



عیب و هنر دفاع مبتنی بر اختیار در محک حکمت متعالیه

محمد محمدرضایی؛ (نویسنده مسئول)

استاد گروه فلسفه دین، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران. قم. ایران. mmrezai@ut.ac.ir

هادی سبزی؛ (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران. قم. ایران. h.sabzi@ut.ac.ir

Use your device to scan
and read the article online



Citation Mohammad Mohammadi-Rezaei, Hadi Sabzi. [The Strengths and Weaknesses of Free Will Defense in the Light of Transcendent Theosophy (Persian)]. [QABASAT \(A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology\)](#). 2025; 30 (115): 33-60

10.22034/QABASAT.2025.725048

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳

چکیده

دفاع مبتنی بر اختیار، پاسخی است بر معضل شر اخلاقی عموم یافته، که در بین بسیاری از فیلسوفان تلقی به قبول شده است. آلوین پلنتینگا در دوران معاصر این پاسخ را تقویت کرده و با بیانی فنی، آن را به مصاف معضل منطقی شر به ویژه شر اخلاقی برد. با وجود ویژگی ایجابی آن در پاسخ به معضل منطقی شر، هنگامی که محک حکمت متعالیه به میان می آید، برخی از پیش فرض ها، مبانی و لوازم این دفاع، در تقریر پلنتینگا، با چالش های جدی روبه رو می شود که پذیرش آن را حتی به عنوان دفاعیه و نه تئودیه با دشواری هایی روبه رو می کند که برای حل آن ها، باید چاره اندیشی های دیگری کرد. این رویارویی، با روش تحلیلی، برخی از این مفروضات و لوازم را بررسی می کند. تفسیر قابل خدشه از رابطه انسان با خداوند، رویکرد ناسازگار باورانه آن در تبیین رابطه اختیار و تعیین گرایی علّی، پذیرش اصل امکان های بدیل به سان امر قوام بخش اختیار، مختار ندانستن خداوند و ناکامی در پاسخ به مسئله قرینه ای شر از جمله این پیش فرض ها، لوازم و اشکالات است.

واژگان کلیدی: دفاع بر پایه اختیار، پلنتینگا، شر اخلاقی، مسئله منطقی شر، حکمت متعالیه



۱. مقدمه

تعریف شر، به گونه‌ای که جامع و مانع باشد، چندان آسان نیست و می‌تواند بی‌اندازه چالش برانگیز باشد. از این رو در کتاب‌های مرتبط با فلسفه دین و مسئله شر، از تعریف و تعیین حدود و ثغور منطقی آن دست برداشته‌اند و با یک مفهوم گسترده و متعارف از شر که همواره آن را شر می‌دانیم، بحث را پیش می‌برند و درواقع به جای تعریف شر، به معرفی مصادیق روشن آن می‌پردازند.

بدون توجه به تعریف شر، همگی از وجود آن آگاه هستیم و دسته‌ای از رویدادها، تجربه‌ها و واقعیات را شر می‌دانیم؛ مانند دردها و رنج‌های شدید، نقص‌های فیزیکی، ناهنجاری‌های روانی، کارهای نادرست اخلاقی، ساختارهای ناعادلانه اجتماعی، جنگ‌ها و ترورها، تخریب محیط زیست، رنج و درد حیوانات، فجایع طبیعی و غیر آن (Peterson, 1998, P.P. 10-11).

شر در عام‌ترین دسته‌بندی، به اخلاقی (Moral Evils) و طبیعی (Natural Evils) تقسیم می‌شود. اگرچه این تمایز همیشه آشکار نیست، اما شرور اخلاقی، مستقیم یا غیرمستقیم، برآمده از اراده و اختیار انسان است - مانند تجاوز و قتل - و شرور طبیعی، مستقل از اراده انسانی شمرده می‌شود - مانند بلایای طبیعی - (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۴۹۴).

دسته‌بندی دیگری شر را به هولناک (Horrendous Evils) و غیرهولناک تقسیم می‌کند. شر هولناک، اصطلاحی است که مرلین آدامز (Marilyn McCord Adams) جعل کرده است و آن را ویران‌کننده معنای زندگی می‌داند و چند ویژگی برای این گونه شرور برمی‌شمرد. این گونه از شر، موارد بسیار عجیبی از درد و رنج است که بر آدمی تحمیل می‌شود؛ مانند انتخاب یکی از فرزندان تا قربانی تروریست‌ها شود (Adams, 2013, P.P. 162-164).

گاهی هم شر به شر گزاف یا ناموجه (Pointless or gratuitous evil) و شر موجه، دسته‌بندی شده است و ادعا می‌شود ورای شر گزاف مصلحت و حکمتی نهفته نیست. ویلیام رو (William L. Rowe) مواردی از این شرور را برمی‌شمرد. مراد وی از شر گزاف، شری است که خداوند (اگر باشد) بدون آنکه خیر برتری را از دست بدهد یا وادار شود به شرمساری یا بدتری اجازه تحقق بدهد، می‌تواند از آن جلوگیری کند (Rowe, 2006, P.P. 119-120).

هریک از شرور هولناک و غیرهولناک و همچنین ناموجه و موجه، می‌تواند شر طبیعی باشد یا شر اخلاقی؛ بنابراین، قسیم دسته‌بندی نخست شمرده نمی‌شود.

در پاسخ به اینکه شر چگونه می‌تواند برهان یا قرینه‌ای علیه وجود خداوند باشد یا احتمال وجود او را کم‌رنگ کند، چند تقریر و صورت‌بندی مطرح شده است. دو گونه از این صورت‌بندی‌ها نظری و یک نوع آن‌ها، عملی است. مسئله منطقی شر (The logical problem of evil) و مسئله قرینه‌ای (The evidential problem of evil) یا احتمالاتی شر (The probabilistic problem of evil)، گونه‌های نظری این تقریرها است که دغدغه‌های منطقی و معرفت‌شناختی را بیان می‌کنند و مسئله آگزیستانسی شر، نوع عملی این تقریرها به‌شمار می‌آید.

در مسئله منطقی، ادعا می‌شود که بین خداباوری ادیان ابراهیمی و وجود شرور در عالم ناسازگاری منطقی وجود دارد؛ یعنی گزاره «خدا وجود دارد» در تعارض منطقی با گزاره «شر وجود دارد» یا «نوع خاصی از شر وجود دارد» است. مسئله قرینه‌ای یا احتمالاتی شر، می‌پذیرد که تعارض منطقی بین وجود خدا و وجود شر در کار نیست، اما با توجه به گوناگونی شرور، گستردگی آن‌ها، گزاف یا هولناک بودن برخی از شرور و همچنین نحوه توزیع شرور و هویت کسانی که به شرور مبتلا می‌شوند و تقریرهای مشابه، بعید یا نامحتمل است که خداوند وجود داشته باشد (Taliaferro and Marty, 2010, P.82).

در پاسخ به تقریرهای مختلف مسئله شر، دو نوع پاسخ از هم تفکیک شده است: دفاعیه و تئودیه. دفاعیه، رویکردی سلبی دارد و نشان می‌دهد که نامعقول نیست تا هم‌زمان وجود شرور و وجود خداوند را در عالم بپذیریم. پاسخ دفاعیه، امکانی است: دلیل خدا برای تجویز شرور «ممکن» است امر الف باشد برخلاف تئودیه که دلیل خدا برای تجویز شرور را امر الف می‌داند (Plantinga, 2002, P.P. 27-28). رویکرد دفاعی، زمانی که در پاسخ به مسئله منطقی شر مورد استفاده قرار می‌گیرد، نشان می‌دهد که وجود خداوند و وجود شر، ناسازگار نیستند و زمانی که در پاسخ به مسئله قرینه‌ای شر، استفاده می‌شود نشان می‌دهد که وجود شر یا گوناگونی و گستردگی آن، وجود خداوند را ناشدنی نمی‌کند.

از این رو کارکرد دفاعیه در پاسخ به مسئله منطقی شر، متفاوت از کارکرد آن در پاسخ به مسئله قرینه‌ای شر است. در توفیق دفاعیه در مسئله منطقی شر همین بس که نشان دهد وجود خدا و وجود شرور در عالم، ناسازگار نیستند، اما اگر بناست در پاسخ به مسئله قرینه‌ای شر هم، قرین توفیق باشد تنها اثبات سازگاری وجود خدا با وجود شرور در عالم، مشکل معضل قرینه‌ای شر را برطرف نمی‌کند؛ چراکه در مسئله قرینه‌ای، ادعا می‌شود که با نظر به قرائن موجود، وجود خدا نامحتمل است. از این رو دفاعیه در پاسخ به مسئله قرینه‌ای شر باید بتواند اثبات کند که وجود خدا علی‌رغم وجود شرور در عالم، نامحتمل نیست (Tooley, 2021).

تئودیه، که در فارسی به نظریه عدل الهی یا دادباوری ترجمه شده است، رویکردی ایجابی دارد و پاسخی حلی شمرده می‌شود. تئودیه‌های گوناگونی در مسئله شر بیان شده است که همگی، در مقام پاسخ ایجابی به این پرسش هستند که چرا با وجود خداوند با اوصاف گفته‌شده، شرور هم در عالم وجود دارد و چرا خداوند شرور را روا می‌دارد (Talialferro and Marty, 2010, P.P. xviii & 93 & 225).

درباره بررسی دفاع مبتنی بر اختیار باتوجه به مبانی حکمت متعالیه، مقاله یا کتاب درخوری نوشته نشده است؛ هرچند دیدگاه پلنتینگا درباره مسئله شر، به صورت تطبیقی با دیدگاه ملاصدرا (ر.ک: خادمی و عباسی کیا، ۱۳۹۱)، آیت الله جوادی آملی (ر.ک: کربلایی و دیگران، ۱۴۰۲) و آیت الله مصباح یزدی (ر.ک: سرداری و ترکاشوند، ۱۴۰۰) و دیگران نوشته‌هایی وجود دارد، اما هیچ‌کدام به شکل گسترده وارد مبانی ویژه این دفاع از دیدگاه حکمت متعالیه نشده‌اند و شاید این دفاع را پذیرفته حکمت متعالیه هم خوانده‌اند. برخی از پیش‌فرض‌ها و لوازم این دفاع، همچون رویکرد ناسازگارباوری پلنتینگا در جمع بین تعین‌گرایی علی و اختیار، از ابتدا موضع نقد کسانی چون آنتونی فلو و دیگر سازگارباوران بوده است (Flew, 1963, P.P. 150-153)؛ شرارت فراجهرانی همگانی که یکی از مبانی توفیق دفاع مبتنی بر اختیار شمرده شده است هم از تیغ منتقدان در امان نمانده است^۱ که در

۱. سودیان و دیگران، در مقاله‌ای به بررسی انتقاد مایکل آلمیدا از انگاره شرارت فراجهرانی پلنتینگا به‌سان مبنایی برای عدم‌کام‌یابی این دفاع می‌پردازد.

ادامه اشاره می‌شود. به همین روش، برخی جهات دیگر در این دفاع مانند فرض خدای متشخص در معرض ارزیابی و داوری منتقدانی چون برایان دیویس (Brian Davies) واقع شده است که در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد. با این وجود، بررسی جداگانه‌ای که از دیدگاه مبانی نظام صدرايي به این دفاعیه پردازد صورت نگرفته است و از این رو در نوشته پیش رو، دفاع مبتنی بر اختیار را با محک مبانی حکمت متعالیه ارزیابی می‌کنیم.

۲. مسئله منطقی شر

دفاع مبتنی بر اختیار (The Free Will Defense) که مهم‌ترین دفاعیه مطرح در بحث شر اخلاقی است، کمابیش در پاسخ به مسئله منطقی شر و توجیهی برای شرور اخلاقی مطرح شده است؛ گرچه می‌توان از آن در پاسخ به مسئله احتمالاتی و قرینه‌ای شر و همچنین شرور طبیعی استفاده کرد. دست کم سه تقریر از مسئله منطقی شر وجود دارد و در هر سه، وجود خدای عالم مطلق (Omniscient)، قادر مطلق (Omnipotent) و خیرخواه محض (Wholly good)، به مصاف گزاره‌ای درباره شر می‌رود و ادعا می‌شود که باور به جمله این گزاره‌ها، به تناقض منجر می‌شود. کوتاه‌اینکه، تمام این تقریرها به این صورت خلاصه می‌شود:

الف. خدای عالم، قادر و خیرخواه مطلق وجود دارد؛

و این گزاره در تناقض منطقی با هریک از سه گزاره زیر است:

ب.۱. شر وجود دارد؛

ب.۲. مقدار زیاد، انواع فراوان و توزیع پیچیده و حیرت‌آوری از شر وجود دارد؛

ب.۳. شر گزاف یا ناموجه وجود دارد (Peterson, 1998, P.24).

در این تقریرها، منتقد به دنبال اثبات این نکته است که باور به وجود شرور در عالم، با باور به وجود خداوند با اوصاف گفته شده، تناقض منطقی دارد. این ادعایی حداکثری است و برای ابطال آن، کافی است که خدا باوران، امکان سازگاری منطقی بین این دو باور را نشان دهند؛ امری که دفاع مبتنی بر اختیار متکفل آن است.

۳. دفاع بر پایه اختیار

افزون بر آنکه دفاع مذکور در برابر مسئله منطقی شر بیان شده است، این دفاع بیشتر پاسخی به شر اخلاقی شمرده شده است. بااین وجود، الوین پلنتینگا (Alvin Plantinga) و سی.اس.لوئیس (C. S. Lewis) شرور طبیعی را هم به گونه‌ای به سوءاستفاده از اختیار در موجودات ذی‌شعور غیرانسانی (و حتی در مواردی انسانی) برمی‌گردانند و از این رهگذر، اختیار را پاسخی به تمامی انواع شر می‌شمارند، گرچه بیشتر آن را در پاسخ به شر طبیعی، ناکام دانسته‌اند (Tooley, 2021).

در نگاه خدا باوران مسیحی که چنین پاسخی را قانع‌کننده یافته‌اند، شر اخلاقی نتیجه بهره‌مندی آدمی از موهبت اختیار است. جهانی با موجودات مختار که شاید مرتکب شر اخلاقی می‌شوند، به شرط چیرگی خیر اخلاقی بر شر اخلاقی و به فرض تساوی تمام شروط، ارزش‌مندتر از جهانی با موجودات غیرمختار است (Plantinga, 2002, P.30). پلنتینگا این تبیین را تقویت کرد و به‌سان پاسخی درخور به مصاف مسئله منطقی شر برد که توسط جی.ال.مکی (J. L. Mackie) و آنتونی فلو (Antony Flew) مطرح شده بود.

پلنتینگا در پاسخ به مکی و درواقع به تبع آگوستین، بر این باور است جهانی که در آن انسان از اختیار برخوردار است، تمایل به شر و اختیار جانب شر در امور اخلاقی وجود دارد و انسان، به لحاظ برخورداری از موهبت اختیار، امکان‌گزینش جانب شر را دارد. انسانیت به خودی خود، ارزش‌مند است و اختیار برای انسانیت امری ضروری است. خداوند نمی‌تواند بی‌آنکه قدرت انتخاب نادرست اخلاقی را به ما بدهد، قدرت انتخاب درست اخلاقی را بدهد. بسیاری از خدا باوران در طول قرون، استدلال آگوستین در این باره را بسیار قانع‌کننده یافته‌اند (ibid, 1998, pp. 33-34).

مکی و فلو در پاسخ به پلنتینگا، به این نکته اشاره کرده‌اند که امکان شر، مستلزم وقوع شر نیست و بنابراین، منافاتی ندارد بشر اختیار داشته باشد اما همواره جانب خیر را برگزیند. اگر گزینش جانب خیر، در یک مورد ممکن است و با اختیار منافاتی ندارد و هیچ استحاله منطقی ندارد، گزینش آن در همه موارد هم معقول و ممکن است و با اختیار منافاتی ندارد.

اگر خداوند انسان‌ها را چنان آفریده است که در انتخاب‌های اختیاری خویش گاهی جانب خیر و گاهی جانب شر را برمی‌گزینند، چرا نتواند انسان‌ها را چنان بیافریند که همیشه با اختیار، جانب خیر را برگزینند؟ (Mackie, 1982, p.164).

فلو نیز می‌گوید:

«نکته اصلی دفاع مبتنی بر اختیار ادعای وجود تناقض در این عبارت است که خداوند مردم را چنان سرشته است که آزادانه همواره جانب خیر و درستی را برگزینند. اگر چنین تناقضی در کار نباشد قادر مطلق می‌توانست جهانی بیافریند که در آن، همه مردم، فضیلت‌مند باشند. اگر چنین باشد، دیگر دفاع بر پایه اختیار، کمر راست نمی‌کند» (Flew, 1963, P.149).

به بیان دیگر، جهانی که در آن موجودات مختار، تنها جانب خیر را برمی‌گزینند جهانی ممکن است و خداوند می‌تواند هر جهان منطقاً ممکن را موجود کند؛ پس به طور منطقی، خلق چنین جهانی به طور منطقاً ممکن است. اگر خداوند قادر مطلق است، تنها محدودیتی که برای قدرت او وجود دارد، محدودیت منطقی است و از آنجایی که جهان‌های ممکن خالی از محدودیت منطقی است، پس هیچ جهان ممکن نیست که خداوند از آفریدن آن ناتوان باشد (Plantinga, 2002, P.33). مکی نکته پیش را جوهر پاسخ خویش و آنتونی فلو به پلنتینگا می‌داند (Mackie, 1982, P.164).

در پاسخ، پلنتینگا تبیین خود را به گونه دقیق‌تری ارائه کرد. وی در پاسخ خود به این نکته اشاره کرده است که اگر اختیار واقعی در کار باشد، به این معناست که عمل شخص مختار از جانب هیچ‌کس، از جمله خداوند متعین نشده است. خداوند نمی‌تواند جهان ممکن بیافریند که در عین اختیار داشتن بشر، به کار او تعین ببخشد، به گونه‌ای که او تنها جانب خیر را برگزیند. در این صورت، ظاهر اختیار حفظ شده است، ولی در واقع، اختیاری در کار نیست. پاسخ وی در بردارنده دیدگاهی ناسازگار باورانه است که جمع بین اختیار و تعیین‌گرایی علی را ممکن نمی‌داند.

از نگاه خود پلنتینگا، اگر شهردار بوستن رشوه‌ای را بپذیرد، خداوند نمی‌توانسته به جهان ممکن‌ی که در آن شهردار، رشوه را نمی‌پذیرد، وجود بخشد. اینکه شهردار رشوه را می‌پذیرد یا نه، به خودش بستگی دارد؛ چون مختار است و سراسر به خدا بسته نیست. بنابراین، هرچند جهان دارای خیر اخلاقی و بدون شر اخلاقی، امکان دارد ولی در حیطه قدرت خدا نیست که آن را به وجود آورد. این‌گونه نیست که هر کار منطقاً ممکن‌ی، در حیطه قدرت خداوند باشد. این لغزش لایب نیتسی (Leibniz's Lapse) است که قادر مطلق، توان انجام هر کار منطقاً ممکن‌ی را دارد (Plantinga, 2002, P.P. 46-47).

مکی به پیروی از لایب نیتس، ایده جهان‌های ممکن را بیان کرد که خداوند قادر مطلق توان ایجاد هر جهان منطقاً ممکن‌ی را دارد. لایب نیتس بر این باور بود که به سبب خیرخواه مطلق بودن خداوند، جهان پیش‌رو، بهترین جهان ممکن است؛ اما مکی نتیجه می‌گیرد که هیچ خدایی که قادر و خیرخواه مطلق باشد وجود ندارد؛ زیرا روشن است که جهان پیش‌رو، بهترین تمام جهان‌های ممکن نیست (ibid, P.33).

پلنتینگا با لایب نیتس و مکی، از این‌رو مخالف است که تنها محدودیت خداوند، محدودیت منطقی است و اگر چیزی ممکن باشد خداوند می‌تواند آن را ایجاد کند. در نگاه او، جهان ممکن شیوه‌ای است که اشیاء می‌توانستند به آن صورت موجود باشند. از این‌رو جهان ممکن نوعی وضع امور (State of affairs) است. برای نمونه، فانی بودن تمام انسان‌ها یک وضع امور است که اگر واقعی باشد متناظر با آن، یک قضیه صادقی وجود دارد که «تمام انسان‌ها فانی‌اند»، اما وضع یا وضع‌های اموری هم هستند که واقع نمی‌شوند: یا ممتنع‌اند و یا ممکن. وضع امور ممتنع همچون ترسیم یک دایره مربع و وضع امور ممکن، ولی واقع نشده، مانند شناکردن کسینجر در عرض اقیانوس اطلس. قضیه ناظر به وضع امور ممتنع، به ناچار، کاذب است. حال، جهان ممکن در واقع یک وضع امور ممکن است (ibid, 2002, P.P. 34-35).

جوهر پاسخ وی این است که این جهان موجود، می‌توانست جهان ممکن A باشد که سراسر دارای خیر اخلاقی و بدون شر اخلاقی است و با این وجود، اختیار هم در آن حفظ

شده است، ولی متأسفانه جهان ممکن A واقع نشده است و خدا نمی‌توانست آن را واقع سازد و از وقوع جهان حاضر، جلوگیری کند وگرنه اختیاری درکار نبود. آنچه سبب شده است جهان ممکن A واقع نشود، سوءاستفاده آدمیان از اختیار خودشان است، وگرنه جهان یادشده منطقاً ممکن بود و استحاله‌ای نداشت، اما درحیطه قدرت خداوند نیست که آن را بدون توجه به اختیار بشر، محقق کند. خداوند تنها با حذف امکان خیر اخلاقی می‌تواند از وقوع شر اخلاقی جلوگیری کند. چنین تبیینی، به قدرت مطلق الهی هم خدشه‌ای وارد نمی‌کند (ibid, 2002, P.30). البته خداوند می‌توانست شهردار بوستن را نیافریند و یا او را در زمان خاصی، از جهت پذیرفتن رشوه آزاد نگذارد؛ اما اگر او را آفرید و به او اختیار داد که رشوه را بپذیرد یا نه، دیگر اینکه او بالفعل این رشوه را خواهد پذیرفت یا خیر، بستگی به خود او دارد، نه خدا (ibid, P.44).

سرانجام وی می‌گوید دفاع مبتنی بر اختیار مدعی «امکان» قضیه ذیل است:

«خداوند قادر مطلق است، اما آفریدن جهانی دارای خیر اخلاقی و بدون شر اخلاقی درحیطه قدرت او نبوده است» (ibid, 2002, P.45).

وی با بهره‌گیری از مفهوم شرارت فراج جهانی (Transworld depravity) توضیح می‌دهد که این امکان وجود دارد که هر ذات مخلوقی در هر جهان ممکن دچار شرارت فراج جهانی باشد. در باور وی، «اگر شخص E دچار شرارت فراج جهانی باشد، درحیطه قدرت خدا نبوده است که جهان ممکن W را به گونه‌ای فعلیت بخشد که در آن E به نحو قابل ملاحظه‌ای مختار باشد و درعین حال، در W همواره کار درست را انجام دهد» (ibid, 2002, P.53). با این بیان، وی می‌کوشد نتیجه بگیرد که ممکن است هیچ جهان ممکن قابلیت فعلیت یافتن ازسوی خداوند را نداشته باشد که در آن ذوات مخلوقات همواره کار درست را انجام دهند.

انگاره شرارت فراج جهانی، بر اساس دیدگاه ناسازگارباورانه پلنتینگا قابل طرح است که تعیین بخشی به افعال انسانی را برنمی‌تابد؛ باین وجود، آلمید که مانند پلنتینگا ناسازگارباور است، باللهام از تقریر مکی شرارت فراج جهانی را انگاره‌ای نامعقول می‌داند و حتی احتمال آن را رد می‌کند و ازاین رهگذر، دفاع مبتنی بر اختیار را ناکام می‌داند. وی می‌گوید خداوند

پیش از خلقت مصادیق ذوات مختار پیش‌بینی می‌کند که همه ذوات مختاری که در وضعیت خاصی فعلیت می‌یابند، همواره درست‌کردار خواهند بود و از آنجایی که این پیش‌بینی ریشه در علم خطاناپذیر الهی دارد، باین وجود که منجر به جبر نمی‌شود، امکان تخلف از آن فراهم نیست (سودیان‌طهرانی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۸-۱۳).

اگر این نقد به دیدگاه پلنتینگا وارد باشد، دفاع مبتنی بر اختیار با اشکال دیگری روبه‌رو می‌شود، اما این اشکال ارتباطی به مبانی حکمت متعالیه ندارد و از این‌رو از ارزیابی آن می‌گذریم.

به هر روی، بر اساس دیدگاه پلنتینگا، هم اختیار حفظ شده است و هم وجود خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض. با وجود اینکه ادعا شده است این پاسخ، رضایت‌بخش و قانع‌کننده است، اما به نظر می‌رسد این تفسیر خاص از اختیار با چالش‌های الهیاتی و فلسفی روبه‌رو است.

همان‌طور که در بیان پلنتینگا به تکرار آمده است، پاسخ وی از منظر دفاعیه ارائه شده است نه تئودیه. یعنی وی ادعا نمی‌کند که خدا نمی‌توانست جهانی دارای خیر اخلاقی بدون شر اخلاقی بیافریند، بلکه باور دارد که چنین جهان‌هایی به کلی ممکن است، ولی این امکان هم وجود دارد که ذوات مخلوقات، دچار شرارت فراج جهانی باشند و از این‌رو در هیچ جهان ممکن، همواره عمل درست را انجام ندهند و این به اختیار خود آنان و نه خداوند، بستگی دارد.

با این بیان، به نظر می‌رسد همان‌طور که برخی از نویسندگان ادعا کرده‌اند (Peterson, 1998, P.41) دفاع مبتنی بر اختیار در مصاف با مسئله منطقی شر، سربلند پیروز می‌شود و پاسخی رضایت‌بخش به آن شمرده می‌شود، اما لازم است دقت شود که در این پاسخ، هیچ‌گونه‌ای از تلازم بین اختیار و شر اخلاقی وجود ندارد. شر اخلاقی اگر واقع می‌شود، برآمده از اختیار آدمی است، اما هیچ تلازمی با آن ندارد؛ چه آنکه فرض موجودی مختار منافاتی با این ندارد که همواره عمل درست را انجام دهد، اما متأسفانه این امر در خارج محقق نشده است و بسی دریغ و افسوس که چنین جهان ممکن فعلیت نیافته است. به هر حال، ناشی بودن شر اخلاقی از اختیار آدمی، به معنای تلازم بین این دو نیست. پلنتینگا هم از

تلازم سخن نگفته است، بلکه آشکارا مدعی است که متأسفانه این مخلوقات هستند که از اختیار خود سوءاستفاده می‌کنند و خاستگاه شر اخلاقی می‌شوند (ibid, ۲۰۰۲, P. ۳۰).

۴. مبانی و لوازم دفاع بر پایه اختیار

اختیار در دفاعیه مذکور، بر مفروضات فلسفی و الهیاتی چندی مبتنی است که به نظر می‌رسد بر اساس مبانی حکمت متعالیه قابل دفاع نیست و بنابراین، این تفسیر از اختیار، به خودی خود، قابل پذیرش نیست.

۴-۱. تصویر خدای متشخص

به نظر می‌رسد پلنتینگا و مدافعان این پاسخ، گمان دارند که اگر خداوند با دادن اختیار به بندگان، اختیار خود را محدود کند با مشکل و معضل الهیاتی روبه‌رو نخواهیم شد. این تصویر از خداوند، که او را در عرض و کنار دیگر آفریده‌ها قرار دهیم، قابل دفاع نیست و برآمده از تصور خدای متشخص انسان‌وار، یا دست‌کم خدای متشخص است که در الهیات مسیحی، قوت و هیبتی بسیار دارد و شاید به مثابه دیدگاهی غالب، دست‌کم در دوران معاصر، پذیرفته شده است (لگنهاوزن و نصیری، ۱۳۹۶، ص ۲۲۷).

در این تصویر، خداوند موجودی است منحاز و مباین از مخلوقات خود از جمله انسان و ازسوی دیگر، انسان هم موجودی مستقل لحاظ شده است که در عرض خداوند تحقق دارد. این تصویر، اگر هم به طور تمام، مطابق با تصویر خدای ساعت‌ساز نباشد، دست‌کم ازاین جهت شبیه آن است که خداوند جهان را آفرید و خوب و بد اعمال آفریده‌ها و کارهای آنان، به خودش ارتباط دارد.

با این نگاه، البته اگر خداوند به اختیار خود، قدرت خویش را محدود کرده باشد و به بندگان توان انتخاب بین خیر و شر را بدهد، دیگر نمی‌تواند از پیامدهای آن جلوگیری کند. دراین صورت، اساساً، فعل بندگان مختار، به او منسوب نیست تا سخن از تناقض باور به وجود شرور اخلاقی با باور به وجود خداوند در هستی به میان آید.

هرچند این رویکرد، مشابه رویکرد اهل تفویض در سنت اسلامی است، اما به نظر می‌رسد در حکمت متعالیه، به کلی مردود شمرده می‌شود. رابطه علت و معلول، رابطه دو موجود مستقل از یکدیگر نیست که نسبتی به نام علیت با یکدیگر دارند. رابطه علیت شبیه رابطه‌های اضافی دیگر میان موجودات نیست. رابطه پدری و فرزندی و یا همسری و مانند آن، رابطه دو موجود مستقل است که با رابطه و اضافه‌ای به یکدیگر پیوند دارند؛ اما رابطه علت و معلول چنین نیست. نیاز معلول، مستقر در ذات آن است و لازمه آن، این است که معلول، عین نیاز به علت باشد نه امر نیازمند به علت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۴۷ و ۸۰/ همو، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۴/ طباطبایی، ۱۴۱۶، صص ۳۰ و ۱۶۸). این طور نیست که علت حقیقی، زایشی از خود داشته باشد و چیزی بیرون دهد. رابطه مذکور، رابطه موجود مستقل است با موجود رابط و در این رابطه، یک موجود مستقل درکار است و یک ربط و ارتباط به آن و چیز سومی در کار نیست. معلول، عین ربط و ارتباط به علت است نه امری در کنار ارتباط به علت (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۳۳).

این ارتباط، مقتضی گونه‌ای معیت علت با معلول است که به معیت قیومی شهرت دارد. در این گونه ارتباط، انتساب کار به بندگان، سبب سلب انتساب آن از خداوند نمی‌شود و فعل بندگان، بیش و پیش از انتساب حقیقی به آنان، به خداوند انتساب حقیقی دارد.

حق تعالی معیت قیومی با بندگان دارد و این حقیقت، اگر درست ترسیم و تصویر شود، نشان می‌دهد که اسناد فعل به بندگان، منافاتی با اسناد فعل به حق تعالی ندارد و هرگز حق تعالی قدرت خویش را با دادن اختیار به بندگان، محدود نمی‌کند. توحید افعالی هم در این نظام، معنایی بس ژرف‌تر از فاعل بعید بودن حق تعالی نسبت به حوادث عالم ماده دارد.

معیت قیومی، لازمه ناگزیر باورداشتن به خدایی است که کمالات را در حد اعلی دارد. بنابراین، در نگاه الهیاتی حکمت متعالیه، خواه قائل به وحدت شخصی وجود شویم و ماسوی الله را ظهورات حق تعالی بدانیم، و خواه قائل به وحدت تشکیکی وجود شویم و ماسوی الله را وجودات رابط نسبت به او بدانیم، رابطه بندگان با حق تعالی، رابطه دو موجود

جدای از یکدیگر که با هم رابطه خالقیت و مخلوقیت دارند، نیست. مخلوق نه بخشی از خالق است و نه جدا از خالق، و در عین حال، عین خالق هم نیست.

به بیان دیگر، در نگاه حکمت متعالیه به طور ویژه نمی توان آن سان که در الهیات مسیحی رایج است از تشخص و انسان واری خداوند سخن گفت و این خود، چالش بزرگی برای پاسخ یاد شده است.

البته این بیان به معنای انتساب فعل قبیح با حفظ وصف قبح به خداوند نیست. حل ایجابی این مشکل، مجال دیگری می خواهد، اما کوتاه اشاره می شود که همه موجودات از حیث وجودشان به حق تعالی استناد دارند نه از جهات نسبی و یا اعتباری (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۰۱). باید گفت مفاهیمی چون «گناه»، «زشت» و «بد»، مفاهیمی نفسی نیستند، بلکه از رابطه افعال انسانی با امور دیگر به وجود می آیند و ویژگی خود افعال را بدون سنجش آن ها با امور دیگر نشان نمی دهند. هنگامی یک فعل «گناه» است که فاعل در انجام آن، با خواست یا فرمان خداوند مخالفت کرده باشد و همچنین زمانی به فعل فاعل، «بد» و «زشت» گفته می شود که فراخور کمال واقعی او نباشد. غذا خوردن، مفهومی نفسی است که متصف به حُسن و قبح و یا گناه نمی شود، اما اگر تصرف بی اذن در مال دیگران باشد، به لحاظ مخالفت با امر الهی، غصب و گناه است و به لحاظ تأثیر سلبی در رشد انسانی، قبیح و بد است. بنابراین، گناه، به طور مطلق گناه نامیده نمی شود، بلکه تنها نسبت به فاعلی که در انجام دادن آن با فرمان خداوند مخالفت کرده است گناه است. همچنین این فعل تنها نسبت به فاعلی که انجام دادن آن تأثیر سلبی در تعالی وجودی او دارد، بد و قبیح نامیده می شود، نه به طور مطلق. صورت خارجی نکاح و زنا، از جهت وجود و تحقق، یکسان است و فرق بین این دو آن است که نکاح، موافق امر خداوند است و زنا، مخالف امر خداوند و بنابراین، گناه است (همان). این گناه، نسبت به فاعل معنادار است نه نسبت به حق تعالی که جهت ثبوتی فعل مزبور به او انتساب دارد و از این رو حُسن و قبحی ندارد. براین اساس، انسان گناه کار با مخالفت خداوند مرتکب گناه می شود و همچنین به آن جهت که با ارتکاب گناه، از کمال خود فاصله می گیرد، آن کار در نسبت با او بد و زشت نامیده می شود.

ممکن است گفته شود که این اشکالی مبنایی است و امثال پلنتینگا، سویین برن (Richard Swinburne)، پترسون و کسانی که به دفاع مبتنی بر اختیار باور دارند، از مبنای دیگری سخن می‌گویند و بنا بر مبنای سخن‌شان درست است.

هرچند مبنای در این مسئله متفاوت است، اما برای اینکه دفاع بر پایه اختیار، همه‌جا قابل دفاع باشد، ناچار باید بر اساس همه مبنایی بتوان آن را توجیه کرد. همچنین، باید بر اساس مبنایی که به واقع نزدیک‌تر است، دفاع مبتنی بر اختیار را سنجید.

خدای متشخص (انسان‌وار یا غیرانسان‌وار) تصویر قابل دفاعی از خداوند نیست و با استدلال‌های گوناگون عقلی هم نادرستی آن روشن می‌شود؛ افزون بر آنکه بر اساس متون اسلامی هم نمی‌توان چنین تصویری از خداوند ارائه کرد. در این صورت، افزون بر چالش فلسفی، این تقریر از دفاع بر پایه اختیار، با چالش‌های الهیاتی در سنت اسلامی هم روبه‌روست.

در سنت غربی هم برخی از فیلسوفان دین - از جمله برایان دیویس - با شخص‌وار دانستن خدا مخالف هستند و چنین تصویری از خدا را نیازمند آن می‌دانند که خدا هم یکی از آفریده‌های این عالم در ردیف دیگر آفریده‌ها باشد. از نگاه وی، به‌طور اساسی شخص بودن خدا، مفهومی جدید است و در الهیات سنتی ریشه ندارد و در قرن هفدهم میلادی، نخستین بار به‌کار برده شده است (Davis, 2006, P.P. 61-62)، اما پلنتینگا در خدا باوری کلاسیک اعم از مسیحیت و اسلام و یهودیت، شخص‌وار بودن خدا را مهم‌ترین ویژگی می‌داند و اوصافی برای شخص‌وار بودن برمی‌شمرد؛ از جمله آگاه بودن او، بدن نداشتن او، دارای علم و قدرت مطلق بودن و مانند آن (Plantinga & Tooley, 2008, P.P. 1-3). اینجا به دنبال ریشه‌یابی اصطلاح تشخص درباره خداوند و نخستین اطلاق این مفهوم بر خدا نیستیم؛ بلکه تنها به دنبال نشان دادن این نکته هستیم که دفاع مبتنی بر اختیار به‌ویژه در تقریر پلنتینگا، چنین پیش‌فرضی دارد.

۴-۲. رویکرد ناسازگار باوری در جمع بین تعیین‌گرایی علی و اختیار

پیش‌فرض دیگر این پاسخ در رویکرد ناسازگار باوری آن نهفته است. در جمع بین تعیین‌گرایی علی (Causal determinism) و اختیار، دو رویکرد کلی وجود دارد: سازگار باوری

(Compatibilism) و ناسازگارباوری (Incompatibilism). سازگارباوران باورمند به جمع بین اختیار و تعیین‌گرایی علی هستند و از نگاه ناسازگارباوران، نمی‌توان هم‌زمان به تعیین‌گرایی علی و اختیار باور داشت و باید یکی از آن دو را پذیرفت. ازاین‌رو ناسازگارباوری به‌نوبه خود، به دو گروه اختیارگرا (Libertarianist) و تعیین‌گرای سخت (Hard determinist) تقسیم می‌شود. اختیارگرایان بر این باورند که اختیار انسان، به‌هرمعنا که تفسیر شود با تعیین‌گرایی علی سازگار نیست و ازآنجا که انسان دارای اختیار است، ناگزیر تعیین‌گرایی علی، دست‌کم در حیطه افعال اختیاری آدمی، صادق نیست. تعیین‌گرای سخت هم بر این باور است که بین اختیار و تعیین‌گرایی، ناسازگاری وجود دارد، اما ازآنجا که به تعیین‌گرایی علی باور دارد، به‌ناچار اختیار آدمی را منکر است. پلنتینگا و کسانی که به‌گونه ویژه این پاسخ را قانع‌کننده می‌یابند، اختیارگرا هستند و تبیینی اختیارگرا از اراده آزاد را می‌پذیرند (Tooley, 2021).

به باور پلنتینگا، اگر کسی در انجام دادن عملی اختیار داشته باشد او در انجام یا ترک آن فعل مختار است و هیچ قانون علی یا شرایط پیشینی در کار نیست که انجام یا ترک عمل را برای او متعین سازد (Plantinga, 2002, P.29). سازگارباوری، بین این دو جمع می‌کند و بر این باور است که تعیین‌گرایی علی، با اختیار آدمی سازگار است، اما در تبیین وجه جمع، راه‌های متفاوتی پیموده است؛ ازجمله تفسیر اختیار به‌گونه‌ای متفاوت از تفسیر آن در دفاع مبتنی بر اختیار که رویکردی ناسازگارباورانه داشت.

به نظر می‌رسد اگر رویکرد سازگارباوری را بپذیریم - که حکمت متعالیه آن را مقبول می‌یابد - دفاع مبتنی بر اختیار در تقریر مشهور، با چالش جدی دیگری روبه‌رو می‌شود؛ چه آنکه در نگاه پلنتینگا، اگر خداوند به بندگان خود اختیار بدهد، دیگر هیچ چیز نمی‌تواند به افعال اختیاری آدمی، تعیین بخشد و بنابراین، تعیین‌گرایی علی در حیطه افعال آدمی، قابل دفاع نیست.

این اشکال نیز مبنایی است و برخی چون تالیافرو بر این باورند که اختیارگرایان که به ناسازگاری بین تعیین‌گرایی علی و اختیار قائل هستند و جانب اختیار را برمی‌گزینند،

مانند پلنتینگا، پاسخ نیرومندتری نسبت به باورمندان به تعیین‌گرایی علی دارند (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۵۱۳). اما به هر روی، توفیق یا عدم توفیق دفاع مبتنی بر اختیار در حل معضل شر اخلاقی، وابسته به مسئله‌ای مهم‌تر در تاریخ فلسفه است: علیّت و ضرورت آن. بیشتر فیلسوفان اسلامی به ضرورت استثنانپذیر علیّت در هستی باور دارند. وانگهی، همان‌طور که مایکل تولی (Michael Tooley) اشاره می‌کند، رویکرد اختیارگرایی که ازسویی باور به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار دارد و ازسوی دیگر، منکر ضرورت علی است و بنابراین، به اختیار در حیطه افعال ارادی آدمی باور دارد، به هیچ‌رو تبیینی به‌طورکامل روشن و رضایت‌بخش از مفهوم اراده آزاد اختیارگرایانه به دست نمی‌دهد (Tooley, 2021)، و با چالش مهم اتفاقی بودن اعمال اختیاری و عدم امکان انتساب واقعی آن‌ها به آدمی روبه‌رو می‌شود که پاسخ به آن، چندان خرد و آسان نیست.

حکمت متعالیه بین ضرورت علی و اختیار، باورمند به سازگاری است. علیّت در حکمت متعالیه به‌گونه‌ای تفسیر می‌شود که با پیش‌فرض دفاع بر پایه اختیار، سازگار نیست. در نگاه حکیمان صدرایی، معقول نیست که برای ضرورت علی استثناء در نظر بگیریم. افزون بر اینکه اقتضای وجود بسیط و محض و محض وجود بودن حق تعالی، احاطه قیومی او است و روشن است که در این نگاه، معنا ندارد اراده انسانی را جدا و بیرون از اراده الهی بدانیم. اما ازسوی دیگر، این تفسیر، به خودی خود، موجب اشکالات مهم دیگری به مختاردانستن آدمی است؛ ازجمله اینکه اگر انتساب فعل به خداوند، حقیقی است چگونه می‌توان از انتساب فعل به انسان و به تبع آن، مسئولیت اخلاقی وی در ازای کارهای خود سخن گفت؟ تفسیر علیّت آن‌گونه که در حکمت متعالیه بیان شده است، اشکالات اساسی‌تری به مختاردانستن آدمی وارد می‌کند که جستن راه خلاصی از آن، از مسائل دقیق حکمت متعالیه است، اما ربطی به نادرستی تصویر ناسازگار باورانه در دفاع مبتنی بر اختیار ندارد.

برایان دیویس هم در انتقادی جالب توجه، اشکالی مشابه آنچه گفته شد به تقریر پلنتینگا و دیگر مدافعان دفاع مبتنی بر اختیار مطرح می‌کند. اشکال وی بر پایه آن است که گویا مدافعان این دفاعیه فراموش کرده‌اند که خداوند خالق و منشأ وجود و مَبْقٰی هر چیزی غیر از خود است. اگر این‌گونه است، حتی فعل انتخاب کردن من را هم باید خدا اراده

کرده باشد و اختیار انسان هم جدای از اراده الهی نیست و این گونه نیست که خداوند به بندگان اجازه دهد، جدا از علیّت او عمل کنند (ناصری، ۱۳۹۹، ص ۲۰۹-۱۹۶).

۳-۴. اصل امکان های بدیل در اختیار

افزون بر دو پیش فرض قابل مناقشه مذکور، به نظر می رسد در نگاه باورمندان به دفاع بر پایه اختیار، دست کم در تقریر پلنتینگایی آن، اصل امکان های بدیل (PAP)^۱، لازمه اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان شمرده شده است. در این صورت، درجایی که بیش از یک فعل پیش روی آدمی نیست، صحبت از اختیار چندان معقول نیست. در دفاع مبتنی بر اختیار هم امکان انتخاب بین خیر و شر، و وقوع آن، لازمه اختیار آدمی شمرده شده است و از این رهگذر، وجود شرور اخلاقی توجیه می شود.

هری فرانکفورت (Harry Frankfurt)، با پذیرش این اصل در قوام بخشی به اراده آزاد، مجموعه ای از مثال های نقض را بر شمرده است که به مثال های فرانکفورتی مشهور است (فرانکفورت، ۱۳۹۴، ص ۱۸۵-۱۹۶). اگر این مثال ها پذیرفته شود، دست کم نشان می دهد که مسئول شمردن اخلاقی انسان، منافاتی با این ندارد که در واقع، تنها یک گزینه پیش روی آدمی باشد و از این رو می توان انسان را به طور اخلاقی، مسئول رفتارهای خود به شمار آورد؛ گرچه هیچ گزینه بدیل دیگری غیر از آنچه رخ داده است، در واقع نباشد. پس از فرانکفورت، کسانی که مثال های او را قانع کننده یافته اند، مثال های پیچیده تر و پیشرفته تری ارائه کرده اند که در سیاق مثال های او و در راستای همان غرض است، اما برخی از اشکالات وارد به مثال های فرانکفورت را ندارد.

به نظر می رسد بر اساس مبانی حکمت متعالیه، اصل امکان بدیل، نه در مفهوم اختیار دخیل است؛ از این رو مقوم کار اختیاری نیست و اختیار بر اساس آن تعریف نمی شود و نه مسئولیت اخلاقی انسان در ازای اعمال خود، منوط به وجود بالفعل یا بالقوه امکان بدیل است. به بیان دیگر، امکان بدیل، به کلی بیگانه از بحث اختیار و مسئولیت اخلاقی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲). حکیمان صدرایی تصریح می کنند که مختار کسی

1. Principle of Alternative Possibilities

است که فعل او مسبوق به مبادی چهارگانه علم، حیات، مشیت و قدرت باشد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۷۵-۳۷۴). در مبادی فعل اختیاری، سخنی از امکان بدیل نیست. اگر این برداشت از حکمت متعالیه درست باشد، این پیش فرض هم در دفاع مبتنی بر اختیار پذیرفتنی نیست و بنابراین، تقریر مزبور از دفاع بر پایه اختیار، با چالش سومی روبه رو می شود.

۴-۴. مختار نبودن حق تعالی و مفارقات عقلی

بنا بر این تبیین از اختیار، خداوند و همچنین موجودات مفارق عقلی بی بهره از اختیار هستند؛ چه آنکه خداوند و موجودات عقلی گرایش به شر و به طبع، امکان انتخاب شر در وجودشان نیست و در دوراهی بین خیر و شر نیستند. اگر هم سخن از موجود مفارق عقلی بر اساس مبانی پلنتینگا چندان وجهی نداشته باشد، قدر متیقن می توان گفت که خداوند در افعال خود مختار نیست.

این لازمه را بر اساس مبانی الهیاتی اسلامی و همچنین حکمت متعالیه نمی توان پذیرفت. برخی گفته اند که حق تعالی امکان انجام قبیح را دارد، اما هرگز مرتکب آن نمی شود؛ با این توضیح که فعل قبیح، از ممکنات است و تحقق امور ممکن، مشمول قدرت حق تعالی می شود، اما این امکان اصلی، منافاتی با استحاله لاحق ندارد که بر اساس حکمت خداوند محال است او مرتکب قبیح شود (حلی، ۱۴۲۲، ص ۳۰۶).

چنین پاسخی از متکلمان شایع است، اما بر اساس مبانی حکمت متعالیه، به نظر نمی رسد که بتوان از آن دفاع کرد. این گفته که «مجردات تام، امکان حرکت دارند، ولی هیچ گاه حرکت نمی کنند» چه پاسخی می خواهد؟ پاسخ معقول این است که در اصل، مجرد تام، قوه ندارد و قوه و ماده، منشأ حرکت است. اگر موجودی در ذات خود عاری از قوه و ماده باشد، اسناد حرکت به او هم استحاله دارد. همین طور اگر بناست خداوند بلندمرتبه اوصاف کمالی را در حد اعلی داشته باشد، نمی توان برای او جهل و نقصی در نظر گرفت و از آنجایی که امکان انجام فعل قبیح، نیازمند نقص و جهل است، نمی توان برای موجودی که فرض جهل و نقص ندارد، امکان انجام کاری را پنداشت که برآمده از جهل و نقص است؛ درست به سان اسناد استحاله حرکت به مجرد عقلی تام.

به بیان دیگر، اگر بناست که خداوند امکان ارتکاب قبیح را داشته باشد باید ویژگی ای در ذات او منشأ این فعل باشد. حال می توان پرسید کدام ویژگی ذاتی خداوند امکان ارتکاب قبیح را برای او فراهم می آورد؟ اگر او کمال محض است و هیچ جهت نقصی ندارد هیچ فعلی که مستلزم جهت نقص است برای او امکان ندارد.

این امکان نداشتن، نقص نیست، بلکه از باب سلب نقص است که بازگشت به کمال دارد (طباطبایی، ۱۴۱۹، ص ۲۵). همان گونه که اگر انسانی عاجز از دروغ گویی و فاقد قدرت بر خلف وعده باشد، این عجز و فقدان به معنای نبودن کمالی در او نیست. این نوع تفنن های زبانی در بسیاری از موارد، رهن بحث حقیقی می شود. اگر کسی بگوید من بدهی دارم، این «داشتن»، مالکیتی برای او به شمار نمی آید و دارایی ای به دارایی های او اضافه نمی کند.

ممکن است برای حل این معضل، به راه حل دیگری تمسک جست و آن مشترک لفظی دانستن اختیار یا اراده آزاد است؛ به این صورت که اختیار در آدمی به گونه ای ترسیم شود که ناچار گزینش بین خیر و شر، مقوم آن شمرده شود و درباره خداوند به گونه ای دیگر بیان شود که بتوان خداوند و موجودات عقلی دیگر را بهره مند از اختیار دانست.

به نظر می رسد این کوشش هم بی فایده است و در دل خود، متضمن حقیقتی نیست. اختیار و اراده آزاد، مشترک لفظی نیست و نمی تواند باشد. در اصل، توسل به اشتراک لفظی درباره کمالات وجودی، هنگامی است که نتوان از راه اشتراک معنوی به تبیین آن ها پرداخت. در مسئله مورد بحث، می توان از اختیار در هر مصداقی، به معنای واحدی سخن گفت. همچنین، تن دادن به اشتراک لفظی در کمالات وجودی به تعطیل و الهیات سلبی منتهی می شود. به نظر می رسد هر تبیینی که از اختیار ارائه می دهیم باید نسبت به هر موجود مختاری صادق و فراگیر باشد.

۴-۵. ناکام در پاسخ گویی به مسئله قرینه ای شر

براساس مباحث پیش گفته، مسئله قرینه ای شر می پذیرد که تعارض منطقی بین وجود خدا و وجود شر در کار نیست، اما با توجه به نشانه های موجود، بعید یا نامحتمل است که

خداوند وجود داشته باشد؛ بنابراین، همان طور که اشاره شد، تنها با صرف اثبات سازگاری وجود خدا با وجود شرور در عالم گره‌ای از معضل قرینه‌ای شر نمی‌گشاید.

پلنتینگا، رویکردی مشابه پاسخ به مسئله منطقی شر، نسبت به مسئله قرینه‌ای شر برمی‌گزیند. وی تنها یک صورت از استدلال قرینه‌ای شر را از زبان کورنمن (James Cornman) و لِر (Keith Lehrer) مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. ادعای کورنمن و لِر، دربردارنده این نکته است که خدا، عالم و قادر مطلق است؛ پس هر جهان منطقاً ممکن را می‌تواند بیافریند و از آنجایی که خیرخواه محض است، بهترین همه جهان‌های ممکن را برای آفرینش برمی‌گزیند، اما با توجه به شروری که در عالم هست، ناشدنی است که جهان کنونی بهترین همه جهان‌های ممکن باشد؛ پس ناشدنی است که خدایی با این اوصاف وجود داشته باشد (Plantinga, 2002, P.P. 59-61).

پاسخ پلنتینگا این است که منتقدان گرفتار لغزش لایب نیتس بر پایه امکان خلق هر جهان منطقاً ممکن به وسیله خداوند شده‌اند؛ همچنین مفهوم بهترین جهان ممکن هم مفهومی متحصل نیست؛ چه آنکه هر صورتی از آن ترسیم شود، با افزودن نکته‌ای کمی یا کیفی، می‌توان بهتر از آن جهان را تصویر کرد (ibid, P.61).

وی برای آنکه دیدگاهش در دفاع بر پایه اختیار، توجیه شرور طبیعی هم شمرده شود، بر این باور است که این امکان وجود دارد که همه شرور، به نحو عام شرور اخلاقی باشند؛ یعنی شرور طبیعی هم، نتیجه سوءاستفاده موجودات مختار انسانی و غیرانسانی (شیاطین و جنود او) از اختیار باشد. از این رو «تمام شر موجود در جهان، شر اخلاقی به معنای عام است و از بین تمام جهان‌هایی که خدا می‌توانست بیافریند، هیچ یک دارای توازن بهتری بین خیر اخلاقی عام و شر اخلاقی عام نیست» (ibid).

اما همان طور که دیگران بیان کرده‌اند مسئله قرینه‌ای شر نه منوط به خلق بهترین جهان ممکن است و نه درگرو امکان خلق هر جهان منطقاً ممکن به وسیله خداوند (Peterson, 1998, P.P. 49-50).

می‌توان باور داشت که با توجه به قرائن و شواهد موجود از شرور در جهان، اگر عالم و قادر و

خیرخواه مطلق خالق جهان بود، می‌توانست موازنه بهتری از شر و خیر را در جهان برقرار کند. مسئله قرینه‌ای شر صورت‌بندی‌های گوناگونی دارد که در آن‌ها از شر هولناک، شر گزاف و گوناگونی و گستردگی شرور طبیعی و اخلاقی، قرینه‌ای دست‌وپا می‌شود دال بر اینکه با این اوضاع و احوال، به نظر می‌رسد عالم، قادر و خیرخواه مطلق، خالق این جهان نباشد.

پلنتینگا، تمام گونه‌های شرور طبیعی را به شرور اخلاقی برمی‌گرداند و تأکید می‌کند که در دفاع مبتنی بر اختیار لازم نیست این مسئله اثبات شود، بلکه کافی است به عنوان یک احتمال مطرح شود. با این وجود، حتی به عنوان یک احتمال مقبولیت عام نیافته است (Tooley, 2021) که بررسی تفصیلی آن خارج از هدف نوشته پیش‌رو است.

فرض ما بر این است که دفاع بر پایه اختیار، تنها متکفل پاسخ‌گویی به شرور اخلاقی است و شرور طبیعی پاسخ دیگری می‌خواهد. در این فرض، منتقدی که استدلال قرینه‌ای شر را مطرح می‌کند، بر این باور است که با وجود گوناگونی و گستردگی شرور موجود و هولناک و به‌ویژه گزاف بودن برخی از آن‌ها، باور به خدا با اوصاف یادشده معقول نیست و به نظر نمی‌رسد چنین خدایی در کار باشد. پلنتینگا با صرف احتمال اینکه همه گونه‌های شرور مذکور، به نحوی شر اخلاقی هستند، نمی‌تواند پاسخی به این استدلال فراهم آورد؛ چراکه منتقد این احتمال را رد نمی‌کند، ولی آن را معقول و قابل اعتنا نمی‌داند. برای نمونه، در مورد بامبی - که ویدیام رو مثال می‌زند - بچه آهوئی را در نظر بگیرید که به سبب آتش‌سوزی پیش آمده از صاعقه، به طرز وحشتناکی می‌سوزد و چندین روز، شدید در رنج و عذاب است تا آنکه مرگ، از درد جانکاه او می‌کاهد. انسان یا حیوان دیگری گواه این ماجرا نیست و همچنین بچه آهوها، دارای اختیار شمرده نشده‌اند تا در نتیجه بتوان گفت رنج بی‌حد و اندازه او، به خاطر سوءاستفاده از اختیار است. این درد و رنج عجیب برای چنین حیوانی، نپذیرفتنی به نظر می‌رسد؛ چراکه به نظر می‌رسد هیچ خیر بزرگ‌تری وجود ندارد که با جلوگیری از این رنج، مانع تحقق آن شد یا شر بزرگ‌تر یا هم‌اندازه‌ای که جلوگیری از این رنج، سبب بروز آن شود (Rowe, 2006, P.P. 119-120). چنین مواردی از شر گزاف را که از قضا شر طبیعی است نمی‌توان تنها با احتمال پاسخ داد؛ چراکه با احتمال سازگار است، ولی آن را معقول نمی‌یابد. بنابراین به نظر می‌رسد که دفاع بر پایه اختیار، برای پاسخ‌گویی باید از موضع حداقلی دفاعی خارج شود و شکل تئودیه یا

تئودیهسه محتمل به خود بگیرد و نشان دهد که باور به وجود خداوند باوجود چنین شروری، نامحتمل و نامعقول نیست. تلاش‌های قابل توجهی در این راستا انجام شده است، اما نه با استفاده از دفاع بر پایه اختیار^۱ مجال بررسی این استدلال‌ها در این نوشته - که به دفاع مبتنی بر اختیار اختصاص دارد - فراهم نیست.

به هر حال، به نظر نمی‌رسد که با ممکن خواندن اینکه خداوند در تجویز چنین شروری دلایلی داشته است - که دور از فهم ماست - بتوان احتمال وجود خداوند را معقول کرد؛ زیرا در اصل، فرض بحث منتقد در این است که دلایلی له و علیه وجود خدا در اختیار نداریم؛ آن‌گاه با توجه به قرائنی از شرور - که ذکر آن گذشت - به احتمال زیاد خداوند با اوصاف مذکور وجود ندارد. دفاع بر پایه اختیار، اگر چنین پاسخ دهد که امکان دارد تمام این شرور از اختیار انسان ناشی شده باشد، تنها به مسئله منطقی شر پاسخ داده است نه مسئله قرینه‌ای شر. مگر آنکه با دلایل دیگری باور به وجود خدا را مبرهن کنیم که در این صورت، شواهد استدلال قرینه‌ای شر، در نهایت گمان‌آور و محتمل است و نمی‌تواند در مصاف براهین وجود خداوند، ایستادگی کند.

به نظر می‌رسد در نگاه متألّهان همواره مسئله از همین قرار بوده است و هیچ‌گاه آنان از موضع لادری‌گری وارد بحث در مسئله شر نمی‌شوند. آنان همواره براهین یا استدلال‌هایی برای اثبات وجود خداوند با ویژگی‌های یادشده در اختیار دارند و این منکران و ملحدان هستند که با طرح مسئله شر به سان استدلالی علیه وجود خداوند یا دست کم مورد نقضی قوی و قابل توجه که وجود خداوند را بعید می‌کند، به پیکار با متألّهان می‌روند. متألّهی که براهین محکمی در باور به وجود خداوند در اختیار دارد، حتی در فرض پذیرش شواهد استدلال‌های قرینه‌ای شر، در نهایت، گمانی را به مصاف یک باور یقینی خواهد برد و ناگفته پیداست که در باور او به وجود خداوند، تزلزلی ایجاد نمی‌شود چه رسد به اینکه وی بتواند از راه‌های دیگری استدلال‌های قرینه‌ای شر را تضعیف کند.

۱. برای نمونه بنگرید به:

Michael L. Peterson (1998). God and evil: an introduction to the issues. US: Westview Press. Section 4 & 5, P.P. 47-81.

به هر حال، در فرض لادری‌گری یا دست‌کم فارغ از دلایل ایجابی به سود خداباوری، اگر تنها نظر خود را معطوف به استدلال قرینه‌ای شر بکنیم و قوت چنین شواهدی را در تضعیف احتمال خداباوری بپذیریم و از مناقشه در آن‌ها از راه‌های دیگر چشم‌پوشی کنیم، در این صورت، تنها با به میان آوردن احتمال که دفاع مبتنی بر اختیار متکفل آن است، نمی‌توان قوت این استدلال‌ها را زیر سؤال برد.

توجه به این نکته بایسته است که این نوشته، مدعی نیست هیچ ارتباطی بین فعل ارادی و اختیاری آدمی و شر اخلاقی وجود ندارد؛ چه آنکه در اساس، شر اخلاقی به معنای فعل ارادی و اختیاری قبیح و پیامدهای آن است و کسی را توان انکار فعل ارادی و اختیاری آدمی نیست. آنچه در این نوشته مورد بررسی و نقد واقع شد، استفاده از اختیار با تفسیر خاص پلنتینگا و برخی دیگر به عنوان دفاعیه‌ای پذیرفته شده در پاسخ به مسئله منطقی شر بود؛ با این توضیح که خود اختیار، چنین نتیجه‌ای را به دنبال دارد. به نظر می‌رسد برخلاف ادعای برخی، پلنتینگا به درستی تصریح می‌کند که اختیار «لازمه» شر اخلاقی نیست، بلکه «منشأ» شر اخلاقی است. با این وجود، به نظر می‌رسد بر اساس مبانی حکمت متعالیه، اختیار حتی منشأ شر اخلاقی هم نیست. به بیان دیگر، اختیار، صرف نظر از واقع شدن آدمی در عالم ماده، حرکت و تضاد از یک سو و وجود قوای متعارض در آدمی و زدو خورد بالفعل بین آن‌ها از سوی دیگر و محدودیت‌های بسیار در آگاهی انسان از سوی سوم، چنین پیامدی را ندارد و در واقع، اگر شر اخلاقی واقع می‌شود برآمده از اختیار نیست، بلکه برآمده از تحقق امور مذکور ضمن وقوع انسان در عالم ماده است.

نتیجه‌گیری

باتوجه به بررسی پیش‌گفته، روشن می‌شود که مسئله شر، گرچه پاسخ‌های رضایت‌بخش دیگری دارد که هم در سنت غربی و هم در سنت اسلامی به خوبی تبیین شده‌اند، اما تنقیح مبانی و لوازم دفاع مبتنی بر اختیار در نوشته پیش‌رو، نشان داد که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نمی‌توان از این پاسخ حتی به سان دفاعیه و نه تئودیه، در پاسخ به مسئله منطقی شر بهره برد. کسانی که در سنت الهیاتی و فلسفی دیگری قلم می‌زنند،

ممکن است این مبانی و لوازم را بپذیرند که در این صورت، پاسخ مزبور به عنوان دفاعیه و نه تئودیه، در مصاف مسئله منطقی شر، قابل قبول به نظر می‌رسد، اما مسئله در خود مبانی آن سنت الهیاتی و فلسفی است.

منابع

۱. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم. ترجمه انشاءالله رحمتی (چاپ اول). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۲ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده‌آملی. (چاپ نهم). قم: جامعه مدرسین.
۳. خادمی، عین‌الله و کبری عباسی‌کیا (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلانتینگا با مسأله شرور. پژوهش‌های شناختی. ش ۱. ص ۱۷-۴۴.
۴. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة مع تعلیقات آیه‌الله حسن‌زاده‌آملی. ج ۱. تهران: نشر ناب.
۵. سرداری، حسین و احسان ترکاشوند (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی سازگاری مسأله شر با وجود خدا بر اساس دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا و سعادت محوری علامه مصباح‌یزدی. اندیشه نوین دینی. ش ۶۵. ص ۱۳۹-۱۵۸.
۶. سودیان، حمید و رضا برنجکار و محمد سعیدی مهر و میثم توکلی‌بینا (۱۴۰۲). تبیین مایکل آلمیدا درباره تقریر پاسخ داده‌نشده مسئله منطقی شر در دفاع اختیارگرایانه. فلسفه دین. ش ۱. ص ۱-۱۵.
۷. سودیان طهرانی، حمید و رضا برنجکار و محمد سعیدی مهر و میثم توکلی‌بینا (۱۴۰۲). تبیین مایکل آلمیدا درباره تقریر پاسخ داده‌نشده مسئله منطقی شر در دفاع اختیارگرایانه. فلسفه دین. دوره ۲۰، ش ۱. ص ۱-۱۵.
۸. صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. (ج ۱-۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن. (ج ۱). قم: اسماعیلیان.

۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۶). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۹). الرسائل التوحیدية. بیروت: مؤسسة النعمان.
۱۲. فرانکفورت، هری (۱۳۹۴ الف). امکان های بدیل و مسئولیت اخلاقی. ترجمه حسین واله. ارغنون. ش ۱ و ۲. ص ۱۹۶-۱۸۵.
۱۳. کربلایی، علی و صالح حسن زاده و حسین قلی پور (۱۴۰۲). تحلیل چستی شرور در آفرینش؛ با محوریت آراء آیت الله جوادی آملی و آلون پلنتینگا. اندیشه نوین دینی. ش ۷۳. ص ۱۱۷-۱۳۶.
۱۴. لگنهاوسن، محمد و منصور نصیری (۱۳۹۶). آیا خدا شخص است؟ جاویدان خرد. ش ۳۲. ص ۲۲۶-۲۵۶.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم. (ج ۳). تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. ناصری، ذوالفقار (۱۳۹۹). رویکردهای رقیب در مسئله شر، با نگاهی به آرای برایان دیویس. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
17. Davies, Brian (2006). The Reality of God and The Problem of Evil. London and New York, continuum.
18. Flew, Antony (1963). Divine Omnipotence and Human freedom. In new essays in philosophical theology. Ed. By Antony flew and Alasdair MacIntyre. LONDON. SCM PRESS LTD.
19. L. Rowe, William (2006). Philosophy of religion: an introduction. Fourth edition. WADSWORTH publishing.
20. Mackie, J. L. (1982). The miracle of theism. Oxford University Press.
21. McCord Adams, Marilyn (2013). God Because of Evil: A Pragmatic Argument from Evil for Belief in God. In The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Edited by Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder. Wiley-Blackwell publishing.
22. Peterson, Michael L. (1998). God and evil: an introduction to the issues. US: West-view Press.

23. Plantinga, Alvin & Tooley, Michael (2008). Knowledge of God, Blackwell publishing Ltd.
24. Plantinga, Alvin (2002). god, evil and freedom. William Eerdmans Publishing Company.
25. Taliaferro, Charles & Marty, Elsa J. & contributors, (2010). A dictionary of philosophy of religion, ed. by Charles Taliaferro and Elsa J. Marty. New York and London: The Continuum International Publishing Group
26. Tooley, Michael, "The Problem of Evil", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL<<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/>>.

