



مسأله منطقی شر از دیدگاه آلون پلانتینگا

اعلی تورانی*

معصومه عامری**

چکیده

ملحدان معاصر، وجود شر در جهان را انتقادی قوی بر اعتقادات دینی دانسته‌اند. ایشان مدعی هستند میان وجود شر و اعتقاد به خدایی با قدرت بی نهایت و خیر محض، تناقض وجود دارد و نمی‌توان هم به خدا و هم به وجود شر اعتقاد داشت. مسأله منطقی شر به شکل ساده چنین است: خدا قادر مطلق است. خدا خیر مطلق است. شر وجود دارد. جی. ال. مکی می‌گوید: این مجموعه با هم ناسازگارند. لذا نباید به چنین خدایی اعتقاد داشت. در نتیجه خدا وجود ندارد. آلون پلانتینگا در جواب جی. ال. مکی با طرح جهان‌های ممکن و این که قدرت بی نهایت خدا شامل برخی از جهان‌ها نمی‌شود و آن جهان، عالمی است که انسان‌ها در آن مختار باشند، اما جملگی خیر اختیار کنند؛ قصد دارد اثبات کند جمع قضایای مورد باور انسان متأله با وجود شرور نه تنها تناقض صریح ندارد؛ بلکه تناقض ضمنی نیز ندارد.

کلیدواژه‌ها: تناقض ضمنی، قواعد شبه منطقی، دفاع اختیارگرایانه، شرارت فراگیر.

پرتال جامع علوم انسانی

* دانشیار دانشگاه الزهراء

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء.

مقدمه

مسأله شر در فلسفه دین با رویکردهای خاص، مورد توجه فیلسوفان دین در مغرب زمین قرار گرفته است. تبیین سازگاری یا ناسازگاری اعتقاد به خدا و مسأله شر، یکی از جدی‌ترین مباحثی است که به چشم می‌خورد و در میان اندیشمندانی که مسأله ناسازگاری منطقی را بیان کرده‌اند، می‌توان از جی. ال. مکی نام برد که از شاخص‌ترین مخالفان و منتقدان خداشناسی می‌باشد.

در میان متألهان، پلانتینگا از جمله افرادی است که به نقد و بررسی ادله جی. ال. مکی پرداخته است. مسأله شر از دیدگاه مکی برای دیندارانی مطرح است که از یک سو معتقدند خداوند، قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است؛ و از سوی دیگر، می‌پذیرند که در جهان، شر وجود دارد (Mackie, 1981, p.150).

ادعای مکی آن است که قضایای ذیل متناقضند:

۱. خداوند قادر مطلق است.

۲. خداوند خیرخواه محض است.

۳. شر وجود دارد.

جی. ال. مکی می‌گوید: «این مجموعه با هم ناسازگارند؛ لذا نباید به چنین خدایی اعتقاد داشت؛ در نتیجه خدا وجود ندارد» (مکی، ۱۳۷۰، ص ۲۷).

این سه قضیه، از بنیادی‌ترین قضایای عقیدتی خداپاوران است، اما با هم تناقض دارند؛ یعنی از نظر مکی، اگر دو تا از این قضایا صادق باشد، قطعاً قضیه سوم کاذب خواهد بود؛ چراکه اگر خدا قدرتش مطلق است و از طرفی خیرخواه محض است، دیگر نباید شری در عالم پیدا شود. به نظر پلانتینگا، تناقض وقتی حاصل می‌شود که از قدرت و شر، این معانی قصد شود:

۱. خیر نقطه مقابل شر است، به گونه‌ای که فرد خیرخواه حتی المقدور شر را از

میان برمی‌دارد.

۲. توانایی‌های قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست؛ پس قادر مطلق می‌تواند شر

را از میان بردارد (Mackie, op. cit, P. 150).



از قضیه «۲» و «۳» چنین به دست می‌آید که فردی که خیرخواه است، تا حدّ امکان از شرور پیشگیری می‌کند و همچنین از قضیه «۲» و «۱» چنین به دست می‌آید که هیچ چیز حتی محالات منطقی نیز جلوی قدرت او را نمی‌گیرد. به اعتقاد مکی، این لازمهٔ خداشناسی عرفی است که چون قدرت خداوند نامحدود است، محالات منطقی را نیز در بر می‌گیرد. از طرفی شر هم مقابل خیر است. پس خدا باید به حکم خیر محض بودنش، همهٔ شرور را از بین ببرد! اما چون آن‌ها از بین نمی‌برد و یا چون از بین نبرده است، پس خدایی با این صفات وجود ندارد (خادمی، ۱۳۹۱، ص ۳۰).

مبانی پلانتینگا برای حل مسألهٔ شر

آلویس پلانتینگا را می‌توان از برجسته‌ترین نمایندگان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده^۱ دانست. بنابراین پلانتینگا با الاهیات طبیعی (که قصد دارد باور به خدا را با داشتن قرینه و دلیل به کرسی بنشانند) مخالف بوده، بر این باور است که اعتقاد به خدا بدون قرینه و دلیل نیز به خودی خود کاملاً صحیح و عقلانی است و مانند باور ما به اشیای مادی و زمان گذشته و حال است که هیچ کس برای این باورها از ما استدلال نمی‌طلبد؛ باید اعتقاد ما نسبت به وجود خدا نیز چنین باشد. به عبارت دیگر، وی قصد دارد تمام انتقادهای جدیدی را که به مسیحیت شده، به گونه‌ای نوین جواب دهد؛ او انتقادها از باورهای مسیحی را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف. انتقادهایی که مربوط به صدق است.^۲

ب. انتقادهایی که مربوط به اعتبار است.^۳

۱ . reformed epistemology.

۲ . de facto objections.

۳ . de jore objections.

بیش تر سخنان پلانتینگا درباره انتقادهای مربوط به صدق، بررسی می شود
(Plantinga, 2000, , PP.8-9).

پلانتینگا هر مسأله‌ای را بسیار عالی موشکافی می کند؛ یعنی ابتدا محل نزاع را به خوبی روشن کرده، جوانب مسأله را بررسی می کند؛ آن گاه به پاسخ گویی می پردازد. ایرادهای وارد بر اعتبار، یعنی ایرادهایی که قصد دارند یا توجیه ناپذیری باورهای مسیحی و غیر منطقی بودن آنها را ثابت کنند؛ یا ثابت کنند اعتقادات و باورهای مسیحی، بر خلاف اخلاق و بدون قرینه کافی هستند؛ و یا در هر حال، در پی اثبات عدم مقبولیت و غیر عقلانی بودن عقاید مسیحی هستند.

به بیان دیگر، کسانی که به اعتبار باورهای دینی انتقاد می کنند، قصد دارند ثابت کنند از نظر عقلی نمی توان باورهای مسیحی، از جمله «فدیه»، «تثلیث» و باورهایی از این دست را قبول کرد (Idem, P.62).

پلانتینگا می گوید: «معلوم نیست اشکال این باورها دقیقاً چیست» (Loc. cit). او قصد دارد ثابت کند این اعتقادات، غیر عقلانی نیستند. همان طور که بیان شد، وی ابتدا شکل های متصور در مسأله را بررسی کرده تا محل نزاع کاملاً روشن شود؛ آن گاه به پاسخ آنها می پردازد. بدین جهت، وی می گوید: باورهای مسیحی از سه حال خارج نیستند:

الف. موجه^۱ نیستند.

ب. عقلانی^۲ نیستند.

۱ . Justified.

۲ . Rational.



ج. تضمین شده^۱ نیستند و ثابت می‌کند که انتقاد به باورهای مسیحی انتقاد به توجیه یا عقلانیت نیست؛ بلکه اگر هم انتقادی هست، انتقاد به تضمین معرفتی باورهاست.^۲

پلاتینگا بطلان مدعای کسانی را اثبات می‌کند که صدق باور دینی را از اعتبار باور دینی جدا می‌دانند. همچنین مبرهن می‌کند که اگر قضایای دینی صادق بود، قطعاً اعتبار معرفتی آن‌ها نیز تضمین می‌شد؛ چراکه وی بر خلاف پیشینیان، برای معرفت بودن معرفت، موجه بودن و یا عقلانیت داشتن آن را ملاک قرار نمی‌دهد؛ بلکه معرفت را همان باور صادقی می‌داند که دارای تضمین معرفتی باشد و چون خداوند حکیم و مهربان است، بنابراین در ما قوای شناختی‌ای قرار داده که درست بشناسیم؛ پس می‌توانیم باورهایی صادق درباره خدا و جهان داشته باشیم؛ یعنی چون خداوند حکیم و مهربان است، «حس خداشناسی» در ما قرار داده است تا بتوانیم خدا را درست بشناسیم و باور صادق داشته باشیم و اگر باورهای ما صادق بود، آن‌گاه اعتبار آن‌ها نیز تضمین خواهد شد.

پلاتینگا ثابت می‌کند که بین باور به خدای «قادر مطلق و خیر محض» و «وجود شر» هیچ گونه تناقضی نیست؛ چراکه شاید خداوند دلیلی برای وجود شرور دارد و قدرت خداوند گرچه نامحدود است، نمی‌تواند عالمی بیافریند که با وجود اختیار، کاری کند که همگی خیر اختیار کنند (پلاتینگا و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶). یعنی ساخت چنین عالمی از محالات منطقی است و قدرت خداوند شامل محالات منطقی نمی‌شود، او نمی‌تواند کاری کند که بشر با وجود اختیار، گناه نکند؛ زیرا گناه، ذاتی بشر خاکی است. در واقع پلاتینگا امکان چنین عالمی را محال نمی‌داند، اما تحقق آن را از خداوند جزو محالات می‌داند. در پایان، او

۱. Warranted.

۲. برای مطالعه بیشتر رکنه محمدعلی مینی، عقلانیت باور دینی از دیدگاه پلاتینگا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.

ثابت می‌کند میان قضایایی که باورهای اصلی مسیحیت را تشکیل می‌دهد، با وجود شرور، هیچ تنافی ای نیست و نمی‌توان بر عدم صدق آن‌ها حکم کرد.

پلانتینگا در پاسخ ایرادها به باورهای مسیحی، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را جایگزینی برای الاهیات طبیعی می‌داند. به اعتقاد وی در شرایطی خاص، لازم نیست فرد دیندار برای اندیشه‌های خود دلیل و یا قرینه‌ای بیاورد و حتی می‌تواند عقاید خود را به عنوان عقاید پایه بدون دلیل و استدلال قبول کند؛ اما نباید او را به طور مطلق طرفدار چنین فرضیه‌ای دانست؛ چراکه او در شرایط خاص دیگری، دلیل و استدلال را برای فرد دیندار نه تنها پسندیده، که لازم و ضروری می‌داند.

یکی از محسنات شیوه پلانتینگا این است که وی به شدت از عنوان «نظریه پرداز عدل الاهی» گریزان است؛ چراکه به باور وی نمی‌توان به توجیهی واقعی برای شرور دست یافت؛ به همین دلیل در صدد است، برای وجود شرور، احتمال و یا امکان توجیه عقلانی از جانب خداوند را ثابت کند. بنابراین تصریح می‌کند: «من قصد ندارم شرور را توجیه کنم و اگر کسی مرا جزء نظریه پردازان عدل الاهی بداند، اشتباه کرده است؛ چون من فقط می‌خواهم اثبات کنم که خداوند برای این شرور، دلیل عقلانی داشته است. حال آن که دلیل عقلانی چیست و چرا خداوند شرور را روا داشته، ما نمی‌دانیم؛ بلکه ما فقط می‌دانیم حتماً دلیلی هست و اگر ثابت کنیم خداوند علیم، قادر و خیر محض، دلیلی دارد، برای پاسخ به جی. ال. مکی کافی است» (ر.ک: پلانتینگا، ۱۳۷۶، ص ۶۹ - ۷۲).

راه حل‌های پلانتینگا برای حل مسأله شر

پلانتینگا از جمله کسانی است که در عصر حاضر به دفاع از باورهای دینی پرداخته است، وی با ادعای «توصیف جهان ممکن مورد نظر و نسبت میان اختیار انسان و قدرت مطلق خداوند» اثبات می‌کند که مسأله منطقی شر با وجود خدا، تناقض ندارد. بنابراین، پلانتینگا در مجموعه تلاش‌های علمی خود، در پاسخ به شبهه شرور با وجود خداوند، می‌کوشد علاوه بر اثبات بی‌دلیل بودن ادعای ناسازگاری، دلیلی بر سازگاری آن دو اقامه کند.

مفاهیم کلیدی برای فهم جهان‌های ممکن

پلانتینگا برای پاسخ به جی. ال. مکی، مسأله تناقض را بررسی می‌کند، وی تناقض را سه قسم می‌داند:

الف. تناقض صریح^۱؛ ب. تناقض صوری^۲؛ و ج. تناقض ضمنی^۳.

در «تناقض صریح» در قضیه عطفی، یک جزء، نفی‌کننده جزء دیگر است. مثل این که بگوییم، علی تنیس‌باز ماهری است و کاذب است که علی تنیس‌باز ماهری است. این سخن در باب قضایای گوناگونی که در یک استدلال به کار می‌روند و یا حتی مجموعه‌ای در کنار مجموعه‌ای دیگر نیز جاری است؛ یعنی اگر یکی از اجزای مجموعه، نافی جزء دیگر باشد، در آن مجموعه تناقض صریح وجود دارد؛ مثلاً برای این که مجموعه «الف» تناقض داشته باشد، باید یکی از اجزا، یک جزء یا اجزای دیگر را نفی کند.

مجموعه «الف»: ۱. خداوند قادر مطلق است. ۲. خداوند خیر محض است. ۳. علم خدا بی‌نهایت است. ۴. شر وجود دارد.

مجموعه «ب»: ۱. خداوند قادر مطلق است. ۲. خداوند خیر محض است. ۳. علم خدا بی‌نهایت است. ۴. شر وجود دارد. ۵. خداوند قادر مطلق نیست.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در مجموعه «الف» هیچ تناقض صریحی وجود ندارد؛ اما در مجموعه «ب» تناقض صریح وجود دارد؛ چون قضیه چهارم از مجموعه «ب» نافی قضیه اول این مجموعه است و می‌توان به صراحت گفت که در این مجموعه، ناسازگاری صریح وجود دارد (همان، ص ۴۳ - ۴۵).

۱ . Explicit contradiction.

۲ . formally contradiction.

۳ . implicitly contradictory.

گاهی در یک مجموعه، تناقض صریح دیده نمی‌شود، ولی با اضافه کردن قواعد بدیهی منطقی می‌توان به تناقض صریح رسید. اصطلاحاً این تناقض را «تناقض صوری» می‌گویند؛ یعنی اعضای مجموعه با هم تناقض ظاهری ندارند، اما با اضافه کردن تعدادی از قواعد منطقی، مجموعه‌ای جدید پدید می‌آید که آن مجموعه، شامل تناقض صریح خواهد شد؛ مثلاً الف. اگر تمام انسان‌ها فانی‌اند، آن‌گاه سقراط فانی است.

ب. همه انسان‌ها فانی‌اند.

ج. سقراط فانی نیست.

در این مجموعه، اگر این سه قضیه فی نفسه کنار هم گذاشته شوند، نمی‌توان تناقض را نتیجه گرفت و انسان فوراً و ناخودآگاه به باطل بودن این مجموعه و ناسازگاری آن پی نخواهد برد؛ اما این مطلب، از یک قضیه مخفی که در ذهن انسان است، فهمیده می‌شود. روشن شدن آن قاعده منطقی، بسیار مهم است. در حقیقت، ذهن ما عملیاتی را پی می‌گیرد و بعد از آن به تناقض صریح می‌رسیم؛ مثلاً اگر در ذهن از قاعده «وضع مقدم»^۱ استفاده شود، چنین خواهد شد:

الف. اگر تمام انسان‌ها فانی‌اند، آن‌گاه سقراط فانی است.

ب. لکن تمام انسان‌ها فانی‌اند.

نتیجه می‌گیریم، سقراط فانی است؛ یعنی این قضیه اخیر از وضع مقدم دو قضیه قبل به دست می‌آید. در نتیجه، اگر این قضیه را به مجموعه اضافه کنیم، تناقض صریح به دست می‌آید:

الف. اگر تمام انسان‌ها فانی‌اند، آن‌گاه سقراط فانی است.

ب. همه انسان‌ها فانی‌اند.

ج. سقراط فانی نیست.

د. سقراط فانی است.

۱. modus ponens.

قضیه «د» همان قضیه‌ای است که از وضع مقدم دو قضیه اول مجموعه به دست آمده است. در این جا «ج» و «د» با هم ناسازگارند؛ بنابراین می‌توان گفت که مجموعه، تناقض و یا ناسازگاری درونی دارد. بنابراین «تناقض صوری» یعنی از یکی از اجزای مجموعه با قواعد منطقی، قضیه‌ای استنتاج شود که با اجزای دیگر، سازگار نیست.

آیا مکی مدعی است که مجموعه قضایای «خدا قادر مطلق است»، «خدا خیر مطلق است» و «شر وجود دارد»، تناقض صوری دارد؟ اگر او چنین ادعایی داشته باشد، بر خطا است. هیچ‌یک از قوانین منطقی به ما اجازه نمی‌دهد که نقیض یکی از قضایای این مجموعه را از اعضای آن استنتاج کنیم. بنابراین این مجموعه، تناقض صوری ندارد (ر.ک: همان، ص ۴۵ - ۴۶).

پلاتینگا معتقد است نوع دیگری از تناقض وجود دارد که نه تناقض صریح است و نه تناقض صوری، بلکه «تناقض ضمنی» است. در نظر وی مجموعه‌ای تناقض ضمنی دارد که ترکیب عطفی اعضای آن مجموعه با یک قضیه ضرورتاً صادق، سازگاری نداشته باشد و منجر به تناقض صوری شود (ر.ک: پلاتینگا، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷). قبل از توضیح بهتر است عنوان «ضرورتاً صادق» را تعریف کنیم.

قضیه ضرورتاً صادق

یک قضیه در نظر پلاتینگا وقتی ضرورتاً صادق است که کذب آن ناممکن باشد و یا صدق نقیض آن امکان نداشته باشد (ر.ک: همو، ۱۳۷۶، ص ۴۷).

به اعتقاد پلاتینگا، اگر مکی بخواهد این مجموعه را که الف. خدا قادر مطلق است؛ ب. خدا خیر محض است؛ ج. شر وجود دارد؛ ناسازگار بداند، باید حتماً قضایایی به این مجموعه اضافه کند تا با استنتاج منطقی، به تناقض صریح منجر شود. مکی دو قضیه را اضافه می‌کند: الف: فرد خیرخواه تا آن جا که می‌تواند شر را از میان برمی‌دارد؛ و ب: توانایی‌های قادر مطلق، حد و مرزی ندارد (ر.ک: همو، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷).

پلانتینگا می‌گوید: «اگر بخواهید با اضافه کردن قضایایی، تناقض صریح به دست آورید، باید قضایایی که قصد اضافه کردن آن‌ها را دارید، ضرورتاً صادق باشند» (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۱). در نظر پلانتینگا این نکته بسیار اهمیت دارد و ایده جهان‌های ممکن وی، از این جا نشأت می‌گیرد.

وی معتقد است که دو قضیه اخیر باید ضرورتاً صادق باشند تا در صورت جمع شدن با مجموعه قبلی، به تناقض بینجامند؛ و اگر ضرورتاً صادق نباشند - اگر چه جمع آن نتیجه‌اش تناقض باشد - ما ملزم نیستیم تناقض را بپذیریم؛ چون ممکن است قضیه جدید، کاذب باشد و این قضیه کاذب یا حتی محتمل الصدق، باعث تناقض گردد. در این صورت، نمی‌توان مجموعه را زیر سؤال برد؛ بلکه باید ریشه تناقض را در نادرستی قضیه جدید دانست؛ لذا باید قضایای جدیدی را بررسی کرد که مکی قصد دارد با مجموعه یادشده جمع کند و مشخص شود که آیا این قضایا ضرورتاً صادق هستند یا خیر؟ (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۸۲).

نخست قضیه «توانایی‌های قادر مطلق هیچ حد و مرزی ندارد»، بررسی می‌شود وقتی می‌گوییم موجودی قادر مطلق است، مقصود چیست؟ احتمالاً منظور این است که آن موجود، همه‌توان^۱ یا فعال مایشاء^۲ است و می‌تواند هر کاری را انجام دهد. اما آیا هیچ چیز قدرت چنین موجودی را محدود نمی‌کند؟ غالب متألهان و فیلسوفان خدا باور، خداوند را قادر مطلق می‌دانند، اما در عین حال قبول دارند که خداوند نمی‌تواند مربع مدور بیافریند و یا کاری کند که خودش، هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد. به باور پلانتینگا قدرت بی‌انتهای خداوند، به این معنا نیست که او می‌تواند هر کاری را انجام دهد، هر چند آن کار، از محالات باشد. اگر کسی قدرت خدا را محدود به حدود منطقی و محال نداند، برای وی هیچ‌گاه مشکل منطقی شر

۱ . All powerfull.

۲ . almighty.



پیش نخواهد آمد؛ چراکه خداوند را قادر علی الاطلاق می‌داند و حتی اگر مجموعه، دچار تناقض نیز شود، چون خداوند قادر مطلق است، می‌تواند کاری کند که همه تناقضات با هم برطرف شوند. اما پلانتینگا، صاحبان این دیدگاه را بسیار اندک و دیدگاهشان را نیز نامنسجم معرفی می‌کند و قائل است قدرت خدا شامل محالات نمی‌شود. پس در بررسی قضیه «توانایی‌های قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست» می‌توان گفت: برای پلانتینگا این قضیه، وقتی ضرورتاً صادق است که به این قضیه یک قید اضافه شود و آن این که قدرت خداوند، نامحدود است، اما شامل محالات منطقی نمی‌شود. به عبارت دیگر، قدرت خداوند هیچ حدی به جز حدود منطقی ندارد. اگر این گونه به قضیه بنگریم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم، قضیه مورد نظر، ضرورتاً صادق است الا پذیرفتنی نیست که قدرت خداوند را شامل محالات نیز بدانیم. با ایده جهان‌های ممکن، ثابت خواهد شد که خداوند نمی‌تواند هر جهان ممکنی را بیافریند؛ یعنی برخی از جهان‌ها هستند، یا این که امکان دارند، اما خداوند نمی‌تواند آن‌ها را بیافریند.

حال به بررسی قضیه «فرد خیرخواه، تا آن جا که بتواند شر را از بین می‌برد» می‌پردازیم. آیا این قضیه، ضرورتاً صادق است؟ از نظر پلانتینگا اگر بخواهیم این قضیه را به قضیه‌ای ضرورتاً صادق نزدیک کنیم، حتماً باید به آن قیدی بنزیم و بگوییم «فرد خیرخواه همواره شری را که می‌داند و می‌تواند، از میان برمی‌دارد» و اگر چنین قیدی بنزیم، قطعاً می‌توان مواردی را یافت که فرد گرچه خیرخواه است، ولی شر را نیز از بین نمی‌برد؛ مثلاً جایی که فرد خیرخواه از وجود شری خبر ندارد و یا قدرتش را ندارد، با این که خیرخواه است، ولی آن را از بین نمی‌برد، که این از جمله موارد نقض قضیه اول است (ر.ک: پلانتینگا، ۱۳۸۴، ص ۱۸۲).

البته می‌توان از طرف مکی قضیه را اصلاح کرد و آن‌گاه به بررسی آن پرداخت؛ حال بینیم قضیه «فرد خیرخواه همواره شری را که می‌داند و می‌تواند از میان برمی‌دارد» چگونه قضیه‌ای است؟

از منظر مکی اگر قضیه‌ی اخیر را به مجموعه‌ی قضایای مقوم شری بیفزاییم، چنین خواهد شد:

الف. خداوند، قادر مطلق است.

ب. خداوند، خیرخواه مطلق است.

ج. شر وجود دارد.

هـ. فرد خیرخواه تا آن‌جا که بتواند، شرور را از میان برمی‌دارد.

از نظر پلانتینگا برای آن‌که در این مجموعه، تناقض‌صوری پدیدار شود، باید این قضیه را هم به آن بیفزاییم که خداوند نسبت به جمیع وضعیت‌های امور^۱ شر علم دارد. غالب خداشناسان معتقدند که خداوند عالم مطلق یا همه‌دان^۲ است. بنابراین اگر به این مجموعه، قضیه «خدا عالم مطلق است» را بیفزاییم، مجموعه‌ی جدیدی که پدید می‌آید، متضمن تناقض ضمنی است؛ در این صورت، مکی، غالب و خداشناس، مغلوب می‌گردد (ر.ک: همو، ۱۳۷۶، ص ۵۴).

به اعتقاد پلانتینگا قضیه «فرد خیرخواه همواره شری را که می‌داند و می‌تواند، از میان برمی‌دارد» نه تنها ضرورتاً صادق نیست؛ بلکه این قضیه کاذب است. یعنی می‌توان اموری را فرض کرد که فرد خیرخواه می‌داند که شر در آن‌ها وجود دارد و می‌تواند شر را از میان بردارد، اما برنداشتن او به خیرخواه بودن وی هیچ لطمه‌ای نمی‌زند؛ چون گاهی شری را به این دلیل از بین نمی‌برد که از بین بردن آن شر، به شری عظیم‌تر منجر می‌شود. می‌توان حالتی را نیز تصور کرد که از بین بردن شر، ممکن است باعث از دست رفتن خیر کثیر شود. پس معلوم شد قضیه‌ای که می‌گفت «فرد خیرخواه

۱. states of affairs.

۲. all-knowing.



و قادر مطلق، همواره شر را از بین می برد»، نه تنها ضرورتاً صادق نیست، بلکه کاذب است (ر.ک: همان، ص ۱۷۸).

آیا می توان به نفع مکی قضیه «فرد خیرخواه همواره شری را که می داند و می تواند، از بین می برد» را بازسازی کرد؟ مثلاً بگوییم «فرد خیرخواه هر شری را که می داند و می تواند، از میان برمی دارد، به شرط آن که از میان برداشتن آن شر، به شر بزرگتر و یا از بین رفتن خیری کثیر منجر نشود» (همان).

پلانتینگا معتقد است که حتی این بازسازی نیز برای مکی سودی ندارد؛ چون واقعاً این قضیه نیز ضرورتاً صادق نیست. حالتی را فرض کنید که دو شر وجود دارد و از بین بردن دو شر، به صورت جداگانه ممکن است؛ اگر تک تک شرور را از بین ببرید، خیر کثیر از بین نمی رود و یا به شری بزرگتر منجر نخواهد شد. اما اگر هر دو شر را بخواهید از بین ببرید، ممکن است شر بزرگتری ایجاد شود و یا خیر کثیری از بین برود. بنابراین شما فقط می توانید یکی از این شرها را از بین ببرید؛ یعنی در این فرض، شر واقعاً محو می شود و به شر بزرگتری منجر نمی شود؛ اما نمی توان هر دو را با هم از بین برد. پس اگر یکی از این دو را نتوانید از بین ببرید، مستحق سرزنش نمی شوید (ر.ک: پلانتینگا، ۱۳۷۶، ص ۵۵).

البته ممکن است طرفداران مکی در پاسخ پلانتینگا بگویند که اگر موجودی نتواند هر دو شر را با هم و آنی از بین ببرد، دیگر به آن موجود، قادر مطلق نمی گویند، و حال آن که فرض ما این بود که خدا قادر مطلق است. به عبارت دیگر، قضیه اخیر را این گونه بازسازی می کنیم: «موجود خیرخواهی که قادر مطلق و عالم مطلق است، جمیع شروری را که می توان واقعاً از میان برداشت، از میان برمی دارد». اگر این قضیه را به مجموعه مذکور اضافه کنیم، تناقض به دست می آید (ر.ک: همو، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸). پلانتینگا می گوید که اگر این بازسازی را نیز بپذیریم، مشکل را حل نخواهد کرد. زیرا در این صورت، فضایی مجموعه چنین خواهند شد:

- الف. خداوند قادر مطلق است.
 ب. خداوند خیر محض است.
 ج. خداوند عالم مطلق است.
 د. شر وجود دارد.

هـ. موجود خیرخواهی که قادر مطلق و عالم مطلق است، جمیع شروری را که می‌توان واقعاً از میان برداشت، از میان برمی‌دارد.

و. قدرت قادر مطلق به هیچ حدی جز حدود محالات منطقی، محدود نیست. اگر به این مجموعه دقت کنیم، تنها چیزی که به دست می‌آید، این است که «هیچ شری وجود ندارد که خداوند بتواند واقعاً آن را از میان بردارد». این قضیه با قضیه «شر وجود دارد» تناقضی ندارد. زیرا شاید شرور موجود در عالم را نتوان از بین برد. اما اگر از قضایای یادشده به دست می‌آید که مطلقاً شری وجود ندارد، آن‌گاه ادعای تناقض بجا بود. ولی اگر دقت کنیم، هیچ‌گاه با استنتاج منطقی نمی‌توان چنین قضیه‌ای به دست آورد؛ چراکه خداوند شاید برای به دست آوردن خیر کثیر و یا دفع شر کثیر نمی‌تواند شرّ قلیل را از بین ببرد. این نتوانستن خداوند، به دلیل محدود بودن قدرت وی نیست؛ بلکه به سبب محال بودن نابودی برخی از شرور از نظر منطقی است. زیرا قدرت قادر مطلق به هیچ حدی جز حدود منطقی، محدود نیست (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۱۸۲).

ممکن است مخالفان، نظریه خود را این چنین بیان کنند: «اگر خداوند عالم مطلق و قادر مطلق است، در آن صورت می‌تواند جمیع وضعیت‌های امور شر را واقعاً از میان بردارد». با این مجموعه، تناقض به وجود می‌آید. یعنی قادر مطلق توان این را دارد تا هر آنچه وضعیت شر است از بین ببرد؛ در نتیجه، اگر در جهان شری ملاحظه شود با قدرت مطلق او ناسازگار است (ر.ک: پلانتینگا، ۱۳۷۶، ص ۵۹).

به نظر پلانتینگا اگر قضایای «موجود خیرخواهی که قادر مطلق و عالم مطلق است، جمیع شروری را که می‌توان از میان برداشت، از میان برمی‌دارد» و «قدرت

قادر مطلق به هیچ حد و مرزی جز حدود محالات منطقی محدود نیست» را کنار هم قرار دهیم، باز هم نمی‌توان به تناقض دست یافت؛ زیرا ثابت خواهیم کرد که اساساً قضیه اخیر ضرورتاً صادق نیست. توضیح این که اگر فرض کنیم، وجود بعضی خیرها بدون شرور، نشدنی است و به طور کلی محال است که بدون شر محقق شوند؛ همچنین اگر ثابت کردیم که برخی شرور زمینه‌ساز برخی خیرها هستند، به گونه‌ای که محال است خیر مورد نظر، بدون تحقق آن شرور محقق شود؛ در این صورت، دیگر خداوند هم نمی‌تواند خیری بدون آن شر بیافریند. بنابراین وقتی محال است خیری بدون شر محقق شود؛ پس خداوند نیز نمی‌تواند آن خیر را بدون شر بیافریند. اما اصل بحث در این است که آیا امور خیری با این خصوصیت داریم که بدون شر امکان‌پذیر نباشند؟

پلانتینگا ادعا می‌کند، اموری هستند که خیرند، اما ملازم شرند و بدون شرور به هیچ وجه محقق نمی‌شوند؛ مثلاً روح پایداری که برای آدمی محقق می‌شود و بسیار پسندیده است، از پرتو شری به نام رنج‌ها و آلام، برای انسان حاصل می‌شود. پس اگر ثابت شد قضیه اخیر نیز ضرورتاً صادق نیست؛ نتیجه می‌شود که با اضافه کردن هر یک از قضایای مورد ادعای مکی به مجموعه سه قضیه مسأله منطقی شر، نمی‌توان تناقض به دست آورد؛ نه تناقض صریح، نه تناقض ضمنی و نه تناقض منطقی (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۲-۱۹۳).

تبیین جهان‌های ممکن

پلانتینگا اثبات می‌کند که میان گزاره‌های اعتقادی دینداران و وجود شرور، هیچ تناقضی نیست؛ یعنی با تبیین الگوی جهان‌های ممکن و پیش کشیدن بحث دقیق آن، در صدد اثبات عدم تناقض بین عقاید دینداران است؛ تا از این رهگذر اثبات کند این ادعا که «افراد دیندار در اعتقاد به وجود خدایی با صفات مخصوص و وجود شرور، دچار تناقض هستند»، صحیح نمی‌باشد و ضرورتاً کاذب است.

پلانتینگا درباره چگونگی عدم تناقض میان اعتقادات دینداران در مسأله شرور، معتقد است که این امر را می‌توان از طرق مختلف اثبات کرد، اما تمام روش‌ها به نحوی شبیه یکدیگرند؛ بنابراین باید روی قدر جامع این روش‌ها بحث کرد. وی می‌گوید: «اگر بخواهیم نشان دهیم که میان اعضای یک مجموعه تناقض وجود ندارد، باید امور ممکن را در نظر گرفت که آن امور اگر تحقق یافتند، همه اعضای آن مجموعه باید صادق شوند» (همو، ص ۱۹۵). به بیان دیگر، برای نشان دادن تناقض یک مجموعه، لازم نیست که اعضا صد درصد موجود باشند، بلکه اگر امور فرضی و ممکن را در خصوص آن مجموعه بررسی کردیم و تناقضی در آن امور ندیدیم، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد که آن مجموعه دچار تناقض نیست.

پلانتینگا برای درک بهتر وضعیت امور ممکن، مثالی مطرح می‌کند، بدین صورت که اگر مجموعه‌ای داشته باشیم که مرکب از دو مجموعه p و q باشد، برای اثبات عدم تناقض میان این دو مجموعه، دو راه وجود دارد. ابتدا قضیه‌ای مثل r فرض می‌کنیم و ترکیبی عطفی میان p و r ایجاد می‌کنیم، حال اگر لازمه این ترکیب عطفی، q شود و از طرفی این ترکیب عطفی (ترکیب عطفی p و r) بدون تناقض باشد؛ می‌توان نتیجه گرفت p و q نیز ممکن و بدون تناقض هستند. پس برای اثبات عدم تناقض بین p و q از قضیه‌ای فرضی استفاده کردیم و یک حالت امکانی بین دو قضیه به نام p و r را ساخته ایم، به شکلی که این ترکیب، مستلزم q باشد؛ آن‌گاه از عدم تناقض و حالت امکان این دو با هم، نتیجه می‌گیریم که p و q نیز با هم تناقض ندارند.

حال این بحث را در مسأله منطقی شر اجرا می‌کنیم؛ یعنی با همین روش اثبات می‌کنیم که درون مسأله منطقی شر، هیچ‌گونه تناقضی نیست. ابتدا قضایای درونی مسأله منطقی شر (خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است) را با یک قضیه فرضی به گونه‌ای عطف می‌کنیم که مستلزم قضیه «شر وجود دارد» باشد، نتیجه چنین می‌شود: خداوند جهانی مشتمل بر شر آفریده است و البته برای این کار خود، دلیل داشته است. اگر این قضیه را با قضیه اول جمع کنیم، نتیجه خواهیم گرفت که خداوند



عالم، قادر، خیر محض است و جهانی مشتمل بر شر آفریده است و برای این کار خود دلیل دارد.

از قضیه به دست آمده، دو مطلب روشن می‌شود: اول این که لازمه این قضیه مرکب، قضیه «شر وجود دارد» است؛ و دوم این که هیچ تناقضی در این مجموعه دیده نمی‌شود؛ یعنی خدای دانا و قادر مطلق و خیر محض اگر جهانی آفرید که در آن شروری باشند، هیچ تناقضی به وجود نخواهد آمد. حال اگر این ترکیب عطفی، ناسازگاری ندارد و از طرفی مستلزم قضیه «شر وجود دارد» است؛ پس قضیه «خدا قادر و عالم مطلق و خیر محض است»، با قضیه «شر وجود دارد» اگر جمع شود، هیچ تناقضی به وجود نمی‌آید (ر.ک: همو، ۱۳۷۶، ص ۶۵ - ۶۶).

دفاع مبتنی بر اختیار

پلانتینگا برای حلّ مسأله منطقی شر، از روش منطقی کمک می‌جوید که به «دفاع مبتنی بر اختیار» معروف است. بنابراین پلانتینگا رفع ناسازگاری درونی قضایای مقوم مسأله منطقی شر را فقط در دفاع مبتنی بر اختیار می‌داند؛ وی می‌گوید: «اگر در معنای اختیار دقت کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که اختیار داشتن در یک فعل، به این معناست که در انجام و ترک آن فعل کاملاً آزادی وجود دارد و هیچ شرط مقدم و مؤخری نیست که آن فعل را به فرد مختار، تحمیل کند. بنابراین، می‌توانیم میان شرور طبیعی و اخلاقی تفاوت قائل شویم؛ چراکه شرور اخلاقی از افعال کاملاً مختارانه شخصی به وجود می‌آیند، بر خلاف شرور طبیعی که فرد در ایجاد آن‌ها هیچ گونه تصرف اختیاری ندارد» (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۰۴).

پلانتینگا ضمن توضیح دفاع مبتنی بر اختیار، این شیوه را قرین توفیق می‌داند. این شیوه در پی اثبات این موضوع است که شاید انواعی از خیرها وجود داشته باشند که خداوند قادر نیست آن خیرها را بدون مجاز شمردن پاره‌ای از شرور، انجام دهد؛ و اگر امکان این بحث ثابت شود، مشکل شرور حل می‌شود. بنابراین «دفاع مبتنی بر

اختیار» بر آن است تا با این موضوع، ثابت کند در برخی از شرور برای خداوند این امکان هست که دلیل موجه وجود داشته باشد (Kroon, 2004, P.77). از این رو، ابتدا باید مفهوم اختیار به خوبی روشن شود.

از دیدگاه پلاتینگا اختیار نسبت به یک فعل، یعنی این که در انجام و ترک آن فعل، هیچ عاملی تعیین کننده نباشد. با توجه به این امر می توان دفاع مبتنی بر اختیار را این گونه توضیح داد: جهانی که واجد مخلوقات حقیقتاً مختار است و این مخلوقات، مختارانه فعل خیر را بیش از فعل شر انجام می دهند، به شرط یکی بودن سایر وجوه، ارزشمندتر از جهانی است که مطلقاً فاقد مخلوقات مختار است. خداوند می تواند مخلوقات مختار بیافریند، اما نمی تواند آن ها را مجبور یا وادار کند که فقط فعل صواب انجام دهند؛ چراکه اگر چنین کند، آن مخلوقات، دیگر به معنای واقعی مختار نخواهند بود؛ یعنی فعل صواب را مختارانه انجام نخواهند داد. بنابراین، لازمه خلق مخلوقاتی که بر انجام خیر اخلاقی قادرند، آن است که خداوند آن مخلوقات را به انجام شر اخلاقی هم قادر بیافریند و خداوند نمی تواند به این مخلوقات، اختیار انجام شر را ببخشد، اما در عین حال از ارتکاب شر، باز دارد. در واقع، خدا مخلوقات را مختار می آفریند، اما بعضی از این مخلوقات هنگام اعمال اختیاری شان، مرتکب خطا می شوند و این امر سرچشمه شر اخلاقی است. این حقیقت که مخلوقات مختار، گاه به ورطه خطا می لغزند، نه با قدرت مطلق خداوند منافات دارد نه با خیریت او؛ چراکه خداوند فقط با حذف امکان وقوع خیر اخلاقی است که می تواند از وقوع شر اخلاقی جلوگیری کند (ر.ک: پلاتینگا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶ - ۱۶۷).

دفاع مبتنی بر اختیار را این گونه می توان تلخیص نمود:

۱. خداوند، عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است.
۲. این گزاره با گزاره «شر وجود دارد»، سازگار است.

اکنون این گزاره را در نظر بگیریم: «خداوند قادر نیست جهانی بیافریند که واجد خیر اخلاقی و پیراسته از هر گونه شر اخلاقی باشد». همان طور که دیدیم، این گزاره،



هم «ممکن» است و هم با علم و قدرت مطلق خداوند سازگار است. گزاره سوم، آشکارا با گزاره اول سازگار است. بنابراین می‌توانیم از آن استفاده کنیم و به مدد آن نشان دهیم که گزاره‌های «۱» و «شر وجود دارد» نیز با یکدیگر سازگارند؛ برای این منظور، گزاره‌های زیر را در نظر بگیرید:

۱. خداوند، عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است.

۲. خداوند قادر نیست بدون خلق جهانی که واجد شرّ اخلاقی است، جهانی بیافریند که واجد خیر اخلاقی باشد.

۳. خداوند جهانی واجد خیر اخلاقی آفریده است.

بدیهی است که این قضایا با یکدیگر سازگارند، یعنی ترکیب عطفی آن‌ها یک قضیه «ممکن» است، اما این قضایا در کنار هم مستلزم گزاره «شر وجود دارد» هستند؛ چراکه گزاره «۳» می‌گوید: خداوند جهانی را واجد خیر اخلاقی خلق کرده است. این گزاره همراه گزاره «خداوند قادر نیست بدون خلق جهانی که واجد شرّ اخلاقی است، جهانی بیافریند که واجد خیر اخلاقی باشد» نتیجه می‌دهند که اگر خداوند، جهانی واجد شرّ اخلاقی آفریده باشد، این جهان واجد شر خواهد بود. بنابراین گزاره‌های یادشده با یکدیگر سازگارند و مستلزم گزاره «شر وجود دارد» است؛ بنابراین گزاره «۱» و «شر وجود دارد» با یکدیگر سازگارند (ر.ک: همو، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹-۱۱۰).

بعضی از فیلسوفان در اعتراض به دفاع اختیارگرایانه مدعی شده‌اند که «جبر علی»^۱ و اختیار، با یکدیگر منافاتی ندارند (Flew and Macintyr, 1955, P.153)؛ در این صورت، خدا می‌توانسته است مخلوقات مختاری بیافریند که قادر بر انجام خطا باشند و مع الوصف به نحو علی مجبور باشند که تنها آنچه را که صواب است، انجام

۱. causal determinism.

دهند. اعتراض یادشده در نظر پلانتینگا اعتراضی نادرست است؛ زیرا بر اساس این اعتراض می‌توان مدعی شد که در زندان بودن، واقعاً آزادی فرد را محدود نمی‌کند؛ زیرا می‌توان ادعا کرد که «اگر» آن فرد در زندان نمی‌بود، «می‌توانست» مطابق میل خود به هر جا که می‌خواست، رفت و آمد کند! (Plantinga, 1967, P.135).

بنابراین ادعای فوق با دفاع مبتنی بر اختیار، تعارض دارد؛ زیرا بر اساس آن، در این فرض که خدا مخلوقات مختار را مجبور سازد که تنها آنچه را که صواب است انجام دهند، ناسازگاری وجود دارد.

افرادی مانند مکی نیز به این نظریه انتقاد می‌کنند و نمی‌پذیرند که خدایی قادر مطلق باشد، ولی نتواند عالمی با موجودات مختار بیافریند که خیر اختیار کنند؛ یعنی مکی اشکالی اساسی به راهکار پلانتینگا در این خصوص دارد و آن این که خدا اگر قادر مطلق است، پس باید بتواند عالمی بیافریند که با وجود آن که همه در آن مختارند، خیر اختیار کنند و عالم دچار شرّ اخلاقی نشود، و از طرفی، اختیار نیز از بین نرود؛ چراکه عالم بدون اختیار، پست‌تر از عالم با موجودات مختار است. به نظر مکی این دفاع نمی‌تواند مشکل ناسازگاری قضایای منطقی شر را حل کند.

مکی می‌گوید: «وجود جهانی که در آن، فاعلان مختار همیشه خیر اختیار کنند، بی‌شک ممکن است و در این قضایا، ناسازگاری درونی وجود ندارد؛ زیرا اگر منطقاً محال نیست که انسان‌ها یک یا چند بار مختارانه خیر را برگزینند، این امر هم منطقاً محال نیست که انسان‌ها همواره به اختیار خویش، خیر را برگزینند؛ از طرفی خداوند، قادر مطلق است و قدرتش به جز محالات منطقی، هیچ حد و مرزی ندارد. از این‌رو خداوند باید چنین جهانی را بیافریند؛ چراکه قدرتش مطلق است و این جهان نیز محال نیست و جزء ممکنات است» (پلانتینگا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲ — ۱۶۳). مکی از این مقدمات، چنین نتیجه می‌گیرد که دفاع مبتنی بر اختیار نیز نمی‌تواند خلق جهانی را که دارای شرور زیادی است، مجاز بشمارد و ادعا کند که امکان دارد خداوند قادر مطلق باشد، ولی نتواند جهانی بیافریند که بدون مجاز شمردن شرّ اخلاقی، واجد خیر



اخلاقی باشد. بنابراین به اعتقاد مکی خدای قادر مطلق و خیر محض، باید جهانی از موجودات مختار بسازد که جملگی خیر اختیار کنند؛ اما پلانتینگا می‌گوید: «گرچه این جهان ممکن است، اما خدا قدرتش به هر جهان ممکنی تعلق نمی‌گیرد» (همو، ۱۳۷۹، ش ۹).

این موضوع در توضیح جهان‌های ممکن و ایده‌ی شرارت فراگیر، اثبات خواهد شد.

جهان ممکن، یعنی نحوه‌ای از تحقق امور (نوعی وضعیت امور). مجموعه وضعیت‌های امور یا محقق و فعلیت یافته‌اند یا نامحققند. در میان وضعیت‌های امور نامحقق، بخشی ناممکن و محال‌اند و بقیه، ممکن.

در تعریف جهان ممکن، می‌توان گفت: جهان ممکن، نوعی وضعیت امور ممکن است، اما عکس این قضیه کلیت ندارد؛ چراکه نمی‌توان گفت: هر وضعیت ممکن، جهان ممکن نیز هست؛ مثلاً دویدن ده کیلومتر در پنج دقیقه، وضعیت امور ممکن است؛ اما جهان ممکن نیست، پس جهان ممکن به وضعیت اموری گفته می‌شود که محقق نیز باشد.

پلانتینگا می‌گوید: «برای این که وضعیت امور، جهانی ممکن باشد، باید شامل و عظیم باشد. چنان شامل و عظیم که بتوان آن را کامل^۱ یا در حد اعلی^۲ دانست. اگر وضعیت امور، کامل بود، به جهان ممکن تبدیل می‌شود و لا^۳ نمی‌توان آن را جهان ممکن دانست» (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۱۰-۲۱۴). برای روشن شدن مفهوم «کامل» یا «حد اعلی»، باید معنای این دو واژه را توضیح داد.

۱ . complete.

۲ . maximal.

توضیح مفاهیم اشتغال و تنافی برای فهم وضعیت امور کامل

پلاتینگا معتقد است برای درک مفهوم «کامل»، باید دو تعریف را خوب فهمید؛ ابتدا باید دانست که وقتی گفته می‌شود وضعیت اموری مثل A مشتمل بر وضعیت امور B است، این بدان معناست که A اعم از B است. پس محال است A بدون B تحقق یابد. رابطه اشتغال^۱ میان وضعیت‌های امور، نظیر رابطه استلزام^۲ میان قضایا است؛ و چون وضعیت امور A شامل وضعیت امور B است، در نتیجه قضیه متناظر A هم مستلزم قضیه متناظر B است.

دومین مفهومی که برای فهم تکامل یا «حدّ اعلی» مهم به نظر می‌رسد، مفهوم تنافی است. پلاتینگا می‌گوید: «دو وضعیت امور، وقتی با هم تنافی دارند که جمع عطفی آن دو، ممکن نباشد؛ یعنی تحقق این دو وضعیت امور با هم امکان پذیر نباشد. لذا می‌توان گفت: چون A با B تنافی دارد، پس A مستلزم نقیض B است؛ یعنی A مشتمل بر نقیض B است؛ یعنی چون A نمی‌تواند با B جمع شود، قطعاً با عدم B جمع خواهد شد» (همو، ۱۳۷۶، ص ۸۱) حال زمینه برای فهم مکمل فراهم است.

مکمل وضعیت امور

مکمل^۳ یک وضعیت امور، به وضعیت امور متناظر با نقیض همان وضعیت امور می‌گویند؛ یعنی اگر یک وضعیت امور بخواهد مکمل یک وضعیت امور دیگر باشد، باید با وضعیت امور دوم، تناقض داشته باشد و با آن در یک جا جمع نشود. بعد از توضیح این سه واژه، اکنون می‌توانیم معنای «وضعیت امور کامل» را بهتر درک کنیم. پلاتینگا در توضیح وضعیت امور کامل می‌گوید: «A وضعیت امور کامل است، اگر و فقط اگر به ازای هر وضعیت امور مثل B، A هم شامل B و هم شامل منافی و طردکننده B باشد» (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵).

۱ . inclusion.

۲ . entailment.

۳ . complement.



از نظر پلانتینگا وضعیت امور کامل، به وضعیت اموری گفته می‌شود که آن وضعیت امور، هم شامل یک شیء و هم شامل نقیض آن باشد؛ یعنی جمیع وضعیت امورها را شامل شود. از این رو «جهان‌های ممکن» این‌گونه تعریف می‌شود: جهان‌های ممکن، جمیع وضعیت‌های اموری را می‌گویند که کامل باشند. اگر A را جهان کامل فرض کردیم، باید A شامل هر وضعیت اموری باشد که به صورت فرضی در نظر می‌گیریم، و یا شامل نقیض آن باشد. اگر قضیه‌ای بخواهد در جهان ممکن کامل، صادق باشد، به این معناست که اگر جهان ممکن کامل محقق شود، فعلیت آن قضیه قطعاً در آن جهان، موجود خواهد بود؛ یعنی نمی‌شود جهان کامل، فعلیت پیدا کند، بی‌آن‌که قضیه مذکور، فعلیت یابد. مقصود از وجود یک شیء در جهان‌های ممکن گوناگون، نوعی وجود مشروط است؛ بدین معنا که اگر جهان مفروضی فعلیت یابد، شیء مذکور، موجود می‌شود. اما نکته بسیار ظریفی وجود دارد که تذکر آن لازم است و آن این‌که: «بدیهی است که فقط یک جهان ممکن، فعلیت یافته است. به بیان دیگر، حداقل باید یک جهان ممکن فعلیت یافته باشد» (Plantinga, 1989, P.44-51). پلانتینگا می‌گوید: «جهان ممکن کامل، شامل مجموعه قضایای صادق است و مجموعه قضایای صادق باید در نهایت سازگاری باشند؛ و اگر بیش از یک جهان ممکن موجود باشد، این جهان‌ها نمی‌توانند جمیع وضعیت‌های امور واحد و مشابه را با هم داشته باشند؛ چون اگر هر دو، تمام وضعیت‌های امور را داشته باشند، در واقع دو جهان نیستند؛ بلکه یک جهان خواهند بود. پس باید مجموعه اموری باشد که جهان اول شامل آن مجموعه امور باشد و جهان دوم شاملش نباشد؛ و آن‌که شامل نیست، در واقع، جهان ممکن در حد اعلای کمال نیست. پس بیش از یک جهان ممکن کامل، در حد اعلی ممکن نخواهد بود» (پلانتینگا، ۱۳۸۴، ص ۲۱۶).

از منظر پلانتینگا جهان‌های ممکن، ویژگی خاص دیگری نیز دارند و آن این‌که: «آدمیان و سایر چیزها در آن‌ها موجودیت دارند»؛ و این‌که پلانتینگا می‌گوید در آن



واحد، هر شخصی در جهان‌های ممکن موجود است، بدین معناست که اگر هر یک از جهان‌های ممکن فعلیت یابند (که البته یکی از آن‌ها فعلیت یافته و این شخص در آن موجود است). این شخص در آن جهان، موجود خواهد بود. توضیح این که این شخص در هر وضعیت اموری که مشتمل بر موجودیتش باشد، موجود خواهد بود. پس می‌توان گفت، این شخص وقتی در جهان ممکن، موجود است که جهان ممکن، مشتمل بر قضیه‌ای باشد که می‌گوید: این شخص وجود دارد. لذا هر جهانی که در آن قضیه مذکور باشد، می‌توان گفت این شخص در آن جهان، موجود است (ر.ک: همو، ۱۳۷۶، ص ۸۴).

پلانتینگا معتقد است برخی وضعیت‌های امور هستند که با وجود خدا سازگارند و برخی با عدم خدا. این وضعیت‌های امور و جهان‌های ممکن، همیشه محققند و حتی متناسب با این وضعیت‌های امور قضایایی را نیز می‌توان ساخت؛ اما آنچه مهم به نظر می‌رسد، این است که این وضعیت‌های امور، وضعیت‌هایی هستند که همیشه وجود داشته‌اند. البته خداوند هیچ کدام را نیافریده است؛ چراکه هیچ زمانی نبوده که در آن یکی از این دو حالت وجود نداشته باشد. بنابراین می‌توان گفت، آفرینش از منظر پلانتینگا بدین گونه است که خداوند فعلیت بخش پاره‌ای از وضعیت‌های امور است و نه آفریننده وضعیت‌های امور (ر.ک: همو، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰).

با توجه به این مقدمه، آیا خداوند می‌تواند هر جهان ممکن را بیافریند یا به هر جهان ممکن، فعلیت بخشد؟ پلانتینگا جواب مثبت دادن به این پرسش را بدیهی نمی‌داند؛ یعنی اگر بگوییم، خداوند می‌تواند هر جهان ممکن را بیافریند، سخن بدیهی‌ای نگفته‌ایم؛ چراکه ابتدا باید نظر خود را در باب ضرورت و یا امکان وجود خداوند روشن کنیم؛ یعنی اگر بگوییم وجود خدا ضروری است، یعنی خدا در هر جهان ممکن موجود است و اگر قائل به امکان وجودی شویم، یعنی پذیرفته‌ایم که در برخی از جهان‌های ممکن، خداوند موجود نیست؛ و البته پذیرش هر یک از دو نظر، تبعات خاصی دارد.

اگر امکانی بودن وجود خدا را قبول کنیم، باید بپذیریم که خداوند در برخی از جهان‌های ممکن، وجود ندارد؛ بنابراین توان فعلیت بخشیدن به آن جهان‌ها را نیز

ندارد. جهان‌هایی که خداوند در آن‌ها وجود ندارد، جهان‌هایی هستند که در آن «عدم خدا» مفروض است و به دلیل همین وضعیت امور، می‌توان گفت خدا در آن جهان موجود نیست. به گفته پلانتینگا، اگر هم بپذیریم که برخی جهان‌ها هستند که خداوند چون در آن‌ها نیست، قدرت فعلیت‌بخشی به آن‌ها را ندارد؛ باز هم از این رهگذر نمی‌توان جواب قانع‌کننده‌ای به مکی داد؛ چراکه وی می‌تواند چنین ادعا کند که اگر خداوند وجود داشته باشد و قادر مطلق هم باشد، می‌تواند (به رغم مدعای دفاع مبتنی بر اختیار) جهان ممکن را فعلیت بخشد که در آن، هم خداوند وجود دارد و هم مخلوقات مختاری که هرگز مرتکب خطا نمی‌شوند (ر.ک: همو، ۱۳۷۶، ص ۹۶ - ۹۸). به نظر پلانتینگا این جهان، به رغم امکان داشتن، از شمول قدرت خدا خارج است؛ چون انجام و یا ترک فعل به فاعل مختار بستگی دارد، نه به خداوند، بنابراین می‌توان جهان ممکن را فرض کرد که در آن هم فاعل مختار باشد و هم خداوند کاری کند که فاعل مختار، یک طرف را انتخاب کند؛ اما خداوند قادر به فعلیت‌بخشی به چنین جهانی نیست؛ چراکه نمی‌شود هم فرد، مختار باشد و هم یک طرف را بپذیرد؛ یعنی در حالی که مختار است، در همین حال یک طرف را نیز پذیرفته باشد. قطعاً این نشدنی است و قدرت خدا چنین عالمی را شامل نمی‌شود؛ زیرا در عالم واقع، شخص یا ترک فعل یا انجام فعل را انتخاب می‌کند و به تبع هر یک از انجام یا ترک فعل، یک جهان ممکن وجود دارد، که البته خدا نمی‌تواند به آن‌ها تحقق و فعلیت ببخشد. به فرض اگر شخص مذکور طرف انجام فعل را محقق کند، در این صورت خداوند قادر نیست، جهانی را فعلیت ببخشد که اولاً: همه وضعیت‌های اموری که در آن وضعیت‌های امور، فرد کاملاً مختار است، تحقق یابد؛ و از طرفی، همان فرد مذکور که مختار بود، آن فعل را نیز انجام دهد؛ یعنی خداوند نمی‌تواند به جهانی فعلیت بدهد که هم فرد در آن مختار باشد و هم فعل یا عدم فعل برایش محقق باشد (ر.ک: همو، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴).

تا این جا پلانتینگا سعی داشت بطلان این قضیه را اثبات کند که «اگر خداوند قادر مطلق است، پس هر جهان ممکن را می‌تواند بیافریند». یعنی این کبرای کلی که

خداوند می‌تواند همه جهان‌های ممکن را بیافریند، باطل است؛ چون برخی از جهان‌های ممکن هستند که خداوند قادر نیست آن‌ها را بیافریند. حال باید ثابت کند که قضیه «جهان ممکنی وجود دارد که از هر گونه شری مبراست» یکی از مصادیق آن کبرای کلی است؛ و این جهان ممکنی که در قضیه بیان شده، شامل آن کبرای کلی می‌شود و خداوند قدرت خلق آن را ندارد. به عبارت دیگر باید ثابت کند که جهان مبرا از هر گونه شری اخلاقی، جزو جهان‌هایی است که قدرت خدا شامل آن‌ها نمی‌شود. پلانتینگا برای اثبات این مطلب به نظریه شرارت فراگیر^۱ متوسل می‌شود.

شرارت فراگیر

پلانتینگا شرارت فراگیر را چنین تعریف می‌کند: شخصی مثل p گرفتار شرارت فراگیر است، اگر و تنها اگر شرایط زیر برقرار باشد:

به ازای هر جهان (مثل W) که در آن P به معنای واقعی مختار است و در آن P فقط در راه راست گام می‌نهد، فعلی مثل A و نیز بخشی از یک جهان کامل مثل S وجود دارد که واجد اوصاف زیر هستند:

۱. شامل اهمیت اخلاقی فعل A نزد P است.
 ۲. شامل اختیار P در انجام یا ترک فعل A است.
 ۳. جزو جهان W است، ولی شامل انجام یا ترک فعل A توسط p نمی‌شود.
 ۴. اگر S فعلیت می‌یافت، P در ارتباط با فعل A دچار خطا می‌شد (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۰۶).
- اگر کمی در گزاره «۴» دقت کنیم و آن را صادق بدانیم، نتیجه چنین می‌شود که در عالم واقع، شخصی که دچار شرارت فراگیر شده، به ناچار مرتکب خطا خواهد شد. نظر پلانتینگا نیز همین است؛ یعنی معتقد است که گزاره آخر حتماً در عالم واقع، صادق است و اشخاص حتماً دچار شرارت فراگیر می‌شوند؛ بنابراین خداوند

۱. total depravity.



نمی‌تواند جهانی بیافریند که هم در آن جهان، شخصی دارای اختیار باشد و هم خداوند باعث شود او خطایی انجام ندهد.

نقد و بررسی دیدگاه پلانترینگا

به رغم تجلیل از مقام علمی و کار بزرگ پلانترینگا در عالم غرب، می‌توان گفت در پاره‌ای از اصطلاحات جدیدی که زیربنای فکری وی را در استدلال‌ها تشکیل می‌دهد، مغالطه و یا خطا وجود دارد که بدان‌ها اشاره خواهد شد.

شرارت فراگیر

وی بر اساس اعتقاد به گناه اولیه (که از دین تحریف‌شده مسیحیت گرفته است)^۱ بنا را بر گناهکار بودن همه انسان‌ها نهاده است و بر این باور است که همه افراد انسان، حتی انبیا به سبب داشتن اختیار، دچار گناه می‌شوند؛ به همین دلیل به شرارت فراگیر قائل شده است. از طرفی زیربنای پاسخ وی به جی. ال. مکی، همان شرارت فراگیر است؛ یعنی اگر بتوان شرارت فراگیر را رد کرد و یا حتی به صورت مبنایی نپذیرفت، نظریه پلانترینگا را نیز نمی‌توان پذیرفت. همان‌گونه که اشاره شد، پلانترینگا در جواب جی. ال. مکی، قدرت خدا را بر عالمی که همه در آن عالم با وجود اختیار، خیر اختیار کنند، به دلیل شرارت فراگیر، محال دانست؛ یعنی گفت، چون همه انسان‌ها گناهکارند، گناه (البته به فرض وی) صفت ذاتی انسان‌ها است؛ پس محال است اختیار و عدم گناه جمع شوند؛ بنابراین قدرت خدا شامل چنین جهانی نمی‌شود. حال اگر بتوان شرارت فراگیر را رد کرد، زیربنای استدلال وی نیز فرو

۱. مسیحیان بر این باورند که آدم ابوالبشر به سبب گناهی که کرد، خود را از خداوند دور ساخت و به تبع او، نوع بشر از خداوند تبارک و تعالی دور شد؛ از این روی بر این باور شدند که نوع بشر در اصل و حقیقت، شریب و گناهکار است؛ اما با آب تعمید و فدا شدن عیسی، از شر، پاک و زدوده می‌شوند (ر.ک: مصاحب، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۴۱۴؛ و توماس، ۱۳۷۷، ص ۸۱ - ۸۷).

می‌ریزد. از طرفی، دست‌کم در تفکر شیعی با ادله فراوان می‌توان ثابت کرد که انبیا و ائمه اطهار علیهم‌السلام معصوم از خطا هستند و حتی یک گناه نیز مرتکب نشده‌اند، در حالی که مختار بوده‌اند. پس با اثبات عصمت در عالم انسانی، می‌توان جواب پلانتینگا را رد کرد (سنجری، ۱۳۹۰، ص ۲۴۱).

نقد تحقق جهان‌های ممکن و نه فعلیت آن‌ها

پلانتینگا در باب حالات و وضعیت‌های ممکن، قائل بود برخی از حالات و جهان‌های ممکن هستند که تحقق دارند، اما فعلیت ندارند؛ حتی خدا نیز نمی‌تواند برخی از آن‌ها را فعلیت ببخشد (ر.ک: پلانتینگا، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲). او فعلیت و تحقق را متفاوت می‌داند؛ یعنی برخی از وضعیت‌ها هستند که با وجود این‌که تحقق دارند، فعلیت ندارند. در حالی که تحقق یا به معنای وجود است و یا عدم؛ و از این دو حالت، بیرون نیست. اگر به معنای وجود باشد که حتماً فعلیتی نیز دارد؛ و اگر به معنای عدم باشد، قطعاً پلانتینگا نیز آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا او می‌گوید محقق و موجود است، اما فعلیت نیافته است.

هم در عالم تحقق و هم در عالم فعلیت، اجتماع نقیضین محال است؛ یعنی اگر قرار باشد عالمی به نام تحقق وجود داشته باشد اما فعلیت نداشته باشد، در آن عالم نیز اجتماع نقیضین و یا هر امر محالی، محال است.

به نظر پلانتینگا جهان ممکنی وجود دارد که می‌توان هم وجود خدا و هم عدم خدا را فرض کرد. حال به تناسب این وضعیت‌ها، قضایای «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» تناقض دارند یا خیر؟ اگر وی بگوید تناقض ندارند، انکار بدیهی کرده است؛ و اگر بگوید تناقض دارند، در پاسخ می‌گوییم اجتماع نقیضین در هر جای عالم، چه عالم تحقق و چه عالم فعلیت، محال است. مثال وی بر امر محال، این بود که وی می‌گفت: «جهان ممکنی به نام W داریم که در آن آدمی، مختار است و می‌تواند همیشه خیر اختیار کند؛ اما این مطلب وقتی به جهان فعلی می‌رسد، صحیح نیست؛ چون گناه، ذاتی انسان است و انسان نمی‌تواند مختار باشد و همیشه خیر اختیار کند و

خداوند نمی تواند جهان ممکنی را فعلیت ببخشد که در آن جهان، انسان هم مختار باشد و هم گناه نکند» (ر.ک: همو، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶).

می توان پرسید، آیا در جهان ممکنی که به نظر شما تحقق دارد، این امر محال، محقق هست یا خیر؟ قطعاً پاسخ وی مثبت است؛ چون او قبول دارد که در آن جهان ممکن، این امر محال وجود دارد، اما چون محال است، خداوند نمی تواند به آن فعلیت ببخشد.

اشکال، این است که چیزی که محال است، چه در عالم تحقق و چه در عالم فعلیت، در هر دو عالم، محال و تحقق ناپذیر است (ر.ک: سنجرى، ۱۳۹۰، ص ۲۴۱ - ۲۴۳). ابهام دیگری که در مبانی نظریه پلاتینگا وجود دارد، به تفسیر ماهیت فعلیت بخشیدن و تفاوت آن با آفرینش مربوط است. بر اساس یک دیدگاه رایج، خداوند قادر است که امور ممکن معدوم را بیافریند (خلق از عدم) یا به تعبیر فلسفی تر، به ماهیات معدوم، وجود ببخشد یا وجود آن‌ها را جعل کند. بر طبق این دیدگاه، وجه معقولی برای تفکیک بین فعلیت بخشی و آفرینش و سلب دومی از خداوند، وجود ندارد (ر.ک: پلاتینگا، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲).

در پایان این بخش، جا دارد بر این نکته تأکید کنیم که دعوی نقدپذیری نظریه پلاتینگا در باب دفاع اختیارگرایانه، نباید از قدر و منزلت آن بکاهد. واقعیت آن است که امروزه، این نظریه در فلسفه دین معاصر غربی از اهمیت و ارزش خاصی برخوردار است. ریچارد گیل در این باره می گوید: «روایت پلاتینگا از دفاع اختیارگرایانه آن قدر زیباست که بی گمان یکی از بنیان‌های پاسخ الاهیات به مسأله شر، نه صرفاً برای چند سال آینده، که برای چندین سده خواهد بود» (Gale, 178, 1993, P.).

نتیجه گیری

به گفته پلاتینگا، از جمع بین گزاره‌هایی که یک فرد دیندار به آن‌ها اعتقاد دارد، هیچ تناقضی پیش نمی آید؛ یعنی انسان دیندار می تواند به گزاره‌های «الف: خدا قادر مطلق است؛ ب: خدا عالم است؛ و ج: خدا خیر محض است» اعتقاد داشته باشد؛ و



در عین حال معتقد باشد که «شر وجود دارد». به نظر وی، حتی اگر قضایای دیگری هم به این چهار قضیه اضافه کنیم، هیچ تناقضی پیدا نمی‌شود؛ یعنی اگر قضیه «فرد خیر خواه حتی المقدور جلوی شرور را می‌گیرد» و یا قضیه «خیر نقطه مقابل شر است» را نیز اضافه کنیم، تناقض نگفته‌ایم؛ زیرا ممکن است خداوند با وجود آن‌که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است، برای وجود شرور، دلیلی داشته باشد. البته پلانتینگا تصریح می‌کند که وی را نباید فردی بشناسند که طرفدار نظریه عدل الاهی است؛ چراکه وی دلیل خداوند را بررسی نمی‌کند؛ بلکه فقط می‌گوید، شاید خداوند دلیل داشته باشد.

پلانتینگا ثابت کرد که برخی از گزاره‌ها هستند که فعلیت بخشیدن به آن‌ها محال است و قدرت خداوند گرچه نامحدود است، به محال، تعلق نمی‌گیرد. از نظر پلانتینگا هر گزاره‌ای از یک جهان ممکن حکایت دارد و متناظر با هر جهان ممکن، یک گزاره وجود دارد. وی معتقد است که جهان‌های ممکن وجود دارند و حتی تحقق نیز دارند، اما خداوند قدرت ندارد برخی از این جهان‌های ممکن را فعلیت ببخشد؛ مثلاً جهان ممکن با این فرض: «عالمی که در آن با وجود اختیار، خداوند کاری کند که همه افراد مختار، خیر اختیار کنند». چنین عالمی، از جمله جهان‌های ممکن و محقق هستند که خداوند با وجود قدرت مطلقش، توان فعلیت بخشیدن به آن را ندارد.

در واقع، بحث بر روی جهان ممکن است که در آن همه افراد، مختار باشند و خداوند کاری کند که همه انسان‌ها خیر اختیار کنند و هیچ یک دچار شرّ اخلاقی نشوند. چالش جدی بین جی. ال. مکی و پلانتینگا در همین جا است. البته چون خاستگاه بحث‌های جی. ال. مکی، تنها شرور اخلاقی بوده است، پاسخ پلانتینگا نیز بر اساس شرور اخلاقی است.

جی. ال. مکی معتقد است اگر خداوند دارای قدرت مطلق است، پس باید چنین جهانی را بیافریند؛ اما پلانتینگا پاسخ می‌دهد که چنین عالمی گرچه ممکن و محقق

است، فعلیت بخشیدن به چنین جهانی، از محالات است؛ زیرا وجود اختیار با وجود شرارت فراگیر، لازم و ملزوم هستند؛ یعنی نمی‌شود اختیار باشد و همه خیر اختیار کنند؛ در نتیجه همه انسان‌های مختار دچار شرارت و شر اخلاقی هستند. بنابراین محال است که انسان، مختار باشد، اما دچار شر اخلاقی نشود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. پترسون، مایکل؛ و دیگران (۱۳۷۶)، **عقل و اعتقاد دینی**، ابراهیم سلطانی و احمد نراقی (ترجمه)، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۲. پلانتینگا، آلون (۱۳۷۶)، **فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)**، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول.
۳. _____، (۱۳۷۹)، «**دفاع مبتنی بر اختیار**»، ترجمه انشاءالله رحمتی، نامه فلسفه، دوره اول، ش ۹.
۴. _____؛ و دیگران (۱۳۸۴)، **کلام فلسفی (مجموعه مقالات)**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم.
۵. خادمی، عین الله (۱۳۹۱)، «**بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلانتینگا با مسأله شرور**»، پژوهش های هستی شناسی، سال اول، ش ۱.
۶. سنجری، غلامعلی (۱۳۹۰)، **مسأله منطقی شر از دیدگاه علامه طباطبایی و آلون پلانتینگا**، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۷. مبینی، محمدعلی (۱۳۸۲)، **عقلانیت باور دینی از دیدگاه پلانتینگا**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. مصاحب، غلامحسین (۱۳۶۵)، **دایرةالمعارف فارسی**، بی جا.
۹. مکی، جی. ال (۱۳۷۰)، «**شر و قدرت مطلق**»، ترجمه محمدرضا صالح نژاد، مجله کیان، دوره چهارم، ش ۳.
۱۰. میشل، توماس (۱۳۷۷)، **کلام مسیحی**، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

11. Flew, Antony and Alasdair Macintyr, (eds.), **New Essays in Philosophical Theology**, New York, The Macmillan Company, 1955.

12. Frederick W. Kroon, **Plantinga on God, freedom, and evil**, Springer Netherlands, 2004.



13. Gale, Richard M, **On The Nature and Existence of God**, New York, Cambridge University Press, **1993**.
14. Mackie, J. L, **The Miracle of Theism**, Oxford clarendon, press, **1981**.
15. Plantinga, Alvin, **God and Other Minds, A study of the Rational justification of Blief in God**, Ithaca, Cornell University press, **1967**.
16. Plantinga. Alvin, **The Nature of Necessity**, Oxford, clarendon press, **1989**.
17. Plantinga, Alvin, **Waranted Christian Belied**, New York, Oxford University Press, **2004**.

