

منظر سرمدی خدای ادیان و مسأله شرور گزاف

صبا فریدونی*

سیدحسن حسینی سروری**، علیرضا منصوروی***

چکیده

در این مقاله نخست به این موضوع می‌پردازیم که چالش اصلی مسأله شر برای باور به خدای ادیان، وجود وضعیت‌های ناگوار در عالم نیست بلکه وجود شرور گزاف است؛ یعنی تحقق وضعیت‌هایی در جهان که بیش از سودمندی، ناگواری ایجاد می‌کنند. سپس با توضیح تفاوت منظر زمان‌مند و منظر سرمدی، میان شرور ظاهراً گزاف و شرور واقعاً گزاف، تمایز قائل می‌شویم و از این مدعا دفاع می‌کنیم که شناخت قسم دوم با توجه به محدودیت منظر زمان‌مند ناممکن است و از این رو استدلال له یا علیه وجود این نوع از شرور امکان‌پذیر به نظر نمی‌رسد. پس از آن، چهار تقریر مشهور از مسأله شر را بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که وجود شرور گزاف، که روی دیگر سکه نبود خدای کامل مطلق است، به شکل پیش‌فرض‌های آشکار یا نهان به این استدلال‌ها وارد شده است و از این رو نتیجه مورد نظر از ابتدا در آن‌ها مفروض بوده است. ضمن اینکه توسل خداپاوران به منظر سرمدی خداوند، عقیده ایشان درباره نبود شرور گزاف را پذیرفتنی می‌سازد.

مدعای اصلی این نوشتار این است که مسأله شر قابل فروکاست به مناقشه درباره گزاف بودن یا نبودن ناگواری‌های عالم است و داوری درباره این مناقشه به دلیل محدودیت منظر زمان‌مند مقدور نیست، بنابراین استدلال علیه وجود خدای ادیان از طریق شرور، نیازمند اثبات درستی یا محتمل بودن تحقق شرور گزاف در عالم

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، sabafdrn@gmail.com

** استاد گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، hoseinih@sharif.edu

*** دانشیار گروه فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، a_mansourius@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۳

است و در غیر این صورت نتیجه آن فراتر از مفروضات نخواهد بود.
کلیدواژه‌ها: مسأله شر، شرور گزاف، کمال مطلق، بی‌زمانی، منظر سرمدی.

۱. مقدمه

اگر مجموعه تمام «وضعیت‌های امور» (state of affairs) در جهان واقع را هستی (reality یا existence) بنامیم، آنگاه هستی شامل وضعیت‌هایی است که برخی باعث خرسندی و منفعت و برخی موجب رنج و خسران در اندازه‌ها و درجات متفاوت برای جانداران می‌شود. معمولاً وضعیت‌هایی که خرسندی و سودمندی ایجاد می‌کند وضعیت‌های «نیک» یا «خیر» و وضعیت‌هایی که موجب رنج و خسران می‌شود وضعیت‌های «ناگوار» یا «شر» می‌خوانیم. وضعیت‌های عالم واقع، به نظر، به هم پیوسته و مرتبط هستند و هیچ یک از آن‌ها به تنهایی و بدون توجه به وضعیت‌های دیگر قابل ارزیابی نیست. هر وضعیت در هستی می‌تواند موجب یا مانع وقوع برخی وضعیت‌های دیگر باشد و خیر یا شر بودن این وضعیت‌های ثانوی می‌تواند در داوری نسبت به خیر یا شر بودن وضعیت اول مؤثر باشد. وقوع برخی وضعیت‌های ناگوار ممکن است به علت تحقق وضعیت نیکی که در پی دارد یا ممانعت از وضعیت ناگوار بزرگ‌تری که در آستانه وقوع است کاملاً پذیرفتنی به نظر برسد. جراحی دشواری که جان کسی را از مرگ نجات می‌دهد گرچه رنج و درد به همراه دارد، اما از آنجا که خیری بزرگ‌تر (بازگشت سلامتی) در پی دارد یا از شری بزرگ‌تر (مرگ بیمار) پیشگیری می‌کند، سودمند و نیک به حساب می‌آید و اگر کسی از ناگواری و رنج جراحی پیشگیری کند، مانع خیری بزرگ‌تر شده و با رها کردن بیمار از رنج جراحی شری بزرگ‌تر را برای او موجب شده است.

اما می‌توان رخ دادن وضعیت‌های ناگواری را تصور کرد که نیکی یا منفعت بزرگ‌تری به همراه ندارند و اثر مخرب و رنج‌آور آن‌ها بسیار بیش از اثر نیکویی است که در هستی ایجاد می‌کنند. این وضعیت‌ها، بنا به تعریف متداول، «شر گزاف» (pointless evil یا gratuitous suffering) خوانده می‌شوند. شر گزاف، وضعیت ناگواری است که پیشگیری از وقوع آن نه مانع از بروز وضعیت نیک بزرگ‌تری می‌شود و نه وقوع وضعیت ناگوار مساوی یا بزرگ‌تری را موجب خواهد شد. یا چنان‌که ویلیام رو (William. L. Rowe) می‌گوید وضعیت ناخوشایندی که یک توانای

مطلق بتواند بدون ایجاد شر بزرگ‌تر یا ممانعت از خیر بزرگ‌تر از آن پیشگیری کند (Rowe, 1991: 80). به این ترتیب شر گزاف خسروانی بی‌ثمر است که هر موجود خیرخواه تا حد توان از وقوع آن پیشگیری می‌کند و اگر کسی بتواند مانع بروز آن شود و چنین نکند فعل او از لحاظ اخلاقی ناروا محسوب می‌شود.

البته این تعریف مبهم است؛ نخست به این دلیل که نیکی و بدی یا خیر و شر مفاهیم دقیقی نیستند و می‌توانند بر مبنای مفاهیم بسیار متفاوتی مانند شادی، سودمندی، رنج، رستگاری، خسروان ابدی و غیره تبیین شوند. دوم اینکه تعیین اندازه خیر و شر و تشخیص تساوی یا سبکی و سنگینی آن‌ها به سادگی مقدور نیست. این کار نیازمند تعیین معیار برای اندازه‌گیری خیر و شر است تا به واسطه آن مقایسه امکان‌پذیر شود. از این گذشته حتی اگر دو مشکل فوق مرتفع شود همچنان این مسأله وجود دارد که خیر و شر امور از منظر افراد گوناگون با شرایط، منافع و روحیات متفاوت یکسان نیست. یک وضعیت ناگوار معین ممکن است برای فرد الف مصداق شر گزاف باشد چرا که به نظر هیچ خیری برای او به همراه ندارد و برای فرد ب شری غیرگزاف محسوب شود زیرا موجب خیری بزرگ‌تر برای او شده است. با این حال می‌توانیم برای سادگی کار روی برخی انواع خاص از شرور تمرکز کنیم که اولاً بر مبنای اکثر معیارها شر محسوب می‌شوند، ثانیاً تقریباً هیچ نیکی محسوسی به همراه ندارند و ثالثاً از منظر بیشتر انسان‌ها دارای این دو ویژگی هستند. مثال‌های مشهوری که توسط منتقدان خدااباوری مطرح می‌شود مانند قتل یا رنج شدید کودکان و حیوانات بی‌آزار، از این قبیل است. این قبیل ناگواری‌ها که عموماً می‌پذیریم خیر بزرگی (از قبیل وقوع نیکی بزرگ‌تر یا ممانعت از شری بزرگ‌تر) به همراه ندارند، مصادیق شرور گزاف در این عالم به نظر می‌رسند و نقشی محوری در طرح مسأله شر دارند.

۲. نسبت تعریف کلاسیک از خدا در ادیان ابراهیمی و بروز شرور گزاف در

هستی

در الهیات کلاسیک، معمولاً خداوند اینهمان با «موجود کامل مطلق» (absolutely perfect being) توصیف می‌شود. این ایده به نظر ریشه‌ای یونانی دارد و دست‌کم تا افلاطون می‌توان رد آن را پی گرفت. افلاطون در کتاب دوم جمهوری (Republic) از قول سقراط (Socrates) بیان می‌کند که «خداوند از هر جهت در نهایت کمال است [...] و ذاتی است بسیط که گفتار

و کردارش حقیقت محض است و دگرگون نمی‌شود» (افلاطون، ۱۳۵۳: ۱۰۲ - ۱۱۰).
 بر مبنای اینهمانی یادشده، متکلمین و الهی‌دانان، اوصاف کمالی مطلق را به خدا نسبت می‌دهند. چهار صفت مشهور و مهم از اوصاف خداوند در الهیات کلاسیک توان مطلق (omnipotence)، دانایی مطلق (omniscience)، حاکمیت مطلق (absolute sovereignty) و خوبی مطلق (omnibenevolence یا perfect Goodness) است (Wainwright, 2017: 1). در مسأله شر هر چهار صفت و به‌خصوص صفت آخر به چالش کشیده می‌شود. خوبی مطلق عموماً تفسیری اخلاقی نزد متفکران دارد و بیانگر این آموزه است که اراده و عمل خداوند خیرخواهانه و اخلاقی است (Murphy, 2014: 1). گرچه با چنین تعریفی معنای این صفت به اندازه مفاهیم خیر و اخلاق پیچیده و مبهم می‌شود، اما این ابهام در بحث پیش رو در دسرساز نیست؛ زیرا عموماً می‌پذیریم که کسی که خیرخواه و پایبند به اخلاق است تا حد آگاهی و توانش دست‌کم از وقوع شرور بیهوده و گزاف پیشگیری می‌کند و اگر کسی هم از بروز شری گزاف آگاه باشد و هم توان پیشگیری از آن را داشته باشد اما از آن پیشگیری نکند، از نظر بیشتر انسان‌ها خیرخواه یا دست‌کم خیرخواه مطلق به‌نظر نمی‌رسد و این همان مشکلی است که مسأله شر برای خداابوری کلاسیک ایجاد می‌کند.

در صورت‌بندی‌های گوناگون مسأله شر معمولاً با گزاره‌های زیر یا نقیض آن‌ها به شکلی آشکار یا مخفی مواجه هستیم:

A: برخی از وضعیت‌های عالم مصادیق شرور گزاف به‌نظر می‌رسند.

B: خدا هست.

C: اگر خدا هست آنگاه مطلقاً عالم است و مطلقاً تواناست و مطلقاً خیرخواه است و حاکم مطلق جهان است.

D: برخی از وضعیت‌های عالم مصادیق شرور گزاف هستند.

گزاره A، بیانگر یک واقعیت ملموس است که نه‌تنها منتقدان خداابوری آن را تصدیق می‌کنند بلکه مورد پذیرش اکثر دینداران نیز هست. هر کس که مدتی در این جهان زندگی کند درمی‌یابد که برخی وضعیت‌های عالم بسیار ناگوار و در عین حال بدون منفعت و فایده به‌نظر می‌رسند.

گزاره C، بیانگر بخشی از تصور کلاسیک از خداوند است و چهار آموزه اصلی

خداباوری توحیدی را دربردارد. این گزاره بیانگر هیچ ادعایی درباره وجود یا نبود خداوند نیست، لذا هم خدایاوران و هم طراحان مسأله شر می‌توانند بر سر آن توافق داشته باشند. اگر خدا موجود باشد اما چهار صفت مذکور را نداشته باشد، این گزاره کاذب خواهد بود. روشن است خدایی که فاقد حتی یکی از چهار صفت یاد شده باشد، کامل مطلق نیست. بنابراین صدق گزاره C شرط لازم برای صدق «آموزه کمال مطلق» است. از این رو کاذب بودن گزاره C گرچه می‌تواند با خدایباوری به معنای عام سازگار باشد اما با الهیات کلاسیک و انتساب صفت کمال مطلق به خداوند همخوانی ندارد.

گزاره‌های B و D گزاره‌هایی مناقشه‌انگیز هستند که موضع طراحان مسأله شر و خدایاوران درباره آن‌ها یکسان نیست. گزاره B گزاره‌ای است که هدف از طراحی مسأله شر نشان دادن کذب یا نامحتمل بودن آن است و از این رو در مرکز مناقشه قرار دارد. گزاره D کاملاً مشابه گزاره A است و تنها تفاوتش در این است که واژه «هست» به جای ترکیب «به نظر می‌رسد» آمده است. گزاره A به ادراک و داوری ما درباره چیستی وضعیت‌های امور در هستی اشاره دارد، اما گزاره D به چیستی این وضعیت‌ها در واقع اشاره می‌کند. صدق گزاره D به این معناست که وضعیت یا وضعیت‌هایی در عالم واقع هستند که برآیند ناگواری و شر مرتبط با آن‌ها از نتایج نیک و سودمندشان برای موجودات افزون‌تر است. اما صدق گزاره A به این معناست که برخی وضعیت‌ها این‌گونه به نظر می‌رسند درحالی‌که این احتمال نیز وجود دارد که در واقع چنین نباشند.

نکته شایان توجه این است که خدایاوران می‌توانند بدون کنارگذاشتن آموزه‌های الهیات کلاسیک گزاره A را تصدیق کنند، اما نمی‌توانند بدون رها کردن برخی پیش‌فرض‌های مهم در الهیات سنتی گزاره D را تأیید نمایند. این پیش‌فرض‌های مهم همان مواردی است که در گزاره B (وجود خدا) و گزاره C (شرط لازم برای صدق کمال مطلق الهی) حاضر هستند. برای توضیح این نکته فرض کنیم عطف گزاره‌های C و B صادق است؛ به این ترتیب گزاره‌های ذیل صادق‌اند:

(۱) خدا (واقعاً) هست.

(۲) خدا مطلقاً قادر است (خدا قادر به تحقق هر وضعیتی از امور است که به لحاظ متافیزیکی^۱ ممکن است).

(۳) خدا مطلقاً داناست (خدا هر آنچه را دانستن آن به لحاظ متافیزیکی ممکن است می‌داند).

۴) خدا مطلقاً خیرخواه است (اراده و عمل خداوند خیرخواهانه و منطبق بر ارزش‌های اخلاقی است).
۵) خدا حاکم مطلق است (آنچه خدا به تحقق آن اراده می‌کند اگر به لحاظ متافیزیکی ممکن باشد حتماً محقق می‌شود).
صدق گزاره B به همراه انتساب ویژگی‌های ذکر شده در گزاره C (بنا بر تعاریف ۲ تا ۵) به این معناست که:

- اگر شری گزارف در حال وقوع باشد و امکان متافیزیکی برای آگاهی از آن باشد خدای دانای مطلق از آن آگاه می‌شود.

- اگر پیشگیری از آن شر به لحاظ متافیزیکی ممکن باشد (شر مذکور گزارف اما غیرضروری^۳ باشد) خدای توانای مطلق بر پیشگیری از آن تواناست.

- اگر شری گزارف و غیرضروری باشد، پیشگیری از آن خیرخواهانه است، پس اراده و عمل خدای خیرخواه مطلق در جهت پیشگیری از آن خواهد بود.

- وقتی تحقق وضعیتی به لحاظ متافیزیکی ممکن است و اراده و عمل خدای حاکم مطلق بر تحقق آن قرار گرفته باشد، آن وضعت محقق می‌شود.

بنابراین:

- خدای کامل مطلق از شرور گزارف پیشگیری می‌کند و پیشگیری او محقق می‌شود؛

از این رو:

اگر «خدا موجود باشد» و «خدا کامل مطلق باشد» آنگاه «هیچ‌یک از وضعیت‌های عالم (واقعاً) مصادیق شرور گزارف نیستند».

پس صدق توأمان گزاره C و B به نقیض گزاره D می‌انجامد و این یعنی اگر D صادق باشد یا گزاره B کاذب است یا گزاره C. یعنی:

اگر «برخی از وضعیت‌های عالم مصادیق شرور گزارف هستند» آنگاه «خدا نیست» یا «خدا واجد یکی یا بیشتر از چهار صفت مذکور نیست» («خدا نیست» یا «خدا کامل مطلق نیست»).

با توجه به این توضیحات می‌توان گفت اولاً، اگر کسی به دو آموزه مهم در الهیات کلاسیک یعنی «وجود خدا» و «کمال مطلق الهی» (با تعریف متعارف آن) باور داشته باشد، باید بپذیرد که هیچ وضعیتی در عالم مصادق واقعی شرور گزارف غیرضروری نیست. ثانیاً،

صبا فریدونی و دیگران ۷

اگر کسی بتواند نشان دهد که شرور گزاف در عالم واقع رخ می‌دهد، خدایاواران ناچارند کذب یکی از این دو آموزه الهیات کلاسیک را بپذیرند. همچنین اگر کسی بتواند نشان دهد که به احتمال زیاد شرور گزاف در عالم موجودند آنگاه باور به دو آموزه یاد شده برای خدایاواران چندان پذیرفتنی و معقول نخواهد بود.

تمام آنچه گفته شد به طور خلاصه به این معناست که وجود خدای کامل مطلق (با تعریف استاندارد در الهیات کلاسیک) و نبود شرور گزاف در عالم دو روی یک سکه به نظر می‌رسند و باور به یکی مستلزم باور به دیگری است و نفی یکی نفی دیگری را در برخواهد داشت. حال پرسشی که پیش می‌آید این است که چگونه خدایاواران می‌توانند علی‌رغم پدیداربودن وضعیت‌های ناگوار ظاهراً گزاف در عالم، به خدای الهیات کلاسیک باور داشته باشند؟

۳. اهمیت منظر در داوری نسبت به خیر و شر

۱,۳ منظر زمان‌مند

اگر چنان‌که گفتیم مجموعه تمام وضعیت‌های امور در جهان واقع را هستی بنامیم، آنگاه هستی مجموعه‌ای است که همه وضعیت‌هایی که رخ داده یا رخ خواهد داد و اوضاع و احوال تمام موجودات و چینش تمام اجزای جهان واقع در تمام زمان‌ها را دربردارد. این مجموعه افکار و احساسات موجودات ذی‌شعور را نیز دربرمی‌گیرد.

هریک از ما جانداران، در هر لحظه از زمان، بخش بسیار کوچکی از هستی را درک می‌کنیم. این بخش بسیار کوچک شامل برخی از وضعیت‌های امور جاری در جهان، احوال گروه کوچکی از موجودات و احوال شخصی خودمان است. ما همچنین دانشی از گذشته جهان داریم که شامل وضعیت‌هایی می‌شود که خود تجربه کرده‌ایم یا به شکلی از آن‌ها مطلع شده‌ایم و می‌توانیم آن‌ها را به‌خاطر بیاوریم. اما از بخش بزرگی از اوضاع جهان و احوال دیگران در گذشته و حال و نیز اوضاع جهان و احوال خود در آینده هیچ اطلاعی نداریم. اگر جایگاه یک موجود در هستی را «منظر» (perspective) بنامیم، آنگاه باید گفت از منظری که ما در آن ایستاده‌ایم تنها بخش کوچکی از هستی که بخش ناچیزی از گذشته و حال جهان است، قابل ادراک است و بخش بزرگی پوشیده و دسترس‌ناپذیر است. چنین منظری نسبت به هستی را «منظر زمان‌مند»

(temporal perspective) می‌نامیم. منظر زمان‌مند منظری است که چشم‌اندازش، با گذر زمان به مرور گسترش می‌یابد اما همواره فقط بخش بسیار اندکی از وضعیت‌های جهان را در برمی‌گیرد.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم وضعیت‌هایی که شادمانی و سودمندی برای جانداران به همراه دارند عموماً وضعیت‌های خیر و وضعیت‌هایی که رنج و خسران به همراه دارند وضعیت‌های ناگوار یا شر خوانده می‌شوند. البته عموم وضعیت‌های جهان بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که بتوان آن‌ها را به‌سادگی به یکی از این دو گروه منتسب کرد. بیشتر وضعیت‌های واقعی وجوه نیک و بد و آشکار و پنهان بسیار دارند و از جهات گوناگون بر وضعیت‌های دیگر در هستی اثر می‌گذارند. اثراتی که برخی برای ما روشن شده یا روشن می‌شود و برخی احتمالاً ناشناخته مانده و شاید ناشناخته هم باقی بماند. در واقع مشکل می‌توان وضعیت‌های هستی را به‌صورت جداگانه داوری کرد؛ زیرا هر وضعیت نه به‌تنهایی بلکه به مثابه جزئی از یک زنجیره گاه بسیار طولانی و به‌هم‌پیوسته از وضعیت‌های مرتبط قابل ارزیابی است.

داوری افراد گوناگون دربارهٔ یک وضعیت به فراخور نسبت و اثرپذیری ایشان از آن و نیز دانسته‌ها و ندانسته‌هایشان دربارهٔ آن و در یک کلام به واسطهٔ منظرشان نسبت به هستی بسیار متفاوت است. یک وضعیت معین برای افراد مرتبط با آن خوشایندی یا ناگواری یکسانی به همراه ندارد. وضعیتی که برای کسی مصداق شر و رنج است ممکن است برای دیگری مایهٔ شادمانی و سودمندی باشد. برای مثال تغییری در بازار سهام که می‌تواند وضعیتی زیان‌آور و ناگوار برای گروهی از سهام‌داران باشد، ممکن است برای گروهی دیگر سودمند و موجب شادمانی قلمداد شود.

از سوی دیگر از آن‌جا که منظر یک فرد واحد نیز نسبت به هستی در طول زمان مرتباً تغییر می‌کند، داوری او حتی دربارهٔ یک وضعیت معین می‌تواند بارها عوض شود؛ زیرا با گذشت زمان و افزوده شدن ادراکات، پیامدهای نیک یا بد وضعیت‌ها، در چشم‌انداز فرد قرار می‌گیرد و داوری او را تغییر می‌دهد. وضعیتی که در گذشته به نظر موجب شادی بوده ممکن است با گذشت زمان رنج‌آور به‌نظر برسد و وضعیتی که ناگوار محسوب می‌شده، می‌تواند کم‌کم نتایج شادی‌آور خود را آشکار سازد.

۲,۳ منظر سرمدی

متکلمین و الهی‌دانان کلاسیک، علاوه بر صفات کمالی مطلق مانند توان و دانایی مطلق، برخی اوصاف متافیزیکی مانند «بساطت» (simplicity)، «سرمدیت» (eternity)، و «تغییرناپذیری» (immutability)، را نیز به خداوند نسبت می‌دهند (Wainwright, 2017: 2). این سه وصف متافیزیکی کاملاً به هم مرتبط هستند و تفاوت اساسی خداوند نسبت به موجودات هستی را بیان می‌کنند. در این میان وصف سرمدیت می‌تواند در بررسی مسأله شر راه‌گشا باشد.

تفاسیر متفاوتی از سرمدیت وجود دارد. در الهیات کلاسیک سرمدیت عموماً به «بی‌زمانی» (timelessness) یا «خارج از زمان بودن» تعبیر می‌شود. یک توصیف ساده از این تعبیر که برای بحث پیش‌رو کافی به نظر می‌رسد این است که خداوند هیچ‌گونه موقعیت زمانی ندارد و همواره و در همه لحظات گذشته و حال و آینده حضور دارد. در این تعبیر، سرمدیت یک جایگاه غیر زمان‌مند است، در حالی که هر لحظه از زمان یک «جایگاه زمان‌مند» (temporal location) به حساب می‌آید. خداوند در یک اکنون ابدی و بی‌زمان ساکن است و تمام لحظه‌های زمان برای او در یک آن حاضر و در دسترس هستند (Ganssle, 2017: 1.b). به این ترتیب گرچه متعلق دانش و اراده خداوند، زمان‌مند و دارای تقدم و تأخر است، اما دانش و اراده او زمان‌مند نیست و تقدم و تأخر ندارد. ارتباط خدا با لحظه الف (یعنی دانش و اراده او نسبت به لحظه الف) درست مثل ارتباط او با لحظه ب است. هرچند که این دو لحظه قرن‌ها با هم فاصله زمانی داشته باشند^۱. البته بی‌زمانی، که تا قرن اخیر تفسیر غالب از وصف سرمدیت بود، به دلیل مشکل تبیین رابطه خدای بی‌زمان با جهان زمان‌مند، کمتر مورد توجه معاصرین است و نزد معاصرین انتساب نوعی از زمان‌مندی به خداوند برای تبیین ارتباط خدا و مخلوقات، بیشتر رواج دارد (ibid: 1.a, 1.c).

اما این نکته نیز شایان توجه است که انتساب زمان‌مندی به خداوند با انتساب محدودیت به دانش و اراده وی همراه خواهد بود. اگر خداوند خارج از زمان نباشد محدودیت‌های ناشی از زمان‌مندی متوجه او نیز خواهد بود و این با تصور خداوند به عنوان موجود کامل مطلق سازگار نیست. از این رو نسبت‌دادن محدودیت‌های ناشی از زمان‌مندی به خداوند پیامدهای نامطلوبی برای خداپاوران دارد. چنانکه بوئتیوس (Boethius) می‌گوید بودن در زمان دست‌کم دو نقص در پی دارد: اینکه گذشته را از دست

داده و اینکه آینده را هنوز تجربه نکرده است. پس اگر خداوند کامل باشد از این نقص‌ها مبری است و گذشته و آینده ندارد (Boethius, 1969: V, 6).

در بحث پیش‌رو تفسیر سرمدیت به بی‌زمانی را مورد توجه قرار می‌دهیم و تلاش می‌کنیم نشان دهیم که چنین تعبیری از سرمدیت الهی می‌تواند به سازگاری دیدگاه خداپاورانه درباره کمال مطلق الهی علی‌رغم وجود ناگواری‌ها در عالم یاری رساند.^۵ اگر موجودی کامل مطلق و بی‌زمان باشد، آنگاه با داشتن اوصاف بی‌زمانی، دانایی مطلق و حضور مطلق (omnipresence) منظری نسبت به هستی دارد که با منظر موجودات عادی بسیار متفاوت است. منظر او خارج از زمان یا در ابدیت است و از آن منظر همه وضعیت‌های هستی در گذشته و حال و آینده، از جمله همه احوال درونی و بیرونی موجودات در همه زمان‌ها و حتی در زندگی پس از مرگ، به شکل همزمان قابل مشاهده‌اند و تسلطی کامل و همزمان به همه امور فراهم است. این منظر خارج از زمان را «منظر سرمدی» (eternal perspective) می‌نامیم. فارغ از اینکه آیا موجودی واجد منظری با این اوصاف هست یا نه، می‌توان چنین منظری را فرض کرد.

گفتیم که منظر زمان‌مند ما نسبت به هستی با گذشت زمان تغییر می‌کند و چشم‌انداز گسترده‌تری را برای ما فراهم می‌سازد. منظر ما در پایان حیات نسبت به منظر ما در میانه عمر، چشم‌اندازی وسیع‌تر دارد که مشاهده همزمان تجاربمان در دوره زندگی را ممکن می‌سازد. وقتی در میانه زندگی هستیم، هرگز نمی‌توانیم چشم‌اندازی را داشته باشیم که در پایان عمر خواهیم داشت. منظر سرمدی شبیه به منظر کسی است که در پایان حیات هستی ایستاده و تمام آن را یکجا رصد می‌کند، گویی تمام خاطرات خود را یکباره به خاطر می‌آورد.^۶ دیدن منظره هستی از این جایگاه، برای کسی که در میانه راه است غیرممکن است.

اگر به بحث پیشین درباره تأثیر منظر در داوری بازگردیم، باید اذعان کنیم که داوری از منظر زمان‌مند با داوری از منظر سرمدی بسیار متفاوت است. داوری از منظر زمان‌مند منجر به احکامی درباره خیر و شر وضعیت‌ها می‌شود که متغیر و کاملاً وابسته به زمان و شخص داور هستند. اما داوری از منظر سرمدی به احکام قطعی و بدون تغییر منجر می‌شود. صاحب منظر سرمدی می‌تواند برآیند مجموع نیکی و مجموع ناگواری مرتبط با تمام وضعیت‌ها در تمام زمان‌ها و با توجه به احوال و احساسات تک‌تک موجودات را برآورد کند و بر مبنای این ارزیابی کامل، درباره نیکی یا بدی هر وضعیت داوری نماید. او می‌تواند

در زمان وقوع هر وضعیت و پیش از آشکار شدن پیامدهای آن برای موجودات زمان‌مند، زنجیره وضعیت‌های مرتبط و احساسات موجودات درباره اجزای این زنجیره را رصد نماید و به‌دقت معین کند که آن وضعیت مصداق شر گزاف هست یا نه. اگر چنانچه الهی‌دانان کلاسیک گفته‌اند خداوند موجود کامل مطلق و بی‌زمان باشد، او دارای منظر سرمدی است. بنابراین می‌تواند پیش از بروز هر حادثه تشخیص دهد که حادثه مذکور مصداق شر گزاف هست یا نه و تصمیم بگیرد که آیا باید از آن پیشگیری کند یا بهتر است به آن اجازه وقوع دهد. بنابراین اعتقاد خداآوران کلاسیک که ناگواری‌هایی که رخ می‌دهد مصداق شر گزاف نیست و خدا دلیل کافی برای عدم پیش‌گیری از آن‌ها داشته می‌تواند در چنین مدلی توضیح داده شود.

از سوی دیگر، موجودات زمان‌مند به دلیل عدم دسترسی به منظر دیگران و نداشتن آگاهی از شرایط هستی در تمام زمان‌ها و به عبارت بهتر، به دلیل محدودیت زمان، مکان و آگاهی نمی‌توانند بر اساس شواهد دریابند که وضعیتی مصداق شر گزاف هست یا نه. ویلیام آلستون در مقاله «برهان قرینه‌ای شر و وضعیت ادراک بشری» بیان می‌کند که گفتن اینکه «وضعیتی از رنج یا ناگواری گزاف است» معادل این است که بگوییم «امکان ندارد خدا دلیلی کافی برای اجازه دادن به وقوع آن وضعیت داشته باشد». او معتقد است با توجه به اینکه توان معرفت‌شناختی و میزان دسترسی ما به داده‌ها، ناکافی و پیچیدگی مسأله بسیار است، ما قادر به صدور چنین احکامی نیستیم (Alston, 1991: 30).

بنابراین برخلاف گزاره A (برخی وضعیت‌ها در عالم مصداق شر گزاف به‌نظر می‌رسند) که صادق به‌نظر می‌رسد، صدق گزاره D (برخی وضعیت‌ها در عالم مصداق شر گزاف هستند) از منظر زمان‌مند روشن نیست. از این رو اولاً گزاره مورد نظر خداآوران مبنی بر اینکه شر گزاف در عالم وجود ندارد (نقیض گزاره D) بر اساس پیش‌فرض‌های ایشان درباره کمال مطلق الهی نامعقول به‌نظر نمی‌رسد. ثانیاً با توجه به محدودیت‌های منظر انسانی، نمی‌توان بر مبنای مشاهدات، گزاره D (وجود شرور گزاف در عالم) را تصدیق کرد. بنابراین احتمال صدق و کذب گزاره D، به صورت پیش‌فرض، باید برابر ۰,۵ در نظر گرفته شود. ضمن اینکه حرکت از گزاره A به گزاره D، بر مبنای مشاهدات، ممکن نیست و چنین حرکتی بدون ارائه استدلالی پذیرفتنی، ناشی از نادیده گرفتن تفاوت منظرهاست.

۴. صورت‌بندی‌های مسئله شر

صورت‌بندی‌های گوناگونی برای مسئله شر ارائه شده است که در ادامه، چند نمونه مشهور از آن‌ها را بررسی می‌کنیم و روش اثبات درستی گزاره D را در این استدلال‌ها ارزیابی می‌کنیم. مسئله شر به دو روش کلی قابل صورت‌بندی است: اول، به شکل استدلالی کاملاً قیاسی (purely deductive argument) که مبتنی بر ناسازگاری منطقی میان شرور عالم و وجود خداست؛ دوم، به شکل استدلالی استقرایی/احتمالاتی (inductive/probabilistic) که ادعایی فروتنانه‌تر دارد (Tooley, 2015: 1.2). قسم اول را معمولاً «برهان‌های منطقی شر» (logical arguments from evil) و قسم دوم را «برهان‌های قرینه‌ای شر» (evidential arguments from evil) می‌نامیم.

در گروه برهان‌های منطقی استدلال می‌شود که وجود شرور در عالم با گزاره (CAB) ناسازگار است و $\sim(CAB)$ نتیجه منطقی اوضاع مشهود در عالم است. پاسخ معمول و موفق به این استدلال‌ها عمدتاً مبتنی بر ایده تفاوت A و D است. اینکه شروری که گزارف به‌نظر می‌رسند واقعاً شر گزارف نیستند و خداوند می‌تواند موجود باشد و دلیل خوبی برای پیشگیری نکردن از آن‌ها داشته باشد. برای مثال می‌توان گفت خداوند با پیشگیری نکردن از این شرور به خیری بزرگ‌تر مانند پرورش روحی انسان‌ها اجازه وقوع داده است. تئودیسسه پرورش روح جان هیک (John Hick) چنین مدعایی در بر دارد. بر اساس نظر او کسی که در مواجهه با وسوسه‌ها و با انتخاب‌های درست به نیکی دست می‌یابد، نیکی او به‌مراتب ارزشمندتر از نیکی کسی است که از ابتدا در وضعیتی پاک و پرهیزگارانانه قرار گرفته است و نیکی انسانی حاصل شده از تلاش اخلاقی از نظر خداوند به مشقتی که در مسیر پرورش روح حاصل شده می‌ارزد (Hick, 1977: 255-256). همچنین می‌توان ادعا کرد که خدا با پیشگیری نکردن از برخی شرور (مثل شرور اخلاقی) مانع شری بزرگ‌تر (مانند خلق جهانی که هیچ‌گونه مخلوق مختاری ندارد) شده است. آلوین پلانتینگا (Alvin Plantinga) چنین ادعایی را طرح کرده است.

جهانی که دارای مخلوقاتی است که به صورتی قابل اعتنا مختارند، با فرض تساوی تمام شروط، از جهانی که ابداً حاوی هیچ مخلوق مختاری نباشد ارزشمندتر است [...] خدا باید برای آفریدن مخلوقاتی که قادر بر انجام خیر اخلاقی باشند، مخلوقاتی بیافریند که قادر بر شر اخلاقی نیز باشند و او نمی‌تواند به این مخلوقات، اختیار انجام دادن شر را عطا کند و در همان حال آنان را از ارتکاب به شر باز دارد [...] برخی از مخلوقات خداوند به هنگام

صبا فریدونی و دیگران ۱۳

اعمال اختیارشان به خطا می‌روند و این همان منشاء شر اخلاقی است. با این حال این واقعیت که مخلوقات مختار گه‌گاه به خطا می‌روند نه برخلاف قدرت مطلق خداوند و نه ناقض خیر بودن او محسوب می‌گردد. زیرا او تنها با از میان برداشتن امکان خیر اخلاقی می‌توانسته است از وقوع شر اخلاقی جلوگیری کند (پلنتینگا، ۱۳۸۴: ۷۳).

به این ترتیب منتقدان مسأله منطقی شر نشان داده‌اند که ادعای ناسازگاری میان پیش‌فرض A، که پیش‌فرضی پذیرفتنی است، با گزاره (CAB) باطل است. این قبیل دفاع‌ها، مسأله منطقی شر را به حاشیه راند و از اهمیت آن کاست. گرچه همانطور که گفتیم اگر مسأله شر به جای پیش‌فرض A با اثبات صدق گزاره D آغاز شود مسأله منطقی شر احیا می‌شود. در واقع اگر صدق گزاره D نشان داده شود، ناسازگاری منطقی پدیدار شده و کذب برخی آموزه‌های الهیاتی آشکار می‌شود.

در گروه برهان‌های قرینه‌ای شر، مدعای اصلی این است که گزاره A گرچه با (CAB) ناسازگار نیست اما به دلیل ارتباطش با D احتمال صدق (CAB) را تا حد چشمگیری کاهش می‌دهد، آنچنان که با آگاهی از صدق A، باور به گزاره (CAB) دیگر معقول نخواهد بود. اما روش مرتبط ساختن A به D ویژگی مهم در این استدلال‌هاست. برای تشریح این موضوع چهار صورتبندی مشهور از برهان قرینه‌ای شر را بررسی می‌کنیم.

۱,۴ صورتبندی‌های دیوید هیوم و پل درپر

دیوید هیوم (David Hume) در بخش ۱۱ از کتاب *مباحراتی پیرامون دین طبیعی* فرضیه‌ای را مطرح می‌کند که منطقاً با وجود خدای ادیان ناسازگار است و در عین حال بنا بر ادعای او شواهد وجود وضعیت‌های ناگوار در عالم را بهتر از خداباوری تبیین می‌کند. او بیان می‌کند که برای علت اول جهان می‌توان این چهار فرضیه را در نظر گرفت:

نخست همان که دینداران در نظر می‌گیرند، یعنی اینکه علت اول خیر مطلق است؛ دوم اینکه علت اول شر مطلق است؛ سوم اینکه هم خیر است و هم شر؛ چهارم اینکه نه خیر است و نه شر. آنگاه هیوم مختصراً بررسی می‌کند که کدام فرضیه اوضاع عالم را بهتر تبیین می‌کند. از نظر او با توجه به تنوع وقایع در عالم از خیر و شر دو فرضیه اول محتمل نیستند. از سوی دیگر با توجه به پایایی و یکنواختی عالم گزینه سوم نیز نامحتمل است. از این رو این فرضیه آخر است که با تفاوت زیاد نسبت به فرضیه‌های دیگر محتمل است و این یعنی

علت اول عالم نسبت به خیر و شر خنثی است (Hume, 2007: 86). بنابراین بهتر است فرضیه خداپاورانه کنار گذاشته شود.

باید توجه داشت که ادعای هیوم مبنی بر این که فرضیه اول نامحتمل است برآمده از این پیش فرض است که از علت خیر مطلق، شر صادر نمی شود. از آنجا که می توان تصور کرد علت خیر مطلق به شرور غیرگزارف اجازه وقوع دهد، بنابراین شری که اینجا مد نظر بوده قاعدتاً شر گزارف است. پس وقتی هیوم می گوید «فرض علت مطلقاً خیر نمی تواند وجود شرور در عالم را تبیین کند»، این ادعای ضمنی در گفته او وجود دارد که در عالم واقعاً شرور گزارفی هست. بنابراین می توان گفت گزاره D در ابتدای استدلال او، به صورت ضمنی، صادق فرض شده است و به شکل پیش فرضی بدون اثبات وارد استدلال شده است. گفتیم که D روی دیگر سکه نبود خدای الهیات کلاسیک است. از این رو فرض D در ابتدای استدلال نتیجه را پیشاپیش تضمین کرده است.

پل درپر (Paul Draper) در مقاله «رنج و شادی، مسأله ای قرینه ای برای خداپاوران» ایده هیوم را در یک صورتبندی تازه به کار گرفته است. او چند مجموعه از گزاره ها درباره وقوع رنج و شادی برای موجودات را در نظر می گیرد و گزاره O را عطف همه این گزاره ها در نظر می گیرد.

و آنگاه دو گزاره بدیل زیر را پیشنهاد می کند:

۱. ماهیت و شرایط موجودات دارای حواس بر روی کره زمین هیچ یک نتیجه

عملکرد موجودات غیرانسانی مطلقاً خیر یا مطلقاً شر نیست؛

۲. خدا هست (Draper, 1989: 332).

سپس بر اساس این پیش فرض که احتمال صدق O با صادق فرض کردن گزاره ۱، بیش از احتمال صدق O با صادق فرض کردن گزاره ۲ است (این پیش فرض را پ می نامیم)، با محاسبات احتمالی نشان می دهد که احتمال اولیه گزاره ۱ از گزاره ۲ بیشتر است (ibid: 332).

پیش فرض پ با بیان اینکه نبود خدای ادیان تبیین بهتری برای صدق O است، ارتباط میان وضعیت های ناگوار در عالم و گزاره بدیل خداپاوری را مسلم در نظر می گیرد. همان گونه که گفتیم این ارتباط وقتی مسلم است که وضعیت های ناگوار عالم مصداق شرور گزارف باشند و اگر نباشند چنین ارتباطی در کار نیست. بنابراین در اینجا هم استدلال با

پیش‌فرض صدق گزاره D آغاز شده است، در حالی که ظاهراً صدق A پیش‌فرض است.

۲,۴ صورتبندی‌های ویلیام رو

ویلیام رو چند صورت‌بندی مهم از مسأله شر ارائه کرده است. که در اینجا به دو مورد آن‌ها مختصراً اشاره می‌کنیم. او در مقاله «تأملاتی درباره شر» دو نمونه از وضعیت‌های ناگوار را مطرح می‌کند که توضیح حکمت وقوع آن‌ها برای خداپاوران بسیار دشوار یا حتی غیرممکن است. یکی از این دو وضعیت رنج و مرگ یک حیوان در آتش‌سوزی جنگل (E1) و دیگری آزار و قتل یک کودک ۵ ساله (E2) است. سپس رو گزاره P را به این شکل بیان می‌کند که: «هیچ وضعیت خیری که ما از آن مطلع باشیم چنان نیست که حصول آن، موجود دانا و توانای مطلق را اخلاقاً برای روادانستن E1 و E2 موجه کند» (Rowe, 1991: 71).

این عبارت بدین معناست که E1 و E2 مصداق شر گزارف به‌نظر می‌رسند. آنگاه از این مقدمه که مشابه گزاره A است، Q را نتیجه می‌گیرد که: «هیچ وضعیت خیری چنان نیست که حصول آن، موجود دانا و توانای مطلق را اخلاقاً برای روادانستن E1 و E2 موجه کند» (ibid: 72). این عبارت به این معناست که E1 و E2 واقعاً مصداق شر گزارف هستند. این نتیجه مشابه گزاره D است و با داشتن D همان راهی پیش‌روست که در مسأله منطقی شر طی می‌شود.

ادعای رو این است که صدق P (یا A به D) باعث می‌شود گزاره Q (D) محتمل شود و حرکت از P به Q (یا A به D) را مطابق همان روشی مجاز می‌شمارد که همواره در استدلال‌های استقرایی استفاده می‌کنیم: نتیجه‌گرفتن مواردی که از آن بی‌اطلاعیم از مواردی که از آن مطلعیم (ibid: 73). اما حرکت او از A به D انتقادات زیادی در پی داشت و رو مجاب شد که روش دیگری برای نتیجه‌گیری D از A بیابد.

او چندسال بعد، در مقاله «برهان قرینه‌ای شر: نگاهی مجدد» اذعان کرد که استدلال پیشین او ضعیف بوده است (Rowe, 1996: 267) و روش دیگری را به کار گرفت. او تلاش کرد نشان دهد که با استفاده از اصول موضوعه تئوری احتمالات می‌توان ثابت کرد گزاره P، نه تنها احتمال گزاره G (خدای کامل مطلق هست) را کاهش می‌دهد، بلکه احتمال آن را به کمتر از ۰,۵ تقلیل خواهد داد. اما پیش از شروع محاسبات، تفسیر خاصی از P ارائه کرد که

امکان پیشبرد کار برای حصول نتیجه مورد نظرش را مهیا می‌کرد. بنابر ادعای رو، نقیض P به این شکل قابل بیان است: «خدا هست و وضعیت‌های خیر شناخته‌شده‌ای هست که او را برای روادانستن E1 و E2 مجاز می‌سازد» (ibid: 265). از این رو احتمال صدق P به شرط کاذب بودن G در محاسبات، مساوی ۱ در نظر گرفته شد: $Pr(P/\sim G \& k) = 1$ و نتیجه این شد که: $Pr(G/P \& k) < 0.5$ (ibid: 269).

اما تفسیر رو از P تفسیر مشکوکی است. از نظر وی گزاره «وضعیت‌های خیر شناخته‌شده‌ای هست که خدا را برای روادانستن E1 و E2 مجاز می‌سازد» وقتی صادق است که خیر بزرگ‌تری (در پی ناگواری‌های E1 و E2) رخ دهد که فعل خداوند در پیش‌گیری نکردن از آن‌ها را روا سازد. این، بیان دیگری از این مضمون است که «وضعیت‌های E1 و E2 واقعاً مصداق شر گزارف نیستند.» بنابراین گزاره مذکور همان $\sim Q$ است. پس بنا بر تفسیر رو، $\sim P$ معادل است با $(G \wedge \sim Q)$ ، پس:

$$P \equiv (\sim G \vee Q)$$

اما قبلاً گفتیم که وجود شرور گزارف در عالم به نبود خدا می‌انجامد. پس Q هم به $\sim G$ می‌انجامد؛ بنابراین:

$$P \equiv (\sim G \vee \sim G)$$

این یعنی استدلال با پیش‌فرض $\sim G$ آغاز شده است که همان نتیجه مطلوب این استدلال است.

۳,۴ صورتبندی مایکل تولی

صورتبندی مهم دیگری از مسأله قرینه‌ای شر را مایکل تولی (Michael Tooley) ارائه کرده است. او از دو اصطلاح «ویژگی‌های رواساز» (rightmaking characteristics) و «ویژگی‌های نارواساز» (wrongmaking characteristics) استفاده می‌کند. این دو نوع ویژگی را می‌توان برای هر عملی در نظر گرفت و ارزش اخلاقی آن عمل بر اساس برآیند این ویژگی‌ها تعیین می‌شود. نکته حائز اهمیت این است که ویژگی‌های رواساز و نارواساز یک عمل، گاه برای ما شناخته‌شده و گاه ناشناخته هستند.

تولی معتقد است که با استفاده از نوعی منطق استقرایی یا نظریه احتمالات منطقی می‌توان از A به D حرکت کرد. او برای ویژگی‌های رواساز و نارواساز هر عمل، ارزشی به

عنوان سنگینی (weightiness) یا اهمیت در نظر می‌گیرد (Tooley, 2015: 3.5). اگر عملی شر به نظر برسد وزن ویژگی‌های نارواساز شناخته‌شده‌اش سنگین‌تر از وزن ویژگی‌های رواساز شناخته‌شده‌اش است. حال فرض کنیم ویژگی‌های رواساز ناشناخته‌ای نیز برای این عمل وجود دارند که سنگینی آن به مجموع سنگینی ویژگی‌های نارواساز شناخته‌شده و ناشناخته می‌چربد آنگاه عدم جلوگیری از وقوع وضعیت مذکور غیراخلاقی محسوب نمی‌شود. اما از نظر تولی، احتمال وجود و نیز وزن ویژگی‌های رواساز ناشناخته برای یک عمل، به صورت پیشینی، برابر است با احتمال وجود و وزن ویژگی‌های نارواساز ناشناخته برای آن. به این ترتیب برای هر عمل مفروض به همان اندازه که ویژگی‌های رواساز ناشناخته در نظر می‌گیریم باید ویژگی‌های نارواساز ناشناخته هم در نظر بگیریم. با این توضیحات وقتی کسی از وقوع یک شر به ظاهر گزارف پیشگیری نمی‌کند دربارهٔ اخلاقی بودن یا نبودن عمل او با چهار فرضیه مواجه هستیم:

- عمل مذکور ویژگی‌های رواساز و نارواساز ناشناخته مساوی دارد. که همدیگر را خنثی می‌کنند. و از آنجا که نارواسازهای شناخته‌شده‌اش سنگین‌تر از رواسازهای شناخته‌شده است پیشگیری نکردن از آن عمل غیراخلاقی است؛
- عمل مذکور فقط ویژگی رواساز ناشناخته دارد و سنگینی آن به سنگینی ویژگی نارواساز شناخته‌شده‌اش می‌چربد بنابراین عمل مذکور اخلاقی است؛
- عمل مذکور فقط ویژگی نارواساز ناشناخته دارد. روشن است که در این صورت عمل بسیار غیراخلاقی‌تر از چیزی است که اول تصور می‌شد؛
- عمل مذکور نه ویژگی رواساز ناشناخته دارد و نه ویژگی نارواساز ناشناخته. در این صورت به همان اندازه که به نظر می‌رسد غیراخلاقی است؛

بنا بر این مثال، تولی نتیجه می‌گیرد که دست‌کم در سه چهارم موارد عمل مذکور غیراخلاقی است. از این رو اگر عملی غیراخلاقی به نظر برسد احتمال اینکه با نمودار شدن ویژگی‌های ناشناخته آن معلوم شود که اخلاقی بوده، از ۰,۵ کمتر است (Tooley, 2015: 3.5.1). این یعنی حرکت از مقدمه A به D شهوداً درست است. و روشن است که از D می‌توان به نتیجه مورد نظر علیه وجود خدا دست یافت.

اما اگر استدلال تولی را به شکلی دیگر بازنویسی کنیم به نتایج دیگری می‌رسیم. او برای ویژگی‌های رواساز و ویژگی‌های نارواساز هر عمل وزنی در نظر می‌گیرد. چون به

صورت پیشینی محدودیتی برای این وزن‌ها در نظر گرفته نشده، وزن هر یک از دو نوع ویژگی برای یک عمل می‌تواند عددی بین $-\infty$ و $+\infty$ باشد. اما وقتی یک ویژگی وزن منفی می‌گیرد ماهیت آن عکس می‌شود؛ یعنی اگر رواساز است نارواساز می‌شود و بالعکس. پس می‌توان برای سادگی کار فقط یکی از این دو نوع ویژگی را برای هر عمل در نظر گرفت و با استفاده از آن هر دو نوع ویژگی را شبیه‌سازی کرد. در اینجا ما «ویژگی‌های رواساز» را در نظر می‌گیریم و به هر عمل فقط وزن ویژگی‌های رواسازش را نسبت می‌دهیم و وزن ویژگی‌های نارواساز را در محاسبات با یک ضریب منفی شرکت می‌دهیم. از آنجا که هر عمل ممکن است ویژگی‌های ناشناخته‌ای هم داشته باشد برای هر عمل مفروض با دو عدد مواجه هستیم: یکی مجموع وزن ویژگی‌های رواساز شناخته‌شده و دیگری مجموع وزن ویژگی‌های رواساز ناشناخته.

حال فرض کنیم عملی هست که وزن ویژگی‌های رواساز شناخته‌شده آن x است و x عددی منفی است (این یعنی این عمل بر اساس ویژگی‌های شناخته‌شده‌اش نارواساز است). از سوی دیگر وزن ویژگی‌های رواساز ناشناخته آن y است. اگر a را معادل $x+y$ در نظر بگیریم، آنگاه چهار گزینه ذکر شده توسط تولی را می‌توانیم به این شکل بازنویسی کنیم:

- $Y=0$ پس $a = x < 0$ و عمل نارواساز؛

- $Y=-x$ پس $a = 0$ و عمل رواساز؛

- $Y < 0$ پس $a = x+y < 0$ و عمل نارواساز؛

- $Y=0$ پس $a = x < 0$ و عمل نارواساز.

با این بازنویسی مشخص می‌شود که حالت‌های بسیاری در صورتبندی تولی نادیده گرفته شده و او بر مبنای این صورتبندی نمی‌تواند احتمال ناروایی یا روایی عمل را محاسبه کند.

در واقع فقط دو حالت قابل تصور است:

- $0 \leq a \leq +\infty$ مجموع وزن ویژگی‌های رواساز شناخته‌شده و ناشناخته از مجموع

وزن ویژگی‌های نارواساز شناخته‌شده و ناشناخته سنگین‌تر یا با آن مساوی است.

پس عمل مذکور اخلاقاً رواساز است.

- $-\infty \leq a < 0$ مجموع وزن ویژگی‌های نارواساز شناخته‌شده و ناشناخته از مجموع

وزن ویژگی‌های رواساز شناخته‌شده و ناشناخته سنگین‌تر است. پس عمل مذکور

اخلاقاً نارواساز است.

از آنجا که هر دو بازه بی‌نهایت است، احتمال هر دو وضعیت نیز به‌نظر یکسان است. بنابراین بدون وارد کردن پیش‌فرض‌هایی اضافی دربارهٔ وجود یا نبود شرور گزاف در عالم، احتمال اینکه عملی که ناروا (مصدق شر گزاف) می‌نماید واقعاً ناروا (مصدق شر گزاف) باشد، مساوی ۰,۵ است.

درواقع تولی با اضافه‌کردن پیش‌فرض تساوی وزن و ویژگی‌های ناشناخته رواساز و نارواساز هر عمل، احتمال اثرگذاری و ویژگی‌های ناشناخته هر عمل در اخلاقی‌بودن یا نبودن آن را نادیده می‌گیرد. ادعای او به زبان ساده این است که چون از وضعیت‌های ناشناخته خیر یا شر مرتبط با امور عالم آگاه نیستیم، آن‌ها را کنار می‌گذاریم و بر اساس نتایج و پیامدهای شناخته‌شده وضعیت‌ها درباره خیر یا شر بودن آن‌ها داوری می‌کنیم. اما پیش‌فرض تساوی وزن و ویژگی‌های ناشناخته رواساز و نارواساز، پیش‌فرضی مناقشه‌انگیز است.

به‌نظر می‌رسد صورت‌بندی‌های بررسی‌شده قابل تقسیم به دو گروه هستند: گروه اول، برهان‌هایی‌اند که گزارهٔ D در آن‌ها پیش‌فرض انگاشته می‌شود؛ شکل کلاسیک مسأله منطقی شر و صورت‌بندی‌های هیوم و درپر و استدلال دوم ویلیام رو از این نوع هستند. گروه دوم، استدلال‌هایی‌اند که سعی دارند از پیش‌فرض گزارهٔ A به گزارهٔ D برسند و این کار را با به‌کارگیری ابزارهای گوناگون مثل نظریهٔ احتمالات یا منطق استقرایی انجام می‌دهند. صورت‌بندی اول ویلیام رو و استدلال مایکل تولی در این گروه قرار می‌گیرند.

استدلال‌های گروه اول به دلیل عدم اثبات گزارهٔ D (که شهوداً صادق نیست)، با مشکل مواجه هستند، و ارائه‌کنندگان استدلال‌های گروه دوم، برای رسیدن به مقصد از پیش‌فرض‌های اثبات‌ناشده‌ای استفاده می‌کنند که خود به اندازهٔ D مناقشه‌انگیز به حساب می‌آیند. پیش‌فرض مجازبودن حرکت استقرایی از A به D در صورت‌بندی اول ویلیام رو و پیش‌فرض تساوی وزن و ویژگی‌های رواساز و نارواساز ناشناخته در استدلال تولی از این قبیل هستند.

۵. نتیجه‌گیری

عدم یا نامحتمل بودن وجود خدای الهیات کلاسیک، نتیجه‌ای است که ارائه‌دهندگان مسأله شر به دنبال آن هستند. به‌نظر می‌رسد شرور غیرگزاف و شرور گزاف ضروری نمی‌تواند دلیلی علیه وجود خدای ادیان به‌شمار آید و فقط وجود شرور گزاف غیرضروری در عالم

می‌توانند باور به وجود خدای کامل مطلق را به چالش بکشند. از این رو مناقشه اصلی میان ارائه‌دهندگان مسأله شر و مدافعان خداباوری به گزاف‌بودن یا نبودن ناگواری‌های عالم مرتبط می‌شود. اما به دلیل پیوستگی وضعیت‌های عالم به یکدیگر و نمایان‌شدن برخی پیامدها در آینده، تعیین گزاف‌بودن یا نبودن ناگواری‌های جهان نیازمند داشتن منظری خاص نسبت به هستی است که آن را «منظر سرمدی» نامیدیم. از آنجا که ما انسان‌ها فاقد چنین منظری هستیم، صدور حکم درباره وجود یا نبود شرور گزاف در عالم برای ما مقدور نیست. از این رو وجود شرور گزاف در عالم نمی‌تواند در مسأله شر پیش‌فرض باشد، بلکه باید توسط ارائه‌دهندگان استدلال اثبات شود.

در این مقاله از یک سو چند صورت‌بندی مهم از مسأله شر را بررسی کردیم و نشان دادیم که وجود شرور گزاف در عالم در این استدلال‌ها یا اثبات نمی‌شود یا برای اثبات آن از پیش‌فرض‌هایی مناقشه‌انگیز استفاده می‌شود. از سوی دیگر نشان دادیم که انتساب «بی‌زمانی» به خداوند در کنار سایر صفات کمالی او می‌تواند باور به خدای الهیات کلاسیک را در جهانی مملو از شرور به‌ظاهر گزاف معقول و پذیرفتنی سازد. روشن است که این راهکار توان قانع کردن مخالفان را ندارد. اما می‌تواند توسط خداباوران به عنوان راهی برای دفاع از خداباوری به‌کار گرفته شود.

در مجموع، به نظر می‌رسد دو سوی مناظره، پیش از ورود به مسأله شر، درباره وجود یا نبود خدا پیش‌فرض مشخصی دارند که در روند استدلال له یا علیه خداباوری، به شکلی آشکار یا ضمنی، آن را به‌کار می‌گیرند. بنابراین نه استدلال و نه دفاع در برابر آن به نتیجه‌ای فراتر از پیش‌فرض‌ها نمی‌رسد.

پی‌نوشت

۱. در اینجا منظور از ضرورت متافیزیکی (یا ضرورت وقوعی)، وصف وضعیتی است که رخ‌دادن خلاف آن در عالم واقع محال است.
۲. این تعریف گرچه مبهم است اما برای ادامه کار آن را به همین شکل می‌پذیریم.
۳. شرور گزاف را می‌توان به دو دسته شرور گزاف ضروری و شرور گزاف غیرضروری تقسیم کرد. فارغ از اینکه آیا مصادیق این دو دسته در عالم واقع موجود هستند یا نه، می‌توان از این تقسیم‌بندی منطقی سود جست. منظور از شر گزاف ضروری وضعیت ناگواری است که گرچه میزان شر و ناگواری مرتبط با آن از میزان خیر وابسته به آن به‌وضوح بیشتر است اما به خاطر

وجود برخی ویژگی‌ها در عالم واقع یا انتخاب برخی شرایط اولیه در خلق هستی، پیش‌گیری از آن‌ها به لحاظ منطقی یا به لحاظ متافیزیکی ممکن نیست. از آنجا که توان موجود قادر مطلق را محدود به امکان (منطقی یا متافیزیکی) در نظر می‌گیریم، حتی قادر مطلق نیز نمی‌تواند از وقوع این دسته از شرور پیش‌گیری کند و بنابراین وظیفه اخلاقی هم در این خصوص برای او متصور نیست. بنابراین این نوع از شرور اگر در عالم موجود باشند با آموزه توان مطلق و خیرخواهی مطلق ناسازگار نیستند و اثری در منتج بودن یا نبودن مسأله شر ندارند و مشکل اصلی مرتبط با شرور گزاف غیرضروری است. در این نوشتار برای سهولت کار شرور گزاف ضروری را کنار می‌گذاریم و فقط شرور گزاف غیرضروری را مورد بحث قرار می‌دهیم و هرجا از عبارت کلی «شر گزاف» استفاده می‌کنیم منظور قسم دوم یعنی «شر گزاف غیرضروری» است.

۴. بیشتر متفکران قرون وسطی از جمله آنسلم (Saint Anselm of Canterbury)، آکوئیناس (Saint Thomas Aquinas) و آگوستین (Saint Augustine of Hippo) به غیرزمان‌مند بودن خداوند معتقد بودند. این باور، همچنین، در میان معاصرین هم طرفدارانی دارد. النور استامپ و نورمن کرتزمن در مقاله «ابدیت» از بی‌زمانی به عنوان درک استاندارد از مفهوم بی‌زمانی الهی حمایت می‌کنند. از نظر ایشان سرمدیت خداوند به معنای تسلط کامل و همزمان بر زندگی نامحدود است (Stump and Kretzmann, 1981: 231).

۵. روشن است که برای نشان‌دادن درستی این تفسیر از سرمدیت باید بتوان راهی برای تبیین ارتباط خداوند بی‌زمان و جهان زمان‌مند یافت. این مسأله‌ای حائز اهمیت است که از بحث فعلی خارج است.

۶. آگوستین که سرمدیت را به بی‌زمانی تفسیر می‌کرد برای توضیح نسبت موجود بی‌زمان و واقعیت زمان‌مند از این تمثیل استفاده می‌کرد. از نظر او نسبت خدا با جهان زمان‌مند، مانند نسبت انسان و خاطراتش از گذشته است. درست همانطور که در یک تجربه ذهنی و در یک آن، انسان می‌تواند رشته‌های متعددی از خاطراتش را که تقدم و تأخر زمانی داشته‌اند، یکباره به خاطر بیاورد، خداوند نیز در وضعیت بی‌زمان و ابدی خود می‌تواند کل رخدادهای زمان‌مند جهان را یکباره بداند. (به نقل از: Rogers, 1994: 14).

منابع

افلاطون (۱۳۵۳). جمهوری، ترجمه رضا کاویانی، محمدحسن لطفی، تهران: ابن‌سینا.
پلتنینگا، آلوین (۱۳۸۴). فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه فرهنگی طه.

- Alston, William P. (1991). 'The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition', *Philosophical Perspectives*, 5: 29-67.
- Boethius (1969). *The Consolation of Philosophy*, Trans: V.E. Watts, London, Penguin Books.
- Draper, Paul (1989). 'Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists', *Noûs*, 23: 331-350.
- Ganssle, Gregory E. (2017). 'God and Time', *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>
- Hick, John (1977). *Evil and the God of Love*, second edition. New York: Harper Collins.
- Hume, David (2007). *Dialogues concerning Natural Religion*, Ed: Dorothy Coleman, New York: Cambridge University Press.
- Murphy, Mark. (2014). 'Perfect Goodness', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
- Rogers, Katherin A. (1994). 'Eternity has no Duration', *Religious Studies*, 30: 1-16.
- Rowe, William L. (1991). 'Ruminations about Evil', *Philosophical Perspectives*, 5: 69-88.
- Rowe, William L. (1996). 'The Evidential Argument from Evil: A Second Look' in Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press, 1996, 262-285.
- Tooley, Michael (2015). 'The Problem of Evil', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
- Wainwright, William. (2017). 'Concepts of God', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).