

بازخوانی مسئله منطقی شر و تئودیسۀ مبتنی بر خیرهای برتر از سوئینبرن

نوکل کوهی گیگلو^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۲۹

جواد دانش^۲

تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۱۲

چکیده

مسئله شر بیش از آن که به وجه قرینه‌ای و استقرایی و با اتکا بر برخی شرور گزاف و بی‌هدف یا انبوهی ناملازمات زندگی انسان، وجود خداوند و اوصاف کمالی او را به چالش کشد، در ساختاری منطقی، اعتقاد به خداوندی عالم، قادر و خیر محض را با وجود شرور در جهان هستی به طور منطقی ناسازگار می‌دیده است. پیداست که اعتبار این استدلال منطقی در گرو صدق یا محتمل‌الصدق بودن گزاره الحاقی آن خواهد بود و این در حالی است که فیلسوفانی چون سوئینبرن کوشیده‌اند تا با پاسخ‌هایی چون تئودیسۀ معطوف به خیرهای برتر، نادرستی این گزاره الحاقی را نشان دهند. این مقاله می‌کوشد تا با نگاهی دقیق به استدلال منطقی ملحدین و گزاره الحاقی مورد نظر آنان، دفاع سوئینبرن را مطرح و اشکالات وارد بر آن را بررسی کند.

کلیدواژه‌ها

مسئله منطقی شر، گزاره الحاقی، اصل آسان‌باوری، خیرهای برتر

kohi.tavakkol@yahoo.com

۱. عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر

j.danesh@isca.ac.ir

۲. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

* این مقاله برگرفته از طرحی پژوهشی است که برای دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر صورت گرفته است.

۱. درآمد

چنان که مسئله شر در طول تاریخ صورت‌های مختلفی به خود گرفته است، پاسخ‌های آن نیز دارای رویکردهایی گوناگون است. هر یک از این پاسخ‌ها، به نوبه خود، می‌تواند محملی برای بحث‌های بیشتر درباره مسئله شر باشد. حال، اگر بخواهیم مدل پلنتینگا در حل مسئله منطقی شر را دنبال کنیم، تلاش برای اثبات عدم تناقض دو گزاره ظاهراً ناسازگار مورد ادعا، متوقف است بر یافتن گزاره‌ای الحاقی که سازگاری مجموعه را به اثبات رساند. به عبارت دیگر، اگر گزاره الحاقی در کنار گزاره «خداوند عالم مطلق، قادر مطلق، و خیرخواه محض است»، صدق گزاره دیگر، یعنی «شر وجود دارد» را نشان دهد، آنگاه می‌توان ادعا کرد که مسئله مورد نظر پاسخی یافته است.

در این راستا، تئودیه‌ها را می‌توان به عنوان گزاره‌های الحاقی آزمود؛ چرا که تئودیه‌ها در صدد نشان دادن دلیلی‌اند که خداوند شرور را تجویز کرده است. لذا هر تئودیه اگر صادق باشد، می‌تواند به گزاره اول الحاق شود و گزاره دوم را نتیجه دهد.

یکی از تئودیه‌های مهمی که در چند دهه اخیر بیان تازه‌ای یافته است، تئودیه مبتنی بر خیرهای برتر است. در این مقاله، ابتدا گزارشی از این تئودیه ارائه خواهیم کرد و تقریر ریچارد سوئینبرن را از آن شرح خواهیم داد. سپس انتقاداتی را که به نگاه سوئینبرن وارد شده است، بیان خواهیم کرد و در نهایت، آن را در کنار انتقادات مذکور، مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

۲. نظریه عدل الهی مبتنی بر خیرهای برتر

یکی از مهم‌ترین استدلال‌هایی که تا کنون در برابر مسئله شر بیان شده استدلال دفاع مبتنی بر خیرهای برتر و بزرگ‌تر است که، به لحاظ تاریخی، اول بار آن را قدیس ایرنائوس مطرح کرده است. این استدلال، دقیقاً در برابر مقدمه انضمامی فیلسوفانی چون مکی، که مطابق آن «اگر خدایی عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض وجود داشته باشد، نباید هیچ شری وجود داشته باشد»، و همچنین در مقابل مسئله قرینه‌ای شر، که مطابق آن و به تعبیر ویلیام رو برخی شرور بی‌وجه در عالم وجود دارند، بر این ادعاست که شرور مقدمه و بستر بسیاری از خیرات برای موجودات عالم ماده هستند و به همین دلیل اموری اجتناب‌ناپذیرند،

زیرا در نبود این شرور این خیرها نیز محقق نخواهند شد. وجود انسان‌های مختاری که حق انتخاب و عمل آزادانه داشته باشند؛ رشد شفقت، همدردی و دلسوزی نسبت به یکدیگر در انسان‌ها؛ درک بهتر و غنیمت شمردن خیرات عالم؛ پرورش روح و انسان‌سازی و... همه از نمونه خیرهایی هستند که در سایه شرور ایجاد می‌شوند.

پس می‌بینیم که در این استدلال، بر خلاف نظر مکی، ادعا می‌شود که وجود خدایی با تمام صفات کمالی باز هم به معنای ممانعت از رخ دادن هر گونه شری در جهان نیست. خدا تنها ملزم است که از وقوع شرور بی‌فایده و عبث جلوگیری کند، اما نمی‌تواند آن دسته از شروری را که به خیرها و نتایج مطلوب می‌رسند از میان بردارد. ولی برای این که این استدلال کامل و قابل قبول باشد، فیلسوفان چند شرط را مطرح کرده‌اند که بدین شرح‌اند:

۱. شروری که اتفاق می‌افتد منطقی‌تر از آن است که رخ دهد.

۲. این خیرها بزرگ‌تر از آن شرور باشند.

۳. امکان ایجاد خیرهای بدیل دیگری در صورت عدم وقوع شر یا با وقوع شرهای

کوچک‌تر وجود نداشته باشد (Wainwright, 1999, p. 75).

شرط اول حاکی از این واقعیت است که خداوند در معرض محدودیت‌های منطقی قرار دارد. بنابراین هنگامی که یک شر منطقی‌تر از آن شر باشد، خداوند قادر نخواهد بود که آن شر را به وجود آورد بی آن که شر مورد نظر نیز رخ دهد. همان طور که پیش از این نیز بیان شد، قدرت مطلق الهی هرگز به معنای این نیست که او اجازه دارد هر آنچه را اراده کند و به هر شکل به انجام رساند، بلکه برخی امور منطقی‌تر هستند و این عدم امکان آنها نه به سبب محدودیت قدرت خداوند بلکه به دلیل محال بودن خود آنهاست. برای مثال، خدا نمی‌تواند جهان فعلی را با همین ابعاد در یک توپ کوچک جای دهد. به عبارت دیگر، چنان که فیلسوفان گفته‌اند، قدرت خدا به محالات منطقی و امور متناقض تعلق نمی‌گیرد، زیرا این امور شأن و امکان پدید آمدن را ندارند.

مطابق شرط دوم، خیرهای ایجادشده در پی شرور باید بزرگ‌تر از خود شرور باشند و به زبان ساده‌تر ارزش آن درد و رنج را داشته باشند، نه آن که برای پدید آمدن یک خیر کوچک سیلابی از بلا و مصیبت بر سر انسان فرود آید!

شرط سوم نیز حاکی از این است که حتی اگر خود آن خیر را نتوان با شر کمتر یا عدم

وقوع هیچ شری به دست آورد، خیرهای مشابه دیگری که بتوان آنها را با سختی‌های کمتری به دست آورد نیز امکان‌پذیر نباشد. زیرا در این صورت عقلاً باید خیرهای اخیر را فراهم آورد، نه خیر اول را. به عبارت دیگر، اگر به جای خیر «الف» خیر بدیل و مشابه «ب» را بتوان با ناملایمات کمتری محقق ساخت، مسلماً رسیدن به «الف» با آن دردها و رنج‌های افزون‌تر قابل قبول نخواهد بود.

بسیاری از فیلسوفان معتقدند که شرور عالم، با چنین ویژگی‌هایی، تأمین‌کننده مصالح و منافع انسان‌ها هستند و هیچ‌گریز و گزیری نیز از آنها وجود ندارد. برای مثال، جان هیک معتقد بود که این جهان با تمام شرور و ناملایماتی که دارد نهایتاً حاوی یک خیر قابل توجه است و آن این حقیقت بسیار مهم است که «جهان» یک «دره روح‌سازی و تربیت نفس است» (Hick, 2010, p. 333-6). لاینیتس، فیلسوف و ریاضی‌دان برجسته آلمانی، نیز در رساله معروف خود - تئودیهسه - تصریح می‌کند که هیچ شری شر مطلق و صرف نیست، بلکه بسیاری از شرها منشأ خیرات واقع می‌شوند (Leibniz, 1966, p. 36-7). شر اخلاقی (گناه) هم‌گانه وسیله کسب خیر یا مانع از تکرار شر دیگر می‌شود (Leibniz, 1966, p. 41).

اما سوئینبرن، که راه‌حل معطوف به خیرهای برتر را نوعی تئودیهسه برمی‌شمرد و بارها بر اصطلاح «نظریه عدل الهی مبتنی بر خیرهای برتر»^۲ تأکید می‌کند، بر آن است که شرور به وقوع می‌پیوندد تا از این راه خیرهای برتری حاصل آید. او درباره این که خدای خیر محض چگونه و به چه کیفیتی می‌تواند وقوع شرور را اجازه دهد، چنین می‌گوید:

اگر خدایی که خیر محض است اجازه دهد حالت بدی همچون E روی دهد، در آن صورت:

۱. او باید این حق را داشته باشد که اجازه دهد تا این حالت بد (یا حالتی هم‌رتبه با آن)

روی دهد؛

۲. اجازه وقوع E تنها راه اخلاقاً محتملی باشد که بتوان با آن حالت خوبی همچون G را حاصل کرد.

۳. خدا هر کار دیگری را که بشود از طریق آن G را به دست آورد انجام می‌دهد.

۴. ارزشی که در تجویز E می‌شود انتظارش را داشت مثبت است؛ یعنی می‌ارزد که

اجازه وقوع ابتدایی شر داده شود. (Swinburne, 2003, p. 3)

وی در مقاله «چند طریقه اصلی درباره نظریۀ عدل الهی»^۳ می‌گوید، من می‌پذیرم که موجود قادر مطلق می‌تواند از وقوع هر گونه حالت بدی که به لحاظ منطقی امتناع از آن ممکن است جلوگیری کند؛ اما نمی‌پذیرم موجودی که خیر محض است نیز همین کار را برگزیند. موجودی که خیر محض است، اگر اجازه دهد حالت بدی روی دهد، باید این حق را داشته باشد که اجازه وقوع آن حالت بد را بدهد. او داشتن این حق را خیلی مهم می‌داند و در این باره می‌گوید، من نمی‌توانم، یعنی این حق را ندارم، رنجی بر شما وارد آورم، هرچند خیری در پس خود نیز بیاورد، مگر این که نسبت خاصی با شما داشته باشم، مثلاً از والدین شما باشم. خدا این حق را دارد که برای حصول خیری برتر اجازه دهد تا نخست شروری برای مدتی معین و به میزانی خاص برای انسان‌ها و حیوانات روی دهد (Swinburne, 1996, p. 30). به عقیدۀ سوئینبرن، مقدمۀ انضمامی مسئله شر باید تغییر کند و به جای آن عبارت زیر نوشته شود:

موجود خیر محض هرگز اجازه وقوع حالت اخلاقاً بدی را نمی‌دهد، مگر به خاطر حصول خیرهایی برتر. (Swinburne, 1996, p. 30)

با توجه به این نوع نظریۀ عدل الهی، وجود اولیۀ شرور برای حصول خیرهای برتر ضروری است. به عبارت دیگر، وجود شرور واسطه‌ای ضروری برای حصول خیرهایی برتر هستند. بنابراین پرورش انسان‌هایی که به هم‌نوعان خود عشق می‌ورزند، یا انسان‌هایی که در نهایت اختیار آمادۀ پذیرش مسئولیت‌های بزرگی نسبت به جهان پیرامون هستند، یا افرادی که با وجود تمام تمایلات دنیایی و وسوسه‌های شهوت‌انگیز آزادانه به خودسازی و تزکیۀ نفس می‌پردازند و... خیرهای بزرگی اند که رنج‌هایی چون امراض کوچک دیگر انسان‌ها، ظلم و ستم مختارانه افراد به انسان‌ها، جاذبه‌های نفسانی دنیا و یا فقر و بیماری افراد زمینه‌ساز رسیدن به آنها هستند. برای مثال، هنگامی که یک انسان از مشاهده بیماری انسان دیگر رنج می‌برد و مهربانانه تمام تلاش خود را صرف بهبودی او می‌کند و در این راه از آسایش و راحتی خویش نیز چشم می‌پوشد، آیا این لحظات ناب ارزشمندتر از آسایش و لذت بردن یکنواخت انسان‌ها نیست؟ آیا می‌شود این شفقت و مهربانی را جز به این وسایل

ظهور و پرورش داد؟

بنابراین انسانی که ورای ارزش‌ها و اهداف خودخواهانه و لذت‌محورانه را می‌بیند، هیچ‌گاه وسیله بودن این شرور کوچک را برای خیرهای برتر و عالی‌تر نفی نمی‌کند. به تعبیر سوئینبرن،

بیشتر و به طور جدی توجه کنید که اگر من بر اثر فعل بدی که شما آزادانه برگزیده‌اید دچار درد و رنج شوم، آن درد و رنج به هیچ وجه برای من زیان صرف نیست، [بلکه] از جهت به خصوصی برای من خیر است. درد و رنج برای من در صورتی زیان صرف خواهد بود که تنها چیز خوب در زندگی لذت حسی و تنها چیز بد درد حسی باشد؛ [...] اگر درد و لذت حسی تنها چیزهای بد و خوب بودند، وقوع درد و رنج در واقع ایراد قاطعی بر وجود خداوند بود. (Swinburne, 1996, p. 101)

پرسش دیگری که سوئینبرن به طرح و حل آن همت می‌گمارد این است که آیا خداوند اجازه دارد که بدون کسب اجازه از خود افراد آنها را برای سود مهمی در درد و رنج قرار دهد، به خصوص هنگامی که قرار است این سود و فایده به دیگران برسد؟ چرا خدا در حالی که انسان‌ها راضی نیستند آنها را دچار شر می‌کند و این کار درست و مقبول است، در حالی که از نظر ما عمل پزشکی که بدون رضایت و اجازه بیماران خود از آنها برای آزمایش‌های خویش استفاده می‌کند تا به نتایج سودمندی برای دیگر انسان‌ها برسند نادرست و نامقبول است؟

همان‌طور که سوئینبرن نیز در کتاب ارزشمند خود، به نام آیا خدایی وجود دارد؟، اشاره کرده است، میان خداوند و پزشکان تفاوت‌های بسیار مهمی وجود دارد. اولین تفاوت آن است که خداوند، در مقام خالق هستی ما، حقوق خاصی نسبت به ما دارد، حاکمیت و سیطره ویژه‌ای بر ما که هیچ‌یک از ما بر دیگر هموعانمان نداریم. او علت وجود ما در هر لحظه از حیاتمان است و قوانین طبیعت را تداوم می‌بخشد، قوانینی که ما هر چه هستیم و هر چه داریم از آنهاست. شخص برای این که با هدف خیرخواهی خود یا دیگران را به رنج بیندازد، باید نوعی رابطه والدینی نسبت به آنها داشته باشد. من حق ندارم اجازه دهم که شخص دیگری به خاطر خیری در رنج بیفتد هنگامی که به راحتی می‌توانم از آن ممانعت کنم. اما من نسبت به فرزندان خودم برخی از این نوع حقوق را دارم. ای بسا به پسر

کوچک‌ترم اجازه دهم که به خاطر خیر خود یا برادرش تا اندازه‌ای دچار رنج گردد. من این حق را به آن علت دارم که تا اندازه‌ای مسئول وجود، آغاز و دوام پسر کوچک‌ترم هستم. اگر من به دلیل این که او را زاده‌ام و تغذیه و تربیت کرده‌ام، پاره‌ای حقوق محدود بر او دارم و می‌توانم به میزان محدودی از او در جهت مقاصد ارزشمند استفاده کنم، پس خدایی که بسیار بیشتر از والدین خالق وجود ماست، از این جهت حقوق بسیار بیشتری هم خواهد داشت. اما پزشکان همان حقوق والدین را بر ما ندارند.

تفاوت دوم که کمال اهمیت را دارد این است که پزشکان می‌توانند از بیماران خود اجازه بگیرند که آیا آنها را مورد استفاده قرار دهند یا خیر، و بیماران در جایگاه فاعلان مختار قدرت و علمی دارند که می‌توانند در این مورد انتخاب توأم با بصیرت داشته باشند که آیا به پزشکان این اجازه را بدهند یا خیر. در مقابل، انتخاب خداوند در این باره نیست که فاعل‌های از پیش موجود را چگونه مورد استفاده قرار دهد، بلکه درباره‌ی این است که چه نوع فاعل‌هایی را بیافریند و نیز آنها را در چه نوع جهانی قرار دهد. «در موقعیتی که خداوند قرار دارد هیچ فاعلی وجود ندارد تا خداوند از او اجازه بگیرد» (Swinburne, 1999, p. 104-5).

بدین ترتیب، مطابق آنچه سوئینبرن می‌گوید، اولاً، خالقیت و سلطه و سیطره‌ای که خداوند نسبت به انسان‌ها دارد، حقوق ویژه‌ای را پیش روی او می‌گذارد؛ همچنان که سلطه و خالقیت ضعیف‌تر پدر و مادر حقوق پایین‌تری را برای آنها ایجاد می‌کند. ثانیاً، موقعیت خداوند متمایز از موقعیت دیگر موجودات و به عبارتی منحصر به فرد است. آیا انسان می‌تواند از کودک در آستانه تولد درباره‌ی نوع جهانی که می‌خواهد در آن متولد شود اجازه بگیرد؟! وضعیت خداوند نسبت به مخلوقاتش نیز در سطح عالی‌تری به همین شکل است؛ قبل از آفرینش انسان، موجودی در کار نیست تا کسب اجازه از او معنا داشته باشد.

اما می‌توان نکته‌ی سوم را نیز بر این نکات افزود، مبنی بر این که در کسب اجازه پزشک از بیمار اساساً حکمت ظریفی نهفته است که آن را می‌توان نقصان علمی پزشک برشمرد. هنگامی که پزشک از بیمار خود اجازه می‌گیرد تا یک عمل جراحی خاص روی او انجام دهد یا یک ماده شیمیایی به بدن او تزریق کند، در حقیقت معترف است که ای بسا مصلحت‌هایی در نظر بیمار وجود داشته باشد که پزشک از آنها ناآگاه باشد و این

مصلحت‌ها ممکن است مریض را به عدم پذیرش پیشنهاد پزشک وادارد. اما محققاً درباره خداوند چنین فرضی وجود ندارد. او به سبب علم مطلق خود تمام مصلحت‌های بندگان را می‌داند و لذا نیازی به همفکری و یا کسب اجازه از آنان نخواهد داشت.^۴ جان هیک درباره نظریه عدل الهی سوئینبرن می‌گوید:

نظریه عدل الهی‌ای که سوئینبرن ملتزم به آن شده است یک نظریه غایت‌شناسانه است؛ زیرا در سخن وی، شروری که اکنون حضور دارند منجر خواهند شد تا در آینده خیرهایی حاصل آیند و وقوع شرور از طریق استناد به خیرهای برتری توجیه می‌شود که متعاقباً در خواهند رسید. (Hick, 2000, pp. 47, 57).

با ذکر دیدگاه جان هیک، مقدمه‌ای فراهم می‌شود تا اشکال مهمی را که بر نظریه عدل الهی سوئینبرن مطرح شده است مرور کنیم.

۳. اشکال بر تئودیه سوئینبرن و پاسخ‌های آن

هر دیدگاهی ممکن است با اشکال‌ها و چالش‌های گوناگونی روبرو شود که در این میان برخی اشکال‌ها دقیق‌تر و پاسخ‌گویی به آنها دشوارتر است. در مورد دیدگاه سوئینبرن نیز اشکال ویلیام رو اشکالی دشوار محسوب می‌شود که شرح آن در ادامه می‌آید.

ویلیام رو در مقاله‌ای تحت عنوان «شر و فرضیه خداپاورانه: پاسخی به ویکسترا»^۵ استدلال معروفی را به این صورت مطرح می‌کند: «از آنجایی که ما در پس حالات بدی که هم‌اکنون و هر موقع دیگر روی می‌دهند/داده‌اند، حالات خیری را نمی‌بینیم، از این رو به صورت معقولی می‌توانیم نتیجه بگیریم که چنین حالات خیری وجود ندارند» (Rowe, 1984, pp. 16, 96). در این عبارت، مقصود اصلی متوجه نقص و خلل معرفتی انسان‌هاست و از آنجایی که انسان‌ها به حالات خیر دسترسی معرفتی ندارند، هیچ کس حق سخن گفتن از آن حالات را ندارد و سکوت بهترین کار است. این نحوه استدلالی که ویلیام رو پیش می‌نهد به قاعده «نمی‌بینم، پس نیست»^۶ معروف شده است. بنا به این قاعده، ما در همه زمان‌ها وقتی در پی چیزی می‌گردیم و در شرایطی خاص آن را نمی‌یابیم، به صورت معقولی می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن چیز وجود ندارد. در باب نظریه عدل الهی سوئینبرن نیز همین اشکال جاری است. خداپاور می‌گوید فردی که اکنون دچار حالت بدی است

فقط درد را می‌یابد و خیری نمی‌بیند؛ پس نمی‌توان سخن از خیری به میان آورد که خود را از ما نهان داشته است. شما چگونه می‌توانید دم از خیری بزنید که وجود ندارد؟ سوئینبرن در برابر اشکالی که مطرح شد به «اصل آسان‌باوری» ملتزم می‌شود. نخست، توضیح مختصری در باب اصل مذکور ارائه می‌دهیم و سپس به کاربرد آن در این اشکال می‌پردازیم. سوئینبرن در کتاب وجود خداوند اصل آسان‌باوری را چنین تعریف می‌کند:

به نظر من این اصل یک اصل عقلانی است که (در صورت فقدان ملاحظاتی خاص)، اگر (به نحو معرفت‌شناختی) این گونه به نظر یک فاعل خاص برسد که X حاضر است (و ویژگی‌های خاصی دارد)، آنگاه X احتمالاً حاضر است (و آن ویژگی‌ها را دارد). (Swinburne, 2004, p. 303)

در دیدگاه سوئینبرن، اصل پیش‌گفته، اصل بنیادینی است که باورهای ما را توجیه می‌کند. برای مثال، اگر فردی به ما بگوید پرنده‌ای دیده است، معمولاً ما نیز می‌پذیریم آن پرنده‌ای که وی دیده و درباره‌اش سخن می‌گوید واقعاً وجود داشته است. هنگامی که شخص خاصی به نظرش می‌رسد که چیزی وجود دارد، آنگاه می‌گوییم، اگر ملاحظات و شواهدی خاص آن را رد نکنند، آن مورد احتمالاً وجود دارد (Swinburne, 2003, p. 20).

باید یادآور شویم که در حقیقت سوئینبرن اصل آسان‌باوری را در باب توجیه باور به وجود خدا و یا حقیقتی ماورای طبیعی از راه تجربه دینی بیان کرده و در اینجا آن را تعمیم می‌دهد تا از آن برای تبیین مشکل شر استفاده کند. با توجه به این اصل، هر وقت چیزی احساس شود و دلایلی قوی برای عدم باور به آن وجود نداشته باشد، باید بگوییم آن چیز احتمالاً وجود دارد و در این موارد می‌بینیم که بی‌اختیار متمایل به چنین باوری هستیم؛ البته اگر دلیلی نداشته باشیم. این حقیقتی است که در هر شخص معقولی می‌بینیم. نکته قابل ذکر آن است که اصل آسان‌باوری تنها در ادراکات حسی جاری و ساری نیست، بلکه در حوزه‌های معرفتی‌ای مانند اخلاق، ریاضیات و منطق نیز صدق می‌کند. اگر قرار باشد همه باورهای ما با باورهای دیگری توجیه شوند، در حالی که خود آن باورها نیز موجه نشده‌اند و به نوبه خود نیازمند این هستند که باورهای دیگری آنها را توجیه کنند، در این صورت هیچ باوری موجه نخواهد شد. سوئینبرن، در مقام پاسخ‌گویی به اشکال مذکور و با متوسل شدن به اصل آسان‌باوری و تقویت آن از راه استقرا، می‌گوید ما می‌توانیم خود را در هر دو سوی

منازعه مورد نظر - نزاع فرد خداناباور و فرد خداباور درباره مسئله شر - قرار دهیم. اگر فرد خداباور چنین به نظرش برسد که حضور خداوند را درک می‌کند و واقعاً احساس می‌کند که خدایی هست و براهین خداناباوران نیز وی را از باور به وجود خدا منصرف نسازد، باید به وجود خداوند معتقد شود؛ در نتیجه او جهانی را که تحت حاکمیت خداوند می‌بیند حکیمانه خواهد یافت و معتقد به این خواهد شد که در ورای حالت‌های بدی که روی می‌دهند حالت‌های خیری درخواهند رسید. از سوی دیگر، فرد خداباور می‌تواند بگوید اگر خدایی که خداباوران از آن دم می‌زنند وجود داشت، در آن صورت او باید حالت‌های بد را از میان برمی‌داشت، اما به هر دلیلی بر نداشته است. بنابراین آن خدایی که این خداباوران می‌گویند وجود ندارد و اگر وجود دارد، دست‌کم متصف به آن اوصافی که می‌گویند نیست. احساس فرد مورد نظر با توجه به این موارد این است که خدایی وجود ندارد. اما باید توجه داشت، فردی که در پی نفی مدعاست فقط موقعی در سخن خویش موجه خواهد بود که بر عدم وجود خدا دلایل موثقی اقامه کند.^۷ هر دو طرف نزاع باوری را برگزیده‌اند و بر باور خود ایستاده‌اند، مگر آن که دلیل مخالفی^۸ از جانب یکی باور طرف دیگر را رد کند و طرف مقابل نیز بپذیرد که باورش اشتباه بوده است (Swinburne, 2004, p. 22). سوئینبرن در تقویت دیدگاه خداباورانه درباره اصل آسان‌باوری، در کتاب عقل و ایمان، می‌گوید اصل آسان‌باوری از سویی مبتنی بر استقرا نیز هست و ما در بسیاری مواقع شاهد آن بوده‌ایم که در پس حالت‌های بدی که روی می‌دهند خیرهایی رخ می‌نمایند (Swinburne, 2005, p. 55). مشاهده موارد گذشته، دستاویزی برای فرد مؤمن است تا باور کند که حتماً در ورای حالت‌های بد خیرهایی نهفته است. اما می‌توان این پرسش را مطرح کرد که درباره موارد آینده چگونه می‌توان این استقرا را تعمیم داد؟ از کجا معلوم در موارد گذشته نیز همواره در پی حالت‌های بد خیرهای برتری بروز یافته است؟^۹

ویکسترا^{۱۰} و آلستون نیز اشکال ویلیام رو را پاسخ داده‌اند. ویکسترا این اشکال را صورت کامل و اصلاح‌شده اصل آسان‌باوری سوئینبرن می‌داند. آلستون نیز سخنانی دارد که مشابه حرف‌های ویکسترا است. راه‌حل وی به این شکل است که اگر خدایی باشد، در آن صورت وی برتر از آن است که به ادراک درآید، و ما انسان‌ها، به سبب ناقص‌الوجود بودن و

محدودیت در معرفت، هیچ گاه نمی‌توانیم با قطعیت تمام بگوییم در پی حالت بدی که اکنون روی داده خیر برتری حاصل خواهد شد یا نخواهد شد. به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم نه در جایگاه نفی قرار بگیریم و نه در جایگاه قبول بایستیم. راه‌حل وی به قاعدۀ CORNEA^{۱۱} معروف است. حرف اصلی در این قاعده این است:

بر پایهٔ موقعیت درک‌شدهٔ S، فرد H فقط در صورتی می‌تواند ادعا کند «به نظر می‌رسد که P» که برای فرد H معقول باشد که با فرض قوای شناختی وی و کاربردش از این قوا، اگر p صادق نبود، موقعیت S متفاوت از آن حالتی می‌شد که برای وی قابل تشخیص باشد (Swinburne, 2005, p. 25).

بر طبق این قاعده، ما فقط وقتی می‌توانیم به صورت موجه بگوییم «به نظر می‌رسد که P» که برای عدم باور به آن دلیلی نداشته باشیم. زیرا در آن صورت، آن موقعیت‌های مشاهده‌شده با آن خصوصیات خود ما را به چیزی غیر از این که «به نظر می‌رسد که P» می‌رساندند. برای مثال، ما فقط هنگامی می‌توانیم به صورت موجه بگوییم که «این شیء خاص قرمز به نظر می‌رسد» که دلیلی در اختیار ما نباشد که برای ما روشن کند آن شیء قرمز نیست. در صورت نبودن این دلیل، ما در قول خود موجه هستیم. اگر دلیلی وجود داشت که خلاف گفتهٔ ما را می‌نمایاند، در آن صورت درک ما از آن شیء به گونه‌ای دیگر می‌شد. برای مثال، اگر ما کوررنگی نداشته باشیم، چنین دلیلی در دست ما نیست، یا اگر در اتافی نباشیم که لامپ‌های آن از خود نور قرمز ساطع کنند، این دلیل در دست ما نخواهد بود و لذا می‌توانیم ادعا کنیم که آن شیء خاص — مثلاً میز — قرمز است. ما به دنبال دسترسی معرفتی هستیم (Swinburne, 2005, p. 32).

ویکسترا با استفاده از این قاعده می‌گوید ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که به نظر می‌رسد هیچ غایت الهی در پس این حالت‌های بد وجود ندارد، یعنی این حالت‌های بد به گونه‌ای هستند که اگر خدایی بود هرگز به اینها اجازهٔ وقوع نمی‌داد. ادعای ویکسترا، همچنان که اشاره شد، این است که درک ما بسیار سطحی‌تر از آن است که بتوانیم وجود خیرهای برتر در پس حالت‌های بد را نفی کنیم و سپس آن را دستاویزی برای نفی وجود خداوند نیز قرار دهیم (Swinburne, 2005, p. 26). این دیدگاه به «خدااباوری شکاکانه»^{۱۲} معروف شده است که مطابق آن انسانی که فاصلهٔ معرفتی زیادی با خداوند دارد هرگز صلاحیت آن را

ندارد که از فقدان خیرهای برتر در ورای حالت‌های بد سخن بگوید. ویلیام آلستون، از طرفداران این دیدگاه، می‌گوید شاید ما خیال کنیم در ورای این حالت‌های بد خیری نهفته نیست، ولی در واقع امر در خطا باشیم. ما در جایگاهی نیستیم که از این موضع به این موارد بنگریم. شاید خیرهای برتری در پس این حالت‌های بد وجود داشته باشند و ما به اشتباه خیال کنیم چنین چیزی وجود ندارد؛ ممکن است شهودهای اخلاقی و منطقی ما در اشتباه باشند (Alston, 1996, p. 99).

اما سوئینبرن این پاسخ ویکسترا و آلستون را نپذیرفته و رد می‌کند. به نظر وی، درست است که انسان در جایگاهی نیست که خداگونه ببیند و ببیند، اما بسنده کردن به سخنان کسانی مثل ویکسترا باعث می‌شود که هر دو طرف نزاع از ادعای خود دست بردارند، که این امر به اتخاذ موضع ندانم‌کشی^{۱۳} می‌انجامد. در این صورت، هیچ یک از طرفین چیزی در دست نخواهد داشت تا با التزام به آن صاحب باوری خاص شود. اما بنا به دیدگاه آسان‌باوری، فرد، در صورت نبودن دلیل ایجابی‌ای که وی را به یک سو هدایت کند، از قوی‌ترین میل خود در دنباله‌روی از احساسی که به او دست می‌دهد پیروی می‌کند و ملتزم به یک باور خواهد شد. وی ندانم‌کشی را پنهان شدن در پس جهل انسان از خیرهای برتر و حکمت الهی می‌داند و می‌گوید انسان‌ها نباید برای کاسته شدن از قوت مسئله شریک‌پشت جهل خود از حکمت الهی پنهان شوند، زیرا اتخاذ دیدگاهی مبتنی بر ندانم‌کشی موجب می‌شود تا گرایش به ناعادلانه بودن وقوع حالت‌های بد قوت بگیرد (Swinburne, 2003, p. 203).

به هر حال سوئینبرن به مدد روایتی زیبایی‌شناسانه نیز می‌کوشد تا نظریه عدل الهی خود را تقویت کند. به بیان او، اگر در تابلوی نقاشی قسمت خاصی از آن را به تنهایی در نظر بگیریم، ممکن است آن قسمت هرگز چشم‌نواز نباشد. اما وقتی همین قسمت را در کنار دیگر اجزای تابلو قرار می‌دهیم، چه بسا تابلو را زیباتر و چشم‌نوازتر بنمایاند. به عبارت دیگر، زیبایی با جزئی‌نگری دیده نمی‌شود، اما با کلی‌نگری می‌توان به زیبایی‌ها پی برد. در مورد موسیقی نیز می‌توان همین حکم را تعمیم داد، به این صورت که چه بسا یک نُت خاص چندان دل‌انگیز نباشد و باعث رنجش خاطر نیز بشود، اما هنگامی که در آهنگی خاص و در کنار دیگر نُت‌ها قرار می‌گیرد، زیبایی را دوچندان می‌کند (Swinburne,)

۴. جمع‌بندی

بنا بر آنچه گفته شد، می‌بینیم که تئودیسۀ سوئینبرن و روایت زیبایی‌شناسانه او از وقوع شرور مقدمه انضمامی استدلال منطقی خدا ناباوران علیه وجود خدا یا اوصاف الهی را با عنایت به خیرهای ارزشمندتر حاصل از این ناملایمات ناکارآمد و این برهان را عقیم می‌سازد. به باور سوئینبرن مقدمه الحاقی مسئله شر باید بدین گونه لحاظ شود که موجود خیر محض هیچ‌گاه رخداد حالات اخلاقاً بد را روا نمی‌دارد، مگر به خاطر حصول خیرهای برتری همچون پرورش انسان‌هایی که به دیگران عشق و محبت می‌ورزند، مسئولیت‌پذیر هستند، در برابر تمایلات و ناملایمات دنیا ایستادگی می‌کنند و...؛ چه این که در ادبیات دینی ما نیز قرآن کریم خیرهای قابل‌توجهی چون بسترسازی هدایت انسان‌ها (اعراف: ۱۵۵)، زمینه‌سازی تحقق ایمان واقعی (عنکبوت: ۲)، و تربیت و تکامل انسان‌ها (بقره: ۱۵۵) را حاصل ابتلائات و ناهمواری‌های زندگی آدمی برمی‌شمرد.

یادداشت‌ها

^۱ این پاسخ در فلسفه اسلامی نیز مورد توجه بوده و فیلسوفان متعددی ذیل بحث از نحوه تعلق شرور به قضای الهی اشاره می‌کنند که اولاً مقدار شرور در عالم بسیار کمتر از خیرات است، و ثانیاً آنچه در واقع هدف خداوند است تحقق خیر در عالم است و شرور تنها ابزار و وسایل و لوازمی هستند برای رسیدن به این خیرها. به زبان فلسفی، خیرات بالذات هدف خدا بوده‌اند، در حالی که شرور بالتبع یا بالعرض آفریده شده و طفیلی یا ابزار رسیدن به خیرها هستند. به تعبیر ملاصدرا، «خیرات بالاصالة داخل در قدرت خدا هستند و شروری که لازمه خیرات هستند بالتبع داخل در قدرت خدا» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ۲-۳۷۱).

^۲ theodicy of the greater goods

^۳ some major strands of theodicy

^۴ فیلسوفان مسلمان نیز به کرات بیان کرده‌اند که وقوع شرور مقصود بالذات خدا نبوده، بلکه بالعرض و به طفیلی وقوع خیرها تحقق یافته‌اند (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۴۳۵؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۲۰؛ بهمنیار، ۱۳۵۷، ص ۶۵۹). یعنی آنچه در واقع قصد و هدف حضرت حق بوده خلق

نیکی و زیبایی در جهان بوده است، اما عواملی چون محدودیت‌های خود عالم ماده شرور و نواقص کوچکی را بر این خیرها تحمیل کرده و در کنار آنها نهاده است. حال، با عنایت به آن که این خیرها ارزشمند و برتر از شرور هستند، آیا چشم‌پوشی از آنها به معنای پذیرش وقوع شرور بزرگ‌تر نخواهد بود؟ آیا خدای حکیم می‌تواند به دلیل صورت نپذیرفتن برخی شرور جزئی از خیرهای بزرگ و ارزشمند چشم‌پوشی کند؟!

⁵ Evil and the theistic hypothesis: a response to wykstra

⁶ Noseeum

^۷ سوئینبرن در کتاب وجود خدا می‌گوید: «توجه داشته باشید که بیان اصل بدین صورت است که این که وجود اشیا اثباتاً چگونه به نظر می‌رسند دلیل بر چگونگی وجود آنهاست، ولی این که اشیا چگونه به نظر نمی‌رسند، چیزی را اثبات نمی‌کند. اگر به نظر برسد که میزی در اتاق و یا تندیسی در باغ وجود دارد، احتمالاً واقعیت نیز همین است. ولی اگر به نظر برسد که میزی در اتاق وجود ندارد، این امر فقط در صورتی دلیل وجود نداشتن میز در اتاق است که من دلایلی موجه داشته باشم بر این که همه جای اتاق را دیده‌ام [...] و اگر میزی در آنجا وجود داشت، به رؤیت من می‌رسید» (Swinburne, 2004, p. 304).

⁸ counter-evidence

^۹ سوئینبرن در کتابش به صورت مبسوط اشکال ویلیام رو را بررسی و آن را رد می‌کند. ولی ویلیام رو — تا آنجا که نگارنده بررسی کرده — در مقام دفاع از دیدگاه خود در برابر سوئینبرن پاسخی عرضه نکرده است.

¹⁰ Stephen John Wykstra

¹¹ این واژه مخفف «Condition of Reasonable Epistemic Access» است.
¹² Skeptical theism. برای مشاهده بحث تفصیلی‌تر درباره موضوع خداآوری شکاکانه نک. Draper, 1996.

¹³ Agnosticism

کتاب نامه

- ابن سینا، ابی علی حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). الاشارات و التنبيهات مع الشرح الطوسی، ج ۳. قم: البلاغه.
- بهمنیار، ابوالحسن. (۱۳۵۷). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، چ ۲.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۴۱۰ ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چ ۴.
- میرداماد، محمد بن محمد. (۱۳۷۶). القبسات. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. تهران: دانشگاه تهران.
- Alston, William. (1996). "The Inductive Argument from Evil and The Human Cognitive Condition," in Daniel Howard-Snyder (ed.), The evidential argument from evil. Indiana University Press.
- Draper, Paul. (1996). "The Skeptical Theist," In Daniel Howard-Snyder (ed.), The Evidential Argument from Evil. Indiana University Press.
- Hick, John. (2000). "Review of Richard Swinburne, Providence and the problem of evil," international journal for philosophy of Religion (47).
- Hick, John. (2010). Evil and the God of Love. New York: Palgrave Macmillan.
- Leibniz, Gottfried. (1966). Theodicy, (Translated by E. M. Huggard). New York: The library of liberal Arts.
- Rowe, William. (1984). "Evil and the theistic hypothesis: a response to Wykstra," international Journal for philosophy of religion (16).

Swinburne, Richard. (1996). "Some Major Strands of Theodicy," in Daniel Howard (ed.), *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press.

Swinburne, Richard. (1999). *Is There a God?*. New York: Oxford University Press. 5th edition.

Swinburne, Richard. (2003). *Providence and the Problem of evil*. Oxford: Clarendon press.

Swinburne, Richard. (2004). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon press.

Swinburne, Richard. (2005). *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Wainwright, William J. (1999). *Philosophy of Religion*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 2nd edition.

Archive of SID

Revisiting the Logical Problem of Evil and Swinburne's Greater Goods Theodicy

*Tavakkol Kouhi Giglou*¹
*Javad Danesh*²

Reception Date: 2013/10/21
Acceptance Date: 2013/12/03

The problem of evil is challenging the belief in the omniscient, omnipotent, and wholly good God. In its logical sense and deductive form, it claims that there are some pointless evils and myriads of life disorderliness with the existence of which God's existence and his positive attributions are inconsistent. Needless to say, the reliability of this argument is based on the trueness or at least probable trueness of the concrete statement. Nevertheless, some philosophers like Swinburne have tried to deny the statement by the answers such as Greater goods theodicy. This article tries to look closely at atheists' logical argument and their alleged concrete statements, and then examine the Swinburne's defense and its difficulties.

Keywords: Logical Problem of Evil, Adjunctive Proposition, the Principle of Credulity, Greater Goods.

¹ Professor in the Department of Education, Islamic Azad University of Ahar
(Kohi.tavakkol@yahoo.com)

² Faculty Member of Institute of Islamic Sciences and Culture
(J.danesh@isca.ac.ir)