



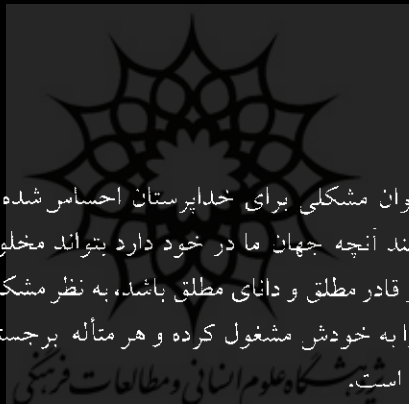
ژوہ شکار علوم انسانی
پتال

میرزا

مسأله شر

ویلیام راوز

ترجمه: امیر صادقی



وجود شر در جهان قرن‌ها به عنوان مشکلی برای خداپرستان احساس شده است. باور اینکه جهان با شمار زیاد شر مانند آنچه جهان ما در خود دارد بتواند مخلوق و تحت نظارت مطلق موجود خیر اعلی و قادر مطلق و دانای مطلق باشد، به نظر مشکل می‌رسد. این مسأله برای قرن‌ها ذهن بشر را به خودش مشغول کرده و هر متأله برجسته‌ای جهت ارائه‌ی راه حل برای آن کوشیده است. *پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

دو صورت مهم از مسأله شر وجود دارد که ما باید دقت کنیم میان آنها تمایز قایل شویم. این دو صورت را صورت منطقی مسأله شر و صورت قرینه‌ای مسأله شر می‌نامیم. گرچه تفاوت مهم بین این دو صورت از مسأله شر به طور کاملاً واضح فقط زمانی روشن می‌شود که به تفصیل از آنها بحث شود، مفید است شرح مختصری از هر یک از صورتهای مسأله را که در برابر ما قرار گرفته هنگام آغاز تحقیقمان از نظر بگذرانیم. صورت منطقی مسأله شر این دیدگاه است که وجود شر در جهان ما با وجود خدای خداپرستان مطلقاً متعارض است، صورت قرینه‌ای مسأله شر این دیدگاه است که گوناگونی و فراوانی شر در جهان ما هرچند ممکن است مطلقاً با وجود خدای خداپرستان متعارض نباشد، با وجود این، حمایت عقلانی برای الحاد یعنی برای اعتقاد به اینکه خدای خداپرستان وجود ندارد به دست می‌دهد. اکنون ما باید هر کدام از این صورتهای مسأله را به تفصیل بررسی کنیم.

مسأله منطقی

صورت منطقی مسأله، بر اینکه خداپرستی به طور درونی ناسازگار است دلالت می کند، زیرا خداپرست یکی از دو گزاره که به طور منطقی ناسازگار هستند را می پذیرد. دو گزاره مورد بحث عبارتند از:

۱. خدا وجود دارد و قادر مطلق و عالم مطلق و خیر کامل است.

۲. شر وجود دارد.

این دو گروه آنچنان که صورت منطقی مسأله تأکید می کند به طور منطقی به روش مشابه ناسازگار هستند، مانند:

۳. این شیء قرمز است.

ناسازگار است با

۴. این شیء بی رنگ است.

برای لحظه ای فرض کنید که مدافع صورت منطقی مسأله شر موفق شد برای ما ثابت کند گزاره های ۱ و ۲ به طور منطقی ناسازگار هستند. آنگاه ما در موقعیتی خواهیم بود که باید یکی از گزاره های ۱ یا ۲ را نپذیریم؛ زیرا اگر دو گزاره منطقاً ناسازگار باشند. غیر ممکن است هر دوی آنها درست باشند؛ اگر یکی از آنها درست باشد دیگری باید نادرست باشد. علاوه بر این، از آنجا که به سختی می توانیم واقعیت شر در جهان را انکار کنیم، به نظر می رسد که باید اعتقاد به خدای خداپرستان را نپذیریم، و به این نتیجه خواهیم رسید که الحاد درست است. در واقع، امکان اعتقاد به گزاره ۱ برای ما باقی می ماند، حتی اگر برای رد گزاره ۲ وسوسه شویم، این وسوسه، چیزی نیست که اغلب خداپرستان به آسانی تسلیم آن شوند. زیرا بیشتر خداپرستان به سنتهای دینی که بر واقعیت شر در جهان ما تأکید می کنند وفادار هستند. برای مثال، در سنت یهودی - مسیحی، قتل شر و عملی گناه آلود دانسته شده است، و مشکل می توان رخداد قتل در جهانمان را انکار کرد. بنابراین، از آنجا که عموماً خداپرستان واقعیت شر در جهانمان را می پذیرند و بر آن تأکید می کنند برای آنها نوعی بی اعتباری خواهد بود اگر ادعای اصلی در صورت منطقی مسأله شر اثبات شود یعنی اینکه گزاره ۱ منطقاً با گزاره ۲ ناسازگار است.

اثبات ناسازگاری

چگونه می‌توانیم اثبات کنیم دو گزاره ناسازگار هستند؟ گاهی اوقات نیاز به چیزی برای اثبات کردن نیست زیرا دو گزاره صراحتاً ناسازگار هستند، مثلاً گزاره‌های «قد الیزابت بیش از پنج پا است» و «قد الیزابت بیش از پنج پا نیست». اما اغلب دو گزاره ناسازگار صراحتاً متناقض نیستند. در چنین مواردی ما می‌توانیم به وسیله استنتاج دو گزاره از آنها که صراحتاً متناقض هستند اثبات کنیم آن دو متناقض می‌باشند. برای مثال گزاره‌های ۳ و ۴ را ملاحظه کنید. روشن است که این دو گزاره به طور منطقی ناسازگار هستند. یعنی هر دوی آنها نمی‌تواند صحیح باشد. اما صراحتاً متناقض نیستند. اگر خواسته شود تا اثبات کنیم ۳ و ۴ متناقض هستند، می‌توانیم به وسیله استنتاج گزاره‌های منطقی متناقض از آنها این کار را انجام دهیم. برای استنتاج گزاره‌های منطقی متناقض به اضافه کردن گزاره دیگری به گزاره‌های ۳ و ۴ نیاز داریم.

۵. آنچه قرمز است رنگی است.

از ۳، ۴ و ۵ می‌توان به راحتی جفت گزاره‌های صراحتاً متناقض را استنتاج کرد، «این شیء رنگی است» (از ۳ و ۵) و «این شیء رنگی نیست» (تکرار ۴). بنابراین این فرایندی است که ما اگر بخواهیم ادعایمان مبنی بر اینکه دو گزاره منطقی متناقض هستند می‌توانیم پشت سر بگذاریم.

پیش از آنکه بررسی کنیم که آیا مدافع صورت منطقی مسأله شرم می‌تواند آن ادعا را اثبات کند که گزاره‌های ۱ و ۲ منطقی ناسازگار هستند یا نه، یک نکته مهم در خصوص روند اثبات کردن اینکه دو گزاره منطقی ناسازگار هستند لازم است به طور واضح فهمیده شود. وقتی که دو گزاره داریم که صراحتاً متناقض نیستند و می‌خواهیم اثبات کنیم منطقی ناسازگار هستند این کار را به وسیله اضافه کردن گزاره یا گزاره‌های دیگر به آنها و استنتاج یک جفت از گزاره‌ها که صراحتاً متناقض هستند از این گروه کامل (جفت گزاره اصلی و گزاره یا گزاره‌های اضافه شده) انجام می‌دهیم. اکنون نکته‌ای که باید با دقت به آن توجه شود این است که: به منظور اینکه این شیوه مؤثر واقع شود: گزاره یا گزاره‌هایی که اضافه می‌کنیم نه تنها باید درست باشند بلکه باید ضرورتاً درست باشند. برای مثال، توجه کنید که گزاره‌ای که به ۳ و ۴ به منظور اثبات اینکه آنها ناسازگار هستند اضافه شد یک حقیقت

ضروری است یعنی منطقاً برای هر چیزی غیرممکن است قرمز باشد اما رنگی نباشد. اما اگر گزاره یا گزاره‌های اضافه‌شده که به منظور استنتاج گزاره‌های صراحتاً متناقض استفاده‌شده درست باشند اما ضرورتاً درست نباشد، گرچه ممکن است ما در استنتاج گزاره‌های صراحتاً متناقض موفق باشیم ولی نخواهیم توانست در نشان دادن اینکه جفت اصلی گزاره‌ها منطقاً ناسازگار هستند موفق شویم.

برای اینکه ببینیم مطلب فوق صحیح است اجازه دهید جفت گزاره زیر را در نظر بگیریم:

۶. شیء در دست راست من یک سکه است.

و

۷. شیء در دست راست من یک سکه ده سنتی است.

آشکارا، ۶ و ۷ منطقاً ناسازگار نیستند، زیرا می‌تواند هر دوی آنها درست باشد. آن دو منطقاً ناسازگار نیستند زیرا در این نظر که سکه در دست راست من یک ۲۵ سنتی یا پنج سنتی باشد هیچ محال منطقی وجود ندارد، (۶ و ۷ را با ۳ و ۴ مقایسه کنید. آشکارا چیزی به طور منطقی غیرممکن در این تصور که این شیء قرمز باشد و همچنین رنگی نباشد وجود دارد.) اما توجه کنید که می‌توانیم گزاره‌ای به ۶ اضافه کنیم آنچنان که از هر سه آنها گزاره‌های صراحتاً متناقض بتواند استنتاج شود.

۸. هر سکه‌ی در دست راست من یک ده سنتی است.

از ۶، ۷ و ۸ می‌توانیم جفت گزاره متناقض استنتاج کنیم، «شیء در دست راست من یک ده سنتی است» (از ۶ و ۸) و «شیء در دست راست من یک سکه ده سنتی نیست» (تکرار ۷). اکنون فرض کنید ۸ درست باشد، یعنی این که در واقع هر سکه در دست راست من یک ده سنتی است. پس ما با کمک گزاره صحیح ۸ در استنتاج گزاره‌ها صراحتاً متناقض از جفت اولیه مان یعنی ۶ و ۷، موفق شده‌ایم. اما البته با این روال نتوانسته‌ایم اثبات کنیم که ۶ و ۷ منطقاً ناسازگار هستند. چرا نتوانسته‌ایم؟ زیرا ۸ (گزاره اضافه‌شده) هر چند صحیح است ولی ضرورتاً صحیح نیست. گزاره ۸ ضرورتاً صحیح نیست زیرا من می‌توانم (منطقاً) یک ۲۵ سنتی یا ۵ سنتی در دست راستم داشته باشم. گزاره ۸ در واقع درست است اما از آنجا که می‌توانست منطقاً نادرست باشد، ضرورتاً درست نیست. پس ما باید آشکارا در نظر داشته باشیم که برای اثبات اینکه دو گزاره منطقاً ناسازگار هستند به وسیله‌ی اضافه کردن یک گزاره و سپس استنتاج گزاره‌های صراحتاً متناقض، گزاره اضافه‌شده نه تنها باید درست باشد بلکه باید ضرورتاً درست باشد.

به کارگیری مسئله‌ی منطقی شر

از آنجا که (۱) «خدا وجود دارد و قادر مطلق، دانای مطلق و خیر کامل می‌باشد» و (۲) «شر وجود دارد» صراحتاً متناقض نیستند، کسانی که اعتقاد دارند او ۲ منطقاً ناسازگار هستند لازم است این ادعا را به وسیله اضافه کردن گزاره ضرورتاً صحیح به او ۲ و استنتاج گزاره‌های صراحتاً متناقض مواجه گردانند. اما چه گزاره‌ای می‌توانیم اضافه کنیم؟ فرض کنید با گزاره زیر شروع کنیم:

۹. یک موجود قادر مطلق، دانای مطلق و خیر از وقوع هر شری جلوگیری خواهد کرد.
از ۱، ۲ و ۹ می‌توانیم گزاره‌های صراحتاً متناقض استنتاج کنیم، «شر وجود ندارد» (از ۱ و ۹) و «شر وجود دارد» (تکرار ۲). بنابراین اگر بتوانیم نشان دهیم که گزاره ۹ ضرورتاً صحیح است در اثبات نظریه صورت منطقی شری یعنی اینکه (۱) به لحاظ منطقی ناسازگار هستند موفق شده‌ایم. اما آیا ۹ ضرورتاً صحیح است؟ خوب، سخنان درباره قدرت مطلق خدا را تکرار می‌کنیم، به نظر می‌رسد که خدا توانایی ممانعت از هر شری را خواهد داشت چرا که «ممانعت از وقوع شر» ظاهراً کار منطقاً متناقضی مانند «ساختن مربع دایره» نیست. اما اثبات اینکه ۹ ضرورتاً صحیح است موضوع آسانی نیست. زیرا در تجربه خودمان می‌دانیم که گاهی اوقات شر آنچنان به خیر مرتبط شده که نمی‌توانیم بدون اجازه دادن به شر به خیر دست یابیم. به علاوه در چنین شرایطی گاهی اوقات خیر اهمیت بیشتری از شر دارد، بنابراین موجود خیر با قصد قلبی به منظور تحقق بخشیدن به خیر که برتر است به وقوع شر اجازه می‌دهد.

گو تفرید لایب نیتس مثال یک ژنرال را ارائه می‌دهد که می‌داند به منظور رسیدن به خیر حفظ شهر از نابودی به وسیله ارتش مهاجم باید به نیروهایش دستور دفاع از شهر را بدهد، با در نظر داشتن این نتیجه که تعدادی از نیروهایش کشته و مجروح خواهند شد. خیر حفظ زنان و کودکان شهر برتر از شر کشته و مجروح شدن تعدادی از مدافعان شهر است. گرچه ژنرال می‌توانست با دستور عقب نشینی نیروهایش مانع کشته و مجروح شدن آنها شود، اما او نمی‌توانست این کار را بدون از دست دادن خیر حفظ شهر و ساکنانش انجام دهد. قطعاً این خیرخواهی ژنرال به پذیرفتن شر به منظور رسیدن به خیر برتر اتفاق می‌افتد. بنابراین شاید برخی از شرور در جهان ما به خیرهایی مرتبط هستند که به نحوی برتر از آن شوری هستند که خدا نمی‌تواند به خیرهای مورد بحث بدون اجازه دادن برای وقوع شوری که به آن خیرها مرتبط هستند دست یابد. اگر چنین باشد، گزاره ۹ ضرورتاً صحیح نیست.

البته برخلاف قدرت ژنرال، قدرت خدا نامحدود است و ممکن است تصور شود که مسئله این نیست که خیر و شر چقدر به نحوی ممکن است به یکدیگر مرتبط شود، زیرا خدا می‌تواند همیشه به خیر دست یابد و از شر ممانعت کند. اما این نظر این امکان که وقوع برخی شرور در جهان ما برای دست‌یابی به خیرهایی که از آنها برتر می‌باشند و منطقی‌تر است ضروری هستند را در نظر نمی‌گیرد، بنابراین عملی که باعث می‌شود این خیرها واقع شوند، بدون اجازه دادن به شروری که به آنها مرتبط هستند مانند ساختن مربع دایره عملی غیرممکن است. پس در این صورت دوباره خدای قادر مطلق خواهد توانست به شر در مشکل مورد بحث وقوع اجازه دهد؛ او حتی اگر قادر مطلق باشد نمی‌تواند به خیرهای برتر دست پیدا کند و از وقوع شرور جلوگیری کند. بنابراین از آنجا که (i) قدرت مطلق توانایی انجام آنچه که منطقی‌تر است را ندارد. (ii) ممکن است منطقی‌تر غیرممکن باشد که از وقوع شرور خاص در جهان ما ممانعت کرد و هنوز به برخی خیرهای بسیار عظیم دست یافت که برتر از آن شرور هستند، ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که گزاره ۹ ضرورتاً صحیح است، ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم یک موجود قادر مطلق و خیر کامل از وقوع هر شری جلوگیری خواهد کرد.

آنچه فهمیدم این است که کوشش برای اثبات اینکه او ۲ ناسازگار هستند به وسیله استنتاج گزاره‌های صراحتاً متناقض از ۹ و ۲، ۱ محکوم به شکست است. گرچه ۱ و ۲، ۹ گزاره‌های صراحتاً متناقضی را ارائه می‌دهند، ولی ما در موقعیتی نیستیم تا بدانیم که ۹ ضرورتاً صحیح است.

پیشنهادی که از بحث پیشین شکل می‌گیرد این است که ۹ را با گزاره زیر جایگزین کنیم:

۱۰. یک موجود خیر، قادر مطلق و دانای مطلق مانع می‌شود: از هر شری که منطقی‌تر برای وقوع خیری که برتر از آن ضروری نیست.

گزاره ۱۰ برخلاف ۹، امکان این را در نظر می‌گیرد که شرور خاصی آنقدر بتوانند به خیرهایی که برتر از آنها هستند مرتبط‌شده باشند که حتی خدا نتواند به این خیرها بدون اجازه دادن به این شرور برای واقع شدن تحقق بخشد. پس روشن می‌شود گزاره ۱۰ نه تنها صحیح است بلکه ضرورتاً صحیح است. اما اکنون مسأله این است که از ۲، ۱ و ۱۰ نمی‌توان گزاره‌های صراحتاً متناقض استخراج کرد. تنها چیزی که می‌توانیم از ۱۰ و ۲، ۱ نتیجه بگیریم این است که شروری که در جهان ما وجود ندارد منطقی‌تر برای وقوع خیرهایی

که برتر از آنها هستند ضروری می‌باشند، و این جمله یک تناقض صریح نیست. مشکل عمده تلاشهای تکان‌دهنده برای اثبات اینکه ۲و۱ منطقاً ناسازگار هستند اینجا روشن می‌شود. هنگامی که گزاره‌ای مانند ۹ را اضافه می‌کنیم که به ما اجازه می‌دهد تا گزاره‌های صراحتاً متناقض را استنتاج کنیم، نمی‌توانیم مطمئن باشیم که گزاره اضافه شده ضرورتاً صحیح است. از سوی دیگر هنگامی که گزاره‌ای مانند ۱۰ را اضافه می‌کنیم که به نظر می‌رسد ضرورتاً صحیح است معلوم می‌شود نمی‌توانیم گزاره‌های صراحتاً متناقض استنتاج کرد. هیچ کس موفق نشده گزاره‌ای ارائه دهد که هم ضرورتاً صحیح دانسته شود و هم آنچنان باشد که وقتی به ۲و۱ اضافه شد ما را به استنتاج گزاره‌های صراحتاً متناقض قادر سازد. بر اساس این دیدگاه، عاقلانه است نتیجه بگیریم که صورت منطقی مسأله شر مشکلی برای خداپرستان نیست، زیرا نظریه اصلی اش یعنی این نظر که ۲و۱ منطقاً ناسازگار هستند، نظری است که هیچ کس نتوانسته است به وسیله برهانی قانع‌کننده آن را اثبات کند.

دفاع مبتنی بر اختیار

پیش از پرداختن به صورت قرینه‌ای مسأله شر، دانستن چگونگی یک دفاع سنتی خداپرستان در مقابل صورت منطقی مسأله شر اهمیت دارد. برطبق این دفاع (مبتنی بر اختیار) خدا حتی گرچه قادر مطلق، نمی‌تواند جهانی را خلق کند که در آن مخلوقات انسانی مختار وجود داشته باشند بدون آنکه به وقوع شر قابل ملاحظه‌ای اجازه دهد. در این دفاع فرض اساسی این است که برای یک شخص منطقاً محال است هم آزادانه کاری را انجام دهد و هم مجبور شده باشد همان کار را انجام دهد. بدون این پیش فرض دفاع مبتنی بر اختیار در هم می‌شکند. زیرا اگر برای شخص ممکن باشد که مجبور باشد عملی را انجام دهد و در عین حال آن کار را آزادانه انجام دهد، آنگاه واضح است که خدا می‌توانست جهانی را خلق کند که در آن مخلوقات بشری مختاری وجود دارند که تنها آنچه درست است انجام می‌دهند و هرگز شری مرتکب نمی‌شوند زیرا او (موجود قادر مطلق) می‌تواند صرفاً این موجودات را خلق کند و آنها را مجبور کند تا فقط کارهای درست انجام دهند.

اجازه دهید فرض کنیم این پیش فرض اساسی دفاع مبتنی بر اختیار درست است که؛ منطقاً محال است مجبور به انجام کاری بود و در همین حال همان کار را آزادانه انجام داد. آنچه این پیش فرض بیان می‌دارد این است که گرچه خدا می‌تواند مجبور به مخلوق بودن

کند و آن مخلوقات را مجبور کند با جهتی به سوی یک عمل خاص آزاد باشند، اما نمی‌تواند آنها را در حالی که آزاد هستند مجبور به انجام کاری کند و همچنین نمی‌تواند آنها را در حالی که آزاد هستند مجبور به پرهیز کردن از انجام عملی کند - اینکه شخصی عملی را انجام دهد یا از انجام عملی اجتناب کند، اگر انجام دادن یا اجتناب کردن به صورت آزادانه باشد، به آن شخص بستگی دارد نه به خدا - اکنون فرض کنید خدا جهانی را با مخلوقات بشری آزاد خلق می‌کند، مخلوقاتی که برای انجام دادن کارهای گوناگون اعم از خیر و شر آزاد هستند. اینکه مخلوقات بشری آزادی که او خلق می‌کند آزادی‌اش را برای انجام خیر یا شر به کار می‌گیرند به خودشان بستگی دارد. و منطقاً ممکن است مشکلی نباشد که هر کدام از مخلوقات آزادی که خدا موجب به وجود آمدنشان است، مواقعی از آزادیشان برای انجام شر استفاده کنند. از این رو ممکن است خدا نتوانسته جهانی با مخلوقات آزاد خلق کند که فقط کارهای درست انجام دهند؛ این امکان هست که هر جهانی که خدا بتواند حاوی مخلوقاتی خلق کند که برای انجام دادن خیر و شر آزاد باشند جهانی است که در آن این مخلوقات گاهی اوقات مرتکب شر می‌شوند. آنچه در نحوه استدلال بالا کوشیده‌شده تا اثبات شود این است که منطقاً ممکن است گزاره‌های زیر درست باشد.

۱۱. خدا، گرچه قادر مطلق است، نمی‌تواند جهانی خلق کند که در آن هم مخلوقات بشری آزاد باشند و هم هیچ شری نباشد.

اما اگر ممکن باشد که ۱۱ درست باشد همچنین ممکن است که جهانی با مخلوقات بشری آزاد بهتر از جهانی بدون چنین مخلوقاتی باشد پس آنچه در پی او می‌آید همیشه ناسازگار نیستند. زیرا، گروه گزاره‌های زیر را ملاحظه کنید؛

۱. خدا وجود دارد و قادر مطلق، دانای مطلق و خیر کامل است.

۱۲. جهان با مخلوقات بشری آزاد و مقداری شر بهتر از جهانی بدون مخلوقات بشری آزاد است.

۱۳. خدا بهترین جهانی را که می‌تواند، خلق می‌کند.

از ۱۱، ۱۲ و ۱۳ نتیجه می‌شود: ۲ «شر وجود دارد» اما اگر ۱۱، ۱۲ و ۱۳؛ ۲ را تأیید می‌کند و هیچ ناسازگاری‌ای در ۱۱، ۱۲ و ۱۳ وجود ندارد، پس نمی‌تواند هیچ ناسازگاری‌ای بین ۱ و ۲ موجود باشد. اگر گروهی از گزاره‌ها ناسازگار نیستند، هیچ گزاره‌ای از آن نمی‌تواند با یک یا تمام گزاره‌های آن گروه ناسازگار باشد.

اکنون می‌توانیم ارتباط دفاع مبتنی بر اختیار را با صورت منطقی مسأله شر ببینیم. ما به صورت منطقی مسأله شر انتقاد کردیم چرا که هیچ کس موفق به اثبات نظریه اصلی آن نشد، که (۱) «خدا وجود دارد و قادر مطلق، دانای مطلق و خیر کامل است» با (۲) «شر وجود دارد» ناسازگار است. اما، البته این واقعیت که هیچ کس نتوانسته اثبات کند که او ۲ ناسازگار هستند، نتیجه نمی‌دهد که آن دو ناسازگار نیستند. آنچه دفاع مبتنی بر اختیار می‌کوشد تا در نهایت به آن برسد، اثبات آن است که او ۲ واقعاً سازگار هستند. دفاع مبتنی بر اختیار می‌کوشد تا اثبات کند که ممکن است (به لحاظ منطقی) هم او ۱۱ و او ۱۲ درست باشند و هم هیچ ناسازگاری منطقی‌ای در گروه گزاره‌های ۱، ۱۱، ۱۲، ۱۳ وجود نداشته باشد. اینکه آیا دفاع مبتنی بر اختیار در هدفش برای نشان دادن اینکه او ۲ منطقاً سازگار هستند موفق هست یا نه برای پیگیری ما در اینجا مسأله‌ای پیچیده و مناقشه‌آمیز است. اما حتی اگر این تلاش موفقیت‌آمیز نباشد نیازی نیست خداپرستان به وسیله صورت منطقی مسأله شر به زحمت بیافتند چرا که آنچنان که دانستیم، هیچ کس اثبات نکرده که او ۲ ناسازگار هستند.

مسأله قرینه‌ای

اکنون به صورت قرینه‌ای مسأله‌ی شر می‌پردازیم: این صورت از مسأله که معتقد است گوناگونی و فراوانی شر در جهان ما، شاید با وجود آنچه خدا فراهم کرده منطقاً ناسازگار نیست، با وجود این حمایت عقلانی برای این اعتقاد که خدای خداپرستان وجود ندارد به دست می‌دهد و البته در بسط این صورت از مسأله شر، تمرکز بر برخی شرور خاص که جهان ما به نحو فراوانی حاوی آنهاست بکار برده خواهد شد. برای مثال درد و رنج شدید انسان و حیوان بسیار در جهان ما رخ می‌دهد. چنین درد و رنجی مورد واضحی از شر می‌باشد. البته اگر رنج شدید به خیر بزرگی منتهی شود یعنی خیری که نتوانیم بدون قرار گرفتن در تحت رنج مورد بحث کسب کنیم، ممکن است نتیجه بگیریم که رنج موجه است، اما با این حال شر باقی می‌ماند. زیرا ما نباید رنج شدید به خودی خود را با امور خیری که گاهی اوقات به آن منتهی می‌شود خلط کنیم. شر رنج شدید انسانی یا حیوانی فی‌نفسه بد است، حتی گرچه ممکن است گاهی اوقات به معنایی خیر باشد، چرا که آن گاهی اوقات منتهی می‌شود به آنچه خیر است. با وجود این، در چنین مواردی یک شر فی‌نفسه باقی می‌ماند، رنج شدید انسان و حیوان شری است که ممکن است کسی اخلاقاً برای اجازه دادن به آن توجیه نداشته باشد. اما رنج انسان و حیوان یک مثال واضح از شر

فراوانی است که در جهان ما رخ می‌دهد.

صورت قرینه‌ای مسأله‌شر می‌تواند به عنوان برهان زیر برای الحاد بیان شده باشد:

۱. وجود نمونه‌های رنج شدید که موجود قادر مطلق و دانای مطلق می‌توانسته جلوی آنها را بگیرد بدون آنکه به موجب آن مانع وقوع خیر کثیری شود.
۲. موجود دانای مطلق و خیر کامل جلوی وقوع هر رنج شدیدی را که بتواند خواهد گرفت مگر آنکه این کار را نتواند بدون آنکه موجب از دست رفتن خیر کثیری شود انجام دهد.

بنابراین

۳. موجود قادر مطلق و خیر کامل وجود ندارد.

درباره این برهان برای الحاد، برهانی که بر فراوانی و یک نوع از شر در جهان ما مبتنی است چه می‌گوییم؟ پس برهان کارآمد است، اگر زمینه‌های عقلانی برای پذیرش پیش‌فرضهایش داشته باشیم و در این صورت زمینه‌های عقلانی برای بسط الحاد داریم. در هر صورت آیا برای پذیرش پیش‌فرضهای این برهان زمینه‌های عقلانی داریم؟

فرض دوم برهان، باوری را در خصوص آنچه یک موجود اخلاقاً خیر باید در شرایط خاص انجام دهد بیان می‌دارد. بر طبق این باور، اگر یک موجود خیر، رنج شدیدی را بشناسد که در شرف وقوع بوده و او در موقعیتی برای جلوگیری از وقوعش باشد، او باید اخلاقاً جلوی آن را بگیرد مگر آنکه این کار را نتواند بدون آنکه موجب از دست رفتن خیر کثیری که به آن آگاه است انجام دهد. من فکر می‌کنم این باور (یا چیزی شبیه آن) هم توسط خداپرستان و هم توسط ملحدان مورد قبول است. البته ممکن است عدم توافقی در خصوص اینکه چه چیزی خیر است یا اینکه، اگر خیر است شخص باید اخلاقاً برای اجازه دادن به واقع شدن این رنج شدید به منظور به دست آوردن آن خیر توجیه شده باشد برای مثال شاید فردی معتقد باشد که هیچ خیری به اندازه کافی برای توجیه اجازه دادن به رنج و حشمتناک یک کودک معصوم بزرگ نیست. اما، اعتقاد به چنین دیدگاهی انکار فرض ۲ نیست که ادعا می‌کند فقط اگر یک موجود دانای مطلق و خیر کامل اجازه وقوع رنج شدید را بدهد آنگاه باید خیر کثیری (خیری که فراتر از رنج مورد بحث است) باشد که موجود خیر بتواند بدون اجازه دادن به رنج شدید به آن دست یابد. همانطور که بیان شد، به نظر می‌رسد شماره ۲ باوری را بیان می‌دارد که بر اصول اخلاقی پایه ما منطبق است، اصولی که هم خداپرستان و هم غیرخداپرستان در آن سهیم هستند. بنابراین، اگر

می‌خواهیم ایرادی در این برهان کنیم، باید ایراهایی در فرض اولش بیابیم. فرض کنید در جنگلی دور دست صاعقه‌ای به درختی خشک اصابت می‌کند، در نتیجه در جنگل آتش درمی‌گیرد. در آتش بچه گوزنی گرفتار شده و به شدت می‌سوزد و پیش از آنکه مرگ رنجش را برطرف کند در رنج دردناکی برای چند روز می‌ماند. تا اینجا که ما می‌توانیم دریابیم رنج شدید بچه گوزن بی‌مورد است، و منجر به هیچ خیر کثیری نیست. آیا موجود دانای مطلق و قادر مطلق می‌توانسته مانع رنج ظاهراً بی‌مورد بچه گوزن شود؟ پاسخ روشن است، آنچنانکه حتی فرد خداپرست هم تأکید می‌کند موجود دانای مطلق و قادر مطلق می‌تواند به آسانی مانع شود از اینکه بچه گوزن به طور وحشتناکی بسوزد، یا، با در نظر گرفتن سوختن بچه گوزن می‌تواند بچه گوزن را به وسیلهٔ پایان سریع زندگی‌اش از رنج شدید مصون بدارد به جای اینکه اجازه دهد بچه گوزن در رنجی دردناک برای چند روز بماند. تا آنجا که می‌توانیم دریابیم، از آنجا که هیچ خیری از دست نخواهد رفت اگر رنج بچه گوزن ممانعت می‌شد، به نظر نمی‌رسد که مقدمهٔ ۱ برهان درست باشد، که آیا موارد درد و رنج شدیدی وجود دارد که موجود قادر مطلق و دانای مطلق می‌توانسته مانع آنها شود بدون آنکه به موجب آن مانع وقوع هیچ خیر کثیری شود؟ باید پذیرفت که مثال رنج ظاهراً بی‌مورد بچه گوزن اثبات نمی‌کند که مقدمهٔ ۱ درست است. زیرا گرچه نتوانیم دریابیم چگونه بچه گوزن به خیری کثیری منتهی می‌شود، نتیجه گرفتن اینکه اینچنین نیست هم سخت است. فراموش نکنیم ما اغلب به وسیلهٔ اینکه چگونه اموری که تصور می‌کنیم بی‌ربط هستند اما به طور کاملاً مرتبط از کار در می‌آیند شگفت‌زده می‌شویم. پس شاید خیر شناخت شده‌ای برتر از رنج بچه گوزن هست که به آن رنج به طریقی مرتبط است و ما نمی‌فهمیم. وانگهی، به خوبی ممکن است اختیار ناشناخته‌ای، اخباری که ما فکرش را هم نمی‌کنیم، وجود داشته باشد که رنج بچه گوزن به طرز تفکیک‌ناپذیری با آن مرتبط است. در واقع، به نظر می‌رسد نیازمند چیزی شبیه دانش مطلق از سوی خودمان هستیم پیش از آنکه بتوانیم ادعا کنیم می‌دانیم که هیچ خیر وجود ندارد برتر که رنج بچه گوزن به آن منتهی شود و موجود قادر مطلق و دانای مطلق نتواند بدون اجازه دادن به آن رنج به آن دست یابد بنابراین مثال رنج بچه گوزن نمی‌تواند ما را قادر سازد برای اثبات درستی مقدمه ۱.

حقیقت این است که ما در موقعیت اثبات اینکه ۱ درست است نیستیم. ما نمی‌توانیم با قطعیت بدانیم که مثال رنج نوع تشریح شده در ۱ در جهان ما اتفاق می‌افتد. اما اینکه بدانیم

یا اثبات کنیم که ۱ درست است مطلبی است، و اینکه زمینه‌های عقلانی برای باور اینکه ۱ درست است داشته باشیم کاملاً مطلب دیگری است. ما اغلب در موقعیتی نیستیم که با قطعیت اثبات کنیم یا بدانیم که آن گزاره درست است. برای مثال، در پرتوی تجربه و دانش گذشته‌مان بسیار معقول است که باور کنیم جنگ بین ملت‌ها تا ابد در آینده رخ خواهد داد، اما به دشواری در موقعیتی هستیم که با قطعیت بدانیم اینچنین است. بنابراین گرچه در مورد ۱ نمی‌توانیم با قطعیت بدانیم که درست است، اما آن شاید بتواند پشتوانه عقلانی‌ای باشد، برای نشان دادن یک باور عقلانی.

مجدداً مثال بچه گوزن را در نظر بگیرید. دو پرسش متمایز وجود دارد که ما باید آنها را مطرح کنیم: «آیا این خیر کثیر که رنج بچه گوزن منجر به آن می‌شود؟» و «آیا این خیر کثیر که رنج بچه گوزن ممکن است به آن منجر شود آن چنان است که یک موجود قادر مطلق و دانای مطلق نمی‌تواند بدون اجازه دادن به وقوع رنج بچه گوزن به آن دست یابد؟» شاید به نظر نامحتمل برسد که پاسخ به پرسش اول بله باشد. و شاید به نظر ما بسیار بیشتر نامحتمل بیاید که پاسخ به پرسش دوم بله باشد. اما حتی اگر ما بخواهیم فکر کنیم باور به اینکه عقلانی است که رنج بچه گوزن منجر به خیر کثیری شود که بدون آن رنج غیرقابل دسترس است، ما باید بپرسیم که آیا اعتقاد به اینکه تمام مثال‌های ظاهراً بی‌مورد رنج انسان و حیوان به خیر کثیری منجر می‌شوند عقلانی است یا نه. و اگر تمامی آنها به خیرهای کثیر منتهی شوند، آیا عقلانی است باور کنیم که یک موجود قادر مطلق و دانای مطلق نمی‌تواند، هیچکدام از این خیرها را پدید آورد بدون اجازه داده به مثال‌های رنجی که فرضاً منجر به آنها می‌شود؟ وقتی این پرسش‌های بسیار عام را در پرتو تجربه و شناختمان از گوناگونی و فراوانی رنج انسان و حیوان که روزانه در جهان رخ می‌دهد لحاظ می‌کنیم، به نظر می‌رسد پاسخ باید نه باشد. به نظر می‌رسد بسیار نامحتمل باشد که تمام مثال‌های رنج شدید انسان و حیوان که روزانه در جهان رخ می‌دهند به خیرهای کثیری منتهی شوند، و حتی نامحتمل تر است که اگر آن رنجهای واقع می‌شوند، یک موجود قادر مطلق و دانای مطلق نتواند دست کم به برخی از این خیرها بدون اجازه دادن به موارد رنجی که منجر به آنها می‌شوند دست یابد. در پرتو تجربه و شناختمان از گوناگونی و شدت رنج انسان و حیوان در جهانمان، این ایده که هیچکدام از این موارد رنج نمی‌توانسته توسط یک موجود قادر مطلق بدون از دست دادن خیر کثیری جلوگیری شود، به نظر عادی، ایده‌ای محال و بسیار فراتر از باورمان می‌رسد. پس به نظر می‌رسد که گرچه ما نمی‌توانیم اثبات

کنیم گزاره ۱ درست است، با وجود این روی هم رفته بر این اساس که باور ۱ درست است و اینکه آن یک باور عقلانی است قابل پذیرش می‌باشد.

اکنون دوباره به برهانمان برای الحاد باز می‌گردیم، دیدیم که فرض دوم باور اساسی عمومی‌ای را برای خداپرستان بیان می‌دارد همچنین دیدیم که تجربه و شناختمان از گوناگونی و فراوانی رنج در جهانمان پشتوانه عقلانی برای فرض نخست در اختیار می‌گذارد. دیدیم که نتیجه «موجود قادر مطلق، دانای مطلق و خیر کامل وجود ندارد». از این دو فرض حاصل شد، به نظر می‌رسد پشتوانه عقلانی برای الحاد داریم، و اینکه برای ما باور اینکه خدای خداپرستان وجود ندارد قابل قبول است. اما اکنون برویم سراغ نقد و نقض این پشتوانه عقلانی.

پاسخ به مسأله قرینه‌ای

از دو صورت مسأله شر که ملاحظه کردیم، اولی (صورت منطقی) به نظر نمی‌رسد مشکلی جدی برای اعتقاد خداپرستان باشد. صورت دوم (صورت قرینه‌ای) به نظر می‌رسد مسأله متمایزی برای اعتقاد خداپرستان باشد، زیرا نظریه اصلی‌اش - یعنی اینکه، گوناگونی و فراوانی شر در جهان ما پشتوانه عقلانی برای الحاد است - نشان داده شد که قابل قبول می‌باشد. اکنون زمان آن است که ببینیم چگونه خداپرست می‌تواند بهترین پاسخ را به صورت قرینه‌ای مسأله شر بدهد. پاسخها می‌تواند در چهارچوب برهان پایه برای الحاد به کمک آنچه صورت قرینه‌ای مسأله شر ارائه داده بهتر تبیین شوند. در واقع، پاسخها یا به وسیله فرض نخست این برهان یا ملاحظات جدید مطرح خواهد شد. ما دو پاسخ را ملاحظه خواهیم کرد پیش از آنکه به آنچه احتمالاً بهترین پاسخ پیش روی خداپرستان است نگاه کنیم.

استدلال بی پایه

پاسخ نخست هیچ تلاشی برای ارائه دلایلی جهت تصویر اینکه فرض ۲ نادرست است نمی‌کند. در عوض خداپرست صرفاً مدعی است که هیچ دلیل خوبی برای تصور اینکه فرض ۱ درست است ارائه نشده است. در مقابل استنتاجی که در بالا در تأیید ۱ ارائه شد، ممکن است خداپرست بکوشد تا استدلال کند که این استنتاج بی پایه و اساس می‌باشد. و به یک استنتاج پراشتباه حمله می‌کند استنتاج از «ما هیچ خیری را نمی‌شناسیم که

موجود قادر مطلق را برای اجازه دادن به موارد رنجی نظیر رنج بچه گوزن را توجیه کند». در واقع، ممکن است خداپرست به این ترتیب استدلال کند که درجه بسیار بالایی برای آنچه دانش خدا باید فراتر از دانش ما برود ارائه دهد، این سخن احتمالاً این است که هر خیری که باید خدا را در اجازه دادن به موارد رنجی شبیه رنج بچه گوزن توجیه کند باید بیرون از حد فهم ما باشد، چیزی که نباید توقعی برای درک آن داشته باشیم.

در مقابل این پاسخ، ممکن است مدافع برهان قرینه‌ای بین خیرهایی که می‌شناسیم و خیرهایی که فراتر از حد فهم ماست تمایز قایل شود، در حالی که متذکر می‌شود هیچ خیری که ما از آن اطلاع داریم نمی‌تواند خدا را مُحِق کند در اجازه دادن به تمام شرور ظاهراً بی‌مورد که در جهان ما به صورت یک اصل روزانه رخ می‌دهد. زیرا خیرهایی که ما می‌شناسیم یا به اندازه کافی خیر نیستند تا خدا را در اجازه دادن به تمامی شروری که می‌شناسیم توجیه کنند یا خدا می‌تواند بدون اجازه دادنش به این شرور به آنها دست یابد. اما کدام یک از خیرهایی که ما می‌شناسیم، خیرهایی فراتر از حد فهم ما هستند؟ در اینجا ممکن است خداپرست پیشنهاد دهد که خدا مانند مادر خوبی است که امکان دارد اجازه دهد فرزندش در رنج قرار گیرد (شاید با یک عمل جراحی دردناک) برای خیری که کودک نمی‌تواند درک کند. در مقایسه، آیا حقیقت خدا در ارتباط با ما همچون ارتباط با فرزندانش نیست؟ در واقع از آنجا که اختلاف بین تفکرا و ما ممکن است پارا فراتر نهد یعنی خیری که مادر تصور می‌کند با تصور فرزندش، آیا محتمل نیست که خیرهایی که او را برای اجازه دادن به رنج کشیدن ما توجیه می‌کند اغلب فراتر از درک ما باشد؟ اما در مقابل این برهان قیاسی (ثقیل) باید دو نکته لحاظ شود.

گرچه برهانهای قیاسی کم و بیش ضعیف هستند، قیاس در این بحث مزیتی دارد اگر مقایسه صورت بگیرد بین مادر خوب و الوهیت خوب قابل ملاحظه اما با وجود قدرت و دانش محدود، زیرا مانند مادر خوب، الوهیت با عظمت اما با قدرت محدود ممکن است به طور عقلانی باور شود که نمی‌تواند برای برخی از مخلوقاتش خیر برتر قابل اهمیتی را بدون اجازه دادن به وقوع شری برای آنها تحقق بخشد. و ممکن است مانند مادر خوب، مواقعی وجود داشته باشد وقتی، الوهیت محدود صرفاً قادر به مانع شدن از رخ دادن یک شر و حشتناک برای مخلوقاتش نیست حتی اگر اصلاً هیچ خیری به وسیله آن شر حاصل نشود. اما خدای خداپرستی دارای دانش و قدرت نامحدود است. یک مادر خوب ممکن است نتواند مانع رنجی شود، که فرزندش متحمل می‌شود یا حتی مانع مرگ فرزندش از

بیماری ای دردناک شود. آیا می‌توانیم به طور جدی تصور کنیم که یک الوهیت به طور نامحدود قدرتمند و دانای کامل نتوانسته مانع وحشت آشویتز شود؟ یک مادر خوب ممکن است ببیند که نمی‌تواند خیر قابل توجهی در آینده برای فرزندش تحقق بخشد بدون اجازه به رخ دادن شر کنونی برای کودک. آیا می‌توانیم به طور جدی تصور کنیم که خیری در آینده‌ای بسیار دور برای جنایت آشویتز وجود دارد، خیری که الوهیت دارای قدرت و دانش نامحدود رأی به این داده که ارزش جنایت آشویتز را دارد و نمی‌تواند بدون اجازه دادن به این جنایت به آن دست یابد؟ شاید اگر از عقل به ایمان باز گردیم بتوانیم این مطلب را بپذیریم. اما فاصله نامحدود بین خدای خداپرستی و مادر خوبی که دارای کودک بیمار است به نظر نمی‌رسد زمینه محکمی را در اختیار عقل انسان قرار دهد برای تصور اینکه چنین موجودی باید برای مانع شدن از بسیاری از جنایات بی‌شمار - ظاهراً بی‌مورد - در جهان ما ناتوان باشد بدون از دست دادن خیرهایی آنچنان مبهم برای ما که حتی صرف تصور این خیرهای مبهم در فهم ما نمی‌گنجد.

فرض کنید از قیاس مادر خوب به رفتار یک خدای قادر و دانا با خیر نامتناهی استدلال کنیم. می‌دانیم وقتی یک مادر مهربان و خوب اجازه می‌دهد فرزندش برای خیر برتری در آینده به شدت رنج ببرد کودک نمی‌تواند بفهمد، پس مادر مهربان هر گونه تلاشی می‌کند تا با محبت خودش کودک را در مدت سختی کشیدنش حمایت کند. زیرا ممکن است کودک باور داشته باشد که مادر می‌توانسته مانع رنج کنونی او شود. البته، مادر دقت می‌کند تا از طریق محبت به فرزندش، نوعی تضمین روحی به او بدهد تا در طول دوره رنج بردن او به جهت تحقق یک خیر مبهم برای کودک، امکان وقوع بدهد. به راستی، ما چه چیزی درباره‌ی خیر مادران مهربان می‌دانیم، به ویژه وقتی آنها اجازه می‌دهند فرزندانشان به خاطر خیرهایی که این کودکان نمی‌توانند بفهمند به شدت رنج ببرند، مادران هستند که تقریباً همیشه به طور آگاهانه در مدت رنج فرزندشان آنها را با محبت و حمایت خودشان ضمانت می‌کنند. بنابراین، طبق قیاس مادر خوب، ما باید نتیجه بگیریم که همچنین محتمل است که خدا تقریباً همیشه به طور آگاهانه‌ای از طریق محبتش، انسانها را حمایت می‌کند وقتی او اجازه می‌دهد آنها به خاطر خیرهایی که نمی‌توانند بفهمند رنج بکشند. اما از آنجا که تعداد غیر قابل شمارشی از انسانها تحت رنج شدید و طولانی قرار می‌گیرند بدون آنکه به طور آگاهانه از حضور خدا یا هیچ تضمین خاصی از عشق و همدردی او آگاه شوند، می‌توانیم به طور عقلانی نتیجه بگیریم که قیاس مادر خوب کمکی نمی‌کند

در توانا کردن ما در فهم اینکه چرا خدا به تمام رنج و وحشتناکی که روزانه در جهان مارخ می دهد اجازه می دهد.

البته، حتی در اینجا ممکن است خداپرست از قیاس مادر خوب به وسیله این پیشنهاد دفاع کند که شاید خیر بزرگ تر و بیشتری وجود دارد که خدا را مجبور می کند تا برای ما به حمایت خاص عشق و همدردی اش حاضر نشود، در حالیکه اجازه می دهد ما برای خیرهایی که نمی توانیم بفهمیم رنج بکشیم. مدافع برهان قرینه ای باید بپذیرد که این پیشنهاد نمی تواند کنار گذاشته شود. زیرا از آنجا که فکر خدا به طور خاص خیرهایی را می فهمد که ما از فهم آنها ناتوان هستیم، پس مسأله ای نیست که چطور زندگی انسان ادامه می یابد، مسأله ای نیست اگر ما باید به طور وحشتناک و مداوم از تولد تا مرگ زمینی رنج بکشیم، هنوز ممکن است خیر بسیار فراتر از فهم ما وجود داشته باشد که خدا را در اجازه دادن به اینکه ما به طور مداوم تا دم مرگ رنج بکشیم محق گرداند. دقیقاً همانطور که به طور واضح، جز اینکه ما دارای استدلال بسیار قاطع برای باور کردن وجود چنان موجودی تحت عنوان خدای خداپرستی سنتی داریم و در صورت وقوع رنج مداوم از تولد تا مرگ باید بسیار عقلانی باشد تا باور کنیم که خالق جهان ما، نسبت به ما بی اعتنا است نه اینکه به طور نامحدود عشق می ورزد و ما را به سوی بزرگ ترین خیری که می تواند، تحت عنوان طرح الهی اش رهنمون می کند.

تئودیه ها [نظریات در خصوص عدل الهی]

نوع دوم پاسخ عبارت از ارائه ی یک تئودیه است، یعنی تلاشی برای تبیین اینکه اهداف خدا برای اجازه دادن به فراوانی شر در جهان ما چه ممکن است باشد. برخلاف پاسخ نخست تئودیه می کوشد تا دلایلی برای این فکر که مقدمه ۱ ممکن است غلط باشد ارائه می کند. به جای ارائه اظهار نظرهای بسیار خلاصه در خصوص تئودیه های گوناگون مانند: شر کیفر گناه است، شر ناشی از اراده آزاد است، شر برای اینکه ما قدر خیر را بدانیم ضروری است و از این قبیل، بررسی کردن عمق یکی از تئودیه هایی که آینده بسیار درخشانی دارد به ما کمک بسیاری خواهد کرد، تئودیه ای که توسط جان هیک فیلسوف شهیر معاصر بسط یافته و مورد دفاع قرار گرفته و ارجاع داده شده به تئودیه های «پرورش روح».

پیش از ارائه ی خلاصه ای از تئودیه پرورش روح، تفکر در خصوص ربط کلی

تئودیسه‌ها در مسألهٔ قرینه‌ای شر کمکی خواهد بود. دقیقاً یک تئودیسه برای انجام چه کاری می‌کوشد؟ آیا تئودیسه قصد دارد به ما بگوید چه خیری است که خدا را در اجازه دادن به رنج بچه گوزن محق می‌دارد؟ نه. چنین تبیینی مستلزم دانستن اهداف خاص خدا می‌باشد، علمی که نامعقول است انتظار داشتن آن را داشته باشیم بدون آنکه خدا آن را بر اساس یک وحی تفصیلی به ما داده باشد. آنچه تئودیسه می‌کوشد تا انجام دهد این است، توجه ما را به خیری (واقعی یا خیالی) معطوف کند و بر آن اساس استدلال کند که آن قادر مطلق در اجازه دادن به شروری نظیر رنج بچه گوزن محق است. اینکه آیا دستیابی به خیر مورد بحث دلیل واقعی خدا برای اجازه دادن به شروری نظیر بچه گوزن می‌باشد یا نه، واقعاً بخشی از آنچه تئودیسه می‌کوشد تا اثبات کند نیست. تئودیسه فقط امیدوار است تا نشان دهد که اگر به دست آوردن خیر مورد بحث هدف خدا اجازه دادن به شروری نظیر رنج بچه گوزن باشد، پس (اگر آنچه می‌دانیم در نظر بگیریم) عقلانی خواهد بود باور اینکه قادر مطلق محق خواهد بود در اجازه دادن به چنین شروری. پس به این طریق، تئودیسه می‌کوشد تا در فرض ۱ در برهان برای شر شک بیاندازد.

رنج بچه گوزن یک مثال شر طبیعی است، شری که از نیروهای طبیعی نتیجه می‌شود. هنگامی که شخص کودک بی‌گناهی را شکنجه می‌دهد و به قتل می‌رساند، رنج کودک مثالی از شر اخلاقی است، شری که از تصمیم آگاهانهٔ فاعل شخصی‌ای ناشی می‌شود. هیچ‌کس نمی‌اندیشد کدام خیرها توسط کثرت شر طبیعی و اخلاقی در جهان ما به وجود می‌آیند؟ دو نوع خیر وجود دارد که در تئودیسهٔ هیچ‌کس تصور می‌شود. نخست وضعیتی است که در آن تمام انسانها خودشان را با انتخابهای آزادشان به سمت موجودات اخلاقی و روحانی سوق می‌دهند. دوم وضعیتی است که چنین موجوداتی در آن به یک زندگی ابدی با سعادت و خوشی در دوستی با خدا وارد می‌شوند. اجازه دهید خلاصه مطلب را با حالت نخست آغاز کنیم، حالتی که انسانها خودشان را با انتخابهای آزادشان به سمت موجودات اخلاقی و روحانی سوق می‌دهند. چطور ممکن است به دست آوردن چنین خیری یک موجود قادر مطلق و دانای مطلق را در اجازه دادن به شری نظیر رنج بچه گوزن و رنج کودک بی‌گناه که بی‌رحمانه شکنجه و کشته شده است محق می‌گرداند؟

از آنجا که رنج بچه گوزن و کودک مواردی از شر طبیعی و اخلاقی است احتمالاً پاسخهای متفاوتی لازم است. اجازه دهید با شرور و حشمتناک اخلاقی مانند رنج کودک در حالی که شکنجه می‌شود آغاز کنیم. گام نخست هیچ‌کس این استدلال است که اگر در مورد

بحث، کمال اخلاقی و نفسانی با انتخابهای آزاد خوب است، پس محیطی که در آن هیچ رنج قابل ملاحظه و موقعیتی برای انتخابهای اخلاقی با اهمیت وجود نداشته باشد، محیطی نیست که در آن رشد اخلاقی و نفسانی ممکن باشد. به طور خاص، جهانی که در آن هیچ کس نتواند به دیگری صدمه برساند و در آن از هیچ عملی درد و رنجی نتیجه نشود، جهانی نیست که در آن چنین رشد اخلاقی و نفسانی‌ای بتواند رخ دهد.

من فکر می‌کنم ما بتوانیم با هیک موافق باشیم که یک بهشت بدون درد و جهانی که در آن هیچ کس نتواند صدمه‌ای بزند و هیچ کس نتواند جراحی‌وار وارد کند، جهانی است فاقد کمال اخلاقی و نفسانی قابل ملاحظه، اما نظر ما در مورد این واقعیت چیست که جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم اغلب بسیار مغایر است با چنان کمال اخلاقی و نفسانی‌ای؟ زیرا آشکارا، آنچنان که هیک در نوشتن دقیق است، بسیاری از درد و رنجهای در جهان ما چنین کمالی را ناکام می‌کنند.

بنابراین وضعیت کلی اینگونه است که می‌توانیم بگوییم، رنج به طور تصادفی، بی‌فایده و بنابراین ظالمانه رخ می‌دهد. رنج به نظر می‌رسد فقط به طور تصادفی مرتبط با ترک وظیفه در گذشته یا پرورش روح در آینده به وجود می‌آید. به نظر می‌رسد رنج و عذاب به جای ارائه‌ی یک هدف سازنده، بدون طرح و نقشه و به طور بی‌فایده بر انسان نازل می‌شود، در نتیجه اغلب، رنج به طور ناشایستی در شماری بیش از چیزی که بتوان به طور اخلاقی هدفمند دانست رخ می‌دهد.

در پاسخ هیک به این مطلب او می‌خواهد از ما بپرسد که چه اتفاقی خواهد افتاد اگر جهان ما جهانی باشد که در آن رنج «... به طور تصادفی و بنابراین ظالمانه به وقوع نپیوندد بلکه برعکس عادلانه و بنابراین غیرتصادفی رخ دهد». هیک استدلال می‌کند که در چنین جهانی انسانها از روی ترس از خطا اجتناب می‌کنند نه از روی احساس وظیفه. به علاوه هنگامی که ببینیم رنج همیشه به خاطر خیر مبتلا به آن می‌باشد، رنج انسان باعث می‌شود «... همدلی عمیق شخصی را برانگیزد یا باعث امداد سازمانده‌ی شده و کمک‌رسانی فداکارانه شود. زیرا در این عکس‌العملهای دلسوزانه هم اینکه رنج بر حق نیست و هم اینکه رنج برای مبتلا به آن ید است در نظر گرفته شده است». پس هیک نتیجه می‌گیرد:

به نظر می‌رسد در جهانی که قرار است صحنه عشق شفقت بار و ایثار برای دیگران باشد، باید رنج با نوعی از بی‌عدالتی و تصادف بر بشر نازل شود که ما اکنون تجربه می‌کنیم. ظاهراً رنج باید ناسزاوار، بی‌معنا و ناتوان باشد از اینکه موجود به لحاظ اخلاقی معقول

باشد. زیرا دقیقاً این ویژگی غالب بشری ماست که باعث همدلی بین انسانها می شود و از خودگذشتگی، محبت و حسن نیت را که از جمله بالاترین ارزشهای زندگی شخص هستند برمی انگیزد.

بیاید با همک موافق باشیم که محیط مناسب برای انسانها جهت رشد کیفیات برتر اخلاقی و زندگی روحانی باید محیطی مشتمل بر رنج واقعی، ناملايمات، ناامیدها، ناکامی و شکست باشد. زیرا رشد اخلاقی و نفسانی مسبوق به اینها است. همچنین بیاید بپذیریم که چنین محیطی باید دست کم در بیشتر موارد بر طبق قوانین قابل اعتماد و کلی عمل کند؛ زیرا فقط بر اساس چنین قوانین کلی ای شخص می تواند به تصمیم گیری ضروری برای زندگی عقلانی و اخلاقی بپردازد. من فکر می کنم، ارائه ی این دو فرض چگونگی امکان اجازه دادن موجود دانای مطلق و قادر مطلق به وقوع شرور، هم شر اخلاقی و هم شر طبیعی را قابل فهم می کند. به علاوه چنانکه هیک تأکید می کند، برای ماروشن نیست که تمامی موارد رنج که رخ می دهند مستلزم نتیجه خیر اخلاقی و رشد نفسانی هستند. زیرا در این صورت ما از تلاش برای حذف کردن شرور دست خواهیم کشید و بنابراین کوششهای هر انسانی که گه گاه باعث رشد اخلاقی و نفسانی می شود را تحقیر می کنیم. شاید، نگاه کوتاه ما به تنودیسۀ هیک چگونگی امکان موفقیت یک تنودیسۀ را در اجازه دادن خدا به شرور اخلاقی و طبیعی نشان داده باشد. اما تاکنون هیچ توجیهی برای اجازه وقوع رنج و حشتناک بچه گوزن و همچنین توجیهی برای رنج شدید کودک بی گناهی که با بی رحمی توسط انسان بالغی شکنجه و کشته می شود ارائه نداده ایم. در مورد رنج بچه گوزن می توانیم بگوییم که وجود حیوانات در جهان ما و کارکرد جهان منطبق با قوانین طبیعی داده شده، وقوع موارد رنج شدید و طولانی حیوان اجتناب ناپذیر خواهد بود. در مورد رنج آن کودک بی گناه خاص می توانیم بگوییم که در مسیر کمال اخلاقی و نفسانی پیش روی ما، شاید اجتناب ناپذیر باشد که گاهی اوقات اراده بشری با استفاده اشتباه از آزادی به طور جدی به دیگران صدمه بزند. اما هیچ کدام از این دیدگاهها یک موجود قادر مطلق و دانای مطلق را اخلاقاً در اجازه دادن به رنج آن بچه گوزن خاص یا آن کودک بی گناه به خصوص محق نمی گرداند. مطلقاً عقلانی است باور اینکه اگر فرد بالغ در کتک زدن و قتل بی رحمانه آن کودک بی گناه به خصوص آزادانه عمل کرده و رشد نفسانی و اخلاقی اش برای همیشه از اینکه مانع انجام آنچه او انجام داده است نشود. و همچنین غیرعقلانی است باور اینکه اجازه دادن به چنین عملی اخلاقاً موجه باشد حتی اگر

مانع شدن از آن به نحوی اخلاق و سلوک روحانی مرتکب آن را بی ارزش کند. به نظر می‌رسد هیک از این محدودیتهای تئودیه‌اش دست کم از حیث شرور طبیعی ناآگاه باشد، او از حیث عذاب بشری ناشی از دلایل وابسته به اراده بشر متذکر می‌شود:

تئودیه در پاسخ به این مطلب اگر به طور عاقلانه پیش رود مسیری منفی را دنبال می‌کند. امکان ندارد به نحوی مثبت نشان داد که هر کدام از موارد رنج بشری هدف خیر خدا را ارائه می‌دهد؛ از سوی دیگر، به نظر می‌رسد نشان دادن اینکه هدف الهی [...] می‌تواند در جهانی که همچون یک بهشت خوشی دائمی ساخته شده باشد به پیش نمی‌رود.

آنچه دیده‌ایم این است که تئودیه‌های هیک شکست می‌خورد اگر قصد کرده خیری ارائه دهد که خدای قادر مطلق و دانای مطلق را در اجازه دادن به رنج شدید بچه گوزن یا کودک بی‌گناه محق گرداند. بهترین کاری که هیک می‌تواند انجام دهد این استدلال است که جهان کاملاً عاری از شر طبیعی و اخلاقی از تحقق خیرهایی که او به عنوان توجیه کننده یک موجود قادر مطلق و خیر مطلق در اجازه داده به شر مسلم فرض کرده جلوگیری می‌کند. اما، از آنجا که جلوگیری از رنج بچه گوزن یا کودک بی‌گناه جهان ما را کاملاً عاری از شر نخواهد کرد، برهان همه یا هیچ او پاسخی به پرسش ما نمی‌دهد. همچنین برهان او به ما نمی‌گوید که اگر یک موجود قادر مطلق و دانای مطلق مانع از رنج بچه گوزن یا کودک بی‌گناه می‌شد به موجب آن مجبور به جلوگیری از تمامی شرور از این قبیل شود. آنچنان که هیک استدلال کرده، ممکن خواهد بود که ما از پرداختن به هر خودسازی قابل توجهی دست بکشیم. مشکلی که تئودیه هیک برای ما باقی می‌گذارد این است که، کاملاً عقلانی است باور اینکه برخی از شرور که رخ داده می‌توانست جلوگیری شده باشد بدون آنکه تکامل اخلاقی و روحانی ما را بی ارزش کند یا اعتماد ما به اینکه جهان بر طبق قوانین طبیعی اداره می‌شود را متزلزل کند. بنابراین تئودیه هیک در ارائه ی دلیلی برای رد مقدمهٔ موفق نشده یعنی، وجود نمونه‌های رنجی که موجود قادر مطلق و خیر مطلق می‌توانسته جلوی آن را بگیرد بدون آنکه به موجب آن مانع وقوع خیر کثیری شود.

«راه حل ج. ا. مور»

بهترین رویه برای خداپرست برای پیگیری جهت رد مقدمهٔ ا رویهٔ غیرمستقیم است. این رویه را من باید «راه حل ج. ا. مور» بنامم، این نامگذاری به خاطر فیلسوف قرن بیستم ج. ا. مور است که آن را برای بزرگ‌ترین تأثیر در حل و فصل براهین شکاکان بکار برد.

فلاسفه شکاک مانند دیوید هیوم براهین ماهرانه‌ای را گسترش داده‌اند تا اثبات کنند هیچ کس نمی‌تواند وجود هیچ شیء مادی را بشناسد. فرضهای براهین آنها از اصول معقول استفاده می‌کنند، اصولی که فلاسفه بسیاری کوشیده‌اند تا به طور مستقیم رد کنند، اما فقط با موفقیتی بحث‌انگیز، رویه مور کاملاً متفاوت است. در عوض اینکه به طور مستقیم در مقابل براهین شکاک استدلال کند، او صرفاً متذکر می‌شود که این فرضها برای مثال حاکی از این هستند که او (مور) نمی‌تواند وجود یک مداد را بفهمد. مور سپس به وسیله استدلال علیه فرضهای شکاک اقامه دعوی می‌کند:

من نمی‌دانم که این مداد وجود دارد.

اگر اصول شکاک درست است من نمی‌توانم وجود این مداد را بشناسم.

بنابراین،

اصول شکاک (دست کم یکی از آنها) باید نادرست باشد.

مور سپس متذکر می‌شود برهانش به همان اندازه برهان شکاک معتبر است، زیرا برهانهای هر دویشان حاوی این فرض است که «اگر اصول شکاک درست هستند مور نمی‌تواند وجود این مداد را بشناسد»، و فقط راهی برای انتخاب بین دو برهان (برهان مور و شکاک) را نتیجه می‌گیرد، به وسیله تصمیم گرفتن اینکه کدامیک از فرضهای نخست آنها به لحاظ عقلانی قابل باورتر است یعنی فرض مور مبنی بر اینکه «من می‌دانم که این مداد وجود دارد» یا فرض شکاک که او اصرار می‌ورزد بر اینکه حتماً اصول شکاکانه درست هستند. مور نتیجه می‌گیرد که فرض نخست خودش بسیار عقلانی‌تر از فرض شکاکان است.

پیش از آنکه ببینیم چگونه خداپرست راه حل ج.ا، مور را جهت برهان اساسی برای الحاد بکار می‌گیرد، باید استراتژی کلی این راه حل را متذکر شویم. یک برهان ارائه می‌دهیم: الف و ب پس ج. به جای آنکه مستقیماً علیه الف استدلال کنیم، برهان دیگری تشکیل می‌دهیم نقیض ج و ب پس نا الف که با نقیض نتیجه برهان نخست شروع می‌شود، مقدمه دوم را نگه می‌دارد، و پایان می‌یابد یا نقیض مقدمه نخست به عنوان نتیجه‌اش. بیایید این دو برهان را مقایسه کنیم:

I. الف	II. نا - ج
ب	ب
ج	نا - الف

حالا این یک حقیقت منطقی است که اگر ادرست است به همان دلیل اهم باید درست باشد. از آنجا که این دو برهان به قدری شبیه هستند که مقدمه دوم آنها یکسان است، هرگونه انتخابی بین آن دو باید با مقدمه نخستشان مرتبط باشد. استدلال کردن در مقابل مقدمه نخست الف به وسیله پادبرهان مورد استفاده راه حل مور می باشد.

کاربرد راه حل مور در مقابل فرض نخست برهان اساسی برای الحاد، خداپرست می تواند این چنین استدلال کند:

نا - ۳. موجود قادر مطلق و دانای مطلق و خیر کامل وجود دارد.

۲. موجود دانای مطلق و خیر کامل جلوی وقوع هر رنج شدیدی را که بتواند خواهد گرفت مگر آنکه این کار را نتواند بدون آنکه موجب از دست رفتن خیر کثیری شود انجام شود.

بنابراین،

نا - ۱. این چنین نیست که، وجود دارد نمونه های متعددی که موجود قادر مطلق می توانسته جلوی آنها را بگیرد بدون آنکه به موجب آن مانع وقوع خیر کثیری شود.

ما حالا دو برهان داریم: برهان اساسی برای الحاد متشکل از ۱ و ۲ منتج به ۳، و بهترین پاسخ خداپرست، برهان متشکل از نا - ۳ و ۲ منتج به نا - ۱، پس آنچه خداپرست در خصوص ۱ می گوید این است که دارای زمینه های عقلانی در وجود خدای خداپرستی می باشد، نا - ۳، ۲ را به عنوان حقیقت می پذیرد، و می بیند که نا - ۱ از نا - ۳ و ۲ نتیجه می شود. بنابراین خداپرست نتیجه می گیرد که او دارای زمینه های عقلانی برای رد ۱ می باشد. با دارا بودن زمینه های عقلانی برای رد ۱، خداپرست نتیجه می گیرد که برهان اساسی برای الحاد اشتباه است.

استدلال و پاسخ: ارزیابی

اکنون زمانی است که باید امتیازات نسبی برهان اساسی ملحد و بهترین پاسخ خداپرست را ارزیابی کنیم. فرض کنید شخصی در موقعیتی است که هیچ زمینه عقلانی برای اینکه فکر کند که خدای خداپرستان وجود دارد ندارد. این شخص یا براهین اثبات وجود خدا را نشنیده است یا شنیده اما آنها را کاملاً غیرقابل پذیرش می داند. همچنین، شاید او هیچ تجربه ای از خدا نداشته و به لحاظ عقلانی پذیرفتنی است که تجربیات دینی دیگران برای

اثبات زمینه‌های متناسب برای ایمان خداپرستانه ناتوان است. با وجود این، با اندیشیدن درباره‌ی گوناگونی و مقدار رنج انسان و حیوان در جهان ما این فرد نتیجه می‌گیرد پذیرش درستی مقدمه‌ی کاملاً عقلانی است. به نظر من، باید پذیرفتنی باشد که به لحاظ عقلانی چنین شخصی در قبول الحاد محق است. اما، فرض کنید شخص دیگری تجربیات دینی‌ای داشته که او را در اعتقاد به اینکه خدای خداپرستی وجود دارد توجیه می‌کند. همچنین شاید این شخص برهان وجودی را به دقت بررسی کرده باشد و آن را به لحاظ عقلانی حتمی دانسته است. به نظر من، باید پذیرفتنی باشد که چنین شخصی زمینه‌های عقلانی‌ای برای پذیرش خدای خداپرستی دارد. اما اگر این فرد نسبت به برهان اساسی الحاد و ملاحظات پیشرفته در حمایت از فرض نخست آن آگاه شود چطور؟ در چنین شرایطی او زمینه‌های عقلانی باور اینکه خداپرستی درست است دارد و همچنین زمینه‌های عقلانی برای باور اینکه درست است و بنابراین خداپرستی اشتباه، این شخص باید قدرت نسبی زمینه‌هایش برای خداپرستی را در مقابل زمینه‌هایش برای الحاد مورد بررسی دقیق قرار دهد. اگر زمینه‌ها برای خداپرستی به لحاظ عقلانی قوی‌تر از زمینه‌ها برای الحاد باشد، این فرد به لحاظ عقلانی الحاد را رد کند زیرا انکار آن به طور ضمنی توسط خداپرستی و ۲ فهمانده شده است. البته ارزیابی امتیازات نسبی رقابت زمینه‌های عقلانی مساوی نیست، اما به نظر واضح می‌رسد که شخصی ممکن است به لحاظ عقلانی در پذیرش خداپرستی محق باشد و نتیجه بگیرد که ۱ و برهان اساسی برای الحاد مشکل دارند.

برحسب پاسخمان به برهان اساسی برای الحاد و ضد برهان خداپرست در مقابل ۱، هر کدام از ما در پرتو معرفت و تجربه شخصی قضاوت می‌کند که آیا زمینه‌هایمان برای اعتقاد به ۱ قوی‌تر یا ضعیف‌تر است از زمینه‌هایمان برای باور اینکه خدای خداپرستان وجود دارد. به راستی احتمالاً آنچه گفته‌ایم این است که از آنجا که معرفت و تجربه‌مان ممکن است متفاوت باشد این امکان وجود دارد که برخی از ما احتمالاً در پذیرش ۱ و الحاد قانع شده باشند، در حالیکه برخی دیگر از ما احتمالاً به لحاظ عقلانی برای پذیرفتن خداپرستی وارد قانع شده باشند.

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم این است که صورت قرینه‌ای مسئله شر مساوی‌ای جدی برای خداپرستی است اما حل‌نشده نیست. تا حدی که آن زمینه‌های قوی‌تری برای باور اینکه خدای خداپرستی وجود دارد نسبت به پذیرش ۱ دارا است، خداپرست برای

توازن ممکن است استدلال بیشتری برای رد نسبت به استدلال برای پذیرش آن بیاورد. اما، در غیاب دلایل خوب برای باور اینکه خدای خداپرستان وجود دارد تحقیق ما در خصوص صورت قرینه‌ای مسأله شر ما را به سوی این دید رهنمون می‌شود که به لحاظ عقلانی برای پذیرش الحاد موجه هستیم.

ما نباید این دید که شخصی ممکن است به لحاظ عقلانی برای پذیرش خداپرستی موجه باشد، در حالیکه شخص دیگری به لحاظ عقلانی برای پذیرش الحاد موجه است را، با این دید نامنسجم که هم خداپرستی و هم الحاد ممکن است درست باشند خلط کنیم. از آنجا که خداپرستی (به معنای دقیق کلمه) و الحاد (به معنای دقیق کلمه) ادعاهای متناقض بیان می‌دارند، یکی از آنها باید درست باشد و دیگری نادرست. اما، از آنجا که شواهدی که انسان در اختیار دارد ممکن است او را در اعتقاد به گزاره‌ای قانع کند که در پرتو شواهد کامل گزاره اشتباهی باشد، زیرا به لحاظ عقلانی برای انسانهای متفاوت امکان دارد به گزاره‌هایی که هر دو با هم نمی‌توانند درست باشند معتقد و قانع شده باشند.

برای مثال، فرض کنید یکی از دوستان شما به سمت هاوایی پرواز می‌کند. ساعتی بعد از پرواز شما مطلع می‌شود که هواپیما در دریا سقوط کرده. بعد از ۲۴ ساعت جستجو هیچ کس نجات پیدا نمی‌کند. در چنین شرایطی برای شما عاقلانه است باور کنید که دوستان کشته شده است، اما این مطلب برای دوست شما به سختی عقلانی است در حالی که برای جان سپردن تقلا می‌کند و بالا و پایین می‌رود و از خودش می‌پرسد چرا هواپیماهای جستجو در پیدا کردن او ناکام شده‌اند. خداپرستی و الحاد با هم نمی‌توانند درست باشند. اما به دلیل معرفت و تجربه متفاوت، ممکن است شخصی به لحاظ عقلانی برای اعتقاد به الحاد قانع شده باشد.

بیشتر خداپرست را به عنوان کسی که معتقد است خدای خداپرستان وجود دارد و ملحد را به عنوان کسی که اعتقادات خدای خداپرستان را ندارد توصیف کردیم. در پرتو تحقیقمان در خصوص مسأله شر، شاید باید تمایزات بیشتری را ارائه کنیم. ملحد دوستانه ملحدی است که معتقد باشد شخص به خوبی ممکن است به لحاظ عقلانی در اعتقاد به اینکه خدای خداپرستان وجود دارد محق باشد. و ملحد غیردوستانه ملحدی است که معتقد است هیچ کس به لحاظ عقلانی در اعتقاد به اینکه خدای خداپرستان وجود دارد محق نیست. تمایزات مشابهی با توجه به خداپرستان و لادری‌گری به وجود می‌آید. برای مثال لادری غیردوستانه لادری‌ای است که فکر می‌کند هیچ کس به لحاظ عقلانی برای

اعتقاد به اینکه خدای خداپرستی وجود دارد محق نیست و هیچ کس به لحاظ عقلانی برای اعتقاد به اینکه خدای خداپرستی وجود ندارد محق نیست. مجدداً، باید متذکر شویم که ملحد یا خداپرست دوستانه معتقد نیستند که خداپرست یا ملحد باور درستی دارد صرف اینکه به خوبی ممکن است در اعتقاد به آن باور به لحاظ عقلانی محق باشد. شاید درس آخری که قرار است از تحقیقمان در خصوص مسأله شر بگیریم این است که گونه‌های دوستانه خداپرستی، لادری‌گری و الحاد هر کدام مرجح است بر انواع غیردوستانه‌اشان.

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل هفتم کتاب فلسفه دین با عنوان مسأله شر تألیف ویلیام راوز مشخصات کتاب‌شناسی این مقاله به قرار زیر است:

William Rowes Philosophy of Religion - Wadsworth - 2001 - Canada - edu3

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی