

سیر تحول آرای ویلیام لئونارد راو در باب شر بی‌وجه و ملاحظات انتقادی بر آن

بتول زرکنده^۱، امیرعباس علیزمانی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۱/۱۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۴/۰۹)

چکیده

ویلیام لئونارد راو، فیلسوف دین معاصر (۱۹۳۱-)، با تأکید بر وجود برخی شرور بی‌وجه در جهان، کوشید تا روایت تازه‌ای از مسئله قرینه‌ای شر ارائه دهد. در این مقاله سعی ما بر آن است که نخست توصیف دقیق و مستندی از آرای راو ارائه دهیم و سپس به بررسی و نقد دیدگاه او بپردازیم. در مقام توصیف، کوشیده‌ایم سیر تحول آرای راو با توجه به اشکالات منتقدان و اصلاحات و جرح و تعدیل‌های او به‌خوبی نشان داده شود. پس از مواجهه با اشکالات منتقدانی چون ریش‌نباخ، لویز، ویکسترا، و پلنتینگ، راو به بازسازی برهان قرینه‌ای خود بر مبنای شر بی‌وجه پرداخت. در این مقاله علاوه بر توصیف دقیق دیدگاه راو، نشان داده شده است که تلاش او برای انتقال از وجود شرور ظاهراً بی‌وجه به باور معقول به وجود شرور بی‌وجه نادرست و ناتمام بوده و از نیافتن توجیه برای برخی شرور نمی‌توان به واقعاً بی‌وجه بودن آن دست یافت.

کلیدواژه‌ها: برهان قرینه‌ای شر، شر بی‌وجه، ویلیام لئونارد رو.

۱. کارشناسی ارشد فلسفه دین از دانشگاه تهران، معاونت تولید و ویراستار انتشارات حکمت، نویسنده
مسئول: Email: bzarkandeh@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران

۱. درآمد

طرح مسئله شر به دو شیوه منطقی و قرینه‌ای امکان‌پذیر است. برهان قرینه‌ای شر یکی از انواع رایج استدلال‌های مطرح‌شده بر ضد خداباوری است که می‌کوشد به شیوه‌ای استقرایی نشان دهد برخی از نمونه‌های عینی شر می‌توانند قرینه‌ای بر ضد وجود خداوند لحاظ شوند. ویلیام راو، پس از ارائه دفاعیه مبتنی بر اختیار آلون پلنتینگا در برابر مسئله منطقی شر مدعی شد که مسئله شر نمی‌تواند به‌طور منطقی با خداباوری ناسازگار باشد اما می‌تواند، تأییدی عقلانی^۱ برای خداباوری محسوب شود. برهان قرینه‌ای شر بسته به این‌که بر کدام یک از خصایص سه‌گانه شرور یعنی (الف) صرف وجود شرور، (ب) فراوانی، تنوع گسترده و توزیع نامتوازن شرور، یا (ج) گراف و ناموجه بودن شرور تأکید کند به سه صورت متفاوت قابل‌صورت‌بندی است [4, p.69]. غالب پاسخ‌هایی که از سوی خداباوران به دو صورت‌بندی نخست ارائه شده است بر وجود مصلحتی که ممکن است برای دستگاه معرفتی انسان مبهم و درنیافتنی باشد، مبتنی است. اما صورت‌بندی سوم مدعی است که مثال‌هایی ناقض برای این پاسخ وجود دارد که می‌تواند الحاد را موجه سازد و قرینه‌ای سرنوشت‌ساز بر ضد وجود خداوند فراهم کند. راو یکی از مهم‌ترین مدعیان این صورت‌بندی الحادی است که استدلالش در کانون توجه موافقان و ناقدان قرار دارد. او برهانش را بر اساس دو ویژگی مهم شرور موجود در جهان، یعنی شدت^۲ و فراوانی بالای^۳ رنج‌های انسان‌ها و حیوانات تقریر کرد. اگرچه به‌نظر می‌رسد که او در برهان شر بی‌وجه خود چندین جنبه مختلف از مسئله شر را در هم ادغام کرده و برهان او در عین حال متضمن: ۱. مسئله کمیت شرور، ۲. مسئله شدت شرور، و ۳. مسئله رنج حیوانات به‌مثابه نمونه‌ای بارز از شر بی‌وجه است [1, p.217].

بدیهی است که رنج یکی از مصادیق بارز شر در جهان است. هر رنجی صرف‌نظر از علل و خاستگاهش یک شر محسوب می‌شود. به اعتقاد راو، اگر رنجی در جهان واقع شود که خداوند بتواند بدون پرداخت بهایی گراف از آن ممانعت کند، این رنج مصداق بارز شر بی‌وجه است. با این تعریف، شر بی‌وجه وضعیتی است که به‌لحاظ منطقی ضروری نیست [10, p.51-52]. در این راستا رنج شدید انسان‌ها و حیوانات می‌تواند محکم‌ترین دستاویز برای الحاد محسوب شود [1, p.217].

راو با تأکید بر نمونه‌های خاصی از حوادث واقع می‌کوشد نشان دهد که نه‌تنها شرور

1. rational support

2. intensity

3. great plenitude

در عالم واقع می‌شوند - و حتی اگر گاهی بتوان برای آن‌ها توجیهی بیان کرد این توجیه در ماهیت آن‌ها از این جهت که شر هستند تغییری ایجاد نمی‌کند - بلکه لزوماً تمامی این شرور، آن‌گونه که دفاعیه‌ها و دادباوری‌ها مدعی هستند، به وقوع خیری برتر نمی‌انجامند یا از بروز شری به مراتب مهیب‌تر ممانعت نمی‌کنند بلکه کاملاً بی‌هدف و ناموجه رخ می‌دهند [7, p.335]. به عبارت دیگر، از آن‌جا که رنج‌های انسان‌ها و حیوانات با فراوانی بسیار بالایی رخ می‌دهند بعید است که همهٔ موارد آن بتواند به خیر برتری بینجامد که بی‌واسطه رخداد این شر از دست می‌رفت [1, p.217].

نخستین اشاره‌های راو در باب این تفکر در سال ۱۹۶۹ در نوشتاری با عنوان «خدا و دیگر اذهان»^۱ که نیم‌نگاهی به کتاب آلوین پلنتینگا با همین عنوان^۲ داشت، مطرح شد و در سال ۱۹۷۹ در مقاله‌ای با عنوان «مسئله شر و انواع مختلف الحاد»^۳ به صورت تقریری نظام‌مند و به شکل برهانی قرینه‌ای ارائه گردید. این برهان مشمول اقبال ویژهٔ موافقان و مخالفان شد و متفکران را به ایراد نقدهای قابل توجهی واداشت. راو در پی نقدها و ایرادهای واردشده به جرح و تعدیل استدلال الحادی خود پرداخت. تقریرهای او را می‌توان در بازه‌های زمانی متمایز بررسی کرد و با عطف توجه به سیر تحول آن بحث را پیش برد.

۲. رد دفاعیهٔ پلنتینگا و تقریر نخست

آلوین پلنتینگا در برابر ادعای کسانی چون جی.ال. مکی (۱۹۱۷-۱۹۸۱) اظهار داشت که هیچ‌گونه ناسازگاری منطقی بین وجود خدای همه‌توان، همه‌دان و خیرخواه محض با وقوع شرور در جهان وجود ندارد؛ چراکه از یک سو رفع شرور اخلاقی ناقض آزادی اراده‌ای است که خداوند به بندگانش موهبت کرده است و از سوی دیگر تجویز شرور طبیعی نیز می‌تواند از این جهت که مقدمهٔ وقوع مصلحتی برتر یا مانع از وقوع شروری به مراتب مهیب‌تر است موجه باشد. اما راو در «خدا و دیگر اذهان» استدلال پلنتینگا و نتیجه‌گیری‌اش را غیرموجه و ضعیف ارزیابی کرد:

گفتار پلنتینگا متضمن گزاره‌ای کاملاً مورد تأیید خداپاوران است:

د. موجودی همه‌توان، همه‌دان و خیر محض از وقوع هر شری که برای مصلحتی بزرگ‌تر ضروری نیست ممانعت می‌کند.

1. Rowe, William L., "God and Other Minds", *Noûs*, vol.3, no.3, 1969

2. Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, 1967.

3. Rowe, William L., "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16, 1979.

اما اگر آن را در کنار گزاره

ه. نمونه‌هایی از رنج‌های بشری طاقت‌فرسا، طولانی‌مدت و غیرارادی وجود دارد که برای وقوع هیچ خیر برتری ضروری نیست.

در نظر بگیریم تناقض آشکار می‌شود. خداپاور گزاره (ه) را نمی‌پذیرد. البته این گزاره ضرورتاً صادق نیست. پلنتینگا تصور می‌کند که گزاره‌هایی چون (ه) به‌منزله وضعیتی بغرنج است و افراد عاقل ممکن است در مورد چنین گزاره‌هایی اختلاف‌نظر داشته باشند. من فکر می‌کنم گزاره (ه) صادق است اما باید اعتراف کنم که نمی‌دانم چگونه باید صدق آن را اثبات کنم یا چگونه باید نشان دهم کسی که معتقد است گزاره (ه) کاذب است بی‌منطق است. لذا درحالی‌که نسبت به نتیجه پلنتینگا مرددم نمی‌توانم بفهمم اشکال آن در چیست [6, p.272].

راو در این نوشتار تنها توانست طرح بحث را ارائه کند بی‌آنکه توفیقی در اثبات آن بیابد. او باید تأییدی بر صدق گزاره (ه) فراهم می‌کرد تا تردید خود بر صدق گفتار پلنتینگا را مستدل نماید. دستیابی به مورد اخیر حدود ده سال بعد منجر به تدوین برهان الحادی نظام‌مندی بر ضد خداپاوری شد.

۱.۲. رنج حیوانات به‌مثابه شر گزارف

راو در سال ۱۹۷۹ در مقاله «مسئله شر و انواع مختلف الحاد» مدعی شد که وجود نوع خاصی از شرور در جهان می‌تواند برای هر ذهن اندیشنده‌ای قرینه‌ای به‌سود خداپاوری فراهم آورد. او این بار نه در قالب ارزیابی استدلال خداپاورانه پلنتینگا بلکه در قالب استدلالی مستقل به تبیین ادعایش پرداخت. این برهان قرینه‌ای که با تکیه بر نوع خاص و فراگیری از شرور، یعنی «رنج شدید انسان‌ها و حیوانات» صورت‌بندی شده بود می‌کوشید تا از احتمال صدق خداپاوری بر اساس شواهد و قراین آشکار، عینی و هرروزی به‌میزان قابل‌ملاحظه‌ای بکاهد. تنها دلیل به‌لحاظ اخلاقی کافی که خدا می‌تواند برای تجویز هر شری داشته باشد این بود که آن شر برای تحقق خیری برتر یا برای ممانعت از شری به‌همان میزان بد یا بدتر ضروری باشد [4, p.74]. اما بسیاری از شرور در جهان واقع می‌شوند بی‌آنکه متضمن این شرط باشند؛ او چنین شروری را بی‌هیچ تردیدی گزارف دانسته و سرآغاز بحث را به تأکید بر این باور اختصاص داد که رنج شدید، حتی اگر حائز این شرط باشد، ذاتاً شر است. نخستین استدلال الحادی راو چنین صورت‌بندی شده بود:

۱. نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارند که یک موجود توانا و دانای مطلق [یعنی خدا] می‌توانست بی‌آن‌که به‌موجب آن مصلحت برتری از دست برود یا برخی شرور به‌همان میزان بد یا مهیب‌تر محقق شوند از آن ممانعت کند.

۲. یک موجود همه‌توان و خیر محض از وقوع هر رنج شدیدی که می‌تواند مانع آن شود ممانعت می‌کند مگر این‌که ممانعت از آن موجب از دست رفتن مصلحتی برتر یا تجویز شری به‌همان میزان بد یا بدتر شود.

• موجود همه‌توان، دانای مطلق و خیر محضی وجود ندارد [7, p.336].

ساختار برهان کاملاً قیاسی می‌نمود و از آن‌جا که صورت برهان معتبر بود تأکید راو بر آن بود که چنان‌چه بتوان ملاک‌های معقولی^۱ برای پذیرش مقدمات آن ارائه کرد به‌همان میزان ملاک معقول برای پذیرش الحد فراهم خواهد شد و بدین ترتیب او می‌توانست ادعا کند که در تدوین استدلالی خلل‌ناپذیر و پرقوت بر ضد خداباوری توفیق یافته است. پس راو مقدمات را یکی‌یکی بررسی کرد و البته این کار را با مقدمه دوم شروع کرد.

۲.۲. مقدمه الهیاتی

آغاز با مقدمه دوم به‌سبب دو ویژگی بارز آن بود؛ نخست آن‌که این مقدمه گزاره‌ای صادق است، و دیگر آن‌که هم خداباور و هم ملحد به صدق آن اذعان می‌کنند [1, p.218]. از آن‌جا که مقدمه دوم باوری را درباره‌ی آن‌چه خدا باید به‌عنوان موجودی کاملاً خیر در شرایطی خاص آن را انجام دهد، بیان می‌کند آن را «مقدمه الهیاتی» استدلال می‌نامند [10, p.50]. این مقدمه حاکی از آن است که اگر خداوند از رنج شدیدی ممانعت نمی‌کند دلیل خوبی برای آن دارد مثلاً او می‌داند که با آن رنج می‌تواند مقدمات تحقق اموری بهتر را فراهم سازد.

راو مدعی است که نه‌تنها این باور بین خداباوران و ملحدان مشترک است بلکه مطابق موازین اخلاقی نیز هست. البته ممکن است کسی همچون ایوان در برادران کار/مازوف داستایوسکی اشکال کند که هیچ مصلحتی آن‌قدر بزرگ و چشمگیر نیست که رنج دهشتناک یک کودک بی‌گناه را توجیه کند. علاوه بر این ممکن است این ایراد مطرح شود که حتی اگر برخی خیرها، مهم‌تر از یک رنج شدید باشد و اگر با ممانعت از رنج شدید آن خیر از دست برود، این امر دلیلی به‌لحاظ اخلاقی کافی را برای تجویز

1. rational grounds

شری فراهم نمی‌کند. اما راو معتقد است که این نقدها با مقدمه دوم ناسازگار نیست، زیرا این مقدمه بیانگر شرطی لازم، و نه کافی، برای تجویز رنج شدید توسط خداوند است [10, p.50; 7, p.336-337].

در واقع به‌نظر راو مسئله اصلی، مقدمه نخست است که خداپاوران اغلب در پذیرش آن تردید دارند. بنابراین او باید در پی یافتن ملاک معقولیتی برای مقدمه نخست باشد.

۲.۳. مقدمه ناظر به واقع

راو بر این باور بود که نقد و ایراد به این برهان تنها با کاوش در مقدمه نخست ممکن است [7, p.337]. این همان گزاره‌ای بود که او پیش از این در نوشتار «خدا و دیگر اذهان» به ناتوانی خویش در اثبات آن اقرار کرد. بنابراین گویا رسالت «مسئله شر و انواع مختلف الحاد» فراهم کردن ملاک معقولیت برای همین مقدمه بود. مقدمه نخست او ادعایی در باب جهان واقع بود و از این جهت به مقدمه ناظر به واقع شهرت یافت.

بهترین شیوه‌ای که راو می‌توانست برگزیند تا ملاک معقولیتی برای صحت مقدمه نخست فراهم سازد ذکر مثالی با ارجاع به جهان واقع بود تا نشان دهد خداوند رنج شدیدی را برای مخلوقاتش روا می‌دارد در حالی که هیچ ضرورت منطقی برایش متصور نیست:

فرض کنید در جنگلی دوردست صاعقه درخت خشکی را شعله‌ور می‌کند و این امر منجر به آتش‌سوزی در جنگل می‌شود. بچه‌گوزنی در میان شعله‌های آتش محصور شده دچار سوختگی می‌شود و پیش از مرگ چندین روز در وضعیت رنج و عذاب شدید [ناشی از جراحات سوختگی و ترس آتش] قرار می‌گیرد. تا آن‌جا که ما می‌توانیم درک کنیم، آن رنج شدید بچه‌گوزن، گزاف است. زیرا اصلاً معلوم نیست که هیچ خیر برتری وجود داشته باشد که ممانعت از رنج بچه‌گوزن سبب از دست رفتن آن یا [حتی] باعث وقوع شری برابر یا بدتر شود. و همچنین به‌نظر نمی‌رسد که هیچ شر برابر یا بدتری وجود داشته باشد که تا آن‌جا با رنج بچه‌گوزن مرتبط باشد که منجر به وقوع رنج ممانعت‌شده بچه‌گوزن شود. آیا موجود همه‌توان دانای مطلق [و خیر محض] نمی‌توانست از رنج به‌ظاهر گزاف بچه‌گوزن ممانعت کند؟ پاسخ روشن است، چنان‌که حتی خداپاور نیز به آن اذعان دارد. او می‌توانست به‌سهولت از سوختگی شدید بچه‌گوزن ممانعت کند و یا اگر سوختگی رخ داد [دست‌کم] می‌توانست به‌جای تجویز چندین روز عذاب مهیب، با خاتمه سریع‌تر زندگی او رنج شدیدش را تقلیل دهد. از آن‌جا که رنج

شدید بچه‌گوزن قابل‌ممانعت و تا جایی که ما می‌توانیم درک کنیم گزاف است آیا به‌نظر نمی‌رسد که مقدمه نخست صادق است؟ [7, p.337].

راو آشکارا و بی‌هیچ تردیدی ادعا کرد که این رنج کاملاً گزاف است و برای این ادعا نیازی به اثبات قائل نشد. خدا شاید برخی خیرهای برتر را در تجویز این شرور مد نظر داشته است. شاید این خیرها برای ما قابل‌درک نباشد. با این حال ناتوانی ما در اثبات این که این شرور گزاف است، یا به‌عبارت دیگر ناتوانی ما در اثبات صدق مقدمه نخست بدین‌معنا نیست که ما ملاک‌های معقولی برای باور به صدق آن نداریم. نکته در این‌جاست که حتی اگر خواننده بیندیشد که رنج بچه‌گوزن معقول است راو با این پرسش برهانش را ادامه می‌دهد که آیا نمونه‌های بسیار دیگری از این‌دست شرور که همه‌روزه در جهان پیرامون ما در حال وقوع‌اند نیز بدون استثنا معقول‌اند؟ زیرا اگر حتی یک نمونه از این موارد هم یافت شود که معقول نباشد برهان او صادق بوده است [1, p.219].

۳. نقد تقریر نخست

تقریر راو به‌رغم قوتی که خود برایش متصور بود با نقدهای بسیاری مواجه شد. گرچه چینش قیاسی برهان موجب آن بود که کمتر ایرادی متوجه صورت آن شود اما شیوه استقرایی او در اثبات صدق مقدمات بسیار چالش‌برانگیز می‌نمود. برخلاف پیش‌بینی راو، ناقدان به مقدمه دوم که او آن را مورد تصدیق خدا باور و ملحد هردو می‌دانست نیز خنده گرفتند. کسانی چون پیتر ون اینویگن، ویلیام هاسکر، و مایکل پیترسون هر یک به‌نوعی بر مقدمه دوم تاختند. گرچه هر یک از این نقدها به‌نوبه خود حائز اهمیت است، به‌دلیل مجال اندک، این نوشتار تنها به نقدهای مشهورتر که از قوت بیشتری برخوردار است می‌پردازد.

۳.۱. نقد ریشنباخ: تجاهل و مصادره به مطلوب

یکی از نخستین نقدهای وارد بر راو از سوی بروس ریشنباخ^۱ مطرح شد. ریشنباخ دو اشکال عمده را بر تقریر نخست راو وارد دانست. نخست آن که به‌عقیده او، گفتار راو بدین‌معنا بود که نمونه‌های رنج شدید که بر ما گزاف می‌نماید، واقعاً یا احتمالاً گزاف‌اند؛ زیرا ما هیچ مصلحت برتری که رنج به آن منتهی شود سراغ نداریم. اما این برداشت ما را به تجاهل سوق می‌دهد. این که ما هیچ خیر برتری را سراغ نداریم متضمن این نیست

1. Bruce R. Reichenbach.

که هیچ مصلحت برتری وجود ندارد یا این که وجود آن مصلحت برتر نامحتمل است. در واقع ریشنباخ قصد داشت بگوید که راو عدم درک توجیه به لحاظ اخلاقی خداوند را بی هیچ دلیل و اثباتی مستلزم گزاف بودن شرور می داند.

ایراد دوم ریشنباخ به نظر ایرادی قوی تر است. این که راو تصدیق می کند که در مورد رنج بچه گوزن به رغم نموده ها شاید مصلحت برتری که با آن مرتبط باشد، وجود داشته باشد. با وجود این، او معتقد است که واقعاً چنین مصلحت برتری وجود ندارد و فکر می کند باور به این که همه نمونه های به ظاهر گزاف رنج واقعاً به مصالحی مهم تر می انجامد نامعقول است. ریشنباخ معتقد است این مصادره به مطلوب^۱ است. او باید مواردی را نشان دهد که واقعاً گزاف است نه این که از این مطلب که امری به ظاهر گزاف می نماید گزاف بودن آن را نتیجه بگیرد [1, p.234-235]. به عبارت دیگر راو احتمال می دهد که مستشکل بتواند خیر برتری را برای رنج بچه گوزن مثال بزند، و او به جای آن که در پی ارائه مثالی از رنج واقعاً گزاف باشد فرض خود را به عنوان نتیجه مجدداً تکرار می کند.

۲.۳. نقد لویز: شکاف منطقی

در ۱۹۸۳ دلماس لویز در مقاله ای با عنوان «مسئله مسئله شر»^۲ دو اشکال دیگر را بر تقریر راو وارد دانست. او بر آن بود که برخی از شرور همچون رنج بچه گوزن ظاهراً گزاف اند، اما بین ظاهراً گزاف بودن و حقیقتاً گزاف بودن شکافی منطقی وجود دارد. سخن لویز این بود که تنها به دو طریق می توان از ظاهراً گزاف بودن به حقیقتاً گزاف بودن رسید: یکی از طریق نوعی لغزش معرفت شناختی،^۳ و دیگر از طریق نوعی لغزش استقرایی.^۴ البته او معتقد بود هیچ یک از این دو به درستی نمی تواند تأییدی بر صدق مقدمه نخست فراهم کند. لویز لغزش معرفت شناختی را متکی بر این تعریف می دانست که:

(م) اگر دلیلی به لحاظ اخلاقی وجود داشته باشد که تبیین کند خدای همه توان و دانای مطلق نمی توانسته است از برخی نمونه های شر بدون آنکه از آن رهگذر برخی خیرات مهم تر از دست بروند یا برخی شرور به همان میزان بد یا بدتر تجویز شوند ممانعت کند، آن گاه ما باید آن دلیل را بفهمیم [3, p.29].

به عبارت دیگر اگر راو دچار چنین لغزشی بود، می شد برهان او را بدین شکل

1. this just begs the question.

2. Lewis, Delmas, "The Problem with the Problem of Evil," *Sophia*, vol. 22, 1983.

3. Epistemological Slide

4. Inductive Slide

بازسازی کرد: ۱. نمونه‌هایی از رنج به‌ظاهر گزاف وجود دارد. ۲. اما بر اساس (م) اگر این نمونه‌ها تنها ظاهراً گزاف باشند ما می‌توانیم دلیل آن رنج‌ها را دریابیم. ۳. ما دلیلی برای آن نمی‌بینیم، بنابراین این رنج‌ها باید حقیقتاً گزاف باشند ۴. اگر خدایی همه‌توان و دانای مطلق وجود داشته باشد آن‌گاه او می‌تواند و باید شرور حقیقتاً گزاف را دفع کند. ۵. بنابراین نمونه‌هایی از رنج وجود دارد که نتوانسته و نمی‌باید از آن ممانعت کند [1, p.236]. لویز نیز معتقد بود که با توجه به علم محدود بشر این ادعا اعتباری ندارد و (م) دست‌کم از منظر خداآوری کاذب است و البته راو نیز دچار لغزش معرفت‌شناختی نشده است. این ایرادی بود که اندک زمانی بعد ویکسترا نیز آن را به شکلی دیگر مطرح کرد. به‌نظر لویز، برهان راو دو پیش‌فرض مبنایی داشت:

۱. نمونه‌های بسیار زیادی از رنج‌های به‌ظاهر گزاف هم‌روزه در دنیای ما رخ می‌دهند.
۲. دلیل خوبی بر این باور وجود دارد که برخی از این نمونه‌های رنج به‌ظاهر گزاف نمونه‌هایی از رنج‌های حقیقتاً گزاف باشند.

لویز بر این باور بود که سیر از به‌ظاهر گزاف بودن به حقیقتاً گزاف بودن لغزشی استقرایی است و نمی‌تواند دلیلی محکم را در برابر نقدها فراهم آورد. چگونگی حصول نتیجه‌ی واقعاً گزاف بودن شرور از به‌ظاهر گزاف بودن به‌وسیله‌ی راو اثبات نشده و تنها یک جهش گنگ برای حصول نتیجه در برهان او شکل گرفته است.

ایراد دیگر لویز ترفندی بود که او به نفع خداآوری در برابر راو طرح‌ریزی کرد. در واقع او استدلالی شبیه به آنچه راو تقریر کرده بود را به‌کار گرفت تا ثابت کند این روش استدلال از سوی مخالف نیز بدین شکل می‌تواند توفیق یابد:

۱. نمونه‌های بسیار زیادی از تجربه‌ای قدسی وجود دارد.
۲. درحالی‌که هر یک از نمونه‌های تجربه قدسی ممکن است وهمی باشد نامحتمل است که همه آن‌ها چنین باشند.

۳. احتمال دارد یکی از نمونه‌های تجربه قدسی غیروهمی باشد.

۴. اگر یکی از نمونه‌های تجربه قدسی غیروهمی باشد آن‌گاه خدا وجود دارد.

۵. خدا وجود دارد [3, p.34].

۳.۲. نقد ویکسترا: شرط دسترسی معرفتی معقول

یکی از مشهورترین ناقدان راو استفان ویکسترا^۱ بود. ویکسترا تا این‌جا با راو همدلی کرد

1. Stephen Wykstra.

که پذیرفت مقدمه دوم برهان او (یعنی ممانعت خدا از وقوع رنج‌های شدیدی که مقدمه‌ی مصلحتی برتر یا مستلزم تجویز شری مهیب‌تر نیست) مورد تصدیق خداپاوران و خداپاواران است. اما ایراد و یکسترا متوجه مقدمه نخست بود. به نظر او مقدمه نخست دو ادعا را شامل می‌شد: نخست آن که نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارد و دیگر آن که دست‌کم در مورد یکی از این نمونه‌ها آن غایت اخلاقی و توجیه‌کننده خداوند جاری نمی‌شود. نقد و یکسترا بیانگر این ایراد بود که راو دلیلی برای این باور ندارد که انسانی محدود می‌تواند از تمامی خیرهایی که خداوند به واسطه آن‌ها می‌تواند رنجی را تجویز کند آگاهی داشته باشد. او به اصطلاح «به نظر می‌رسد» در تحلیل برهان شر گزارف اشاره و ادعا می‌کند که این واژه به تمایل ما در باور امری در موقعیت تأمل درباره آن، مرتبط است. بنابراین می‌توان استنتاج راو را به صورت یک سیر یا جهش از گزاره (ث ۱) به (ث ۲) تبیین کرد:

(ث ۱) ظاهراً برخی شرور با هیچ خیر برتری مرتبط نیستند.

(ث ۲) معقول است باور داشته باشیم که برخی از شرور با خیرات برتر ارتباطی ندارند.

ویکسترا بر این باور بود که چنین استنتاجی با اصل آسان‌باوری که توسط ریچارد سوئین‌برن بسط داده شده تأیید می‌شود: اگر به نظر می‌رسد امری صادق باشد (در مفهوم معرفتی «به نظر می‌رسد»)، آن‌گاه این امر، در بدو نظر شخص را توجیه می‌کند که باور داشته باشد آن امر صادق است. اصل آسان‌باوری ریشه در این باور فلسفی دارد که به‌طور کلی قوای باورساز انسان (مثلاً آگاهی و حافظه) موثق‌اند و او را به سوی باورهایی مسلم در شرایطی مسلم سوق می‌دهند. اما به عقیده ویکسترا در اصل آسان‌باوری معیاری مهم مورد نیاز است و آن شرط دسترسی معرفتی معقول (CORNEA)^۱ است. معنای CORNEA در نظر ویکسترا آن است که بر پایه موقعیت ادراک‌شده s فرد H فقط در صورتی حق دارد ادعا کند که: «به نظر می‌رسد p» که برای H معقول باشد باور کند که با فرض قوای شناختی وی و کاربردش از این قوا، اگر p صادق نمی‌بود موقعیت s به‌صورتی که برای H قابل تشخیص باشد گونه دیگری می‌بود.

ما تنها در صورتی بر این ادعا که «به نظر می‌رسد این رنج مقدمه هیچ مصلحت مهم‌تری نیست» محق هستیم که معقول باشد باور کنیم اگر چنین مصلحت مهم‌تری از جانب خدا وجود داشته باشد، آن مصلحت مهم‌تر در حد فهم و ادراک ماست. اما به عقیده ویکسترا از آن‌جا که قطعاً یک خدای بی‌نهایت خردمند از خیرات برتری که

۱. این کلمه مخفف عبارت the Condition of Reasonable Epistemic Access است.

خارج از ادراک محدود ماست مطلع است باور داشتن به این مسئله معقول نیست و ما انسان‌ها نمی‌توانیم توقع داشته باشیم که از همه خیرهایی که به واسطه آن‌ها خداوند رنج را تجویز می‌کند مطلع باشیم [4, p.75-76; 11, p.85-91; 1, p.223-226]. در حقیقت ویکسترا نیز همچون دیگران معتقد است که نیافتن توجیه از جانب انسان دلیل بر واقعاً گزاف بودن شرور نیست و جهش راو در برهان یک جهش غیرمنطقی و بی‌توجیه می‌نماید.

۴. نمونه‌ای دیگر: داستان دخترک پنج‌ساله

راو در سال ۱۹۸۸ در مقاله دیگری با عنوان «شر و دادباوری»^۱ تقریری دیگر از برهان الحادی خود را ارائه کرد. این بار او نمونه دیگری از شرور به‌ظاهر گزاف را نیز در جهت فراهم آوردن تأییدی معقول برای مقدمه نخست‌اش مطرح کرد. این شر که از مصادیق شرور اخلاقی محسوب می‌شد نمونه‌ای واقعی از رخدادهایی بود که به‌زعم او همه‌روزه در دنیای پیرامون ما در حال وقوع است. با این نمونه ایراد کسانی چون ریشنباخ که به‌دلیل تخیلی بودن داستان بچه‌گوزن به او خرده گرفته بودند نیز پاسخ داده می‌شد. این نمونه را راو از بروس راسل اقتباس کرده بود؛ قتل فجیع دخترکی پنج‌ساله به‌دست ناپدریش در ایالت میشیگان که سندش در نشریات سوم ژانویه ۱۹۸۶ ثبت بود. در نخستین روز عید سال نو خبر قتل بر اثر خفگی دخترکی پنج‌ساله که شب قبل، از سوی ناپدریش وحشیانه مورد تجاوز به‌عنف واقع شده و جای ضربه‌های شدید روی بدنش مانده بود، منتشر شد [8, p.120].

داستان دخترک به باور راو مصداقی از شرور گزاف بود که اگر نمی‌توانست محققاً مقدمه نخست را تصدیق کند دست‌کم به‌طور قطع باور آن را معقول می‌ساخت. اکنون راو دو مصداق از شرور گزاف را در اختیار داشت که یکی به شرور طبیعی و دیگری به شرور اخلاقی تعلق داشت. از این پس برای سهولت در بحث این دو را موارد بامبی و سو می‌نامیم.^۲ راو در اثر اخیر به‌جای تقریر کامل برهان و تلاش در جهت تبیین مقدمات تنها به اثبات مقدمه نخست در قالب استدلالی استقرایی به‌شکل زیر پرداخت:

(P) هیچ وضعیت خیری که ما از آن آگاه باشیم چنان نیست که به‌لحاظ اخلاقی خدای همه‌توان و دانای مطلق را در تجویز موارد بامبی و سو توجیه کند.

1. William Rowe, "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics*, vol.XVI, no.2, 1988.

۲. ویلیام آلتون دو مثال راو را به‌ترتیب بامبی و سو می‌نامد.

رو اشاره می‌کند که وقتی دربارهٔ وضعیت‌های خیری که از آن آگاهم تعمق می‌کنم با یکی از این دو شرط یا با هردوی آن‌ها مواجه می‌شوم:

یا خداوند می‌توانسته بدون تجویز موارد بامبی و سو آن وضعیت خیر را فراهم کند و یا فراهم آوردن این وضعیت خیر نمی‌بایست به‌لحاظ اخلاقی خدا را در تجویز موارد بامبی و سو توجیه کند. و اگر چنین باشد من می‌توانم نتیجه بگیرم که:

(Q) هیچ وضعیت خیری چنان نیست که به‌لحاظ اخلاقی خدای همه‌توان و دانای مطلق را در رواداشتن موارد بامبی و سو توجیه کند» [8, p.120-121].

استنتاج Q از P برای او به‌منزلهٔ تقریر برهان با صورتی متفاوت اما با همان مضمون پیشین است:

ما از P گزاره Q را استنتاج می‌کنیم. به فرض که ما مجاز هستیم بر اساس باور به P به صدق Q باور داشته باشیم. اگر چنین باشد آن‌گاه از آنجا که اگر خدای همه‌توان و دانای مطلق و خیر محضی وجود داشته باشد Q کاذب خواهد بود ما مجازیم که بپذیریم چنین خدایی وجود ندارد [8, p.126].

واضح است که او همچنان با ایراداتی که کسانی چون لویز و ویکسترا مطرح کردند مواجه است. او تنها فرض می‌گیرد که مجاز است از ناآگاه‌بودن از دلیل به نبودن آن برسد. اما برای این استنتاج دلیلی را متذکر نمی‌شود.

پیشنهاد دنیل تی. اشنایدر: شر غیرضروری^۱

استدلال او تنها در نظر خداپاوران نامعقول نبود، بلکه از میان خداپاوران نیز اشکالاتی بر او وارد می‌شد. یکی از این کسان که نه برای رد برهان بلکه در جهت تقویت آن، نقاط ضعفش را متذکر شد دنیل تی. اشنایدر بود. او در مقاله‌ای با عنوان «شر غیرضروری»^۲ به بررسی برهان او پرداخت. او معتقد بود خداپاوران از جهت عدم پذیرش جهش ادعای او از به‌ظاهر گزارف‌بودن به حقیقت‌گزارف‌بودن، برحق‌اند. زیرا دلایلی بر این باور وجود دارد که حتی اگر رنج بچه‌گوزن گزارف و قابل‌ممانعت باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که این رنج نمونه‌ای از رنج شدیدی است که خدایی همه‌توان می‌توانست بی‌آن که خیرهای برتری از دست بروند از آن ممانعت کند. پس قابل‌ممانعت‌بودن شر گزارف با وجود خداوند سازگار است [9, p.79-81]. در واقع سخن اشنایدر آن است که هر شخصی تا اندازه‌ای امکان و

1. Surplus

2. Snyder, Daniel T., "Surplus Evil", *Philosophical Quarterly* 40, 1990.

حق انتخاب و به واسطه آن اختیار دارد و ممانعت از شر به ظاهر گزارف توسط خداوند می‌تواند با اختیار و اراده آزاد ناسازگار باشد. به عبارت دیگر، وجود شرور ممانعت‌پذیر برای آزادی اراده انسان امری لازم و اجتناب‌ناپذیر است.

البته شناسیدر می‌دانست که راو ممکن بود این‌گونه به او پاسخ دهد که در واقع این ایراد او تنها در مورد شرور اخلاقی همچون رنج دخترک پنج‌ساله مصداق می‌یابد و رنج‌ها و شرور طبیعی را شامل نمی‌شود. لذا در پاسخ به این ایراد احتمالی نوشت:

شاید خواننده این نوشتار به من اشکال کند که من دچار بدفهمی شده‌ام و این‌که رنج بچه‌گوزن مصداقی از شرور طبیعی است و نه شرور اخلاقی؛ اما من دو پاسخ به این اشکال دارم: نخست این‌که من کاملاً هدفمند مورد بچه‌گوزن را متذکر شدم زیرا خداپاوران در اعتبار شرور طبیعی اختلاف نظر دارند و از آنجا که هدف من کاملاً کلی است مسئله در اینجا این نیست که کدام اعتبار واقعاً صحیح است. دلیل دوم و مهم‌تر این است که فرض کنیم رنج بچه‌گوزن یک شر اخلاقی نیست در هر صورت این حقیقت با هدف کلی بحث من نامربوط است» [9, p.81].

شناسیدر بر این عقیده بود که راو برای تقویت برهانش به شرور غیرضروری قابل‌ممانعت نیاز دارد، یعنی او باید در برهانش شرور گزارف را به شرور غیرضروری تغییر دهد و صورت جدیدی را بدین‌شکل تدوین کند:

۱. نمونه‌هایی از شرور غیرضروری وجود دارند که خدای همه‌توان و دانای مطلق می‌توانست از آن‌ها ممانعت کند.

۲. خدای دانای مطلق و خیر محض هیچ‌یک از شرور غیرضروری را که می‌توانست از وقوع آن ممانعت کند را دفع نکرده است. پس:

خدایی همه‌توان، دانای مطلق و خیر محض وجود ندارد [9, p.86].

اگرچه استدلال شناسیدر قوت خاصی نداشت و نتوانست چندان مورد توجه قرار گیرد، از این جهت که ایرادی از سوی خداپاوران بود می‌توانست حائز اهمیت باشد.

۵. نگاهی دوباره و تقریر دوم

عدم توفیق در اثبات مقدمه نخست راو را بر آن داشت تا در قالب تقریر دیگری از برهان بار دیگر به استدلال بر صدق این مقدمه بپردازد. در تقریرهای پیشین گرچه استنتاج G از Q یک استنتاج قیاسی بود اما استنتاج Q از P استقرایی و ضعیف و بیشتر شبیه به یک لغزش بود. این بار راو بر آن شد تا با بهره‌گیری از قوانین منطق و احتمالات به این

بخش از برهانش قوت بخشد. آن چه او بدان نیاز داشت اثبات فزونی احتمال وجود نداشتن خدا با بهره‌گیری از قضیهٔ بیز بود. راو بار دیگر برهان الحادی پیشینش را بدین‌شکل تقریر کرد:

(P) هیچ وضعیت خیری که ما از آن آگاه باشیم به‌گونه‌ای نیست که به‌لحاظ اخلاقی خدای همه‌توان و دانای مطلق را در تجویز موارد بامبی و سو توجیه کند.
(Q) هیچ وضعیت خیری به‌گونه‌ای نیست که به‌لحاظ اخلاقی خدای همه‌توان و دانای مطلق را در تجویز موارد بامبی و سو توجیه کند.

(~G) خدای همه‌توان و دانای مطلق و کامل محضی وجود ندارد.

طبق قضیهٔ بیز قضاوت درباره چگونگی احتمال P و Q و G بر اطلاعات زمینه‌ای متکی است که راو آن را k می‌نامد. پرسشی که در این جا پیش می‌آید این است که منظور از اطلاعات زمینه‌ای چیست و k شامل چه چیزهایی می‌شود؟ این که k تقریباً به‌طور کامل به اطلاعاتی که بین خداپاوران و خداناباورانی که براساس باورشان به مسئلهٔ شر نظریاتی را ارائه داده‌اند مشترک‌اند منحصر شود، باید به‌مثابهٔ امری بسیار مهم تلقی شود. در راستای این هدف او اظهار می‌کند که k نه‌تنها متضمن آگاهی ما از وقوع شرور گوناگون در جهانمان، از جمله موارد بامبی و سو، بلکه متضمن آگاهی ما به این که جهان شامل میزان قابل‌توجهی از شرور است می‌شود. k همچنین آگاهی ما از شیوهٔ کارکرد جهان، انواع چیزهایی که در جهان هست، به انضمام درک ما از بسیاری از مصلحت‌هایی که واقع می‌شوند و بسیاری از آن‌ها که وقوع نمی‌یابند را نیز شامل می‌شود. البته k شامل اطلاعاتی در باب وجود یا عدم وجود خدا نخواهد شد [2, p.265].
با چنین تعریفی از k راو در پی آن است که احتمال وجود خدا را با تکیه بر اطلاعات زمینه‌ای معین کند (طبق فرمول بیز تعیین چنین احتمالی بدین‌شکل نشان داده می‌شود: $[Pr(G/k)]$). او می‌گوید:

بسیاری از خداناباوران مدعی‌اند که میزان عظیمی از شرور در جهان ما، به‌ویژه نمونه‌هایی از رنج‌های هولناک انسان و حیوان همچون موارد بامبی و سو وجود خدای موحدین را نامحتمل می‌سازند. هرچند عدهٔ کثیری از خداناباوران و خداناباوران هم با این ارزیابی موافق نیستند. از سوی دیگر بسیاری از خداناباوران استدلال می‌کنند که وجود صرف یک جهان (یا نظم موجود در جهان) وجود خدا را محتمل می‌سازد. اما برخی از خداناباوران و بسیاری از خداناباوران با این ارزیابی مخالفند. من برای این که هیچ‌یک از

این مسائل را مسلم فرض نکنیم به هریک از دو گزاره G و $\sim G$ احتمال برابر 0.5 را تخصیص می‌دهیم ($[\Pr(G/k)=\Pr(\sim G/k)=0.5]$) [2, p.265].

البته راو تجربه‌های دینی عادی یا عرفانی را از دایره شمول k مستثنا می‌داند؛ چرا که ممکن است چنین اموری احتمال گزاره G (عدم وجود خدا) بر پایه k را تا بیش از 0.5 بالا ببرند. البته او معترف است که این نادیده گرفتن می‌تواند موضع خداپاوران را تضعیف کرده و به آن آسیب بزند. اما به باور او وقوع شرور هم برای خداپاوران به همان میزان که چنین تجربیاتی برای خداپاوران یقین‌آور است می‌تواند صدق P را مسلم سازد. دست آخر آن که او خاطر نشان می‌سازد که k نه شامل P (هیچ وضعیت خیری که ما از آن آگاه باشیم به گونه‌ای نیست که به لحاظ اخلاقی خدای همه‌توان و دانای مطلق را در تجویز موارد بامبی و سو توجیه کند) است و نه شامل Q (هیچ وضعیت خیری به گونه‌ای نیست که به لحاظ اخلاقی خدای همه‌توان و دانای مطلق را در تجویز موارد بامبی و سو توجیه کند)، و نه این که به خودی خود می‌تواند وجود یا عدم وجود خدا را محتمل‌تر سازد. اکنون او با داشتن تمام این تعاریف با طرح چهار پرسش زیر که مدعی است در پی نیل به پاسخ آن است استدلالش را آغاز می‌کند.

«(۱) آیا P ، Q را محتمل‌تر از حالتی که وضعیت به گونه دیگری باشد می‌سازد؟»
 $[\Pr(Q/P\&k) > \Pr(Q/k)]$

(۲) آیا Q با وجود P محتمل‌تر خواهد بود؟ $[\Pr(Q/P\&k) > 0.5]$
یا به عبارت دیگر چنین است که:

$$Q/P\&k) _ \Pr(Q/P\&k) > \Pr(\text{not}$$

(۳) آیا P ، از احتمال G نسبت به حالتی که وضعیت به گونه دیگری باشد می‌کاهد؟
 $[\Pr(G/P\&k) < \Pr(G/k)]$

(۴) آیا با وجود P احتمال G کمتر خواهد بود؟ $[\Pr(G/P\&k) < 0.5]$
یعنی چنین است که:

$$G/P\&k)[2, p.266] _ \Pr(G/P\&k) < \Pr(\text{not}$$

راو بر آن است تا پاسخ این پرسش‌ها را با استفاده از قضیه بیز بیابد. طبق قضیه بیز:

$$\Pr(Q/P\&K) = \Pr(Q/k) \times \frac{\Pr(P/Q\&k)}{\Pr(P/k)}$$

او می‌گوید همه ما موافقیم که $\Pr(Q/P\&k) < 1$ است. به علاوه طبق نظر آلستون و دیگران ما اصلاً دلیلی نداریم که فکر کنیم $\Pr(Q/P\&k)$ کمتر از 0.5 نیست. به علاوه از آنجا که Q متضمن P است پس $\Pr(P/Q\&k) = 1$. حال از آنجا که $\Pr(Q/P\&k) < 1$ و $\Pr(P/Q\&k) = 1$ آن گاه نتیجه می‌شود که:

$$Pr(Q/k) < Pr(P/k)$$

[توجه داریم که اگر $Pr(Q/k) = Pr(P/k)$ آن گاه $Pr(Q/P \& k) = 1$ خواهد بود که البته می‌دانیم چنین نیست. اگر $Pr(Q/k) > Pr(P/k)$ آن گاه $Pr(Q/P \& k) > 1$ خواهد شد که این حالت نیز غیرممکن است].

هم‌چنین روشن است که k یعنی اطلاعات زمینه‌ای ذهن ما متضمن گزاره P نیست، پس $Pr(P/k) \neq 1$. و از عطف $Pr(P/Q \& k) = 1$ ، $Pr(Q/k) < Pr(P/k)$ و $Pr(P/k) < 1$ نتیجه می‌شود که $Pr(Q/P \& k) > Pr(Q/k)$. بدین ترتیب ما پاسخ نخستین سؤالمان را درمی‌یابیم. یعنی P ، Q را محتمل‌تر از حالتی می‌سازد که وضعیت به‌گونه دیگری باشد» [2, p.267]. اما در پاسخ پرسش دوم راو اشاره می‌کند که پیش‌تر در مقاله «شر و خداپاوری» به این پرسش پاسخ مثبت داده بود. اما اکنون اظهار می‌دارد که برهانی که در آنجا در اثبات نظرش آورده ناقص و ناکافی بوده است:

من نخست اظهار کردم که استنتاج Q از P مانند این است که از گزاره «همه متعلقات مجموعه A که من دیده‌ام به مجموعه B تعلق داشته است» گزاره «همه متعلقات مجموعه A متعلق به B است» را استنتاج کنیم. آن‌گاه استدلال کردم که اگر ما به‌عینه ببینیم که بسیاری از متعلقات A به B تعلق دارند دلیل خوب و محکم‌پسندی بر این باور داریم که دیگر متعلقات A را هم که ندیده‌ایم به B تعلق دارد نیز احتمالاً به B متعلق است. بنابراین ما دلیل خوب عامه‌پسندی داریم بر این که هر آنچه متعلق A است متعلق B نیز است [2, p.267].

رو معترف است که در آن‌جا استدلالی ضعیف را مطرح کرده است چراکه ذکر دلایل بهتری برای تقویت این احتمال که گزاره «مصلحت‌هایی که می‌شناسیم» حاکی از «مصلحت‌هایی که هست» است، ضروری است.

او عجالتاً پرسش دوم را کنار می‌گذارد و ابتدا با روشی مشابه آنچه پیش‌تر آمد و باز هم با بهره‌گیری از فرمول بیز به تعیین احتمال گزاره‌ها می‌پردازد و چنان‌که انتظار می‌رود اثبات می‌کند که پاسخ پرسش‌های سوم و چهارم مثبت است. حال او ادعا می‌کند که دست‌یابی به پاسخ پرسش دوم میسر است:

بار دیگر فرمول بیزی:

$$Pr(Q/P \& K) = Pr(Q/k) \times \frac{Pr(P/Q \& k)}{Pr(P/k)}$$

از آنجا که $Pr(P/Q \& k) = 1$ ، می‌توان فرمول را بدین شکل تخلص نمود:

$$\Pr(Q/P \& k) = \frac{\Pr(Q/k)}{\Pr(P/k)}$$

چون $\Pr(G/k)=0.5$ و $\Pr(\sim G/k)=0.5$ او از قاعده رفع استفاده می‌کند تا احتمال Q را با تکیه بر اطلاعات زمینه‌ای تعیین کند:

$$\Pr(Q/k) = [\Pr(G/k) \times \Pr(Q/G \& k)] + [\Pr(\sim G/k) \times \Pr(Q/\sim G \& k)]$$

استدلال او این است که در سمت چپ علامت + ما داریم 0.5×0 ؛ زیرا عطف (G&k) متضمن این است که Q کاذب است و نیز در سوی راست علامت + داریم 0.5×1 ؛ زیرا $\sim G$ متضمن Q است. بنابراین:

$$\Pr(Q/k) = (0.5 \times 0) + (0.5 \times 1) = 0.5$$

آن‌گاه راو از یافته‌های پیشینش مبنی بر $\Pr(P/G \& k)=0.5$ و $\Pr(P/k)=0.75$ استفاده می‌کند و با جایگزین کردن این ارقام نتیجه می‌گیرد که $\Pr(Q/P \& k)=0.666$. اما از سوی دیگر بدیهی است که $\Pr(P/k) > \Pr(Q/k)$ ؛ همچنین واضح است که $\Pr(P/k) < 1$. اکنون با توجه به این که $\Pr(Q/k)=0.5$ می‌توان استنتاج کرد که $\Pr(Q/P \& k) > 0.5$. و این به معنای پاسخ مثبت به پرسش دوم است [2, p.269].

راو در پایان این استنتاجات نتیجه جالبی می‌گیرد. گفتیم که استدلال به روش استقرایی از P به Q و به روش قیاسی از Q به $\sim G$ پیش رفته است. او با توجه به مطالبی که در نوشتار خود آورده است اظهار می‌کند که می‌توان برهان را به‌طور قابل توجهی با کنار گذاشتن کامل Q مختصر کرد و بحث را به‌طور مستقیم از P به $\sim G$ پیش برد. یعنی برهان قرینه‌ای براساس شر به ادعای او اکنون می‌تواند بسیار موجزتر بدین صورت بیان شود:

(P) هیچ خیری که ما از آن آگاه باشیم چنان نیست که به‌لحاظ اخلاقی خدا را در تجویز موارد بامبی و سو توجیه کند.

بنابراین محتمل است که:

($\sim G$) خدای همه‌توان دانای مطلق کمال محضی وجود ندارد [2, p.270].

۶. زوال برهان قرینه‌ای راو

پلنتینگا بار دیگر بر آن است تا پاسخی نهایی را به خداناباوری برخاسته از مسئله شر ارائه دهد. او در نوشتاری با عنوان «زوال قرینه و برهان قرینه‌ای جدید راو بر مبنای

شر^۱ علاوه بر بازبینی تقریر پایانی برهان راو نکته جالبی را مطرح می‌کند و آن این‌که درست به‌همان شیوه‌ای که راو اتخاذ کرده است می‌توان خداباوری یعنی نقیض نتیجه راو را نیز استنتاج نمود:
«فرض کنید

P^* : هیچ‌یک از موارد بامبی و سو ما را قانع نمی‌کند که هیچ مصلحت معلومی که وجود کامل مطلق را به‌سبب تجویز آن توجیه کند، وجود ندارد.

یا به‌جای آن می‌توانیم فرض کنیم

P^{**} : هیچ‌یک از شروری که ما سراغ داریم ما را قانع نمی‌کند که ما بدانیم هیچ وجود کامل مطلقى موجه نیست که به‌خاطر برخی خیرهای معلوم آن را تجویز کند.
یا اگر با اندکی تفاوت مطلب را ادا کنیم

P^{***} : هیچ‌یک از شروری که ما سراغ داریم ما را قانع نمی‌کند که هیچ وجود کاملی آن را تجویز کرده باشد.

درست همان‌گونه که راو مدعی است که $\sim G$ متضمن P است ما هم می‌توانیم بگوییم G متضمن P^* است. و ما هم فرض می‌کنیم که P^* جزء باورهای زمینه‌ای ما نیست؛ همچنین ادعای ما نیز چنان راو بر این است که $\Pr(G/k) = 0.5$ و نیز می‌افزاییم که $\Pr(P^*/\sim G \& k) = 0.5$. البته این تخصیص احتمال، درست مثل ادعای راو که به $\Pr(P/G \& k)$ احتمال 0.5 می‌دهد بسیار حدسی است» [5, p.536-537].

بدین ترتیب پلنتینگا قصد دارد نشان دهد که مطابق فرمول بیز که راو قصد دارد با بهره‌گیری از آن احتمال بالایی را برای عدم وجود خدا در نظر بگیرد، می‌توان گزاره‌ای عکس آنچه او مدعی بوده است را به‌نفع خداباوری استنتاج کرد. پلنتینگا آن‌گاه از فرمول بیز استفاده و قضیه را بدین شکل تقریر می‌کند:

$$\Pr(\sim G/P^* \& k) = \frac{\Pr(\sim G/k) \times \Pr(P^*/\sim G \& k)}{\Pr(P^*/k)}$$

او همچون راو قضیه را با تخصیص احتمالات و جایگزین کردن آن در فرمول بیزی پیش می‌برد تا جایی که بتواند مقصود نظر خود را اثبات کند. البته باید توجه داشته باشیم که هدف پلنتینگا ارائه برهان در اثبات صدق خداباوری نیست بلکه او تنها بر آن است که نشان دهد استدلال راو و بدین‌شیوه بسیار ضعیف و سست است، چنان‌که به طرق مشابه نقیض نتیجه راو نیز منتج می‌شود.

1. Plantinga, Alvin, "Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Noûs*, 32:4, 1998.

پلنتینگا به‌وضوح در پایان نوشتارش به این مطلب اشاره می‌کند که این برهان به‌هیچ‌وجه برهان ارزشمندی بر مبنای شر نیست که بتواند خداپاوران را نگران کند [5, p.543].

۷. بازبینی و نتیجه‌گیری

بررسی سیر تاریخی تحول آرای ویلیام راو در باب شر بی‌وجه در مدت‌زمانی بیش از چهار دهه حاکی از تلاش بی‌وقفه او در جهت کسب توفیق در باب ارائه برهان قرینه‌ای خلل‌ناپذیری بر ضد خداپاوری است. می‌توان دو دوره اصلی را در این سیر تحول از یکدیگر تفکیک کرد. البته این دو دوره تفاوت مبنایی با یکدیگر نداشته و تنها در نحوه قرائت از یکدیگر قابل تفکیک‌اند.

دوره نخست، با تقریر آغازین او از مسئله در قالب یک قیاس اقتراعی حملی با دو مقدمه چالش‌برانگیز شکل گرفت. مقدمه دوم برهان اشاره به یک باور الهیاتی کلاسیک درباره خدای ادیان توحیدی داشت و مقدمه نخست گزاره‌ای بود که اثبات آن در گرو استنتاجی استقرایی بود. راو با ذکر مثال‌هایی چون رنج شدید یک بچه‌گوزن پیش از مرگ، رنج شدید دخترک ۵ساله‌ای که به‌طرزی فجیع به‌دست ناپدری‌اش به قتل رسید و همچنین ماجرای هولوکاست کوشید تا مبنای معقولی برای پذیرش این مقدمه فراهم کند. با این وجود تقریر نخست، به‌سبب خلل معرفتی، آماج نقدهای بسیاری واقع شد. در نگاهی به این قرائت می‌توان نکات زیر را در نقد آن برشمرد:

۱. عمده‌ترین ضعف برهان راو در قرائت نخست مقدمه‌ای بود که با حکمی ناظر به جهان واقع آغاز می‌شد. ادعای او این بود که رنج‌هایی در گوشه‌وکنار جهان واقع می‌شوند که ملازم تحقق مصلحتی برتر یا مانع از وقوع شری مهیب‌تر نبوده و بی‌شک گزاف‌اند. به‌نظر می‌رسد که او در ابتدا به این امر توجه داشت که ذکر مثالی از شرور اخلاقی نمی‌تواند ادعایش را توجیه کند. چرا که دفاعیه مبتنی بر اختیار آل‌وین پلنتینگا نافی این ادعا بود؛ لذا راو به ذکر مثالی خیالی بسنده کرد. با این حال از آن جهت که این مثال نتوانست مؤید حکم او باشد در نوشتارهای پس از آن به این حدود پایبند نماند و از شرور اخلاقی نیز برای فراهم‌آوردن ملاکی برای معقول‌بودن ادعای خود بهره گرفت. درحالی‌که در مثال سو به‌راحتی می‌توان این دفاع را مطرح کرد که خداوند به‌دلیل اختیاری که به انسان موهبت کرده است نمی‌توانسته از شر اخلاقی‌ای که ناپدری روا داشته ممانعت کند.

۲. رو ادعا می‌کند که شروری در جهان واقع می‌شوند که گزاف‌اند، چراکه ما نمی‌توانیم خیر و مصلحتی را تصور کنیم که برتر از آن باشد یا شری را که به‌مراتب بدتر

و فجیع‌تر باشد تا بتوانیم برای خداوند دلیلی به‌لحاظ اخلاقی کافی متصور شویم. اما چنان‌که کسانی مثل لویز و ویکسترا به آن اشاره کرده‌اند استنتاج نبودن دلیل از عدم ادراک آن توسط ذهن محدود انسان یک لغزش است. آگاهی انسان و خداوند با یکدیگر قابل‌مقایسه نیست و ممکن است مصلحت برتری باشد که ذهن انسان در بازه زمانی محدودی که مجال حیات دارد از ادراک آن ناتوان بماند. گرچه راو خود نیز گاهی به‌نحوی گذرا به این مصالح که از آن جمله می‌توان سعادت اخروی را ذکر کرد اشاره می‌کند. در واقع بین ظاهراً بی‌وجه بودن امری و حقیقتاً توجیه نداشتن آن شکافی منطقی وجود دارد؛ حتی اگر بپذیریم که رنجی در جهان بی‌وجه می‌نماید بین این امر تا حقیقتاً بی‌وجه بودن آن شکاف و فاصله عمیقی وجود دارد که به بیان لویز ناشی از لغزش معرفت‌شناختی و یا استقرایی ما است؛ اگر خداوند دلیلی به‌لحاظ اخلاقی کافی برای تجویز این شرور داشته باشد لزوماً ضرورتی ندارد که ما از آن دلیل آگاه باشیم و یا آن را درک کنیم.

۳. مهم‌ترین نکته‌ای که اغلب در نقد راو مغفول مانده است چرخش واژگانی او در دوره نخست است. نوشتارهای آغازین او به‌نحوی آشکار شرور رنج‌های مورد بحث را گزاف (pointless) می‌داند. درحالی‌که پس از نقدهایی که از سوی کسانی چون لویز و ویکسترا مطرح شد و تأکید آن‌ها بر واژه‌ی «به‌نظر می‌رسد» راو توصیف بی‌وجه (Gratuitous) را برای این‌گونه شرور برگزید. در واقع آنچه راو در ابتدا مدعی آن بود مطلقاً گزاف‌بودن رنج‌ها بود. به‌عقیده او و چنان‌که در مقاله نخستین می‌توان یافت خداوند هیچ دلیلی برای تجویز رنج‌های شدیدی مثل موارد بامبی و سو ندارد؛ اما بار معنایی واژه بی‌وجه متفاوت است و اشاره به این دارد که نمی‌توان توجیهی برای این‌گونه شرور یافت. به‌عبارت دیگر شرور بی‌وجه شروری است که توجیهی برای خداوند در جهت تجویز آن نمی‌توان یافت - و این با دلیل داشتن خداوند و ناتوانی ما از درک آن به‌دلیل محدودیت آگاهی منافات ندارد.

دوره دوم، که راو کوشید قرائت سامان‌مندی از ادعایش را بر اساس فرمول مشهور بیز با تکیه بر اطلاعات زمینه‌ای ذهن افراد ارائه کند. فرمول بیز به تعیین احتمال از طریق داده‌های زمینه‌ای اختصاص دارد. در حقیقت راو بر آن بود تا بر اساس اطلاعات ذهنی احتمال عدم وجود خداوند را تعیین کند. اما پلنتینگا نیز در پاسخ به این ادعا با جای‌گذاری داده‌های زمینه‌ای توانست خلاف و عکس ادعای او یعنی غلبه احتمال وجود خداوند را اثبات کند. ویلیام راو همچنان بر ادعا و اعتقاد خود باقی‌ست و هنوز نقد و تأییدهایی درباب

شروع بی‌وجه ارائه می‌شود. اما مسلم این است که برهان قرینه‌ای شر بی‌وجه توفیقی در اثبات این ادعا که وجود خدای ادیان توحیدی نامحتمل است نیافته و در مسیر اثبات این ادعا عقیم مانده است.

منابع

- [1]. Feinberg, John S. (2004). *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*, Crossway Books.
- [2]. Howard-Snyder, Daniel (1996). *The Evidential Argument From Evil*, Indiana University Press.
- [3]. Lewis, Delmas (1983). "The Problem with the Problem of Evil," *Sophia*, vol. 22.
- [4]. Peterson, Michael L., *God and Evil: An introduction to the Issues*, Westview Press, 1998.
- [5]. Plantinga, Alvin (1998). "Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Noûs*, 32:4, 531-544.
- [6]. Rowe, William L. (1969). "God and Other Minds", *Noûs*, vol.3, no.3, pp. 259-284.
- [7]. Rowe, William L. (1979). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16.
- [8]. Rowe, William L. (2007). *William L. Rowe on Philosophy of Religion: Selected Writings, Evil and Theodicy*, Ashgate Publishing, Ltd.
- [9]. Snyder, Daniel T. (1990). "Surplus Evil", *Philosophical Quarterly* 40.
- [10]. Trakakis, Nick (2007). *The God Beyond Belief: in Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*, Springer.
- [11]. Wykstra, Stephen (1984). "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 16.