورت باید امور به شیوهٔ متعارفی عمل بنمایند. واقعاً اگر فعل من بخواهد که به افعال همسان دیگری که توسط دیگران در شرایط دیگری انجام شده اند تأثیر مشابهی بگذارد، در این صورت آیا می‌توانم بفهمم که آن فعل می‌خواهد چه اثری بگذارد. واقعاً اگر بدانم که افعال من چه اثری خواهد گذاشت، در این صورت آیا می‌توانم نسبت به اشیا دست به تغییراتی بزنم. چنین در پی می‌آید که اگر فاعل‌ها به دنبال شکل دادن به جهان و خودشان اند، در این صورت ضروری خواهد بود که دنیا در کل یک نوع جایگاه خاص کاملاً توأم با جبری شود که ضرورتاً قوانین جبری طبیعت در آن به صورت کلی عمل نمایند. نیازی به جبرگرایی محض فاعلان نیست که خودشان از کل شدت و حدت جبر گرایی معاف گردند، و قوانین طبیعی از یک زمان به زمان دیگر می‌توانند مورد تخطی قرار گیرند. اما به طور کلی اگر فاعلها بخواهند بر جهان کنترل یابند، جهان می‌بایست طبق قوانین طبیعت بچرخد.

به هر حال از آنچه تا کنون گفته شد [در می‌یابیم که] در قبال اهدافمان، امور اصلی این است که ما فقط می‌توانیم در پی دانستن این باشیم که به واسطهٔ داشتن تجربهٔ پیشین (در برخی مواضع) از چنین پیامدهای زیان بخش، برخی از افعالمان پیامدهای زیان آوری به بار خواهند آورد. من به این معرفت دست می‌یابم که شرب خمر حتماً برایم سردرد خواهد آورد. زیرا این مورد قبلاً برایم روی داده است، و دیدن اینکه این مورد قبلاً برای دیگران روی داده، یقین بخشی کمتری دارد و

کمتر یقینی، فقط در رویدادهای مشاهده شده تا حدی همسان، کسب می‌شوند و جا برای اختلاف باز می‌ماند. مثلاً ممکن است که من دیده باشم تفنگها به سمت اهدافی مقوایی شلیک می‌شدند و یا اینکه تیرها به سوی جمعیت پرتاب شده اند. یا ممکن است معرفت من مبتنی بر گزارشات تعداد خیلی اندکی از افراد باشد که اطلاعاتشان وابسته است به شواهدی که افراد دیگری [برای آنها] نقل نموده اند، بنابراین آن به مراتب معرفت بخشی کمتری خواهد داشت.

کمترین معرفت یقینی در میان همهٔ اینها، مربوط به آن موردی می‌شود که به وسیلهٔ پرستش استنتاج پیچیده تر، از حوادثی که اصلاً مشابه به A نیستند به دست می‌آید. با این حال درک این مطلب دشوار است که چگونه یک نظریه ای که وقوع ضروری همچون درد یا مرگ را پیش بینی کرده، نمی‌تواند هیچ توجیهی داشته باشد الا اینکه آنچه که نظریه بر طبق آن ساخته شده، نمونه هایی از رنج و مرگ می‌باشد. اگر شما هیچ علمی دربارهٔ آن چیزی که سبب رنج می‌شود نداشته باشید، داده های دیگر چگونه می‌توانند پیش بینی هایی دربارهٔ رنج به دست دهند؟ زیرا رنج یک نوع خیلی متفاوت از دیگر حوادث است و هیچ ارتباط ذاتی ای با شرایط مغزی یا عصبی خاص مربوط به امور دیگر ندارد. (هیچ دلیلی در دست نیست برای فرض اینکه تحریک فلان عصب باعث رنج شود و یا تحریک عصب دیگر باعث لذت گردد، مگر آنکه معرفتی باشد که توسط آن فراهم شده است که آن مورد همان چیزی است که در گذشته رخ داده است.)

نزدیکی خیلی زیاد به تجربه، معرفت یقینی تری به بار می‌آورد. این یک امر متداولی است که افراد از آن حوادثی که خودشان گزند آن را تجربه نموده اند و یا برای یکی از نزدیکانشان حادثهٔ مشابهی رخ داده باشد، بیشتر دوری می‌جویند در مقایسه با منابع غیر شخصی با واسطه ای که دربارهٔ احتیاط نمودن از چیزی اخطار می‌دهند. یک فرد اگر خودش و یا همسایه اش دچار آتش سوزی یا سرقت شده باشد، بیشتر جانب احتیاط را در قبال آتش سوزی و سرقت نگه می‌دارد تا اینکه پلیس به آنها هشدار بدهد که در روستای آن طرفی دزدی یا آتش سوزی روی داده است. مقصود من این است که این امر، یک اعوجاج غیر عقلایی نیست. این اوج

اگر انسان‌ها در پی دانستن این باشند که چگونه خودشان سبب وقوع شرور می‌شوند
و یا در پی این باشند که از وقوع شرّ جلوگیری کنند، در این صورت، شرور طبیعی
باید وجود داشته باشند (چه فرایندهای طبیعی، علت روی دادن آنها باشند و
چه به صورت اتفاقی توسط انسان‌ها روی داده باشند). اگر انسان‌ها در پی
کسب معرفت یقینی باشند، ضروری است که شرور طبیعی حدوث یابند.

وجود داشته باشد - اولین قتل عمد با مسمومیت سیانور - اولین
تحقیر بالعمد و قس علی هذا. فاعلی که دست به فعل شرورانه
می‌زند، در هر مورد پیامدهای حاصله از فعل خود را می‌داند
(مثلاً می‌داند که بلعیدن سیانور منجر به مرگ خواهد شد.)
طبق فرضی که گفته آمد یک فرد، این پیامد را نمی‌تواند
از طریق مشاهده اینک فاعلی به فرد دیگری سیانوری را به
قصد این هدف [یعنی کشتن] داده، کسب نموده باشد. علم او
به اینکه مسمومیت به سیانور موجب مرگ می‌شود باید از راه
مشاهده و یا از طریق گفتن دیگران که در موقعیت‌های دیگر
استعمال سیانور ناگهان باعث مرگ شده، به دست آید. (اگر در
مثال من، فکر می‌کنید که علم به اثرات استعمال سیانور با
مشاهده اثرات استفاده از مواد شیمیایی مشابهی به دست آمده،
در این صورت استدلال ما می‌تواند به صورت عام‌تری مطرح
گردد. باید فردی قبلاً به صورت اتفاقی سمّ مشابهی را استعمال
نموده باشد). آنچه که در رابطه با فاعل شریر صدق می‌کند،
در رابطه با آن کسی که عمداً از تحمیل شرّ بر فرد دیگر و یا
از بروز شرّ بر فرد دیگر ممانعت می‌نماید نیز صدق می‌کند. اگر
انسان‌ها در پی دانستن این باشند که چگونه خودشان سبب
وقوع شرور می‌شوند و یا در پی این باشند که از وقوع شرّ
جلوگیری کنند، در این صورت، شرور طبیعی باید وجود داشته
باشند (چه فرایندهای طبیعی، علت روی دادن آنها باشند و
چه به صورت اتفاقی توسط انسان‌ها روی داده باشند). اگر
انسان‌ها در پی کسب معرفت یقینی باشند، ضروری است که
شرور طبیعی حدوث یابند. زیرا همان طوری که دیدیم معرفت
یقینی به آن چیزی که در آینده روی خواهد داد، فقط از راه
استقرای نمونه‌های [رخ داده در] زمان گذشته حاصل می‌شود.
در همان موردی که یک فرد بعد از استعمال سیانور می‌میرد،
در این باره که به طور کلی [همیشه] سیانور باعث مرگ بشود،
به دیگران معرفت یقینی نمی‌بخشد. شاید مرگ در موقعیتی
که مورد مطالعه قرار گرفته، یک علت متفاوتی داشته و سیانور
هیچ دخلی به ماجرا نداشته باشد؛ و تا موقعی که انسان‌ها عمداً
سبب وقوع سنخ بخصوصی از شرور شوند، اگر انسان‌ها در پی
کسب معرفت یقینی درباره این باشند که چگونه سبب وقوع یا
مانع وقوع چنین شروری می‌شوند، در این صورت ضرورتاً شرور
طبیعی حدوث خواهند یافت.

اینکه دیگران به من بگویند که قبلاً در اثر این عمل به سردرد
مبتلا شده‌اند، یقینی به مراتب کمتر به دست می‌دهد و از این
رهگذر کمترین یقین بخشی در این باره توسط ارائه نمودن
تئوری پیچیده علمی به دست می‌آید.

در رابطه با بدترین شرور، معرفت من ممکن نیست که
مبتنی بر تجربه چیزی باشد که قبلاً برای خود من رخ داده
است. من از طریق تجربه [شخصی] نمی‌توانم به این نتیجه
برسم که استفاده بیش از پیش هروئین به مدت طولانی باعث
مرگ می‌شود. از آن رو که این مورد قبلاً برایم روی داده
باشد. در مواردی از این دست یقینی‌ترین معرفت با مشاهده
اینکه این امر برای نزدیکان اتفاق افتاده به دست می‌آید و
یک معرفت کمتر هم از این طریق حاصل می‌گردد که این
اتفاق را در تلویزیون مشاهده کرده باشم - همچنان که در
برنامه مستند تلویزیونی بریتانیا، گیل (Gale) مُرد و بدین
ترتیب معرفت بمراتب کمتر با خواندن آن در یک کتاب درباره
این اتفاق، حاصل می‌شود. از دست دادن دست و پا هم یک
پیامدی است که من فقط با دیدن یا شنیدن تجارب دیگران به
آنها علم می‌یابم. اما در مورد مشاهده اینکه یکی از دوستان در
نتیجه قدم زدن در فاصله خیلی نزدیک به لبه پرتگاه و پایین
افتادن از آن، مجبور است که دستش را بدهد که قطع کنند،
مرا از قدم زدن در فاصله خیلی نزدیک به لبه پرتگاه بمراتب
بیشتر از تابلوی هشدار که رویش نوشته شده باشد "خطر
" باز می‌دارد. (زیرا اولی معرفت یقینی تری درباره پیامدهای
احتمالی فعل به من می‌دهد). عموماً چنین بر می‌آید که اگر
دیگران واقعا از چنین پیامدهای بد، رنجور گشته باشند، در آن
صورت انجام فعل از جانب من و یا غفلت من فقط در رابطه
با معرفت من می‌توانند پیامدهای واقعا بدی به بار آورند. در
میان چنین پیامدهای حقیقتاً ناگواری، رنج یا مرگ علاج ناپذیر
حضور دارند. اینها می‌توانند در زمره شروری قرار بگیرند که
من می‌توانم عمداً بردیگران وارد آورم یا به واسطه غفلتم اجازه
دهم که افراد دیگر رنج بکشند، در صورتی که دیگران قبلاً رنج
برده باشند.

بعلاوه در تاریخ بشر برای هر شری که انسان‌ها بر
همدیگر وارد می‌آورند، باید دفعه اولی وجود داشته باشد که
در آن، این فعل صورت پذیرفته باشد. باید اولین قتل عمدی

اگر انسان‌ها برای انتخاب مهم دربارهٔ سرنوشتشان، اختیاری داشته باشند، در این صورت ضروری است که شرور طبیعی ای موجود باشند و به همین دلیل است که خداوند باعث روی دادن آنها برای انسان می‌شود. برخلاف آنچه که در بادی امر به نظر می‌رسد، اگر دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند از عهدهٔ شروری که توسط انسان‌ها روی می‌دهند، برآید، به همان سان می‌تواند از عهدهٔ شرور طبیعی نیز برآید.



از این رو ما می‌دانیم که گزیدگی توسط سگ هار، موجب یک مرگ دلخراش می‌شود. با علم به این امر، امکان جلوگیری از چنین مرگی را خواهیم داشت. (مثلاً با کنترل کردن ورود حیوانات اهلی خانگی به بریتانیا) یا اینکه با غفلت نمودن مان یا حتی عمداً اجازه بدهیم که آن [یعنی مرگ به سبب هاری] رخ دهد و باعث آن بشویم. دقیقاً با داشتن علم به اثرات گزیدگی سگ هار، چنین احتمالاتی پیش روی ماست. اما اگر اکتساب علم به اثرات گزیدگی سگ هار در اختیارمان نباشد، در این صورت حتمی خواهد بود که افرادی توسط گزیدگی سگ هار بمیرند (در مواقعی که گزیدگی توسط انسان قابل جلوگیری نباشد) و دیده شده که چنین امری هم صورت پذیرفته است. کلاً ما این فرصت را داریم که از اثر گذاشتن بیماری بر خود یا دیگران جلوگیری نماییم و یا اینکه از همچنین چیزی غفلت بورزیم و نیز این مجال را داریم که عمداً اجازه دهیم تا یک بیماری شیوع پیدا کند (مثلاً با به راه انداختن جنگ میکروبی)، چنانچه که شیوع بیماری به صورت طبیعی وجود داشته باشد؛ و هنگامی که شیوع یک بیماری به صورت طبیعی وجود داشته باشد، انسان‌ها می‌توانند برای پیشگیری از بیماری‌های علاج ناپذیر فرصتی داشته باشند و یا اینکه به آنها اجازه شیوع بدهند.

بنا نهادن شهرهایی در امتداد کمربند زلزله خیز باشن. چنین ریسک کردنی منجر به ویرانی کل شهر با جمعیتش در سالیان بعد خواهد شد، و یا اینکه در پی اجتناب از این کار باشند. یک چنین انتخابی چگونه می‌تواند در دسترس آنها قرار گیرد؟ آیا بجز از طریق اینکه آنها بدانند که در کجا احتمال دارد زلزله ها روی دهند و پیامدهای احتمالی آن چه می‌باشد؟ آنها به چه طریقی در پی دانستن این هستند؟ آیا به جز از طریق اینکه زلزله ها به سبب علت های طبیعی و به صورت غیر منتظره روی می‌دهند، همچون زلزلهٔ سال ۱۷۵۵ لیسبون.

دامنهٔ حق انتخاب در دراز مدت که برای نسل های بعدی قابل دسترسی باشد، نباید ناچیز انگاشته شود. آنها فقط حق انتخاب کردن این را ندارند که آیا شهرها را به گونه ای بسازند که از زلزله ها دوری جویند، بلکه [در این باره هم حق انتخاب دارند که] آیا زمین را به سوی خورشید نزدیک تر کنند یا از آن دورتر نمایند یا اینکه به مریخ آب و هوا ببرند و به جای زمین در آنجا سکنا گزینند، مدت زمان عمر را زیادتیر کنند. در

۵. آنچه که در کوتاه مدت در رابطه با افراد صدق می‌کند، در بلند مدت نیز دربارهٔ نژادها صادق است. اگر انسان‌ها در پی این هستند که توسط افعالشان یا غفلتشان موقعیتی بیابند تا باعث پدید آمدن پیامدهای شروارانه در مدت زمان طولانی بشوند و یا اینکه از آن بپرهیزند، در این صورت آنها باید به پیامدهای اعمالشان، علم و معرفت حاصل کنند و یقینی ترین معرفت می‌تواند از تاریخ گذشتهٔ آدمی حاصل آید. انسان‌ها چگونه می‌توانند نسل های بعدی را از ابتلا به بیماری آزبستی (asbestosis) : بیماری خاص ریوی که حاصل از استنشاق ذرات پنبهٔ نسوز است) باز دارند؟ آیا به جز از طریق معرفت به آن چیزی که موجب آزبستی می‌شود؟ و معرفت به آن چگونه حاصل می‌شود؟ آیا به جز از طریق نگاهشسته های ثبت و ضبط شده ای که نشان می‌دهد که در زمانهای گذشته اشخاصی که با پنبهٔ نسوز در ارتباط بوده اند، سه سال بعد از آن به توسط بیماری آزبستی مرده اند؟ و یا فرض کنید که انسان‌ها در پی

حتی اگر یک خدای خوب، انسان‌های بدکار را مجازات هم نکند
باز هم علم به اینکه اعمال بدشان معلوم خداوند است، برای آنها نوعی مجازات است.
آنها دیگر نمی‌توانند ادای شهروندان محترم را در بیاورند چون که خداوند
شاهدترین فرد جامعه است.

می‌آموزاند و با دیدن فرو رفتن گاوها در یک باتلاق انسان‌ها یاد می‌گیرند که از آن باتلاق عبور نکنند و قس علی هذا. لیکن دگرگونی‌های شرایط محیطی یا آب و هوایی و داستان تکامل حیوانات، اطلاعات اصلی ما را درباره پیامدهای دراز مدت فراهم می‌کنند. تاریخ مکتوب سرگذشت انسان تاکنون خیلی کوتاه مدت است که بتواند معرفتی را درباره پیامدهای خیلی دراز مدت اعمالمان فراهم آورد (از جمله معرفت مورد نیاز جهت اتخاذ تصمیماتی درباره مواردی که در دو بند گذشته به آنها پرداختیم). به عنوان مثالی دیگر، زیست‌شناسان آینده این توانایی را خواهند داشت که با به دست آوردن جهش‌های ژنتیکی گوناگون، انواع خیلی بهتر یا بدتری را تولید نمایند. تاریخ بشری داده‌هایی را که به انسان‌ها معرفتی درباره پیامدهای اعمالشان ارائه کند، فراهم نمی‌آورد. یقینی‌ترین معرفت در باب آن پیامدها از طریق مطالعه و تحقیق درباره تاریخ تکاملی حیواناتی که دگرگونی به صورت طبیعی در آنها روی داده، به دست می‌آید.

جدای از چنین نتایج مفصلی، داستان طبیعت پیشا انسانی یعنی «عصر چنگال و دندان خون‌آلود (red in tooth and claw)»^۲ یک سری اطلاعات معمولی که به صورت مسلمی مرتبط به انتخابهای ماست فراهم می‌آورد. زیرا فرض کنید که حیوانات هم در آن واحد مثل انسان‌ها، سر می‌رسیدند (۴۰۰۴ سال ق.م) در آن شرایطی که همواره انسان‌ها می‌توانستند آنها را از هرگونه آسیبی حفظ کنند. در این صورت طبیعتاً این گونه به نظر می‌رسید که این یک نظریه کاملاً تأیید شده‌ای می‌شد که هیچ رنجی (چه از جانب خدا و چه از جانب طبیعت) به آن حیوانات نمی‌رسد بجز آن رنجهایی که انسان‌ها می‌توانند جلوی آنها را بگیرند. پس به نظر می‌رسد که انسان‌ها این جایگاه را ندارند که اعمالی انجام دهند که باعث وارد آمدن رنج به نسل‌های بعدی حیواناتی که متعاقباً به صورت غیرقابل‌جلوگیری‌ای در می‌رسند، بشوند و یا این جایگاه را داشته باشند که از وارد آمدن چنین رنجی ممانعت کنند. داستان تکامل به ما می‌گوید که چنین نیست که سببیت یا ممانعت از رنج دراز مدت، واقعاً در ظرف قدرت ما باشد. چنین رنجی به این دلیل که روی داده است، می‌تواند روی دهد. داستان تکامل پیشا انسانی، به انسان فقط این امر را آشکار می‌کند تا

آزمایشگاهها ارگانیزم‌های انسان‌واره جدیدی بسازند و قس علی هذا. اما اتخاذ تصمیمات عقلانی در باب این موضوعات فقط در پرتو معرفت به پیامدهای اعمال بدیل می‌تواند حاصل آیند. یقینی‌ترین معرفت تنها از نگاشته‌های ثبت شده درباره اثرات حوادث عظیم طبیعی بر آدمی در اثر تغییرات محیطی و وضع طبیعی‌ای که به صورت عادی روی می‌دهند، می‌تواند کسب شود. اگر انسان‌ها، با علم به حوادثی که برای نسل‌های گذشته روی داده، تعمداً در پی این باشند که سرنوشت نسل‌های بعدی را از طریق اتخاذ چنین تصمیماتی معین کنند، در این صورت آنها می‌توانند به یقینی‌ترین صورت آن را انجام دهند.

من استدلال کردم که آن چیزی که برای انسان‌های دیگری که تفاوت زیادی با ما دارند، روی می‌دهد، در مقایسه با آنچه که برای خودمان روی داده معرفت بخشی کمتری دارد. مع هذا آن هم معرفت‌زا می‌باشد؛ و آن چه که برای مخلوقات ذی‌ادراک غیر انسانی روی می‌دهد نیز معرفت بخش می‌باشد، گرچه معرفت بخشی آن بمراتب کمتر است. در واقع، بخش اعظم معرفت ما درباره حوادث ناگواری که در پی برخی افعال برای انسان‌ها حاصل می‌آیند، از مطالعه حوادث واقعی‌ای کسب می‌شوند که برای حیوانات روی داده است. به مدت هزاران سال برای دریافتن تأثیر داروها یا انجام جراحی یا بررسی شرایط نامتعارف، برای انسان‌ها این امر متداولی بوده که عمداً حیوانات را به عنوان موضوع مورد مطالعه در معرض آن داروها یا جراحی‌ها یا اتفاقات قرار می‌دادند. قبل از اینکه انسان گام به فضا بگذارد، انسان‌ها اول حیوانات را به فضا فرستادند تا ببینند که برای آنها چه اتفاقی می‌افتد. چنین مشاهداتی درباره اینکه چه اتفاقی می‌تواند برای انسان‌ها رخ دهد، معرفت بخشی خیلی زیادی ندارند. زیرا میان انسان‌ها و حیوانات از لحاظ ماهیت تفاوت قابل توجهی وجود دارد، اما [همین امر هم] معرفت قابل ملاحظه‌ای بدست می‌دهند. شروری که معمولاً برای حیوانات روی می‌دهند، یک منبع آگاهی بخشی را برای انسان‌ها جهت کسب معرفت درباره گزینه‌هایی که در برابرشان مفتوح اند فراهم می‌آورند. منبع آگاهی بخشی که به انسان اغلب با دیدن عاقبت گوسفندان درباره حضور گربه سانان وحشی تلنگری می‌زند و مواردی را

داستان تکامل پیشا انسانی، به انسان فقط این امر را آشکار می کند تا بداند که چه میزان از سرنوشت حیوانات در داستان اوست. زیرا سرنوشت حیوانات به مقدار زیاد وابسته است به محیطی که حاکم بر آنهاست و همچنین به ژن های آنها که می تواند سبب تغییر در آنها شود.

بداند که چه میزان از سرنوشت حیوانات در داستان اوست. زیرا سرنوشت حیوانات به میزان زیاد وابسته است به محیطی که حاکم بر آنهاست و همچنین به ژن های آنها که می تواند سبب تغییر در آنها شود.

در هر صورت، فقط انسان ها نیستند که از رنج بردن حیوانات درس می گیرند. خود حیوانات هم چیزهایی می آموزند. البته آنها از خیلی موقعیتها دوری می کنند و اعمالی را از روی غریزه انجام می دهند، ولی در این موارد نمی شود به آنها گفت که دارند عملی انجام می دهند یا به واسطه اینکه به پیامدهای موقعیت ها علم دارند، از آن موقعیات اجتناب می کنند. اگر این خوب است که (همان طور که می تواند خوب به نظر آید) حیوانات هم زندگی شان را باید حفظ کنند و برخی [دیگر] با آگاهی از پیامدها، زاد و ولد نمایند. این امر فقط به واسطه تجربه ای که متعلق به آنهاست می تواند حاصل آید. اگر برخی از حیوانات بیاموزند که از رنج رسانیدن به خود و بچه هایشان اجتناب کنند، در این صورت حیوانات دیگر ضرورتاً رنج خواهند کشید.

توجه خود را مختصراً به ملاحظه این بدیل دوم معطوف می کنم. حصول معرفت به آینده برای ما فقط از طریق استنتاج استقرایی از زمان گذشته، حاصل نمی شود. تا مادامی که یک فعل در ظرف قدرت یک فاعل باشد، ما می توانیم سر در بیاوریم که چه اتفاقی خواهد افتاد، نه فقط با مطالعه رفتار گذشته فاعل و نه از طریق استقرا در اینکه او در آینده به چه نحوی رفتار خواهد کرد، بلکه از این طریق که خودش به ما بگوید که قصد انجام چه چیزی را دارد. من می توانم بدانم که شما فردا در لندن خواهی بود، به واسطه اینکه شما چنین چیزی [را قبلاً] به من گفته اید. من می توانم بدانم که اگر از پرداختن صورتحساب شما سر باز زنم، مرا تحت پیگرد قرار خواهید داد. زیرا شما چنین چیزی را به من گفته اید. من چنین معرفت یافتن به آینده را «معرفت مبتنی بر کلام» (verbal knowledge) نام می گذارم. اگر خدایی باشد، در این صورت آیا او نباید به انسان ها، معرفت به پیامدهای اعمالشان را از طریق کلام منتقل کرده باشد تا بدین وسیله از وقوع شرور طبیعی اجتناب کنند؟ معرفت بخشی مبتنی بر کلام خداوند درباب پیامدهای اعمالمان می تواند مشتمل بر این باشد که خداوند اموری را به صورت موضح بیان کند همچون «اگر بر لبه پرتگاه گام نهید، به پایین خواهید افتاد» یا «اگر می خواهید همسایه تان را بکشید، سیانور خیلی مؤثر است.»

چنین روشی درباب اینکه خدایی وجود دارد، برای انسان ها یقین آور است. زیرا همه اینها شامل آن می گردد. بنابراین فقط اکثر انسان ها نیستند که به صورت معقولی بر این باورند که خدایی هست، بلکه همه انسان ها بلااستثناء به یقین می دانند که همه آنچه که روی داده (غیر از اعمال انسان ها) به خاطر فعل بی واسطه خداوند است. یک فعل، اخلاقاً چه خوب باشد و چه بد، چه در رابطه با موضوعات دینی متوجه خودشان بشود و

در رابطه با رنج حیوان، شایسته است که به یک نکته آشکاری اشاره شود و آن اینکه شدت [رنج حیوان] خیلی کمتر از رنج انسان است. زیرا چنانچه انسان رنج ببرد و ماده بی جان و گیاهان رنج نبرند، در این صورت احتمالاً به خاطر پیچیدگی عصبی و روانی، رنج نیز [در انسان] بیشتر خواهد شد. عموماً حیوانات در مقایسه با انسان کمتر ذی شعورند و ارگانیزم عصبی ساده تری دارند؛ یک فرد می تواند انتظار داشته باشد که رنج کشیدن حیوانات نیز به همان سان کمتر گردد. شاید دلیل آنکه چرا انسان ها نمی توانند در متوقف کردن حیوانات از وارد آوردن آسیب به همدیگر و کشتن یکدیگر خیلی مداخله کنند، همین باشد.

ع. استدلال اصلی من تا اینجا این بود که اگر انسان ها این مجال را داشته باشند که شرور جدی ای را با عملشان یا با تسامحشان برخیزند وارد آورند و یا اینکه از وقوعشان جلوگیری نمایند و اگر کل معرفت از طریق استقرا حاصل آید، در این صورت باید شرور جدی ای وجود داشته باشد که برای انسان ها و حیوانات روی دهد. قبلاً فهمیدیم که دفاع مبتنی بر اختیاری که بسط یافته باید مدعی این باشد که یک

ع. استدلال اصلی من تا اینجا این بود که اگر انسان ها این مجال را داشته باشند که شرور جدی ای را با عملشان یا با تسامحشان برخیزند وارد آورند و یا اینکه از وقوعشان جلوگیری نمایند و اگر کل معرفت از طریق استقرا حاصل آید، در این صورت باید شرور جدی ای وجود داشته باشد که برای انسان ها و حیوانات روی دهد. قبلاً فهمیدیم که دفاع مبتنی بر اختیاری که بسط یافته باید مدعی این باشد که یک

رنج حیوان، خیلی کمتر از رنج انسان است. زیرا چنانچه انسان رنج ببرد و ماده بی جان و گیاهان رنج نبرند، در این صورت احتمالاً به خاطر پیچیدگی عصبی و روانی، رنج نیز در انسان بیشتر خواهد شد.

انتخاب را بدهد. قُرب به خدا، بی شک امر نیکویی است، اما خداوند دلیلی دارد برای حصول اطمینان مبنی بر اینکه ما دقیقاً در نتیجه انتخاب خودمان است که به آن مرحله [یعنی قُرب] نایل می‌شویم. (مثلاً در جهان دیگر به عنوان نتیجه عمل این جهانی مان.) اما اگر شما در قبال پیامدهای اعمالتان معرفت مبتنی بر کلام نداشته باشید، در این صورت، معرفت شما می‌بایست از طریق استنتاج آن چیزی که در گذشته اتفاق افتاده [یعنی استقرا] کسب شود و تنها استنتاج موجه از آن چیزی که در گذشته روی داده، این است که امور به همان صورتی که قبلاً حدوث یافته اند، حادث خواهند شد، و آن فرضی که اثبات می‌کند وضع بدین منوال است، از طریق آن چیزی است که به استنتاج استقرایی تشخیص می‌بخشد. این چنین به نظر می‌رسد که خداوند تنها با عطا نمودن معرفت استقرایی می‌تواند درباب پیامدهای سوء برخی افعال احتمالی انسان‌ها، مسئولیت قابل توجهی به انسان‌ها در قبال سرنوشتشان و نیز اطرافیان‌شان بدهد. اما دادن چنین معرفتی مستلزم خدایی است که شرور طبیعی را نیز به وجود آورد. اگر انسان‌ها برای انتخاب مهم درباره سرنوشتشان، اختیاری داشته باشند، در این صورت ضروری است که شرور طبیعی ای موجود باشند و به همین دلیل است که خداوند باعث روی دادن آنها برای انسان می‌شود. برخلاف آنچه که در بادی امر به نظر می‌رسد، اگر دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند از عهده شروری که توسط انسان‌ها روی می‌دهند، برآید، به همان سان می‌تواند از عهده شرور طبیعی نیز برآید.

پی‌نوشت‌ها

1. به عنوان نمونه ر.ک: الوین پلنتینگا، خداوند و دیگر نفوس London and Ithaca 1967، بخش ۶ و ۵.
2. در قبال این تمایز ر.ک: جی. اچ. فن روایت، معیار و کنش (London 1963) pp.39ff.
3. نظر من این است که در پی بردن به اینکه آفریننده قادر مطلق، عالم مطلق و مختارعلی الاطلاق وجود دارد، انسان‌ها وجود موجودی از این سنخ را که بالضروره خیر علی الاطلاق نیز باشد، دریافته اند. ر.ک: آر.جی. سوئین برن، تکلیف و اراده خداوند Canadian Journal of Philosophy (1974) vol.4, pp.213-227. خصوصاً ر.ک: صص 219 - 222.

یا نشود، وجود خدا برای آنها فقره ای از معرفت متداول آشکار خواهد بود. با علم به اینکه خدایی هست، انسان‌ها می‌دانند که پوشیده ترین افکار و اعمال شان، نزد خداوند عیان است و با علم به اینکه خدا عادل است، انسان‌ها در قبال افکار و اعمال بدشان این انتظار را دارند که مجازاتشان از روی عدالت خواهد بود. به علاوه حتی اگر یک خدای خوب، انسان‌های بدکار را مجازات هم نکند بازهم علم به اینکه اعمال بدشان معلوم خداوند است، برای آنها نوعی مجازات است. آنها دیگر نمی‌توانند ادای شهروندان محترم را دریاورند چون که خداوند شاهدترین فرد جامعه است. به علاوه در بینش الهی به عبارتی (as it were) انسان‌ها رو در روی خود، خداوند را می‌بینند که خیر است و شایسته پرستش می‌باشد و از این رو هر دلیلی مطابق تأیید اراده اوست. در چنین دنیایی انسان‌ها وسوسه اندکی جهت انجام افعال نادرست خواهند داشت. این امر می‌تواند آیتی باشد هم برای عاقبت اندیشی و هم دلیلی باشد برای انجام آن عملی که فضیلت مندانه است. در عین حال یک انسان اگر دلیلی برای دنبال نمودن راه حل های بدیل داشته باشد، فقط یک انتخاب حقیقی درباره سرنوشت خواهد داشت. زیرا یک انسان آن موقعی یک فعل را انجام می‌دهد که در قبالش دلیلی داشته باشد. همچنین علاوه براین در چنین جهانی انسان‌ها نمی‌توانند در این باره که آیا کسب معرفت را برگزینند یا اینکه چه نوع معرفتی را دنبال نمایند، دست به گزینش بزنند، بلکه خود معرفت، آنها را در بر می‌گیرد. در این شیوه نیز انسان‌ها در قبال سرنوشت خود هیچ حق انتخابی نخواهند داشت.

نتیجه گیری من این است که در دنیایی که خداوند به انسان‌ها درباره پیامدهای افعالشان، معرفت مبتنی بر کلام عطا فرموده، آن دنیا، دنیایی نخواهد بود که در آن انسان‌ها حق انتخاب مهمی در قبال تقدیر خود - درباره آن چیزی که مربوط به خودشان است و مربوط به دنیا - داشته باشند. خدا می‌تواند آن قدر به آنها نزدیک گردد که امور را برای آنها حل و فصل نماید. اما کل سخن دفاع مبتنی بر اختیار این است که یک خداوند خوب به انسان‌ها حق انتخاب در سرنوشت را می‌دهد؛ اگر خدا به انسان‌ها درباره پیامدهای افعالشان معرفت کلامی داده باشد، در این صورت قادر نخواهد بود که آن حق