



University of Tehran

## Michael Almeida's Explanation of the Unanswered Version of the Logical Problem of Evil in Free Will Defense

Hamid Soudian Tehrani<sup>1\*</sup> | Reza Berenjkar<sup>2</sup> | Mohammad Saeedimehr<sup>3</sup> | Meysam Tavakoli Bina<sup>4</sup>

1. Corresponding Author, Department of Imamiyya Theology, Faculty of Theology, University of Tehran College of Farabi, Qom, Iran. Email: [h.soudian@yahoo.com](mailto:h.soudian@yahoo.com)

2. Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Tehran College of Farabi, Qom, Iran. Email: [berenjkar@ut.ac.ir](mailto:berenjkar@ut.ac.ir)

3. Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: [saeedi@modares.ac.ir](mailto:saeedi@modares.ac.ir)

4. Department of Theology, Research Institute of Hikmat and Philosophy of Tehran, Tehran, Iran. Email: [tavakoli@irip.ac.ir](mailto:tavakoli@irip.ac.ir)

### ARTICLE INFO

#### Article type:

Research Article

#### Article History:

Received August 26, 2021

Revised March 14, 2022

Accepted March 14, 2022

#### Keywords:

Michael Almeida,  
The Logical problem of evil,  
Free will defense,  
Divine foreknowledge

### ABSTRACT

One of the most prominent and compelling philosophical responses to the logical problem of evil is Alvin Plantinga's free will defense. However, Michael Almeida, a critic of this defense, argues that while the free will defense has effectively addressed many versions of the logical problem of evil, there are versions, such as those presented by John Mackey, which can be referred to as the logical problem of evil redux. Almeida, who shares Plantinga's beliefs as a theist and incompatibilist, specifically focuses his critique on one of the most controversial assumptions underlying this defense: the notion of universal transworld depravity, which Plantinga claims is an inherent characteristic of all creatures. According to Almeida, this assumption is untenable because absolute divine foreknowledge, influenced by a perspective akin to Molinism, enables God to actualize a morally perfect world without conflicting with human free will. Almeida believes that we can address this problem and defend the existence of God, but it is not the aim of this article to present his solution.

**Cite this article:** Soudian Tehrani, Hamid ; Berenjkar, Reza ; Saeedimehr, Mohammad ; Tavakoli Bina, Meysam .(2023). Michael Almeida's explanation of the unanswered version of the Logical Problem of Evil in Free Will Defense. *Philosophy of Religion*.20(1), 1-15. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2022.329524.10058>



© Soudian Tehrani, Hamid; Berenjkar, Reza; Saeedimehr, Mohammad; Tavakoli Bina, Meysam.

**Publisher:** University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2022.329524.10058>



دانشگاه تهران

## نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

### تبیین مایکل آلمیدا دربارهٔ تقریر پاسخ داده‌نشده مسئله منطقی شر در دفاع اختیارگرایانه

حمید سودیان طهرانی<sup>۱\*</sup> | رضا برنجکار<sup>۲</sup> | محمد سعیدی مهر<sup>۳</sup> | میثم توکلی بینا<sup>۴</sup>

۱. نویسندهٔ مسئول، گروه کلام امامیه، دانشکدهٔ الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران، رایانامه: [h.soudian@yahoo.com](mailto:h.soudian@yahoo.com)

۲. گروه فلسفه و کلام غرب، دانشکدهٔ الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران، رایانامه: [rezaberenjkar@ut.ac.ir](mailto:rezaberenjkar@ut.ac.ir)

۳. گروه فلسفه، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، رایانامه: [saeedi@modares.ac.ir](mailto:saeedi@modares.ac.ir)

۴. گروه کلام، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ایران، رایانامه: [meysam.tavakoli@gmail.com](mailto:meysam.tavakoli@gmail.com)

#### اطلاعات مقاله

#### چکیده

##### نوع مقاله:

پژوهشی

##### تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

##### کلیدواژه:

دفاع اختیارگرایانه،

علم پیشین الهی و اختیار،

مایکل آلمیدا،

مسئلهٔ منطقی شر.

مشهورترین و مقبول‌ترین دفاع فلسفی در مقابل مسئلهٔ منطقی شر دفاع اختیارگرایانهٔ آلوین پلنتینگاست. مایکل آلمیدا، در مقام یکی از منتقدان این دفاعیه، معتقد است که گرچه دفاع اختیارگرایانه پاسخ مناسبی به بسیاری از تقریرهای مسئلهٔ منطقی شر داده است، جان مکی قرائت‌هایی مطرح کرده که با توضیحی خاص می‌تواند مسئلهٔ منطقی شر احیاشده نام بگیرد. انتقاد آلمیدا، که مانند پلنتینگا خداپور و قائل به ناسازگاری جبر علی- معلولی با اختیار خدا و انسان‌هاست، به طور مشخص متوجه یکی از مقدمات بحث‌برانگیز این دفاعیه، یعنی انگارهٔ «شرارت فراجبهانی همگانی» است که به ادعای پلنتینگا احتمال دارد ویژگی ذاتی همهٔ فاعل‌ها بین مخلوقات باشد. از نظر آلمیدا، این انگاره ناممکن است. زیرا علم مطلق پیشین الهی، بر اساس دیدگاهی نزدیک به مولینیزم، امکان فعلیت‌بخشی به جهان کامل اخلاقی را برای خداوند مهیا می‌کند، بدون اینکه منجر به نفی اختیار انسان‌ها شود. از نظر آلمیدا می‌توان به این مسئله پاسخ داد و از وجود خداوند دفاع کرد. البته، بیان راه‌حل او از اهداف این نوشتار نیست.

**استناد:** سودیان طهرانی، حمید؛ برنجکار، رضا؛ سعیدی مهر، محمد و توکلی بینا، میثم (۱۴۰۲). تبیین مایکل آلمیدا دربارهٔ تقریر پاسخ داده‌نشده مسئله منطقی شر در دفاع اختیارگرایانه. *مجله فلسفه دین*. ۱۵-۱(۱)۲۰.

DOI: <http://10.22059/jpht.2022.329524.10058>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© سودیان طهرانی، حمید؛ برنجکار، رضا؛ سعیدی مهر، محمد و توکلی بینا، میثم.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2022.329524.10058>



### مقدمه و بیان مسئله

امروزه، اغلب فیلسوفان دین پذیرفته‌اند دفاع اختیارگرایانه<sup>۱</sup> آلون پلنتینگا<sup>۲</sup> در مقابل مسئله منطقی شر<sup>۳</sup> موفق‌ترین پاسخ بوده است (پترسون، ۱۳۹۷: ۶۶). با این حال، هنوز فیلسوفانی هستند که دفاع اختیارگرایانه را ناموفق یا دست کم ناکافی می‌دانند. یکی از فیلسوفان خداباور، که دفاع اختیارگرایانه را دارای نواقصی می‌داند، مایکل آلمیدا<sup>۴</sup> است (Almeida, 2012: 8). آلمیدا معتقد است دفاع اختیارگرایانه به سبب عدم شفافیت در تقریر آن، به خصوص در کتاب ماهیت ضرورت<sup>۵</sup>، مورد سوء برداشت قرار گرفته است. بنابراین، آلمیدا سعی می‌کند، به واضح‌ترین شکل، دفاع اختیارگرایانه را تقریر کند و سپس نتیجه می‌گیرد ضروری‌ترین زیربنای این برهان، که فرضیه «شرارت فراجاهانی همگانی»<sup>۶</sup> است، قطعاً نادرست است (Almeida, 2012: 6-9). در این اصطلاح، «شرارت» یعنی گاهی مرتکب شرور اخلاقی شدن. «فراجاهانی» یعنی ارتکاب برخی شرور در هر جهان ممکن از سوی فرد مبتلا به شرارت فراجاهانی رخ خواهد داد و این چنین نیست که اگر فردی از یک ذات معین در جهان دیگری می‌بود هرگز مرتکب شرور نمی‌شد. در نهایت، «همگانی» یعنی همگان مبتلا به شرارت فراجاهانی هستند، نه فقط یک عده خاص که خداوند بتواند با حذف آن عده از وقوع شرور جلوگیری کند.

در این نوشتار، بعد از تبیین دقیق آلمیدا از دفاع اختیارگرایانه، تفصیل نقد او به این برهان بیان و ارزیابی می‌شود. البته بررسی راه‌حل او برای مسئله شر از اهداف این پژوهش نیست و باید در تحقیقی جداگانه بررسی شود.

### تقریر مسئله منطقی شر<sup>۷</sup>

ادعای مسئله منطقی شر ناسازگاری دو گزاره است: ۱. یک خدای قادر مطلق، عالم مطلق، و خیرخواه محض وجود دارد؛ ۲. شر وجود دارد.

پلنتینگا معتقد است نابودی شرور گاهی می‌تواند مستلزم از بین رفتن برخی خیرات بزرگ‌تر از آن شرور باشد. مثلاً اگر این وضعیت<sup>۸</sup> شر که برخی انسان‌ها نسبت به دیگران ضعیف‌ترند نباشد، آن‌گاه این خیر که انسان‌های توانمند از افراد ضعیف دستگیری کنند هم نخواهد بود و چه بسا چنین خیری از آن شر برتر باشد. بنابراین، وضعیت‌های شر به دو دسته «بی‌زیان حذف‌شدنی»<sup>۹</sup> و «زیان‌بار حذف‌شدنی»<sup>۱۰</sup> تقسیم می‌شود:

وضعیت شر بی‌زیان حذف‌شدنی E در جهان W وضعیتی است که هیچ وضعیت خیر G در جهان W که مستلزم E است و رخداد «E & G» بهتر از رخداد «~E & ~G» است وجود نداشته باشد. بنابراین E بی‌زیان حذف‌شدنی است اگر E برای یک خیر بزرگ‌تر G ضروری نباشد. در غیر این صورت، E در بهترین حالت یک شر زیان‌بار حذف‌شدنی است.

پلنتینگا اصرار دارد خداوند باید تنها وضعیت شر بی‌زیان حذف‌شدنی را از بین ببرد (Tomberlin & van Inwagen, 1985: 20-21). بنابراین، تنها در صورتی قضیه ۱ با قضیه ۲ ناسازگار است که بتوان هر شری را که در نگاه نخست، به نظر زیان‌بار حذف‌شدنی می‌آید بی‌زیان نیز حذف کرد. برای بررسی این فرض پلنتینگا قضیه ۳ را پیشنهاد می‌دهد:

۳. ضرورتاً هر خیر G که مستلزم شر E باشد برابر یا هم‌ارز است با یک وضعیت عطفی که یک معطوف آن E و معطوف دیگر اولاً خیری است مانند G' که بر E غلبه دارد و از نظر منطقی مستقل از E است و ثانیاً G' از G بهتر است. («E & G'»)

1. free will defense

2. Alvin C. Plantinga

3. logical problem of evil

4. Michael J. Almeida

5. *Nature of Necessity*

6. universal transworld depravity

۷. برای مشاهدهٔ تقریر مختصر مسئله منطقی شر ← پترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۷۸ - ۱۸۰؛ پترسون، ۱۳۹۷: ۴۴ - ۴۹.

8. states of affairs

9. properly eliminable evil states of affairs

10. improperly eliminable evil states of affairs

«E & G» و «G > G» و «GGG» و «''' '''».

قضیه ۳ نتیجه می‌دهد که ضرورتاً هر وضعیت شر E به گونه‌ای باشد که برای هر خیر G که مستلزم E است یک خیر بالاتر G' وجود داشته باشد که مستلزم E نیست و این یعنی زیان ناشی از حذف هر شری حتماً قابل جبران است و بنابراین بر خداوند لازم است که از هر شری جلوگیری کند و به این ترتیب تناقض صریح بین ۱ و ۲ هویدا می‌شود. در واقع اگر به ۱ تا ۳ دو قضیه ۴ و ۵ هم، که در ادامه می‌آید، افزوده شود تناقض صریح مورد انتظار حاصل می‌شود: ۴. ضرورتاً موجود قادر مطلق، عالم مطلق، و خیرخواه محض می‌تواند هر وضعیت شری را بی‌زیان حذف کند یا زیان ناشی از حذف هر شری را با خیر برتری جبران کند.

۵. ضرورتاً موجود قادر مطلق، عالم مطلق، و خیرخواه محض از همه وضعیت‌های شر جلوگیری می‌کند. مشکل این سیر استدلال این است که قضیه ۳ مثال‌های نقض روشنی دارد. مثلاً خیر مجازات شدن کسی به سبب ارتکاب قتل نمی‌تواند با حکم عطفی ارتکاب قتل و خیر دیگری که مستلزم قتل نیست هم‌ارز باشد. پلنتینگا نتیجه می‌گیرد که این تقریر از مسئله شر، که واضح‌ترین تقریر است، هم ناسازگاری قضایای ۱ و ۲ را نشان نمی‌دهد و بر «متکلم ملحد»<sup>۱</sup> لازم است چنین تناقض صریحی را نشان دهد.

در پاسخ پلنتینگا، مکی به جای قضایای ۳ تا ۵ چنین قضیه‌ای را پیشنهاد می‌کند:

۱-۳. ضرورتاً موجود قادر مطلق، عالم مطلق، و خیرخواه محض سبب وقوع بهترین جهان ممکن<sup>۲</sup> (یا تحقق‌پذیر<sup>۳</sup> یا به اندازه کافی خوب<sup>۴</sup>) می‌شود و بهترین جهان ممکن (یا تحقق‌پذیر یا به اندازه کافی خوب) هرگز شامل هیچ وضعیت شری نیست.

این حکم که با تغییرات درج‌شده در پرائتز سه بیان مختلف دارد نمی‌گوید بر خداوند لازم نیست که از وضعیت‌های شر با زیان جلوگیری کند. البته او موافق است که هر وضعیت شری ضرورتاً بی‌زیان حذف‌شدنی نیست. ولی به هر حال حذف‌شدنی است. بنابراین ۱ و ۲ و ۳-۱ می‌توانند صورت معتبری از مسئله منطقی شر را بازسازی کنند. حال بر پلنتینگا لازم است که نشان دهد هیچ‌یک از بیان‌های قضیه پیشنهادی مکی ضروری نیستند.

## دفاع اختیارگرایانه

### توضیح چند اصطلاح و بیان چند نکته معرفی

**ضرورت و امکان متافیزیکی:** پلنتینگا برای تحلیل و نقد مسئله منطقی شر از اصطلاح «ضرورت منطقی عام»<sup>۵</sup> استفاده می‌کند. ولی تعریف دقیقی از آن ارائه نمی‌دهد. فقط با ذکر برخی مصادیق مقصود خود را بیان می‌کند (Plantinga, 1974b: 1-2). آلمیدا معتقد است «ضرورت منطقی عام» همان «ضرورت متافیزیکی» است. بنابراین «امکان عام منطقی»<sup>۶</sup> هم مساوی با «امکان متافیزیکی»<sup>۷</sup> خواهد بود (Almeida, 2012: 43). این مطلب که در برخی تحقیقات به زبان فارسی هم تأیید شده است (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۴: ۶۳) با توجه به توضیحات پلنتینگا در دو کتاب ماهیت ضرورت و خدا، اختیار و شر قابل تصدیق است (Plantinga, 1974b: 1-9; Plantinga, 1974a: 12-16). مقصود از ضرورت متافیزیکی یک گزاره درستی آن در همه جهان‌های ممکن است. این نوع ضرورت شامل ضرورت‌های منطقی هم می‌شود؛ ولی منحصر به آن‌ها نیست. مثلاً اینکه «هر حادثی نیاز به علت دارد» احتمالاً در هر جهان ممکن صادق است و ضرورت متافیزیکی دارد؛ ولی یک ضرورت منطقی نیست. زیرا از تحلیل واژگان آن به تناقض صریح نمی‌رسیم. بنابراین، هدف این است که نشان دهیم وجود شر با وجود خدا به ضرورت متافیزیکی

1. atheologian
2. the best possible world
3. the best actualizable world
4. a good enough world
5. broadly logically necessity
6. broad, logical possibility
7. metaphysical possibility

ناسازگار نیست.

**معقولیت احتمال معرفتی صفر برای برخی فرض‌های دفاع اختیارگرایانه:** «احتمال معرفتی»<sup>۱</sup> احتمالی است که ناظر به واقعیت عینی نیست؛ بلکه ناظر به درک یک فاعل شناسا (سوژه) از احتمال رخداد یک گزاره است (Almeida, 2012: 43). جهان‌های ممکن بسیاری هستند که با جهان ما تفاوت زیادی دارند. مثلاً در آن‌ها آب سربالا می‌رود و قورباغه ابوعطا می‌خواند. چون ذهن ما به چنین جهان‌هایی عادت ندارد، از نظر ما احتمال معرفتی آن‌ها صفر است.<sup>۲</sup>

در دفاع اختیارگرایانه لازم نیست احتمال معرفتی سازگاری وجود شر و وجود خدا احتمال معتناهی باشد. ممکن است احتمال معرفتی کمی (حتی صفر) وجود داشته باشد که جهانی با موجود قادر مطلق، عالم مطلق، و خیرخواه محض و وضعیت شر تحقق پیدا کند. ولی چون هر جهانی که این وضعیت در آن ناسازگار است هم به همین اندازه نامحتمل است، ما می‌توانیم در باور به جهانی که خدا و شر، هر دو، در آن وجود دارند همچنان معقول باشیم.

### دفاع اختیارگرایانه پلنتینگا در برابر مسئله منطقی شر

**ساختار دفاعیه:** ساختار دفاع اختیارگرایانه این است که اگر یک قضیه مثل R پیدا شود که با ۱ سازگار باشد و همراه ۱ نتیجه آن‌ها ۲ شود، سازگاری ۱ و ۲ ثابت شده است. پلنتینگا پیشنهاد می‌کند R این قضیه باشد:

R1. خدا قادر مطلق است و در توان خدا نیست که جهانی را شامل خیر اخلاقی ولی بدون شر اخلاقی تحقق بخشد. اما در این صورت ممکن است خداوند نخواهد جهانی دارای خیر اخلاقی خلق کند و یک جهان از نظر اخلاقی خنثی را ترجیح دهد. بنابراین R1 و ۱ مستلزم ۲ نخواهند بود. برای رفع این مشکل پلنتینگا این قضیه را پیشنهاد می‌دهد:

R2. خدا جهانی شامل خیر اخلاقی را تحقق می‌بخشد و در توان خدا نیست که جهانی را شامل خیر اخلاقی ولی بدون شر اخلاقی تحقق بخشد.

اما، با این محدودیت، شاید خلق جهانی شامل خیر اخلاقی با خیرخواه محض بودن خداوند سازگار نباشد. بنابراین می‌توانیم R2 را با R3 جایگزین کنیم:

R3. خدا جهانی را که در مجموع خیر است تحقق می‌بخشد و در توان خدا نیست که جهانی را شامل خیر اخلاقی ولی بدون شر اخلاقی تحقق بخشد.

به نظر می‌رسد R3 خواست ما را برآورده می‌کند. تنها چیزی که می‌ماند این است که نشان داده شود R3 ممکن است (به امکان عام منطقی که همان امکان متافیزیکی است) (Plantinga, 1974b: 167). البته آلمیدا تذکر می‌دهد که پلنتینگا با ارائه فرضیه «شرارت فراج جهانی همگانی» می‌خواهد بخش دوم R3 را ممکن نشان دهد. ولی چیزی که در حقیقت باید ثابت شود امکان بخش اول و دوم توأمان است. یعنی باید نشان داد این حکم که «خداوند جهانی را که در مجموع خیر است تحقق می‌بخشد و در توان خدا نیست که جهانی را شامل خیر اخلاقی ولی بدون شر اخلاقی تحقق بخشد» حکمی ممکن است (Almeida, 2012: 55). تذکر آلمیدا از این جهت مهم است که شاید با پذیرش «شرارت فراج جهانی همگانی» اساساً امکان خلقت جهانی دارای مخلوقات مختار که در مجموع خیر باشد وجود نداشته باشد.

**شرارت فراج جهانی همگانی:** مبنای این فرضیه «ناسازگاری»<sup>۳</sup> است؛ یعنی باور به ناسازگار بودن ارادهٔ آزاد با جبر علی-معلولی. در دفاع اختیارگرایانه این یک اصل پایه است که مخلوقات آزادند؛ اگر و تنها اگر به طور ناموجب<sup>۴</sup> (رها از ضرورت

1. epistemic probability

۲. طبق مبنای و تعاریف حساب احتمالات در ریاضیات جدید، «احتمال صفر» به معنای امکان‌ناپذیری نیست. بلکه وقوع حوادثی با احتمال صفر گاهی کاملاً ممکن است. مثلاً اگر به صورت تصادفی یک عدد حقیقی بین صفر تا یک انتخاب کنیم، احتمال اینکه این عدد دقیقاً ۰.۵ باشد صفر است؛ ولی واضح است که چنین چیزی محال نیست. علت صفر شدن احتمال این است که تابع احتمال بر اساس مفهوم حد در حساب دیفرانسیل (limit) تعریف می‌شود و در این حساب هرگاه تعداد گزینه‌های قابل انتخاب شدن بی‌نهایت باشد، ولی، تعداد انتخاب‌های ما محدود باشد، حد نسبت تعداد انتخاب‌ها به تعداد گزینه‌های قابل انتخاب صفر خواهد بود. بنابراین، می‌گویید احتمال انتخابی خاص در چنین شرایطی صفر است.

3. incompatibilism

4. libertarian

پیشینی علی) آزاد باشند.<sup>۱</sup> آلمیدا آزادی ناموجب را چنین تبیین می‌کند:

فرض کنید  $U$  مجموعه جهانی همه وضعیت‌هایی باشد که تا زمان  $T$  اتفاق افتاده‌اند. در این صورت در مرحله اول باید بگوییم  $S$  نسبت به عمل  $E$  در لحظه  $T$  مختار ناموجب است؛ اگر و تنها اگر  $U$  هم با انجام  $E$  به دست  $S$  سازگار باشد و هم با انجام نقیض  $E$  به دست  $S$  سازگار باشد. بنابراین اگر  $S$  در لحظه  $T$  نسبت به عمل  $E$  مختار ناموجب باشد، آن‌گاه، وضعیت‌های موجود در  $U$  علت تعیین بخش<sup>۲</sup> انجام  $E$  به دست  $S$  در  $T$  نمی‌شوند و علت تعیین بخش انجام نقیض  $E$  به دست  $S$  در  $T$  نیز نمی‌شوند (Almeida, 2012: 55-56).

حال بر اساس این اصل پایه به تعریف شرارت فراج جهانی می‌پردازیم. اما قبل از آن باید چند اصطلاح را تعریف کنیم: الف) وضعیت پیشینه<sup>۳</sup>: وضعیت  $T$  یک وضعیت پیشینه در جهان  $W$  است؛ اگر و تنها اگر به ازای هر وضعیت ممکن  $T'$  در  $W$ ،  $T$  یا مستلزم  $T'$  باشد یا مستلزم  $T'$  (Almeida, 2012: 16). ب) عمل اخلاقاً قابل اعتنا<sup>۴</sup>: عمل  $A$  برای شخص  $S$  اخلاقاً قابل اعتنا است؛ اگر و تنها اگر  $S$  با انجام یا ترک  $A$  مرتکب خیر یا شر اخلاقی شده باشد (Almeida, 2012: 87).

پ) وضعیت‌های به نحو متعین فعلیت یافته<sup>۵</sup>: وضعیتی که خداوند علت تعیین بخش همه ویژگی‌های آن است؛ مثل وجود مخلوقات و صفات طبیعی آن‌ها (Almeida, 2012: 56).

ت) وضعیت‌های به نحو نامتعین فعلیت یافته<sup>۶</sup>: وضعیتی که خداوند علت تعیین بخش همه ویژگی‌های آن نیست؛ مثلاً اگر صدقه و اتفاق ممکن بود و سکه بر اساس صدقه و اتفاق شیر یا خط می‌آمد ممکن نبود خداوند شیر یا خط آمدن تصادفی سکه را خودش تعیین ببخشد. چون در این صورت دیگر تصادفی نمی‌شد. اما، بر فرض امکان تصادف، خداوند می‌توانست جهانی را فعلیت ببخشد که در آن سکه پرتاب می‌شود و تصادفاً شیر یا خط می‌آید. این فعلیت بخشی فعلیت بخشی به نحو نامتعین است (Almeida, 2012: 57; Plantinga, 1974b: 172-173). انتخاب اختیاری فاعل مختار ناموجب نیز، با اینکه تصادفی نیست، یک وضعیت به نحو نامتعین فعلیت یافته است؛ یعنی خداوند علت تعیین بخش آن انتخاب نیست، بلکه علت تعیین بخش فاعل آن انتخاب و شرایط لازم برای آن است.

بنابراین تعریف «شرارت فراج جهانی» به این صورت خواهد بود:

TD. شخص  $S$  به شرارت فراج جهانی مبتلا است؛ اگر و تنها اگر برای هر جهان  $W$  که در آن  $S$  به نحو قابل اعتنایی مختار است و همیشه آنچه را صحیح است انجام می‌دهد یک وضعیت  $T$  و یک عمل  $A$  وجود داشته باشد، طوری که:

۱.  $T$  یک وضعیت پیشینه باشد که خداوند آن را به نحو متعین در  $W$  فعلیت می‌بخشد؛

۲.  $A$  برای  $S$  در  $W$  اخلاقاً قابل اعتنا باشد؛

۳. اگر خداوند  $T$  را به نحو متعین فعلیت بدهد  $S$  در انجام  $A$  به خطا برود.

توضیح اینکه برای هر شخص  $S$  مجموعه‌ای از جهان‌های مانند  $W$  وجود دارند که  $S$  به عنوان مصداق ویژگی‌های ذاتی یک شخص به نحوی قابل اعتنا در  $W$  مختار باشد و همیشه آنچه را صحیح است در  $W$  انجام دهد. نام این مجموعه از جهان‌ها را «جهان‌های  $S$ -کامل»<sup>۷</sup> می‌گذاریم. همچنین نام جهان‌هایی را که خداوند می‌تواند آن‌ها را به نحو نامتعین فعلیت ببخشد

۱. اکثر فیلسوفان مسلمان در این زمینه سازگارگر هستند؛ یعنی اختیار را با جبر علی- معلولی قابل جمع می‌دانند (مثلاً ← ابن سینا، ۱۴۰۳ ق؛ ملاصدرا، بی‌تا). البته در این بین اقلیتی از فیلسوفان مسلمان هم هستند که مانند پلنتینگا و آلمیدا ناسازگارگر هستند (مثلاً ← فیاضی و میرجعفری میان‌دهی، ۱۳۹۵؛ صدر، ۱۳۷۹ ق).

2. deterministically cause  
3. the largest state of affairs  
4. morally significant  
5. strongly actualized states of affairs  
6. weakly actualized states of affairs  
7. S-perfect worlds

«جهان‌های قابل تصور»<sup>۱</sup> می‌گذاریم. جهان ممکن W در بین جهان‌های قابل تصور است؛ اگر و تنها اگر یک وضعیت بیشینه T، که نابرابر با W است، وجود داشته باشد که اگر خداوند T را به نحو متعین فعلیت دهد آن‌گاه W حاصل شود. اگر S احیاناً شرارت فراج جهانی داشته باشد خداوند نمی‌تواند یک جهان S-کامل را فعلیت بخشد. به عبارت دیگر، مجموعهٔ جهان‌های قابل تصور شامل هیچ جهان S-کاملی نمی‌شود که خداوند آن را خلق کند (Almeida, 2012: 57).

احتمالاً برخی از افراد مثل S وجود دارند که واجد شرایط TD باشند. ولی این برای تصدیق قسمت دوم R3 ناکافی است؛ مگر اینکه احیاناً غیر از اینکه S شرارت فراج جهانی داشته باشد «S» در هر جهان قابل تصویری که در آن یک خیر اخلاقی باشد موجود نیز باشد. «پلنتینگا برای حل این معضل سخت‌ترین قید را به فرضیهٔ خود اضافه می‌کند. او انگارهٔ شرارت فراج جهانی همگانی را مطرح می‌کند.

باید توجه داشت که این تنها احتمال شرارت فراج جهانی همگانی است که پلنتینگا از آن استفاده می‌کند تا قسمت دوم R3 را تصدیق کند. بنابراین او درصدد اثبات تحقق این انگاره نیست؛ بلکه تنها به دنبال نشان دادن امکان آن است. اگر این درست باشد که احتمالاً همهٔ موجودات قابل خلق شدن عاقل و مختار دچار شرارت فراج جهانی هستند، آن‌گاه، احتمالاً در توان خدا نیست که جهانی را شامل خیر، ولی، بدون شر اخلاقی تحقق بخشد و صرف همین احتمال می‌تواند سازگاری وجود شر را با وجود خداوند نشان دهد (Almeida, 2012: 59).

**سازگاری شرارت فراج جهانی همگانی با قدرت مطلق الهی از نظر پلنتینگا:** اشکال مکی به راه‌حل پلنتینگا این است که اگر خداوند قادر مطلق است پس هر حالت منطقی ممکن را می‌تواند فعلیت ببخشد. چون وضعیتی که در آن همهٔ مخلوقات مختار مختارانه مرتکب شر نمی‌شوند ممکن است، پس در توان خدای قادر مطلق است که این وضعیت را تحقق بخشد (Mackie, 1982: 174). پلنتینگا در تحلیل این اشکال و پاسخ به آن به بررسی ویژگی‌های ذاتی و عرضی مخلوقات می‌پردازد. در اینجا مقصود از ویژگی ذاتی صرفاً ویژگی‌ای است که بدون آن هویت فردی عوض خواهد شد و آن فرد دیگر خودش نخواهد بود. مثلاً سه‌گوش بودن ذاتی مثلث است. زیرا بدون آن مثلث دیگر مثلث نخواهد بود. اما ویژگی عرضی مثل راست‌دست بودن برای آرش است که بدون آن نیز آرش همچنان آرش خواهد بود. حال باید دید شرارت فراج جهانی چگونه است؟

برخی ویژگی‌ها، به نحوی، ذاتی مصادیق ذات E در جهان W هستند که مستقل از هر گونه فعل الهی تعیین دارند. این ویژگی‌ها را ویژگی‌های پیشینی<sup>۲</sup> می‌نامیم. اینکه چه وضعیت احتمالی باید رخ دهد که مستقل از فعل و خلقت الهی باشد به سختی قابل تصور است. این نکته همان است که مکی روی آن دست گذاشت تا انگارهٔ شرارت فراج جهانی را رد کند. یعنی از نظر او همهٔ ویژگی‌ها، حتی انتخاب‌های آزاد مخلوقات، به نوعی وابسته به نحوهٔ خلقت خدا هستند (Mackie, 1982: 174).

اما ادعای پلنتینگا این است که ممکن است شرارت فراج جهانی یک ویژگی ذاتی برای همهٔ موجودات مختار باشد که قبل از خلقتشان به نحو پیشینی برای این ذوات محقق است و ربطی به نحوهٔ خلقت نداشته باشد (پلانتینگا، ۱۳۹۳: ۱۰۲ - ۱۰۹).

آلمیدا در توضیح این مطلب به تعریف اصطلاح «ویژگی گرایش اکید»<sup>۳</sup> می‌پردازد. ویژگی گرایش اکید برای مصادیق ذات E با صفت F نسبت به انجام دادن عمل A این است که برای ذات E که S مصداق آن است یک ویژگی غیر ذاتی F باشد که به‌ازای هر ویژگی غیر ذاتی P اگر P+F+E در شخص S سازگار باشد، آن‌گاه، S عمل A را انجام می‌دهد (یعنی مهم نیست P چه باشد؛ وجود F برای انجام دادن A کافی است).

حال اگر صفت F را ویژگی مختار و عاقل بودن و عمل A را یک شر اخلاقی در نظر بگیریم، آن‌گاه، می‌توان گفت شرارت فراج جهانی از نظر پلنتینگا یک گرایش اکید برای ذات همهٔ موجودات مختار است. شرارت فراج جهانی مثل هر گرایش اکید دیگری می‌تواند مشیت خدا را محدود کند و این امر با همه‌توانی خدا سازگار است. چون لازمهٔ پیشینی مختار و عاقل بودن همهٔ مخلوقات است (Almeida, 2012: 63).

1. feasible worlds

2. prevolitional property

3. strict dispositional property

اما البته شرارت فراجاهانی همگانی کافی نیست. زیرا همچنان ممکن است جهانی بدون شر اخلاقی بهتر از جهانی همراه با خیر و شر اخلاقی باشد. پس، باید نشان دهیم که جهان بدون شر اخلاقی به قیمت حذف خیراتی می‌شود که بودنشان، ولو همراه شرور، بهتر از نبودنشان خواهد بود. بنابراین R3 ادعایی بسیار قوی را مطرح می‌کند که از نظر آملیدا بیش از حد نیاز است (Almeida, 2012: 68). با این حال تقریر دقیق دفاع اختیارگرایانه پلنتینگا این گونه است و در نگاه نخست به نظر می‌رسد از عهده پاسخ اشکالات مکی برمی‌آید. اما آملیدا معتقد به امکان احیای دوباره مسئله منطقی شر است که در ادامه توضیح آن خواهد آمد.

## علم پیشین الهی و انتقاد آملیدا از دفاع اختیارگرایانه

### پیش‌بینی مستلزم جبر و پیش‌بینی غیر مستلزم جبر

آملیدا پای علم غیب الهی را وسط می‌کشد و سعی می‌کند با یک مثال، که آن را از ریچارد اوتته<sup>۱</sup> وام می‌گیرد، برای تبیین اشکال اصلی زمینه‌سازی کند. او می‌گوید اگر خداوند اعلام کند که به خاطر اعمال نیک حضرت آدم<sup>(ع)</sup> او را ساکن بهشت جاویدان می‌کند، ولی، حضرت آدم دست به خودکشی، که کاری اخلاقاً قبیح است، بزند، در این صورت، اعلان قبلی خداوند نادرست خواهد بود. بنابراین، خداوند تا نداند مخلوقاتش چه اعمالی را آزادانه انجام خواهند داد نمی‌تواند درباره پاداش‌ها و جزای‌های آن‌ها اعلام‌های قبلی کند (Otte, 2009).

توضیح اینکه خداوند یک پیش‌بینی‌کننده مطلق و کامل است که هر چه را پیش‌بینی کند حتماً رخ خواهد داد. اگر خداوند امری را پیش‌بینی کند و آن را اعلام کند بدان معناست که می‌خواهد اذن و اجازه دهد آن امر واقع شود. بنابراین، می‌توان از این اعلام الهی به فرمان یا قضای الهی تعبیر کرد. پس، اگر فرمان و قضای الهی به این تعلق گرفته باشد که جهانی خلق می‌کند که همه مصادیق ذوات آن همواره درست‌کردار هستند، ضرورتاً چنین امری به وقوع خواهد پیوست. حال سؤال این است که آیا این امر به نفی اختیار از مخلوقات خواهد انجامید؟

آملیدا برای پاسخ به این سؤال ابتدا دو گونه پیش‌بینی با ضرورت شیئی<sup>۲</sup> و پیش‌بینی با ضرورت گزاره‌ای<sup>۳</sup> را از هم تمیز می‌دهد و اولی را برخلاف دومی مستلزم جبر می‌داند (Almeida, 2012: 107-113). قبل از توضیح این دو نوع پیش‌بینی باید تمایز جهت گزاره‌ای و جهت شیئی را توضیح دهیم. گاه ضرورت و امکان (عام یا خاص) به منزله وصف یا ویژگی گزاره‌ها به کار می‌روند و از خصوصیتی مرتبط با درستی یک گزاره حکایت می‌کنند؛ یعنی گزاره ضروری گزاره‌ای است که در همه جهان‌های ممکن که بتواند درست باشد درست است و گزاره ممکن عام گزاره‌ای است که دست‌کم در یکی از این جهان‌های ممکن درست است و گزاره ممکن خاص گزاره‌ای است که تنها در بعضی از این جهان‌ها درست است (و در بقیه نادرست است) (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۴: ۶۶ - ۷۱). مثلاً وقتی ما از ضرورت راستگویی شخصی سخن می‌گوییم مقصودمان جهت گزاره‌ای است؛ یعنی می‌خواهیم بگوییم: «او در هر جهان ممکنی که بتواند راستگو باشد راستگوست» یا به تعبیر متعارف «او در هر شرایطی راستگوست». همچنین وقتی کسی را کامل نمی‌شناسیم و از امکان عام راستگویی او سخن می‌گوییم مقصودمان این است که «او دست‌کم در یک جهانی که بتواند راستگو باشد راستگوست» یا به تعبیر متعارف «او لاقلاً در بعضی شرایط راستگوست». این نوع ضرورت و امکان لزوماً وصف ذات و سرشت موضوعی که درباره او حکم می‌کنیم نیست؛ بلکه ممکن است از طریق دیگری حاصل شده باشد. در مثال ما راستگویی اقتضای ذاتی هیچ انسانی نیست. زیرا قابل انفکاک از انسان است. با این حال، وقتی از ضرورت راستگویی یک انسان سخن می‌گوییم می‌خواهیم گزاره «او راستگوست» را در هر شرایطی درست معرفی کنیم. اما، گاه ضرورت و امکان بیان‌کننده ویژگی خاصی در گزاره‌ها نیستند، بلکه به نحوه وجود یک وصف برای شیء مربوط می‌شوند که به آن ضرورت شیئی می‌گوییم. مثلاً در حمل «زوج بودن» بر «عدد ۲» معمولاً چنین ضرورتی مورد نظر است. یعنی ذات و سرشت ۲

1. Richard Otte

2. prediction de re

3. prediction de dicto



به گونه‌ای است که محال است زوج نباشد (در این موارد گاه به جای قید «ضرورتاً» از تعبیر «ذاتاً»<sup>۱</sup> استفاده می‌شود). همچنین امکان عام شیئی در جایی است که شیئی لاقل در یک جهان ممکن دارای یک وصف معین است. مثلاً، وصف شاعر بودن برای سعدی از امکان شیئی برخوردار است. زیرا سعدی در برخی جهان‌های ممکن شاعر است (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۴: ۶۶ - ۷۱).  
 حال به تبیین پیش‌بینی گزاره‌ای و پیش‌بینی شیئی می‌پردازیم. در پیش‌بینی گزاره‌ای خداوند از قبل می‌داند که اگر فردی را در وضعیت پیشینه خاصی قرار دهد به گونه‌ای خاص عمل خواهد کرد. مثلاً ممکن است بداند S به منزلهٔ مصداق یک ذات E در یک وضعیت پیشینه T مختارانه رفتار درستی خواهد داشت. این پیش‌بینی خداوند، که از نوع گزاره‌ای است، مستلزم جبر نیست. یعنی اختیار درست عمل نکردن را از S سلب نمی‌کند. در عین حال، چون علم خداوند خطا ندارد S ضرورتاً درست رفتار خواهد کرد. اما ممکن است پیش‌بینی خداوند دربارهٔ S یک پیش‌بینی شیئی باشد؛ یعنی S از آن جهت که مصداقی برای ذات E است در وضعیت پیشینه خاصی درست رفتار می‌کند. در این صورت می‌توان گفت ذات E درست رفتار کردن را بر S تحمیل می‌کند و این رفتار را تعیین می‌بخشد و در این صورت اختیاری برای S باقی نخواهد ماند.

### خداوند چگونه جهان‌هایی را می‌تواند تحقق ببخشد؟

پلنتینگا می‌گوید خداوند نمی‌تواند به نحو متعین به وضعیتی فعلیت ببخشد که فرد خاصی آزادانه عمل خاصی را انجام دهد. او حداکثر می‌تواند بداند که اگر وضعیت خاصی را به نحو متعین فعلیت ببخشد فرد خاصی آزادانه یک عمل را انجام خواهد داد یا آن را ترک خواهد کرد (Plantinga, 1973). برای توضیح این مطلب چند حالت را در نظر می‌گیریم:

B0: ضرورتاً خداوند می‌تواند وضعیت T را که شامل مصداق En از ذات E است، به نحو متعین، فعلیت ببخشد؛ به گونه‌ای که اولاً ضرورتاً فعلیت بخشی متعین خدا به T منجر شود که En عمل A را انجام دهد و ثانیاً خداوند علت فاعلی وضعیت «انجام A به دست En» باشد.

B1: احتمالاً خداوند می‌تواند وضعیت T را که شامل مصداق En از ذات E است، به نحو متعین، فعلیت ببخشد؛ به گونه‌ای که اولاً احتمال داشته باشد خدا به نحو متعین T را فعلیت ببخشد و En عمل A را انجام ندهد و ثانیاً در صورتی که خدا T را به نحو متعین فعلیت بدهد آن‌گاه En عمل A را انجام می‌دهد و ثالثاً خدا علت فاعلی وضعیت «انجام A به دست En» نباشد.

B2: احتمالاً خداوند می‌تواند وضعیت T را که شامل مصداق En از ذات E است، به نحو متعین، فعلیت ببخشد؛ به گونه‌ای که اولاً ضرورتاً فعلیت بخشی متعین خدا به T منجر شود که En عمل A را انجام دهد و ثانیاً خداوند علت فاعلی وضعیت «انجام A به دست En» نباشد.

B3: ضرورتاً خداوند می‌تواند وضعیت T را که شامل مصداق En از ذات E است، به نحو متعین، فعلیت ببخشد؛ به گونه‌ای که اولاً ضرورتاً فعلیت بخشی متعین خدا به T منجر شود که En عمل A را انجام دهد و ثانیاً خداوند علت فاعلی وضعیت «انجام A به دست En» نباشد.

از نظر پلنتینگا و آلمیدا، که هر دو ناسازگارگرا<sup>۲</sup> هستند، یعنی اختیار انسان را با وجوب پیشینی فعل او (قاعدهٔ الشیء ما لم یجب له یوجد) ناسازگار می‌دانند، مدل B<sub>0</sub> مسلماً به جبر می‌انجامد و اختیار را به منزلهٔ یک خیر بسیار مهم از بین می‌برد. بنابراین، این‌گونه جلوگیری کردن از شرور رضایت‌بخش نیست و نسبت به وجود شرور همراه خیر اختیار مرجوح است.  
 مدل B<sub>1</sub> جبری نیست؛ ولی کار را از دست خدا خارج می‌کند. در این مدل ممکن است خداوند بتواند جهان اخلاقاً کامل را خلق کند، ولی، لزوماً قادر به چنین کاری نیست. بنابراین اشکال مسئلهٔ منطقی شر به جهت انتفای قدرت الهی بر خلق جهان کامل برطرف می‌شود.

مدل B<sub>2</sub> در عین اینکه کار را از جهتی از دست خدا خارج نمی‌کند جبری هم نیست. این مورد شبیه این است که با اعلام خداوند از آنچه در گذشته رخ داده جبری اتفاق نمی‌افتد. مثلاً اگر خداوند اعلام کند فردی دیروز فلان عمل را انجام داد، ضرورتاً

1. essentially  
 2. incompatibilist

او آن عمل را انجام داده است؛ ولی جبری هم در کار نیست. تنها تفاوت این است که خداوند، به جای خبر از گذشته، از آینده خبر می‌دهد. اما اینجا محدودیتی برای اعلام خداوند هست. همان‌طور که اگر آن فرد دیروز آن عمل را انجام نداده باشد خداوند نمی‌تواند چنین چیزی را اعلام کند، در مورد آینده هم همین مطلب صادق است. پس، از این حیث کار از دست خدا خارج است و بنابراین شاید اصلاً جهان کامل اخلاقی قابل خلق برای خدا نباشد. چون ممکن است همگان به شرارت فراجاهانی مبتلا باشند و مختار خلق کردن آن‌ها در هر وضعیتی منجر به ارتکاب برخی شرور شود.

اما مدل  $B_3$  مطلقاً کار را از دست خدا خارج نمی‌کند و جبری هم نیست. فرق این مدل با مدل  $B_2$  این است که در اینجا خداوند ضرورتاً این پیش‌بینی را درباره برخی جهان‌های ممکن و وضعیت‌های خاص دارد. بنابراین، خداوند می‌تواند جهانی را خلق کند که مخلوقاتش مختارانه به گونه‌ای عمل کنند که مورد نظر اوست. این مدل را «فعلیت‌بخشی نامقید»<sup>۱</sup> می‌نامیم (Almeida, 2012: 108-111).

از نظر آلمیدا خدا می‌تواند به طور نامقید جهان کامل اخلاقی را فعلیت ببخشد. ولی پلنتینگا مخالف است. زیرا چه‌بسا هر وضعیت پیشینه‌ای که خداوند در یک جهان E-کامل به نحو متعین فعلیت می‌بخشد شامل برخی Enها باشد که آزادانه خطا می‌کنند و چه‌بسا اگر وضعیت پیشینه‌ای وجود داشته باشد که در آن همه مخلوقات مختار درست عمل می‌کنند خداوند قادر نباشد چنین وضعیتی را به نحو متعین فعلیت ببخشد.

اینکه فعلیت‌بخشی نامتعین کار را از دست خدا خارج می‌کند مورد تردید نیست. ولی قسمت اول اشکال پلنتینگا را آلمیدا نپذیرفته است. بنابراین، به تحلیل دقیق رابطه علم پیشین الهی و اختیار پرداخته است که در ادامه خواهد آمد.

### محتمل بودن انتخاب‌های مختلف نامتعین در اثر سرشت آزادی

آن‌ان که تعارض علم پیشین الهی و اختیار را پذیرفته‌اند گاهی قطعی بودن علم خداوند را انکار کرده‌اند و گاهی اختیار را (Lewis, 1986: 252; Lewis, 2000: 123). اما، آلمیدا برای انکار چنین تعارضی دیدگاهی نزدیک به دیدگاه مولینیزم ارائه کرده است. مولینیزم دیدگاهی است درباره رابطه تقدیر مبتنی بر علم پیشین الهی با اراده آزاد انسان. مطابق آن، خداوند می‌تواند اراده خود را به دست مخلوقات، آن هم از طریق فعل اختیاری و آزادشان، محقق کند. چون او علم پیشین مطلق به انتخاب‌های آزاد مخلوقات دارد. نکته مهم در این دیدگاه این است که تحقق اراده الهی به دست مخلوقات از طریق ایجاب علی- معلولی نیست؛ بلکه صرفاً بر اساس پیش‌بینی درست خداوند از انتخاب‌های آزاد انسان‌هاست (Keathley, 2010: 16-41).

در مباحث مولینیزم درباره مجموعه‌ای از وضعیت‌های ممکن، تحت عنوان «انتخاب‌های متضاد ناشی از سرشت آزادی»<sup>۲</sup> (CCF)، سخن می‌رود. مفهوم این گزاره‌ها این است که وقتی یک وضعیت پیشینه فعلیت می‌یابد که شامل تعدادی فاعل مختار است، این فاعل‌های مختار در موارد متعدد انتخاب‌های متضاد آزادی دارند که از قبل متعین نیست و از این رو هر دو طرف هر انتخابی ممکن است. این مواضع انتخاب وضعیت‌های متضاد ممکن متعددی را رقم می‌زند که هیچ‌یک از پیش متعین نیستند و همگی امکان وقوع دارند. مثلاً اگر غذاهایی که برای ناهار امروز به حامد پیشنهاد می‌دهند قورمه‌سبزی و قیمه باشد، اینکه «حامد قورمه‌سبزی می‌خورد» و اینکه «حامد قیمه می‌خورد» دو انتخاب متضاد ناشی از سرشت آزادی (CCF) است که هر دو محتمل‌الوقوع‌اند. هر CCF به منزله نتیجه یک وضعیت پیشینه متعین است. بنابراین، اگر آن وضعیت را مقدم<sup>۳</sup> و گزاره CCF را تالی در نظر بگیریم، خداوند می‌تواند به نحو متعین مقدم هر CCF را فعلیت بخشد. پیامد هر وضعیت پیشینه T که خداوند به نحو متعین فعلیت می‌دهد یک وضعیت پیشینه نامتعین و ناموجب<sup>۴</sup> شامل همه CCFها است که آن را F می‌نامیم. بنابراین نتیجه T است که T به نحو متعین از سوی خداوند فعلیت می‌یابد (Flint, 1998: 49).

پس، اینکه حقیقت واقع‌شونده مردد بین چند وضعیت ممکن است می‌تواند محدودیت فعلیت‌بخشی‌های نامتعین خدا باشد. اما،

1. unrestricted actualization  
2. counterfactuals of creaturely freedom  
3. antecedent  
4. undetermined

خداوند در زمینهٔ نتایج نامتعیین فعلیت‌بخشی‌های متعین خود غافل نیست و می‌داند از بین CCFها نهایتاً کدام محقق خواهد شد. برای یک توصیف دقیق‌تر لازم است چند مجموعه را نام‌گذاری کنیم. در هر جهان  $W$  بی‌نهایت وضعیت بیشینهٔ ممکن  $T_1, T_2, \dots, T_n$  قابلیت دارند که به طور متعین فعلیت پیدا کنند و به‌ازای هر جهان  $W$  و وضعیت  $T_n$  یعنی زوج مرتب  $\langle W, T_n \rangle$  یک وضعیت  $F_n$  به وجود خواهد آمد که شامل همهٔ اتفاقات غیر از پیش‌متعین و ناموجب در جهان  $W$  خواهد بود. همچنین، فرض کنید مجموعهٔ  $S_c$  مجموعهٔ همهٔ CCFهایی باشد که در جهان  $W$  به وقوع می‌پیوندند و بالاخره مجموعهٔ همهٔ جهان‌هایی که در آن‌ها همهٔ اعضای  $S_c$  حقیقت دارند را ابرمجموعهٔ  $S_c$  می‌نامیم و آن را با نماد  $S_{wc}$  نشان می‌دهیم. از نظر آلمیدا بین جهان‌های  $S_{wc}$  قطعاً جهانی هست مثل  $W_m$  که در آن لاقبل به‌ازای یک  $T_n$  همهٔ رخدادها  $F_{mn}$  (متناظر با  $\langle W_m, T_n \rangle$ ) همواره افعال خیری خواهند بود. این مطلب هیچ تضادی با از پیش متعین نبودن و ناموجب بودن اعضای  $F_{mn}$  ندارد. چون خداوند آن‌ها را خیر نکرده، بلکه آن‌ها بر اساس اختیار فاعل‌های خود خیر هستند و خداوند به نحو نامقید چنین جهانی را فعلیت بخشیده است. در واقع، تنها چیزی که خداوند به طور متعین و جبری فعلیت بخشیده همان  $T_n$  است و اعضای  $F_{mn}$  طبق پیش‌بینی الهی، نه بنا بر علیت و فاعلیت الهی، خیر هستند. پس به طور خلاصه خلقت جهان اخلاقاً کامل برای خداوند میسر است. زیرا چنین جهانی تصورپذیر است و خداوند می‌تواند پیش‌بینی کند که کدام  $T_n$  منجر به آن می‌شود. پس خداوند به نحو نامقید می‌تواند  $W_m$  که جهانی اخلاقاً کامل است را خلق کند. بنابراین، شرارت فراج جهانی همگانی باطل است (Almeida, 2012: 116-118).

### تقدیرباوری و اختیار

آلمیدا به طور مبسوط از سازگاری تقدیرباوری<sup>1</sup> با اختیار انسان بحث می‌کند. برای توضیح خلاصه‌ای از مباحث او، ابتدا شرایط عمومی فعل اختیاری را بدین صورت مفروض می‌گیریم:

$S_1$  برای انجام دادن عمل  $A$  در زمان  $t$  آزادی قابل ملاحظه‌ای دارد؛ اگر و تنها اگر اولاً  $A$  در زمان  $t$  برای  $S$  ارزش اخلاقی قابل ملاحظه‌ای داشته باشد و ثانیاً ضرورتی نداشته باشد که اگر خداوند وضعیت بیشینهٔ  $T$  را فعلیت ببخشد  $S$  در  $t$  عمل  $A$  را انجام دهد و همچنین ضرورتی نداشته باشد که اگر خداوند  $T$  را فعلیت ببخشد  $S$  در  $t$  عمل  $\sim A$  را انجام دهد.

حال شرایطی را در نظر بگیریم که خداوند قادر است به طور نامقید جهان اخلاقاً کامل را، که در آن هر فاعلی آزادانه همواره درست‌کردار است، پدید آورد. قبلاً بیان شد که اگر  $T$  وضعیت بیشینه‌ای باشد که خداوند در آن پیش‌بینی کرده است که همه آزادانه فقط دست به عمل خیر اخلاقی خواهند زد، جهان اخلاقاً کامل محقق خواهد شد. یکی از اشکالاتی که به این ادعا وارد شده این است که  $T_0$  از  $S_1$  نتیجه می‌شود:

$T_0$ . ضرورتاً چنین است که اگر همهٔ ذوات مختاری که خداوند آن‌ها را فعلیت بخشیده است همواره آزادانه انتخاب درستی داشته باشند، آن‌گاه، خداوند پیش‌بینی نکرده است که آنان همواره انتخاب درستی خواهند داشت.

این اشکال بر این اساس مطرح می‌شود که پیش‌بینی خداوند دربارهٔ اینکه افراد همواره دست به انتخاب درست می‌زنند سبب می‌شود ضرورتاً اگر خداوند وضعیت بیشینهٔ  $T$  را پدید آورد، همگان دست به اعمال مشخصی بزنند. بنابراین، طبق  $S_1$  مختار نخواهند بود.

اما دلایل خوبی داریم که این اشکال را نپذیریم. زیرا موارد نقض بدیهی و غیر بدیهی متعددی برای  $S_1$  وجود دارد. مثلاً یکی از نتایج  $S_1$  را می‌توان به صورت  $T_1$  بیان کرد:

$T_1$ . ضرورتاً اگر خدا عمل  $A$  را در زمان  $t$  انجام دهد آن‌گاه خدا آزادانه این کار را انجام نداده است.

چون با انجام دادن  $A$  به دست خدا در زمان  $t$ ، که جزئی از وضعیت بیشینهٔ  $T$  است، نتیجهٔ منطقی این است که با فعلیت‌بخشی  $T$  ضرورتاً خداوند  $A$  را در  $t$  انجام می‌دهد. پس، طبق  $S_1$  خداوند این کار را غیر آزادانه انجام داده است. ولی این

حکم قابل قبول نیست. زیرا بدیهی است که چنین فعلی می‌تواند اختیاری باشد و خداوند می‌توانسته خلاف A را انجام دهد. مورد نقض غیر بدیهی S1 هم می‌تواند از این قرار باشد:

T2. ضرورتاً اگر خداوند در  $t-2$  بداند که S عمل A را در t انجام خواهد داد، آن‌گاه S عمل A را در t انجام خواهد داد. با توجه به علم مطلق الهی عمل A قطعاً به دست S انجام خواهد گرفت و آزادانه بودن این عمل با S1 سازگار نیست. اما دلیل مشهوری مبتنی بر تمایز گذاشتن بین حقیقت صلب<sup>۱</sup> و حقیقت منعطف<sup>۲</sup> از سوی اوکامیست‌ها<sup>۳</sup> وجود دارد که عملکرد S واقعاً می‌تواند آزادانه باشد. ابتدا این دو اصطلاح را تعریف می‌کنیم:

حقیقت صلب در زمان t: حقیقتی که درستی آن در زمان t وابسته به وضعیت‌هایی نیست که بعد از زمان t ممکن است رخ دهند یا رخ ندهند. مثلاً اگر حامد، امروز ظهر، ناهار قورمه‌سیزی خورده باشد، اینکه «حامد، امروز ظهر، ناهار قورمه‌سیزی خورده است» در بعدازظهر امروز یک حقیقت صلب است.

حقیقت منعطف در زمان t: حقیقتی که درستی آن در زمان t وابسته به وضعیت‌هایی است که بعد از زمان t ممکن است رخ دهند یا رخ ندهند. مثلاً اگر حامد در  $t+1$  چای بنوشد، اینکه «حامد در زمان t می‌داند که در زمان  $t+1$  چای خواهد نوشید» یک حقیقت منعطف است.

حال به توضیح مورد نقض S1 از سوی اوکامیست‌ها می‌پردازیم. به  $T_3$  توجه کنید:

T3. ضرورتاً اگر در ساعت ۶ صبح درست است که حامد در ساعت ۱۲ ظهر چای خواهد نوشید (حقیقتی منعطف)، آن‌گاه حامد در ساعت ۱۲ ظهر چای خواهد نوشید.

طبق S1 و  $T_3$  حامد مجبور است در ساعت ۱۲ ظهر چای بنوشد. ولی این حکم قابل قبول نیست. زیرا هر واقعه‌ای در مدتی قبل به عنوان یک حقیقت منعطف قابل بیان است. بنابراین، طبق S1 هیچ فعل اختیاری وجود نخواهد داشت و این امر بدهتاً قابل قبول نیست. در واقع، می‌توان گفت همان‌طور که ما بر حوادث گذشته (حقایق صلب) هیچ تسلطی نداریم بر حوادث آینده (حقایق منعطف) هم تسلطی نداریم. ولی افعال آینده هم مثل اهداف گذشته می‌توانند اختیاری و آزادانه باشند (Almeida, 2012: 121). طبق توضیحی که هاسکر و پلنتینگا می‌دهند برخی گزاره‌ها، در صورت صدق، به طور تغییرناپذیر صادق‌اند؛ برخلاف گزاره‌ای مثل «توپ قرمز است». زیرا توپ می‌تواند در یک زمان قرمز و در زمان دیگر آبی باشد. اما اینکه در ۶ صبح حقیقت دارد که حامد در ۱۲ ظهر چای می‌نوشد، اگر درست باشد، همواره درست است و نمی‌تواند در هیچ زمانی درست نباشد (Hasker, 1989: 78; Plantinga, 1986). پس، قدرت ما در انتخاب‌ها دقیقاً کجاست؟

برای تحلیل قدرت ما بر تغییر درستی یا نادرستی یک گزاره می‌توان گفت که فاعل S بر صدق و کذب گزاره p توانمند است؛ اگر و تنها اگر شرایط  $P_0$  برقرار باشد:

$P_0$ . در زمان t درست (یا نادرست) است و فعل A وجود دارد، به نحوی که اولاً S بتواند عمل A را در زمان t یا بعد از آن انجام دهد و ثانیاً اگر S عمل A را انجام دهد همواره این‌گونه بوده است که  $\sim p$  درست (یا نادرست) است (یعنی شرطی خلاف واقع).

طبق  $P_0$  حامد بر صدق و کذب این گزاره که «در ساعت ۶ صبح درست است که حامد ۱۲ ظهر چای می‌نوشد» توانمند است. زیرا حامد می‌تواند در ۱۲ ظهر کاری انجام دهد که این گزاره همیشه کاذب بوده باشد. بر این اساس، حامد در ۱۲ ظهر چای خواهد نوشید. ولی طبق S1 و  $T_3$  نتیجه نمی‌شود که حامد مجبور است در ساعت ۱۲ ظهر چای بنوشد. همین نتیجه به دلیل مشابه درباره S1 و  $T_2$  نیز برقرار است.

حال برمی‌گردیم به این سؤال که آیا  $T_0$  از S1 نتیجه می‌شود؟ یعنی اگر خداوند جهان اخلاقاً کامل را پیش‌بینی کند و به نحو نامقید آن را فعلیت بخشد آیا کارهای فاعل‌های این جهان غیر اختیاری خواهند بود؟  $T_4$  را در نظر بگیرید:

$T_4$ . ضرورتاً چنین است که اگر خداوند در زمان t پیش‌بینی کند که هر ذات مختاری را که فعلیت بخشد همواره

1. hard fact  
2. Soft fact  
3. Ockhamist

درست‌کردار خواهد بود، آن‌گاه هر ذات مختاری که او فعلیت بخشد همواره درست‌کردار خواهد بود.  $T_4$  شرایطی مشابه  $T_2$  دارد. هر یک از ذوات فعلیت‌یافته طبق  $P_0$  توان دارند کاری کنند که خداوند هرگز از ازل جهان آنان را به طور اخلاقاً کامل پیش‌بینی نکند. ولی اگر خداوند چنین پیش‌بینی کرده باشد، آنان برخلاف پیش‌بینی خداوند عمل نخواهند کرد. نتیجه اینکه  $T_4$  به همراه پیش‌بینی جهان اخلاقاً کامل از سوی خدا منجر به جبر نخواهد شد (Almeida, 2012: 124-125).

### جمع‌بندی انتقاد آلمیدا از دفاع اختیارگرایانه

مثال نقض شرارت فراج جهانی همگانی این است که خداوند قبل از خلقت مصادیق ذوات مختار چنین پیش‌بینی می‌کند: «من پیش‌بینی می‌کنم که همهٔ ذوات مختاری که در وضعیت خاصی فعلیت می‌بخشم همواره درست‌کردار خواهند بود». در این صورت اگر خداوند این مصادیق را در آن وضعیت خلق کند، همواره درست رفتار خواهند کرد. چون علم پیشین الهی خطاناپذیر است. دو سؤال مطرح یکی این است که آیا خداوند ضرورتاً می‌تواند چنین پیش‌بینی کند؟ و دیگری اینکه آیا این پیش‌بینی منجر به جبر برای فاعل‌ها نخواهد شد؟

پاسخ سؤال اول مثبت است. زیرا جهانی که در آن فاعل‌ها به طور آزاد همواره درست‌کردار باشند بین جهان‌های تصورپذیر موجود است. بنابراین، خداوند می‌داند کدام وضعیت به طور متعین فعلیت‌یافته است که بدون اینکه علت رفتار فاعل‌های مختار باشد، در ادامهٔ آن، همگان درست‌کردار خواهند بود.

پاسخ سؤال دوم منفی است. زیرا بر اساس  $P_0$  درستی قطعی یک گزاره از ازل تا ابد لزوماً منجر نمی‌شود که فاعل‌های مختار نتوانند کاری کنند که نقیض آن گزاره درست باشد و اینکه این فاعل‌ها چنین نمی‌کنند دلیل بر عدم توانایی نیست. از نظر آلمیدا خداوند چنین قدرتی را ضرورتاً دارد که در هر جهانی وضعیتی را به نحو متعین فعلیت ببخشد که در آن همگان همواره درست‌کردار باشند و به همین دلیل هیچ تحلیل صحیحی از شرارت فراج جهانی همگانی وجود ندارد. بنابراین، در هیچ جهانی درست نیست که خداوند توان فعلیت‌بخشی به جهان اخلاقاً کامل را ندارد. پس دفاع اختیارگرایانه نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسئلهٔ منطقی شر باشد.

### نتیجه (ارزیابی انتقاد آلمیدا نسبت به دفاع اختیارگرایانه)

تحلیل‌های آلمیدا از علم پیشین الهی و اختیار انسان بر اساس مبنای او که ناسازگارگرایی است از قوت قابل قبولی برخوردار است. پلنتینگا هم در این زمینه اختلافی با او ندارد. نقطهٔ اختلاف در این است که آلمیدا معتقد است جهان کامل اخلاقی ضرورتاً تصورپذیر است؛ پس وضعیت پیشینهٔ متعین آن نیز قابل پیش‌بینی است و خداوند می‌تواند آن را فعلیت ببخشد تا همگان آزادانه دست به اعمال نیک بزنند. اما از نظر پلنتینگا تصورناپذیری چنین جهانی محتمل است. جهان‌های تصورپذیر همان جهان‌هایی هستند که طبق نمادهای قسمت ۳-۴ در ابرمجموعهٔ  $S_{wc}$  موجودند.

به نظر می‌رسد اختلاف آلمیدا و پلنتینگا در شهودهای مختلفشان دربارهٔ یک مطلب است که هیچ‌یک هم برهانی برای اثبات نظر خود یا رد نظر دیگری ارائه نمی‌کنند. آن مطلب این است که آیا حتماً جهان اخلاقاً کامل در  $S_{wc}$  وجود دارد یا ممکن است وجود نداشته باشد. آلمیدا معتقد است که وصف چنین جهانی ضرورتاً در علم پیشین الهی هست. در مقابل، پلنتینگا مصرّ است که فارغ از احتمال معرفتی ناچیز احتمال دارد هیچ‌یک از این جهان‌ها جهان اخلاقاً کامل نباشد؛ بنابراین، در توان خدا نیست که چنین جهانی را بیافریند. از آنجا که ملاکی پیشینی برای توصیف رفتارهای اختیاری افراد جهان‌های  $S_{wc}$  نداریم، به نظر نمی‌رسد راه‌حلی برای حل غیرشهودی این اختلاف وجود داشته باشد. اما یک نکتهٔ مهم این است که هدف آلمیدا با ادعای کوچک‌تری هم برآورده می‌شود که آن ادعا به طور قابل ملاحظه از ادعای پلنتینگا مناسب‌تر است. آلمیدا اصرار دارد که هر جهانی با همهٔ ذوات فاعل‌های مختارش قابلیت تبدیل شدن به جهان کامل اخلاقی را دارد. اما حتی اگر فقط برخی از این ذوات آزادانه همیشه رفتار درستی داشته باشند، خداوند می‌تواند فقط همین ذوات را فعلیت بخشد و سایرین را، که مبتلا به شرارت فراج جهانی اند، خلق نکند. به عبارت دیگر، پلنتینگا باید «همگانی بودن» شرارت فراج جهانی را نشان دهد و این مطلب یعنی هیچ انسان معصوم از خطایی در هیچ یک از جهان‌های  $S_{wc}$  وجود ندارد. اما در طول تاریخ همواره وجود برخی انسان‌های معصوم از خطا از سوی عدهٔ

بسیار زیادی مورد قبول قرار گرفته است و این ادعا که ممکن است همگان مبتلا به شرارت فراج جهانی ذاتی باشند برخلاف باور همه این انسان‌ها خواهد بود. توجه کنید که بازسازی دیدگاه آلمیدا بر اساس ادعای کوچک‌تری که گفتیم تنها به تعداد محدودی انسان معصوم در یکی از بی‌نهایت جهان ممکن  $S_{wc}$  نیاز دارد و سایر انسان‌ها هم فعلیت پیدا نخواهند کرد. البته طبیعی است که جهان مورد نظر ما به واسطه ذوات فاعل کمتر یکی از جهان‌های  $S_{wc}$  نخواهد بود و می‌توان آن را جهانی مثل  $W'$  نامید که در آن فاعل‌های مبتلا به شرارت فراج جهانی حذف شده‌اند و فقط فاعل‌های مختاری که لااقل در یک جهان از بی‌نهایت جهان ممکن مرتکب شر نخواهند شد باقی می‌مانند و فعلیت می‌یابند. بنابراین به نظر می‌رسد دفاع اختیارگرایانه آلومین پلنتینگا با معضل جدی باورناپذیری امکان شرارت فراج جهانی «همگانی» به منزله ویژگی ذاتی «همه» مخلوقات در «همه» جهان‌ها همراه است. آلمیدا معتقد است که جایگزین مناسبی برای دفاع اختیارگرایانه دارد؛ ولی شرح راه‌حل او از اهداف این نوشتار نیست.



## کتابنامه

- ابن سینا، حسین (۱۴۰۳ ق). *الاشارات و التنبیهاات (الهیات)*. تهران: دفتر نشر کتاب. ج ۲ و ۳.
- آنسلم، قدیس دی آئوستا (۱۳۸۱). *پروسلوگیون*. مترجم: افسانه نجاتی. تهران: قصیده‌سرا.
- پترسون، مایکل (۱۳۹۷). *خدا و شر*. مترجم: حسن قنبری. قم: کتاب طه.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس و بازیجر، دیوید (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*. مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ سوم. تهران: طرح نو.
- پلانینگا، الوین (۱۳۹۳). *فلسفهٔ دین: خدا، اختیار و شر*. مترجم: محمد سعیدی‌مهر. چاپ سوم. قم: کتاب طه.
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۴). *ضرورت، دلالت، و جهان‌های ممکن*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۷۹ ق). *فلسفتنا*. نجف: دار التعارف للمطبوعات.
- فیاضی، غلامرضا و میرجعفری میان‌دهی، سید محمدجواد (۱۳۹۵). *جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی*. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاصدرا، محمد (بی تا). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: منشورات مصطفوی.
- Almeida, M. J. (2012). *Freedom, God, and Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Anselm, St. D. A. (2002). *Proslogion*. translator: A. Nejati. Tehran: Ghasidehsara. (in Persian)
- Avicenna, H. (1982). *Signs and Alerts (Theology)*. Tehran: Book Publishing Office. V. 2 & 3. (in Arabic)
- Fayyazi, Gh. & Miandehi, S. M. J. M. (2016). *Philosophical Determinism from the point of view of Professor Fayyazi*. Qom: Mostafavi Publications. (in Persian)
- Flint, T. (1998). *Divine Providence: The Molinist Account*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hasker, W. (1989). *God, Time, and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Keathley, K. (2010). *Salvation and Sovereignty: A Molinist Approach*. Nashville: B & H Publishing Group.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- (2000). *Il r rroooms ????? nn Ethics and Social Philosophy: Vol. III* (pp. 101-127). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon.
- MollaSadra, M. (n. d.). *The Transcendent Philosophy In The Four Rational Travels*. Qom: Mostafavi Publications. (in Arabic)
- Otte, R. (2009). Transworld depravity and unobtainable worlds. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78, 165-177.
- Peterson, M. (2018). *God and Evil*. translator: H. Ghanbari. Qom: Taha book. (in Persian)
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (2000). *Reason and Religious Belief*. translator: A. Naraghi & E. Soltani. Third edition. Tehran: Tarh e No. (in Persian)
- Plantinga, A. C. (1973). Which worlds could God have created?. *The Journal of Philosophy*, 70, 539-552.
- (1974a). *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- (1974b). *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
- (1986). On kkk mmms ooo o ooo *Faith and Philosophy*, 3, 235-269.
- (2014). *Philosophy of Religion: God, Freedom, and Evil*. translator: M. Saidimehr. Third edition. Qom: Taha book. (in Persian)
- Sadr, S. M. B. (1959). *Our Philosophy*. Najaf: Daar Al-oooooee Al-Matbuat. (in Arabic)
- Saidimehr, M. (2015). *Necessity, Implication and Possible Worlds*. Tehran: Scientific and cultural publishing company. (in Persian)
- Tomberlin, J. E. & van Inwagen, P. (1985). *Profiles: Alvin Plantinga*. Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Co.