فصلنامه علمی- پژوهشی
کلام اسلامی، سال ۲۸
شماره ۱۱۱، صفحه: ۵۷ – ۸۷

بررسی و نقد دیدگاه ویلیام راو در مسئله شر

طیبه دلشادی[۱]
سید محمد رضا موسوی فراز[۲]

چکیده

فیلسوف دین معاصر، ویلیام لئونارد راو، با تلفیق سه قرائت ممکن از شرور قرینه‌ای، سال‌ها کوشید تا روایت تازه‌ای از مسئله‌ی قرینه‌ای شر ارائه دهد. ادعای او این است که شرور گزاف بسیاری، در جهان رخ می‌دهند که اگر خدای ادیان ابراهیمی وجود می‌داشت می‌توانست از آن جلوگیری کند. راو در استدلال الحادی خود شرور بی‌وجه را قرینه‌ای برای نامحتمل بودن وجود خدای ادیان ابراهیمی قرار می‌دهد. راو پس از مواجهه با منتقدانی چون ریشنباخ، ویکسترا و پلنتینگا، به بازسازی استدلال قرینه‌ای خود برمبنای شر بی‌وجه پرداخت و سعی کرد با بکارگیری قضیه احتمالات بیز، مدعای خود را ثابت کند.

واژه‌های کلیدی: مسئله شر، مسئله قرینه‌ای شر، شر بی‌وجه، ویلیام لئونارد راو.

---

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، رشته مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام. Delshadi.1@ut.ac.ir.

۲ . استادیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران. S.m.mosavi@ut.ac.ir.

مقدمه

اعتقاد به وجود خدا سرچشمه فطری دارد و به حکم فطرت، همه انسان‌ها خداگرا هستند؛ لیکن برخی، به خاطر ناتوانی در فهم و تحلیل شرور به شکاکیت و الحاد گراییده اند. وجود شرور و کثرت آنها موجب شده است برخی به ثنویت و یا الحاد پناه آورند، یا به محدودیت در صفت علم، قدرت و یا خیرخواهی خداوند قائل شوند.

پیشینه شبهه شرور به زمان فلاسفه یونان باستان باز می‌گردد. شاید قدیمی‌ترین بیان مسئله شر، آنچنان که در ادیان ابراهیمی مطرح می‌شود، را باید در بیان اپیکور[1] فیلسوف قرن سوّم پیش از میلاد یافت، در نقل قولی- که منتسب به او است- می‌گوید:

آیا خداوند می‌خواهد مانع شر شود امّا نمی‌تواند؟ پس او قادر مطلق نیست. آیا می‌تواند چنین کند، امّا نمی‌خواهد؟ پس آنگاه بدخواه است. آیا هم می‌تواند و هم می‌خواهد؟ پس شر از کجا می‌آید؟[2]

تقریباً می‌توان گفت این بیان پایه‌ی صورت‌بندی امروزی مسئله‌ی شر است. قرن‌ها بعد دیوید هیوم به گسترش نظرات اپیکور در این باب همت گماشت و استدلال او را استوار و قاطع دانست (سعیدی مهر، ۱۳۷۶، ۲۰۳).

آنچه اکنون در تاریخ فلسفه از آن به‌عنوان نقطه شروع بحث از مسئله‌ی شر در قرن بیستم یاد می‌شود، مقاله‌ی جی. ال. مکی[3] با عنوان «شر و قدرت مطلق»[4] است که در سال ۱۹۵۵ منتشر شد. به نظر مکی مسئله شر نه تنها نمایان‌گر غیرعقلانی بودن باورهای دینی است؛ بلکه ناسازگاری اجزای آنها را نیز هویدا می‌سازد (Trakakis, 2007, 23).

---

1. Epicurus (341–270 BC).

۲. این نقل قول از آثار برجای‌مانده‌ی اپیکور به دست ما نرسیده، ن. ک. (Hikson,2013:6). مشهورترین جایی که این نقل قول آمده «گفتگوهایی در باب دین طبیعی» دیوید هیوم است: (Hume,2007:74).

3. J. L. Mackie (1917–1981).

4. Evil and Omnipotence.

پس از دفاعیه‌هایی که برای ردّ مسئله منطقی شر از سوی فلاسفه‌ی الهی همچون آلوین پلنتینگـا اقامه شـــد خود مکی اذعان داشـــت نمی‌توان تقابل میان وجود خدا و شـرور را اثبات کرد. در نتیجه پس از این‌که اجماعی میان فیلسـوفان دین بر سـر عدم کفایت اسـتدلال منطقی شـر ایجاد شـد، صـورت دیگری از مسـئله‌ی شـر که امروزه به‌عنوان مسـئله‌ی قرینه‌ای شر شناخته می‌شود، از طرف خداناباوران مطرح گردید، که جدیدترین و مهم‌ترین آن، استدلال ویلیام راو می‌باشد (Ibid, 2007, 30).

ویلیام لئونارد راو (۱۹۳۱م- ۲۰۱۵م)، فیلســوف معاصــر آمریکایی معتقد اســت شــروری در جهان وجود دارند که این شــرور فراوان و بی‌وجه هســتند و ازآنجایی که خدای ادیان ابراهیمی بنا بر تعریف نباید مجالی به این شــرور بدهد، نتیجه می‌گیرد که خدا، آنچنان که ادیان ابراهیمی مدعی هســتند، وجود ندارد (Rowe,1979, 335). راو در مواجهه با منتقدین این اسـتدلال را در سـه صورتبندی اصلی در بازه‌های زمانی ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۶، ۱۹۸۸ تا ۱۹۹۵ و ۱۹۹۶ بازسـازی و ارائه کرده اسـت، که شکل سوّم پیچیده‌ترین و قوی‌ترین صورت استدلال اوست.

پرسـش اصـلی این اسـت که درد و رنجی که از ناملایمات و شرور طبیعی و برخی اعمال انسـان‌ها (شـرور اخلاقی)، چون جنگ، سـتم و تبعیض، ایجاد می‌شود چگونه با وجود خداوند عالم، قادر و مهربان سـازگار اسـت؟ آیا وجود این شرور می‌تواند قرینه‌ای برای عدم وجود خدای ادیان ابراهیمی باشد؟

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث واژه‌ای شـر، مسـئله‌ی شـر، مسئله‌ی منطقی شر و مسئله‌ی قرینه‌ای شر تبیین می‌گردد.

۱-۱. شر

تعاریف اصـطلاحی از واژه‌ی شـر را می‌توان به تعاریف مفهومی و تعاریف مصـداقی تقسیم کرد:

تعریف‌های مفهومی

۱. مســاوقت خیر با وجود و شــر با عدم (ابن ســینا، ۱۴۰۴، ۳۵۵؛ فارابی، ۱۳۹۰، ۸۳؛ Plotinus,1952, 85؛ آگوستین، ۱۳۸۷، ۲۱۶).

۲. مساوقت خیر با شادی و لذت و شر با اندوه (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۲۰۸؛ کاپلستون، ۱۳۶۲، ۱، ۱۴۵).

۳. مساوقت خیر با قدرت و شر با ضعف (نیچه، ۱۳۵۲، ۱۳۵).

۴. مساوقت خیر با اراده نیک و شر با اراده بدخواهانه (Kant, 1972, 59).

تعریف‌های مصداقی

۱. تقسیم مصادیق شرور به دو قسم: أ. شر اخلاقی؛ ب. شر طبیعی (مطهری، ۱۳۸۰، ۸: ۴۸۸).

۲. تقسیم مصادیق شرور به سه قسم: مابعدالطبیعی؛ طبیعی و اخلاقی (کاپلستون، ۱۳۶۲، ۴، ۴۱۵).

۳. تقسیم مصادیق شرور به چهار قسم: أ. امور عدمی؛ ب. ادراکی؛ ج. اخلاقی، د. مبادی شرهای اخلاقی (صدرالدین شیرازی، ۴۱۴، ۱۹۸۱).

در این پژوهش شر شامل شرور اخلاقی و طبیعی با تمام مصادیق آن است.

۲-۱. مسئله‌ی شر

در کلام جدید، مسئله‌ی شر (پارادوکس اپیکوری یا شبهه ابیقوری) به عنوان چالشی در برابر اصل وجود خدا مطرح شده است (نایجل، ۱۳۸۳، ۴۱). در رایج‌ترین تقسیم‌بندی مسئله‌ی شر به دو قسم منطقی و قرینه‌ای تقسیم می‌شود.

الف. مسئله‌ی منطقی شر[1]

مکی در مقاله «شر و قدرت مطلق» می‌گوید: گزاره‌ی خداباوری و گزاره‌ی ناظر بر وقوع شر در جهان، ناسازگار هستند (Mackie, 1955, 200)، و به طور مفصل به تبیین این ناسازگاری می‌پردازد.

الوین پلنتینگا در مقاله‌ی «خدا، اختیار و شر»[2] تلاش می‌کند سناریوی ممکنی را پیش بنهد که بر اساس آن خداوند با اوصاف سه‌گانه‌ی عالم، قادر و خیرخواه مطلق، ممکن است شر را روا بدارد.

پلنتینگا پس از آنکه میان شرور اخلاقی و شرور طبیعی تمایز قائل می‌شود، دفاع مبتنی بر اختیار را که شرور اخلاقی را نشانه می‌رود، به‌اجمال، چنین بیان می‌کند: «جهان واجد مخلوقات مختار ارزشمندتر از جهانی است که واجد هیچ مخلوق

1 . Logical Problem of Evi.

2 . Plantinga, Alvin. (1974). God, freedom, and evil.

مختاری نیست. متأسفانه برخی مخلوقات مختار از اختیارشان در راه درست استفاده نمی‌کنند، و این سرچشمه‌ی شر اخلاقی است» (Plantinga, 1974, 30).

در زمینه‌ی شرور طبیعی همچنین پلنتینگا سعی می‌کند تا آنها را نیز به شرور اخلاقی بازگرداند و عامل شرور طبیعی را موجوداتی عاقل، مختار و غیرانسان معرفی می‌کند (Ibid, 58).

دفاع مبتنی بر اختیار الوین پلنتینگا به‌مثابه‌ی ردیه‌ای معتبر بر مسئله‌ی منطقی شر پذیرفته شد. مکی می‌نویسد: «ازآنجاکه دفاعیه مبتنی بر اختیار الوین پلنتینگا برحسب صورت، ممکن بوده و اصولش مستلزم رها کردن دیدگاه متعارف ما درباره تقابل خیر و شر نیست، می‌توان تصدیق کرد که مسئله‌ی شر نشان نمی‌دهد که آموزه‌های مرکزی خداباوری منطقاً با یکدیگر ناسازگارند» (Mackie, 1982, 154).

ب. مسئله‌ی قرینه‌ای شر[1]

مسئله قرینه‌ای شر، برخلاف مسئله‌ی منطقی شر که می‌خواهد نشان دهد وجود شرور دلیل قاطعی بر ردّ وجود خدا است، ادعای فروتنانه‌تری داشته و سعی می‌کند نشان دهد که وجود شرور، قرینه‌ای است که خداناباوری را معقول‌تر از خداباوری می‌سازد. به عبارت دیگر مسئله‌ی قرینه‌ای شر می‌خواهد بگوید احتمال وجود خدا با صفات سه‌گانه (قادر و عالم مطلق و خیر محض) کمتر از احتمال عدم وجود چنین خدایی است، در نتیجه خداناباوری (الحاد) معقول‌تر است (Peterson, 1998, 69).

۲. مسئله‌ی شر در دیدگاه ویلیام راو

در این میان قرائت‌های مختلفی که از مسئله‌ی قرینه‌ای شر ارائه شده، مشهورترین قرائتْ در قرن بیستم متعلق به ویلیام راو است، که توجّه زیادی را میان فیلسوفان برانگیخت (Trakakisr, 2007, 56).

تری کرایستلیب استدلال راو را «قوی‌ترین نوع استدلال قرینه‌ای که بیشترین شانس موفقیت را دارد می‌خواند» (Christlieb, 1992, 47).

آرای ویلیام راو درمورد استدلال قرینه‌ای شر را می‌توان به سه دوره (تقریر) تقسیم کرد:

1 . evidential problem of evil.

۱ـ۲. تقریر متقدّم

نخستین تقریر مشهور راو از مسئله‌ی قرینه‌ای شر در مقاله‌ی سال ۱۹۷۹ با عنوان «مسئله‌ی شر و چند نوع خداناباوری»[1] ارائه شده است. اگر چه اوّلین اشارات راو به مسئله‌ی قرینه‌ای شر در مقاله‌ی «خدا و اذهان دیگر»[2] است، امّا در آن مقاله راو نتوانست ادعای خود را در قالب استدلال عنوان کند و برای ادعای خود دلیل بیاورد (Rowe, 1969, 272).

راو، مقاله‌ی «مسئله‌ی شر و چند نوع خداناباوری» را با سه پرسش آغاز می‌کند. پرسش نخست: آیا می‌توان از وجود شر به نفع خداناباوری استدلالی ساخت؟ پرسش دوّم: برفرض که چنین استدلالی وجود داشته باشد، آیا یک خداباور می‌تواند در برابر این استدلال، دفاعی ارائه کند؟ و پرسش سوّم: موضع یک خداناباور در برابر این استدلال چه می‌تواند باشد؟ پاسخ راو به پرسش نخست مثبت است و همین پاسخ مثبت اساس کار او در چند دهه‌ی بعدی را شکل می‌دهد. برای پاسخ به پرسش دوّم، راو تلاش می‌کند تا توضیح دهد که یک دفاع خداباورانه‌ی مناسب، چه می‌تواند باشد. درنهایت، در پاسخ به پرسش سوّم، سه نوع مختلف از خداناباوری را معرفی می‌کند که بازتاب آن در عنوان مقاله پیداست.

در ادامه، معانی مطلق و مقید از سه مفهوم مؤمن، ملحد و لاادری را توضیح می دهد و می‌گوید: در این رساله مفهوم محدود و مقید الحاد- ملحد و ایمان- مومن و لاادری‌گری- لاادری را اراده کرده نه معنای مطلق آنها را؛ به عقیده‌ی او مؤمن در معنای مقید و محدودش به کسی گفته می‌شود که به وجود خداوندی علیم، قادر و خیر محض است معتقد باشد، و مؤمن به‌معنای مطلق به کسی گفته می‌شود که به وجود یک موجود الهی یا واقعیت الهی قائل است. به عقیده‌ی او می‌توان کسی مثل پل تیلیخ[3] را فرض کرد که مؤمن به معنای مطلق است امّا به خدای علیم قادر که خیر محض است و خالق جهان، اعتقادی ندارد. او همین تمایز را برای ملحد و لاادری نیز قائل می‌شود و معنای مطلقِ ملحد را به کسی اطلاق می‌کند که وجود هرگونه موجود یا واقعیت الهی را منکر شود؛ لذا از این لحاظ، تیلیخ ملحد به حساب نمی‌آید، امّا با

1 . The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism.

2 . God and other Minds.

3 . Paul Tillich (1886-1965).

این حـال تیلیخ را یـک ملحـد به‌معنای محدود کلمه می‌داند زیرا او منکر خدای علیم، قادر و خیر محض می‌باشد (Rowe,1979, 335).

استدلال راو در این مقاله به این صورت است:

۱. مواردی از رنج شـــدیـد وجود دارد کـه موجود قـادر مطلق، عـالم مطلق و خیر محض می‌تواند مانع وقوعشـان شـود، بی‌آنکه خیری بزرگتر را از دسـت دهد یا شـری همسان یا بدتر را روا بدارد (مقدّمه‌ی ناظر به واقع).

۲. موجود قـادر مطلق، عـالم مطلق و خیر محض مـانع وقوع هر رنجی کـه بتوانـد می‌شـود، مگر اینکه نتواند مانع وقوع آن شود؛ بی‌آنکه خیری بزرگتر را از دست بدهد یا شری همسان یا بدتر را روا بدارد (مقدّمه‌ی الهیاتی).

۳. [در نتیجـه] موجودی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض وجود ندارد (Ibid, 336).

راو پس از ارائـه‌ی اســـتدلال خود به اثبات صـــدق مقدّمات می‌پردازد. او کار را از مقدّمه‌ی الهیاتی آغاز می‌کند. از نظر راو شـــرط لازم (نه شـــرط کافی) برای خداوند که وقوع شـــر s1[1] را روا بـدارد عبـارت اســـت از (OG = خدای عالم و قادر مطلق و خیر محض، G = خیر برتر):

الف: خیر برتر، G، وجود دارد که توسـط OG قابل حصـول است، فقط اگر OG به s1 اجازه وقوع دهد.

یا ب: خیر برتر، G، وجود دارد که توسـط OG قابل حصول است، فقط اگر OG به شری همسان یا بدتر از s1 اجازه وقوع دهد.

یا ج: s1 چنان اسـت که OG می‌تواند مانع وقوعش شـود فقط اگر OG به شـری همســان یا بدتر اجازه‌ی وقوع دهد. راو می‌گوید: اگر چنین اسـت که خداوند s1 را روا نمی‌دارد مگر اینکـه یکی از موارد الف، ب یـا ج محقق شـــود، آنگـاه مقدّمه‌ی الهیاتی اسـتدلال او نیز صـادق اسـت؛ چراکه مقدّمه‌ی الهیاتی بیان فشرده‌ی همین شرط لازم است (که طی سه بند الف، ب و ج ذکر شد) (Ibid).

راو در ادامـه‌ی مقاله، مثال معروف خود را بیان می‌کند: فرض کنید در جنگلی دور برخورد صاعقه با درخت خشکی جنگل را به آتش می‌کشد. بچه‌گوزنی در آتش گرفتار شده، به‌شدت سوخته و پیش از آنکه مرگش فرا رسد، چند روز به‌سختی رنج می‌کشد. رنج شـــدید بچه‌گوزن بیهوده اســـت؛ به‌نظر نمی‌رســـد خیر بزرگتری در کار باشـــد که

جلوگیری کردن از رنج بچه‌گوزن مستلزم از دست دادن آن خیر یا وقوع شری همسان یا بدتر از آن باشد (Ibid, 337).

راو پس از بررسی این مثال، می‌پرسد آیا چنین مثالی می‌تواند صدق مقدّمه‌ی اوّل را تأیید کند؟

وی در جواب می‌گوید: اگرچه نمی‌توان بر اساس چنین مثالی صدق مقدّمه‌ی ناظر به‌واقع را اثبات کرد، امّا چنین مثالی می‌تواند زمینه‌های عقلانی[1] برای باور به آن مقدّمه را ایجاد کند. ما معمولاً بر اساس تجارب و معارفمان در موقعیتی قرار داریم که حتّی اگر نتوانیم با قطعیت صدق یک مدعا را اثبات کنیم، امّا باور به صدق آن مدعا را غیرمعقول نمی‌دانیم و علیرغم اینکه نتوانستیم صدق آن را با قطعیت ثابت کنیم نمی‌توانیم آن را غیرمعقول و غیرقابل‌پذیرش بخوانیم.

راو می‌گوید با توجّه به شناختی که از گستره و تنوع شرور واقع شده برای انسان‌ها و حیوانات داریم، اینکه تمامی این شرور به نفع وقوع خیری بزرگتر یا به ضرر وقوع شروری همسان یا بزرگتر رخ می‌دهند، باورپذیر نیست. یعنی اگر مثال رنج بچه گوزن را به‌عنوان موردی از شر بی‌وجه نپذیریم، موارد مشابه فراوانی هست که نمی‌توان پذیرفت تمامی این موارد در راستای تحقق خیری برتر باشند. با این حساب، گرچه نمی‌توانیم از عهده اثبات صدق مقدّمه‌ی ناظر به‌واقع بربیاییم، امّا در باور به صدق آن معقولیم.

راو معتقد است با توجه به سه نکته می‌توان نشان داد که باور به صدق مقدّمه‌ی ناظر به‌واقع از تعلیق حکم در باب آن معقول‌تر است: نخست، تنوع و فراگیری گسترده‌ی رنج‌های شدید انسان و حیوان وجود دارد. دوّم، بسیاری از این رنج‌ها کاملاً بی‌ربط با خیرهای بزرگتر به‌نظر می‌رسند. سوّم، رنج‌هایی که با خیرهای بزرگتری مرتبط‌اند، در موارد بسیاری، به‌نظر نمی‌رسد ارتباطشان با این خیرها آنچنان وثیق باشد که خداوند به‌منظور حفظ آن خیرها، به آنها رخصت وقوع دهد. پس باور به صدق مقدّمه‌ی ناظر به‌واقع از تعلیق آن معقولتر به نظر می‌رسد (Ibid).

ملاحظه می‌شود که راو اذعان دارد که نمی‌تواند مقدّمه‌ی ناظر به واقع را اثبات کند، امّا تمام تلاش خود را می‌کند تا مخاطب خویش را در پذیرش عقلانی بودن مقدّمه‌ی ناظر به واقع، قانع کند.

---

1 . rational grounds.

به همین منظور او سعی می‌کند با مثال‌های فراوان از شرور اخلاقی و طبیعی و تأکید بر گستردگی و فراوانی بالای آنها بقبولاند خیلی بعید است که تمام این شرورِ موجود در جهان، ارتباطی بدیهی و تنگاتنگ برای حصول خیر اعلا یا برای پیشگیری از شروری حداقل مثل خودش داشته باشد، بعیدتر آنکه این ارتباط آنقدر تنگاتنگ باشد که خدای علیم قادر مطلق نتواند حداقل بخشی از آن خیر را بدون مجاز شمردن این شرور به دست آورد. به‌این‌ترتیب معرفت تجربی ما از کثرت و وفور شرور گزاف موجود در جهان عقلانی بودن مقدّمه‌ی ۱ (مقدّمه‌ی ناظر به واقع) را اثبات می‌کند، مقدّمه‌ی ۲ نیز بیانگر باور اساسی مؤمنان و غیرمؤمنان است و آن را بی‌نیاز از اثبات می‌داند و در نهایت صدق گزاره‌ی سوّم برهان الحادی در قول به عدم وجود خدای علیم قادر و خیر محض را، نتیجه می‌گیرد.

۲ـ۲. تقریر متوسط

راو برای ورود به نسخه‌ی دوّم از استدلال خویش، بحثش را با معرفی دو مورد از شرور ظاهراً بی‌وجه آغاز می‌کند. نمونه اوّل همان مثال بچه‌گوزنی است که به علّت عوامل طبیعی در جنگل بعد از تحمّل رنج بسیار مرگش فرا می‌رسد. و مورد دیگر، مثال دختربچه‌ای است که توسط ناپدری‌اش مورد تجاوز و ضرب‌وشتم قرار گرفته و درنهایت به دست او کشته می‌شود. راو مثال اوّل را که نمونه‌ای از شر طبیعی است به اختصار با E1 نمادگذاری می‌کند و مثال دوّم که نمونه‌ای از شر اخلاقی است را با E2 نمادگذاری می‌کند. و گزاره‌ی زیر را معرفی می‌کند:

P : هیچ وضعیت امور خیری که می‌شناسیم چنان نیست که تحصیل آن توسط موجودی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض آن موجود را در روا دانستن E1 و E2 اخلاقاً توجیه کند.

سپس با تعمیم P می‌گوید:

Q : هیچ وضعیت امور خیری چنان نیست که تحصیل آن توسط موجودی قادر مطلق، عالم مطلق، آن موجود را در روا دانستن E1 و E2 اخلاقاً توجیه کند.

پس خدای قادر مطلق، دانای مطلق و خیر محض وجود ندارد (Rowe,1988, 120-123).

راو در این نسخه از ادبیات «به‌نظر رسیدن» که در تقریر نخست خویش استفاده می‌کرد فاصله گرفته و استدلالش را در قالب ساده‌ی استقرایی بیان می‌کند. در اینجا

راو با تعمیم، میان امور شناخته شده و شناخته نشده پل می‌زند و از «هیچ وضعیت امور خیری که می‌شناسیم» به «هیچ وضعیت امور خیری» بسط می‌دهد. راو در این مقاله[1] پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و بعد سعی می‌کند با پاسخ دادن به آنها استدلال خود را بی‌نقص جلوه دهد. مهم‌ترین نکته‌ای که در قالب این پرسش‌ها مطرح می‌کند عبارتست از اینکه او قائل است ما در استنتاج از امور دانسته به امور نادانسته موجه هستیم. راو می‌پرسد آیا می‌توان از اینکه هیچ خیر برتری را نمی‌شناسیم نتیجه گرفت که هیچ خیر برتری وجود ندارد؟

«پاسخ من آن است که ما در انجام چنین استنتاجی موجه هستیم، به همان نحو که در استنتاجات فراوانی که دائماً از امر دانسته به امر نادانسته انجام می‌دهیم موجه هستیم. همه‌ی ما دائماً از الف‌هایی که می‌دانیم، الف‌هایی که از آنها چیزی نمی‌دانیم را استنتاج می‌کنیم. اگر الف‌های بسیاری را مشاهده کنیم و تمام آنها ب باشند، ما در باور به اینکه الف‌هایی که مشاهده نکرده‌ایم نیز ب هستند موجه‌ایم» (Ibid,123).

۳ـ۲. تقریر متأخر

عدم توفیق در تقریرهای پیشین باعث شد تا راو بار دیگر برای اثبات مدعای خود مبنی بر متعارض بودن خداباوری با شرور جهان، با بهره‌گیری از قوانین منطق و احتمالات، صورت‌بندی پیچیده و متفاوتی از مسئله شر را تقریر کند. راو این استدلال را در مقاله‌ی سال ۱۹۹۶ با عنوان «استدلال قرینه‌ای شر: نگاه ثانویه»[2] منتشر کرد. در همین مقاله درمورد تقریر سابق استدلال خویش می‌گوید: «استنتاج از P به Q در بهترین حالت، استدلالی ضعیف است» (Rowe,1996, 267).

به این ترتیب راو بار دیگر برهان الحادی خود را سامان می‌دهد. استدلال تازه‌ای که راو در مقاله‌ی سال ۱۹۹۶ منتشر می‌کند مبتنی بر حساب احتمالات بیز[3] است.

---

1 . William Rowe. "Evil and Theodicy" (1988).

2 . William Rowe. (1996) "The Evidential Argument from Evil: A Second Look". in The Evidential Argument From Evil.

۳. قضیه بیز (Bayes' theorem)، روشی برای دسته بندی پدیده‌ها، بر پایه احتمال وقوع یا عدم وقوع یک پدیده است و در نظریه احتمالات با اهمیت و پرکاربرد است. این قضیه از آن جهت مفید است که می‌توان از طریق آن، احتمال یک پیشامد را با مشروط کردن نسبت به وقوع یا عدم وقوع یک پیشامد دیگر محاسبه کرد (دگروت، ۱۳۸۵، ۱: ۹۸).

مهم‌ترین سؤالی که در این رابطه راو به دنبال پاسخ آن است، این است که آیا احتمال وجود خدا کمتر از ۵۰ درصد است؟

۱-۳-۲. معرفی علائم اختصاری استدلال

علائم اختصاری که لازم است پیش از ورود به استدلال معرفی شوند به اختصار عبارتند از:

(O) خدای قادر و عالم مطلق و خیرخواه (خدای ادیان ابراهیمی)

(E1) نمونه‌ای از شر طبیعی مانند مرگ رنج‌آلود بچه گوزن در آتش‌سوزی جنگل

(E2) نمونه‌ای از شر اخلاقی مانند رنج کشته شدن دختری پنج ساله پس از تجاوز و کتک خوردن

(P) هیچ وضعیت خیری که ما از آن آگاه باشیم به گونه‌ای نیست که به لحاظ اخلاقی O را در تجویز E1 و E2 توجیه کند.

(Q) هیچ وضعیت خیری به گونه‌ای نیست که به لحاظ اخلاقی O را در تجویز E1 و E2 توجیه کند.

(G) احتمال وجود O

(~G) عدم احتمال وجود O

(k) اطلاعات زمینه‌ای[1]، آنچه میان خداباور و خداناباور مشترک است.

طبق قضیه‌ی بیز قضاوت درباره چگونگی احتمال P،Q و G بر اطلاعات زمینه‌ای (k) متکی است. راو اظهار می‌کند که k نه تنها متضمن آگاهی ما از وقوع شرور گوناگون در جهان، از جمله موارد E1 و E2، بلکه متضمن آگاهی ما به اینکه جهان شامل میزان قابل توجهی از شرور است می‌شود. k همچنین آگاهی ما از شیوه‌ی 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 نمی‌شود. همچنین راو تجربه‌های دینی عادی یا عرفانی را از دایره شمول K مستثنا می‌داند؛ چراکه ممکن است چنین اموری احتمال گزاره G بر پایه K را تا بیش از 0/5 بالا ببرد. البته او معترف است که این نادیده گرفتن می‌تواند موضع خداباوران را تضعیف کرده و به آن آسیب بزند. امّا به باور او وقوع شرور هم برای خداناباوران به همان میزان که چنین

1 .background information.

تجربیاتی برای خداباوران یقین‌آور است می‌تواند صدق P را مسلم سازد. در آخر راو اظهار می‌دارد که K شامل P و Q نمی‌باشد و اگر ما بخواهیم درباره‌ی ادعای انتقادی عدم دلالت صدق گزاره‌ی P بر Q چیزی بدانیم و به عبارت دیگر در باره اینکه خیرهایی که ما می‌شناسیم نماینده‌ی تمام خیرهای موجود می‌باشند یا نه، k چیزی به ما نمی‌گوید (Rowe,1996, 265).

منظور از خیر در P و Q چیست؟

راو درمورد "خیری که ما بشناسیم" در P و "خیر مطلق" در Q می‌گوید: منظور فقط خیرهایی که از وقوع آن با خبر هستیم نیست خیر با تمام انواع و اقسامش، چه بدانیم اتفاق افتاده‌اند یا اتفاق خواهند افتاد. اگرچه ممکن است الان این خیرها فعلیت نداشته باشند امّا لازم است در آینده واقع شوند (Ibid, 271).

۲-۳-۲. طرح چهار پرسش

در ادامه‌ی مقاله، راو با طرح چهار پرسش استدلالش را آغاز می‌کند:

۱) آیا P احتمال Q را افزایش می‌دهد؟ آیا گزاره‌ی P بیشتر از هر گزاره‌ی دیگری دلالت بر صدق Q دارد؟ آیا احتمال صدق Q با فرض P و k، بیشتر از احتمال صدق Q با فرض k می‌باشد؟ یعنی آیا: Pr(Q/P&k) > Pr(Q/k)

۲) آیا Q با وجود P محتمل خواهد بود؟ آیا فرض P احتمال صدق Q را بیشتر می کند؟ آیا احتمال صدق Q با فرض P و k بیش از ۵۰ درصد خواهد بود. یعنی آیا: 0/5 < Pr(Q/P&k)

۳) آیا P احتمال G را کاهش می‌دهد؟ آیا احتمال وجود خدا با فرض P و k کمتر از احتمال وجود خدا بدون در نظر گرفتن P است؟ آیا احتمال صدق G با فرض k بیشتر از احتمال صدق G با فرض P و k است؟ یعنی آیا Pr(G/P&k) < Pr(G/k)

۴) آیا P، G را نامحتمل می‌سازد؟ آیا فرض P احتمال وجود خدا (G) را تا حد نامحتمل شدن کاهش می‌دهد؟ یعنی آیا: Pr(G/P&k) < 0/5

نسبت احتمال وجود خدا و عدم وجود خدا با در نظر گرفتن اطلاعات زمینه‌ای (k)

در گام بعدی راو احتمال وجود خدا و عدم وجود خدا را با در نظر گرفتن اطلاعات زمینه‌ای برابر فرض می‌کند. یعنی: Pr(G/k)=Pr(~G/k) = 0/5

راو علت این امر را این‌گونه توضیح می‌دهد: بسیاری از خداناباوران مدعی‌اند که میزان عظیمی از شرور در جهان ما، به‌ویژه نمونه‌هایی از رنج‌های هولناک انسان و

حیوان همچون موارد E1 و E2 وجود خدای موحدین را نامحتمل می‌سازند. هرچند عده‌ی کثیری از خداباوران و خداناباوران هم با این ارزیابی موافق نیستند. از سوی دیگر بسیاری از خداباوران استدلال می‌کنند که وجود صرف یک جهان (یا نظم موجود در جهان) وجود خدا را محتمل می‌سازد. امّا برخی از خداباوران و بسیاری از خداناباوران با این ارزیابی مخالفند. من برای اینکه هیچ یک از این مسائل را مسلم فرض نکنم به هریک از دو گزاره‌ی G و ~G احتمال برابر 0/5 را تخصیص می‌دهم (Ibid).

۳-۳-۲. محاسبه احتمالات بر اساس معادله بیز

در بخش سوّم مقاله راو برای پاسخ دادن به سؤالاتی که در ابتدای مقاله مطرح می‌کند وارد محاسبه احتمالات بر اساس معادله بیز می‌شود.

برای پاسخ اوّل راو به این ترتیب عمل می‌کند:

۱) احتمال وجود خداوند (G) با فرض اطلاعات زمینه‌ای (k) را 0/5 در نظر می گیرد. یعنی:

1) $Pr(G/k)$= 0/5

۲) احتمال عدم وجود خداوند $(\sim G)$ با فرض اطلاعات زمینه‌ای (k) را برابر احتمال وجود خدا، همان ۰/۵ در نظر می‌گیرد. یعنی:

2) $Pr(\sim G/k)$= 0/5

۳) راو می‌گوید همه‌ی ما موافقیم که احتمال صدق گزاره‌ی Q با فرض P و اطلاعات زمینه‌ای k کمتر از یک است. یعنی:

3) Pr(Q/P&k) <1

به‌علاوه طبق نظر آلستون و دیگران ما اصلاً دلیلی نداریم که فکر کنیم Pr(Q/P&k) کمتر از 1 نیست.

۴) گزاره‌ی Q متضمن P است، پس احتمال صدق گزاره‌ی P با فرض Q و اطلاعات زمینه‌ای k برابر یک است. یعنی:

4) Pr(P/Q&k) =1

با استفاده از قضیه‌ی بیز احتمال گزاره‌ی Q با فرض P و k از رابطه‌ی زیر محاسبه می‌شود:

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

از جاگذاری (3) و (4) در معادله‌ی * نتیجه می‌شود که:

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

روشن است که k متضمن گزاره‌ی P نیست، پس $Pr(P/k) \neq 1$. یعنی:

6) $Pr(P/k) < 1$

از (4) و (5) و (6) و جاگذاری مقادیر آنها در معادله‌ی * نتیجه می‌شود که:

7) $Pr(Q/P\&k) > Pr(Q/k)$

به‌این‌ترتیب راو پرسش اوّل را پاسخ می‌دهد و از محاسبات انجام شده نتیجه می‌گیرد که گزاره‌ی P احتمال صدق گزاره‌ی Q را افزایش می‌دهد (Ibid, 267).

بعد از پاسخ به سؤال اوّل، راو به بررسی پرسش سوّم و چهارم می‌پردازد و فعلاً پرسش دوّم را کنار می‌گذارد و با روشی مشابه پرسش اوّل و استفاده از معادله‌ی بیز به تعیین احتمال گزاره‌ها در پرسش سوّم و چهارم می‌پردازد، و همان‌طور که انتظار می‌رود اثبات می‌کند که پاسخ پرسش‌های سوّم و چهارم نیز مثبت است.

برای بررسی پرسش سوّم لازم است در معادله بیز (*) گزاره‌ی G را جایگزین گزاره‌ی Q کنیم و متناسب با نوع پرسش فرمول را به شکل ** بازنویسی کنیم:

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

قبلاً گفته شد که احتمال وجود خدا با فرض اطلاعات زمینه‌ای ۰/۵ است، یعنی:

1) $Pr(G/k) = 0/5$

از طرفی راو می‌گوید با توجّه به معادله‌ی بیز (**) :

اگر $Pr(P/k) > Pr(P/G\&k)$ آنگاه $Pr(G/k) > Pr(G/P\&k)$

راو می‌گوید برای محاسباتش تا جایی که احتمال $Pr(P/G\&k)$ کمتر از 1 باشد مقدار آن اهمّیتی ندارد. امّا برای پیش برد بحث آن را مساوی 0/5 در نظر می‌گیرد. با در نظر داشت این مقدار می‌توان $Pr(P/k)$ را به‌صورت زیر تعیین کرد:

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

ازآنجایی‌که $Pr(G/k)$ و $Pr(P/G\&k)$ هر دو برابر 0/5 هستند: پس سمت چپ علامت جمع می‌شود 0/25 . یعنی: $[Pr(G/k) \times Pr(P/G\&k)]$ احتمالی معادل 0/25 دارد.

از آنجایی‌که $Pr(\sim G/k)$ برابر با 0/5 است و $Pr(P/\sim G\&k)$ بین صفر تا 1 است، پس:

$[Pr(\sim G/k) \times Pr(P/\sim G\&k)]$ حاصلضرب این دو احتمال عددی بین صفر و 0/5 خواهد داشت.

به این ترتیب احتمال صدق گزاره‌ی P با فرض اطلاعات زمینه‌ای k، $Pr(P/k)$ بین 0/25 و 0/75 است.

اما چون عدم وجود خدا G~ مستلزم گزاره‌ی P است، پس احتمال صدق گزاره‌ی P با فرض عدم وجود خدا و اطلاعات زمینه‌ای k، $Pr(P/\sim G\&k)$ مساوی 1 است. درنتیجه $Pr(P/k)$ برابر 0/75 است. پس احتمال $Pr(G/P\&k)$ برابر می‌شود با:

$$Pr(G/P\&k) = 0/5 \times \frac{0/5}{0/75} = 0/333$$

به این ترتیب پاسخ سؤالات سوّم و چهارم (8) و (9) مثبت است:

8) $Pr(G/P\&k) < Pr(G/k)$

و

9) $Pr(G/P\&k) < 0/5$

راو برای پاسخ به پرسش دوّم و اثبات $Pr(Q/P\&k) > 0/5$ بار دیگر به فرمول * بازمی‌گردد:

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

$Pr(P/Q\&k)$ مساوی 1 است زیرا Q مستلزم P است و در نتیجه داریم:

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

و

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

$Pr(Q/G\&k) = 0$ زیرا G مستلزم کذب Q است. پس:

$$[Pr(G/k) \times Pr(Q/G\&k)] = (0/5) \times (0) = 0$$

در نتیجه با توجه به اینکه $Pr(Q/\sim G\&k) = 1$ زیرا G~ مستلزم Q است داریم:

$$Pr(Q/k) = [Pr(\sim G/k) \times Pr(Q/\sim G\&k)] = (0/5) \times (1) = 0/5$$

10) $Pr(Q/k) = 0/5$

قبلاً داشتیم $Pr(P/k) = 0/75$، پس خواهیم داشت:

$$Pr(Q/P\&k) = \frac{Pr(Q/k)}{Pr(P/k)} = \frac{0/5}{0/75} = 0/666$$

نهایتاً پاسخ سؤال دوّم خواهد بود:

11) Pr(Q/P&k) > 0/5

۴-۳-۲. حذف واسطه‌ی Q

راو در پایان این محاسبات نتیجه می‌گیرد که برای استنتاج اینکه خدا وجود ندارد، دیگر نیازی به واسطه قرار دادن Q میان P و ~G نیست، بلکه می‌توان مستقیم از P، ~G را نتیجه گرفت، به این صورت:

P : هیچ یک از خیرهایی که می‌شناسیم خدا را در روا دانستن E1 و E2 موجه نمی‌کند.

~G : خدا وجود ندارد (Ibid, 275).

۳. نقد آراء ویلیام راو

موحدین و مدافعان خداباور در مواجهه با مسئله‌ی شر و در پاسخ به ناسازگاری اوصاف سه گانه خداوند (عالم و قادر مطلق و خیر محض) با شرور دو رویکرد دارند: ۱. ارائه دفاعیه[1]؛ ۲. ارائه تئودیسه[2]. دفاعیه، جواب یک استدلال مبتنی بر شر است و هدف آن نشان دادن بطلان این استدلال‌هاست. تئودیسه یا عدل‌باوری تلاشی برای ارائه یک نظام عدل الهی و توضیح چگونگی عدل الهی با وجود شرور است. در ادامه به این مهم پرداخته می‌شود.

۱-۳. پاسخ‌های انتقادی به تقریر متقدّم

الف. بروس رایشنباخ[3] در مقاله‌ی سال ۱۹۸۰ خود با عنوان «استدلال استقرایی شر»[4] دو نقد بر استدلال راو وارد می‌کند که این دو نقد متوجّه مقدّمه‌ی ناظر به واقع استدلال راو است. نقد نخست او این است که استدلال راو صورتی از توسل به جهل است.

---

1 . defense.

2 . theodicy.

3 . Bruce Reichenbach (1943).

4 . "The Inductive Argument from Evil".

رایشـنباخ می‌گوید: «اینکه ما خیر بالاتری نمی‌شناسیم، مستلزم آن نیست که خیر بـالاتری وجود نـدارد یـا وجود چنین خیری نـامحتمـل اســت» (Reichenbach Bruce, 1980, 226).

این بیان رایشـــنباخ به دو نکته اشـــاره دارد که البتّه در اینجا به صـــراحت عنوان نمی‌شـود؛ یکی محدودیت شـناختی انسـان و دیگری اینکه شـاید شـرور علی‌الظاهر بی‌وجه واقعاً بی‌وجه نباشـند. به نظر می‌آید اگر این پاسـخ رایشـنباخ با پختگی بیان می‌شد می‌توانست به یکی از جدی‌ترین دفاعیه‌ها مبدل شود.

در نقد دوّم، رایشـنباخ می‌گوید: نشـان دادن مصـادیقی از شـر علی‌الظاهر بی‌وجه برای اثبات موضـع راو کافی نیسـت. آنچه خداناباور باید انجام دهد تا وجود شر بی‌وجه را آشـکار کند آن اسـت که اولاً، نشـان دهد تئودیسـه‌ها و دفاعیه‌هایی که از جانب خداباوران ارائه شـده، درسـت نیسـتند. ثانیاً، دلیل مناسبی وجود دارد بر اینکه خداوند دلایل خوب دیگری [علاوه بر تئودیسـه‌ها و دفاعیه‌ها] برای حذف نکردن شـرور، بیش از آنچه حذف کرده، ندارد (Ibid).

مشابه این نقد رایشنباخ از جانب پلنتینگا هم مطرح شده است. او می‌گوید:

اگر خداناباور می‌خواهد نشـان دهد که نقد اسـتواری بر خداباوری وجود دارد، باید نشـان دهد که با توجّه به مجموع قرائن خداباوری نامحتمل اسـت. برای انجام این کار خـدانـاباور مجبور اسـت تمـامی انواع دلایلی که الهیات طبیعی در دفاع از خداباوری مطرح می‌کند را در نظر بگیرد (Plantinga,1979, 3).

ب. راو اسـاس مقدّمه‌ی الهیاتی را اصول اخلاقی‌ای می‌داند که میان موحد و ملحد مشـترک اسـت و می‌گوید اگر بنا بر نقد کردن اسـتدلال اوسـت باید سـراغ مقدّمه‌ی نخسـت رفت (Rowe,1979, 337). (احتمالاً به همین دلیل راو سـعی می‌کند با آوردن مثـال‌های مکرر مقدّمه ناظر به‌واقع را معتبر جلوه دهد). علیرغم ادعای راو مبنی بر مشـترک بودن مقـدّمـه الهیاتی میان خداباوران و خداناباوران و عدم نقد پذیری، از سـوی چهره‌های برجسته نقدهایی به این مقدّمه وارد است یکی از نام‌های برجسته که برای نشـان دادن سـازگاری میان وجود خدا و وقوع شـرور بی‌وجه تلاش کرده، مایکل پترسون است.

اولین نقـد او آن اسـت کـه مقدّمه‌ی الهیاتی از خداباوری محدود که راو می‌گوید اسـتدلالش معطوف به آن اسـت، قابل اسـتخراج نیسـت. به این معنا که هیچ یک از

صـفات سـه‌گانه (قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض) مستلزم آن نیست که اگر شری بی‌وجه بود، خداوند باید مانع وقوع آن شود.

نقد دوّم پترســـون آن اســـت که نظام‌های اخلاقی مختلف احکام اخلاقی متفاوتی دارنـد، و به این جهت احکام مربوط به اخلاق الهی آنها هم متفاوت اســـت. ازاین‌جهت ممکن اســـت نوعی از خـداباوری گســـترده را بیابیم که وقوع شـــرور بی‌وجه را نقص اخلاقی خدا به‌حساب نیاورند.

نقـد ســـوّم پترســـون بـا تـأکیـد بر ارزش اختیـار و نظم طبیعی انجام می‌شـــود (Peterson, 1998, 70).

ارزیابی

به نظر می‌آید که تلاش پترســون برای ســازگار نشــان دادن وجود خداوند و وقوع شـرور بی‌وجه موفقیت آمیز نمی‌باشد؛ نقد اوّل رد می‌شود زیرا مشکل اصلی در مقدّمه الهیاتی بر سـر بی‌وجه بودن شـرور اسـت؛ همچنین در نقد دوّم به نظر نمی‌رسد بتوان جایی برای شـــرور بی‌وجه در هیچ جهان‌بینی خداباورانه‌ای پیدا کرد همچنین نباید به این مســئله بی‌توجّه بود که خدا در اســتدلال راو خدای ادیان ابراهیمی اســت و برای فرار از پاســخ نمی‌توان چنین فرضــی را در نظر گرفت که شــاید بتوان نظام اخلاقی را یافت که وجود خداوند و شرور بی‌وجه را ناسازگار و متعارض نمی‌دانند.

به نظر می‌رسد نقد سوّم می‌توانست نقد خوبی باشد امّا توجه به لفظ شرور بی‌وجه در این مورد هم بـاعـث عدم کارا بودن می‌شـــود؛ جان فینبرگ[1] همین نکته را چنین بیان می‌کند:

«عجیب آن اسـت که پترسـون درحالی‌که شـر را بی‌وجه می‌خواند، نشان می‌دهد که چگونه آن شـر با اموری ارزشـمند در جهان در ارتباط اسـت. امّا اگر شـر با چیزی ارزشـمند در جهان در ارتباط باشـد، به‌نظر می‌رسـد که آن شـر دارای وجه اسـت» (John S. Feinberg, 2004, 345).

1 .John Samuel Feinberg (1946).

این مسئله‌ای است که پترسون به آن پاسخی نمی‌دهد. علاوه بر پترسون چهره‌های دیگری همچون پیتر ون اینواگن[1]، کیث یندل[2] و ویلیام هاسکر[3] تلاش کردند نشان دهند که وجود خدا و شر بی‌وجه سازگار هستند امّا تلاش‌های آنان نیز موفقیت‌آمیز نبود، به همین دلیل به ذکر همین یک نمونه در اینجا بسنده می‌شود.

ج. راو از اصطلاحات ویژه‌ای استفاده می‌کند که نقش محوری در روند استدلال او ایفا می‌کند. شاید بتوان گفت یکی از کلیدی‌ترین اصطلاحاتی که راو به کار می‌برد «به نظر رسیدن»[4] است که هم در سیاق ایجابی (به نظر می‌رسد[5]) و هم در سیاق سلبی (به نظر نمی‌رسد[6]) آن را به کار می‌برد.

ظاهراً اصلی‌ترین نقدی که به نخستین تقریر راو در مسئله شر قرینه‌ای وارد شد، نقدی است که استفان ویکسترا[7] با تمرکز بر همین «به نظر می‌رسد/ نمی‌رسد» وارد دانست.

ویکسترا در سال ۱۹۸۴م مقاله‌ای منتشر کرد با عنوان «مانع هیومی برای استدلال قرینه‌ای از طریق رنج: گریز از شر «به نظر رسیدن»[8]. در این مقاله ویکسترا بحث خود را با سه مثال آغاز می‌کند و در واقع با طرح این مثال‌ها او می‌خواهد شرایطی را تصویر کند که مخاطب بپذیرد که نمی‌توانیم از «به نظر نمی‌رسد که p»

---

1 . van Inwagen, Peter. (1996). "Reflections on the Chapters by Draper, Russell, and Gale". in The Evidential Argument From Evil. edited by Daniel Howard-Snyder. Bloomington, IN: Indiana University Press. pp 219-243.

2 . Yandell, Keith. (1989). "Gratuitous Evil and Divine Existence". in Religious Studies. Vol 25. No 1. pp 15-30.

3. Hasker, William. (1992). "the Necessity of Gratuitous Evil". in Faith and Philosophy. Vol 9. pp 23-44.

4 . appear, seem.

۵. به نظر می‌رسد که خیر برتری در پس شرور جهان نیست.

۶. به نظر نمی‌رسد خیر برتری در پس شرور جهان باشد.

7 . Stephen Wykstra.

8 . Wykstra. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance". in International Journal for Philosophy of Religion, Vol 16, No 2 . (1984).

«چنین نیست که p» را استنتاج کنیم. او سپس اصلی را که کورنئا[1] می‌نامد معرفی می‌کند.

یکی از مثال‌هایی که ویکسترا مطرح می‌کند، چنین است: درحالی که دنبال یک میز می‌گردید، از آستانه‌ی در یک اتاق به داخل نگاه می‌کنید. اتاق بسیار بزرگ است و پر است از انواع خودروهای بزرگ و کوچک، حیوانات، پرندگان و چیزهای دیگری که جلوی دید را می‌گیرند. آیا با بررسی کردن این آشفتگی از آستانه در، و ندیدن هیچ میزی می‌توانید بگویید «به نظر نمی‌رسد که میزی در اتاق باشد»؟

اصل کورنئا: «براساس وضعیت ادراک‌شده‌ی s، شخص H محق است بگوید «به نظر می‌رسد که p» تنها اگر برای H معقول باشد که باور کند، برفرض وجود قوای شناختی و استفاده‌ی او از آنها، اگر p صادق نبود، s به صورتی با شرایط موجود متفاوت می‌بود که او می‌توانست تشخیص دهد» (Ibid, 85).

امّا اصل کورنئا چیست و چه می‌خواهد بگوید؟ برای روشن شدن، به این مثال توجّه کنید؛ اگر اتاق درهم و برهمی را که ویکسترا آن را شرح می‌دهد در نظر بگیریم، کورنئا می‌خواهد بگوید: اگر فردی با اتاق درهم و برهم مواجه شود، آنگاه تنها در شرایطی می‌تواند بگوید به نظر می‌رسد میزی در اتاق نیست که اگر میزی در اتاق می بود شرایط اتاق به‌گونه‌ای می‌بود تا فرد می‌توانست تشخیص دهد میزی در اتاق هست.

در ادامه ویکسترا با تطبیق اصل کورنئا با مسئله‌ی شر آن چنانکه راو مطرح می کند معتقد است دلیلی وجود ندارد توقع داشته باشیم که خیر برتری که در پس شرور وجود دارد بر ما آشکار باشد؛ زیرا خیر برتر از نوع خاصی است که توسط خالق تمام امور قصد شده است؛ کسی که بصیرت و حکمت او از تمام مخلوقات برتر است (Ibid, 88).

ویکسترا در توضیح مطلبش برای اثبات علم محدود انسان به امور خیر و شر مثال یک نوزاد یک ماهه را می‌زند که نمی‌تواند دلایل رفتار والدینش را تشخیص دهد (Ibid).

---

1 . CORNEA = Condition Of Reasonable Epistemic Access. کورنئا= شرط دسترسی معرفتی معقول

۲-۳. پاسخ‌های انتقادی به تقریر متوسط

الف. یکی از نقدهایی که به این تقریر راو وارد شده است از جانب ویلیام آلستون می‌باشد؛ آلستون می‌گوید: راو خود را مجاز می‌داند که از p (هیچ وضعیت امور خیری که می‌شناسیم)، Q (هیچ وضعیت امور خیری) را استنتاج کند و ادعا می‌کند از اینکه هیچ خیر برتری را نمی‌شناسیم می‌توانیم نتیجه بگیریم که هیچ خیر برتری وجود ندارد؛ درحالی‌که تفاوت زیادی میان استنتاج‌های عادی[1] ما از امر دانسته به امر نادانسته با آنچه راو سعی می‌کند آن را موجه جلوه دهد وجود دارد.

وی می‌گوید تعمیم راو مانند این است که از این حقیقت که هیچ نظریه‌ی شناخته شده‌ای تاکنون نسبیت را با مکانیک کوانتوم متحد نکرده، نتیجه بگیریم که هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند چنین کند (Alston, William P.1996, 110).

ب. ویکسترا نام استدلال راو که از ندیدن خیر برتر به وجود نداشتن چنین خیری حکم می‌کند را نوسیوم[2] می‌گذارد. در ابتدا ویکسترا تلاش می‌کند نشان دهد که از صرف ندیدن نمی‌توان به نبودن رسید. در مرحله‌ی بعد، ویکسترا میان دو مفهوم جهانِ به لحاظ اخلاقی کم‌عمق و جهانِ به لحاظ اخلاقی عمیق تمایز می‌گذارد و سعی می‌کند نشان دهد در جهانی که خدا در آن وجود دارد، احتمال اینکه دلایل خیری بیرون از دسترس ذهن ما وجود داشته باشند که افعال الهی را توجیه کنند، بیشتر از این است که این دلایل کاملاً در اختیار ما قرار داشته باشند (Wykstra, 1996, 146).

ج. همچنین در مقاله «استدلال نوسیومی راو از طریق شر» ویکسترا اشکال کورنئا را بر نسخه‌ی استقرایی استدلال راو نیز وارد می‌داند. یعنی ندیدن X، فرد را در این

---

۱. با توجّه به سایر صحبت‌های آلستون و قراین به نظر می‌آید منظور آلستون از استنتاج‌های عادی، اموری است که در علوم تجربی کاربرد دارد و استقرایی که در آنجا به کار می‌رود شرایطی دارد که اعتماد به نتیجه را برای ما منطقی می‌کند مثلاً در کالبدشکافی مشاهده می‌شود که قلب انسان در سمت چپ قرار دارد و این مشاهده برای هزار انسان تأیید می‌شود و در هزارویکمین فرد استقرا و قرائن به ما می‌گوید که قلب او نیز در سمت چپ قرار دارد در این موارد ما نسبت به هزار مشاهده خود یقین داریم و بعد نتیجه‌گیری می‌کنیم.

به نظر می‌رسد به تقریر متوسط راو حتّی عنوان استقرا هم نمی‌توان داد چون جامعه آماری اوّلیه او بر پایه حدس و گمان است و در واقع هیچ مشاهده یا امر یقین آور دیگری برای جامعه آماری اوّلیه او وجود ندارد و گفته راو آنجا که چند مثال از شرور طبیعی و اخلاقی را می‌آورد و می‌گوید که این شرور بی‌وجه هستند، این گفته صرفاً ادعایی نیازمند اثبات است.

2 . no-see-um (نمیبینم-پس-نیست).

نوسیوم‌ها (no-see-um) حشرات کوچکی هستند که دیده نمی‌شوند امّا گزش دردناکی دارند.

ادعا که به نظر می‌رسد Xی وجود ندارد موجه می‌سازد تنها اگر برای او معقول باشد باور کند که X چیزی است که به آن دسترسی معرفتی داریم (Wykstra,1996, 126).

۳-۳. پاسخ‌های انتقادی به تقریر متأخر

توجّهی که از سوی منتقدین به استدلال متأخر راو شده به نحو چشم‌گیری کمتر از استدلال متقدّم اوست. در حالی‌که توجّه به استدلال متأخر راو از اهمیّت بیشتری برخوردار است؛ زیرا همان‌طور که پیشتر هم آمد راو استدلال متقدّم و متوسط خود را ضعیف می‌داند (Rowe, 1996, 267)، و خود او هم از شکل استدلال سابق خویش عبور می‌کند و مدعای خود را در ساختار و شکل جدید، که تقریباً می‌توان گفت بی سابقه است عنوان می‌کند. همچنین استدلال متأخر به شکل قابل‌توجهی فنی‌تر، قدرتمندتر و قانع‌کننده‌تر از استدلال متقدّم به نظر می‌آید یا لااقل در نظر اوّل این گونه است.

الف. پلنتینگا معتقد است می‌توان به موازات استدلالی که راو با استفاده از قضیه بیز برای نفی خداباوری در نظر می‌گیرد، استدلالی در نفی خداناباوری شکل داد.

پلنتینگا گام به گام هم ارز فرضیات راو، فرضیات خود را معرفی می‌کند:

P_*: در استدلال پلنتینگا همسنگ P معرفی می‌شود.

P_*: هیچ‌کدام از E1 و E2 چنان نیستند که ما بدانیم که هیچ خیر شناخته شده‌ای موجود کامل را در روا دانستن آنها توجیه نمی‌کند.[1]

به‌طور اجمال داریم:

$$Pr(\sim G/k) = 0/5$$
$$Pr(P^*/\sim G\&k) = 0/5$$
$$Pr(P^*/G\&k) = 1$$

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

۱. به نظر می‌رسد کلیدی‌ترین نقطه دفاعیه پلنتینگا فرض P^* است که ادامه کار و نتیجه نهایی کاملاً به آن وابسته است پذیرش P^* مساویست با شکست مجدد راو.

P_*: Neither E_1 nor E_2 is such that we know that no known good justifies a perfect being in permitting it.

$$Pr(P^*/k) = [Pr(G/k) \times Pr(P^*/G\&k)] + [Pr(\sim G/k) \times Pr(P^*/\sim G\&k)]$$

در نتیجه خواهیم داشت:

$$Pr(P^*/k) = 0/75$$

و

$$Pr(\sim G/P^*\&k) = 0/333$$

بـه این ترتیـب پلنتینگـا مطلوب خود را بـا همـان روش راو اثبـات می‌کنـد (Plantinga, 1998, 531-544).

به نظر می‌رسـد پاسـخ پلنتینگا و مطرح کردن P^* صـحیح نیسـت؛ زیرا معنای احتمال P^* بر اسـاس K این اسـت که احتمال دارد که خیر شـناخته شـده‌ای وجود داشـته باشـد که موجود کامل را در روا دانستن شر توجیه کند. این خیر چون مقید به «شـناخته شـدن» اسـت، کمکی به حل مشکل نمی‌کند؛ زیرا در رد این پاسخ می‌توان گفت ما جسـتجو کردیم و خیری یافت نشـد، پس خیر شـناخته شـده وجود ندارد. به عنوان مثال در دو مورد شری که راو نام می‌برد چه خیر شناخته شده‌ای وجود دارد؟

پیشـنهاد اصـلاحی برای پاسـخ پلنتینگا این اسـت که بجای P^*، مفهوم Q^* را به این صـورت تعریف کنـد: هیچ‌کـدام از E1 و E2 چنان نیسـت که ما بدانیم که هیچ خیری، موجود کـامل را در روا دانسـتن آن توجیه نمی‌کند و معنی احتمال Q^*، این اسـت که احتمال دارد که خیری وجود داشـته باشد که موجود کامل را در روا دانستن شـر توجیه کند و با توضـیحی که خواهد آمد بطور قطعی علم به این خیر وجود دارد. به عبارت دیگر: $Pr(Q^*/k) = 1$

ب. بنا بر پیش‌فرض‌های راو، بحث درباره خداشـناسـی محدود یعنی خدای ادیان ابراهیمی که دارای صـفات علم، قدرت و خیرخواهی اسـت، می‌باشـد. مؤمنین به ادیان ابراهیمی خـداونـد را دارای صـفـت حکمت هم می‌دانند. اراده خداوند وقتی حکیمانه اسـت که به کاری تعلق بگیرد که بیشـترین خیر را داشته باشد و علم بی‌نهایت خداوند می‌تواند آن کار را تشخیص دهد.

توضـیح: موجودات ممکن از لحاظ عقلی به پنج قسـم تقسـیم می‌شـوند: ۱. موجوداتی که خیر محض‌اند و هیچ شریّتی در آنها وجود ندارد؛ ۲. موجوداتی که دارای خیر کثیرند و شـر آنها کم اسـت؛ ۳. موجوداتی که دارای شـر کثیرند و خیر آنها کم

اسـت؛ ۴. موجوداتی که خیر و شر در آنها مساوی است؛ ۵. موجوداتی که شر مطلق‌اند و هیچ خیری در آنها نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۴۰۲).

بنا بر این تقسـیم، قسـم اوّل، یعنی موجوداتی که خیر محض‌اند، باید حتماً موجود باشـند؛ همچنین ایجاد قسـم دوّم، یعنی موجوداتی که دارای خیر کثیر و شـر قلیل‌اند نیز بر خدا واجب اسـت؛ امّا خلقت سـه قسـم دیگر با حکمت الهی ناسـازگار اسـت (مطهری، ۱۳۸۱، ۱۹۰).

پس اگر فرض ما خدای ادیان ابراهیمی باشـد، در هر شـری می‌دانیم که خیری که خدا را در روا دانسـتن آن شر توجیه کند وجود دارد؛ در غیر این صورت از فرض خارج شـده‌ایم. همانطور که راو برای اینکه تعارض شـر و وجود خدا را نتیجه بگیرد به در نظر گرفتن صـفات علم، قدرت و خیرخواهی خدا نیاز دارد، خداباور می‌گوید من به خدای غیر حکیم بـاور ندارم. شـرور با وجود خدای غیر حکیم تعارض دارد و با وجود خدای عالم، قادر، خیرخواه و حکیم هیچ تعارضی ندارد.

توجه به این نکته ضـروری است که دانایی بر دو نوع است: الف. دانایی تفصیلی ب. دانایی اجمالی

دانایی نوع الف زمانی اسـت که مطلبی به طور کامل و با جزئیات دانسـته شـده اسـت. دانایی نوع ب دانشـی اسـت که به صورت کلی به موضوع تعلق گرفته است ولی جزئیات آن همچنان مجهول اسـت. مثلا وقتی بدانیم که حیوانی در اتاق هسـت ولی نمی‌دانیم چـه حیوانی اسـت دانـایی اجمـالی داریم؛ اما وقتی دقیقاً می‌دانیم که مثلاً گربه‌ای در اتاق هسـت، دانایی تفصیلی صورت گرفته است. دو علامت اختصاری P و Q در تقریر مسـئله شـر توسـط راو شبیه این دو نوع دانایی است ولی در جهت منفی آن؛ یعنی P به عدم خیر شـناخته شـده و Q به عدم مطلق خیر اشـاره دارد. راو با تمرکز و تأکید بر P و بالا بودن احتمال عدم خیر شـناخته شـده که باعث توجیه شـر شـود، در پی آن اسـت که در نهایت، پایین بودن احتمال وجود خدا را نتیجه بگیرد. در حالی که بنـا بر این اعتقاد که خداوند حکیم اسـت، دانایی قطعی (نه احتمال) به وجود خیر (یا همان مصـلحت) به صـورت اجمالی وجود دارد و با همین علم، منافات شـر با وجود خداوند منتفی می‌شود، هرچند به صورت تفصیلی علم به آن مصلحت نباشد.

به عبارت دیگر از محاسبه‌ی راو داریم:

$Pr(Q/G\&k) = 0$ زیرا G مستلزم کذب Q است

اگر احتمال Q بر اساس G و K صفر است (همانطور که راو می‌گوید)، پس:

$Pr(\sim Q/G\&k) = 1$

یعنی بر اســاس وجود خدا (G) و K، احتمال نقیض Q (یعنی خیری وجود دارد که خدا را در روا دانســتن شــر توجیه می‌کند) صــد در صــد اســت. اما راو در ادامه با وارد کردن احتمال ضـعیف P در محاسـبه، احتمال ضعیف وجود خدا را نتیجه می‌گیرد؛ در حالیکه برای حل تعارض میان شـــر و وجود خداوند دانایی اجمالی به وجود خیر کافی است و منطقاً هیچ نیازی به دانایی تفصیلی نیست.

ج. به نظر می‌رســد می‌توان نقدی را با توجه به ســؤال اول در تقریر متأخر مطرح کرد: در سـؤال اول آمده اسـت که آیا P احتمال Q را افزایش می‌دهد؟ پاسخ راو به این پرســش مثبت است؛ یعنی «نمی‌دانم»، احتمال «نبودن» را افزایش می‌دهد. رایشنباخ، پلنتینگا، آلستون و ویکسترا هم به این مطلب اشاره کرده‌اند.

دو نکته در اینجا قابل توجه اســت: اولا: ندانســتن، امری مربوط به ذهن و معلومات شـخصـی است و هیچ ربطی به آنچه در واقع می‌گذرد ندارد. فاصله، فاصله عین و ذهن است. در اینجا راو به صورت ایدآلیستی از نمی‌دانم، نیست را نتیجه می‌گیرد یا احتمال آن را افزایش می‌دهد و این کاملاً غیر منطقی است.

ثانیاً: کســـی که به ادیان ابراهیمی معتقد اســـت، خداوند را نامحدود و انســـان را محدود می‌داند. علم خداوند هم نامحدود اســت. بنابراین معلومات آدمی در مقایســه با علم خداوند چون قطره‌ای در کنار اقیانوس بیکران است. مجهولات انسان از معلوماتش بسـیار بیشـتر است. نه تنها در قلمرو جهان بیرون، که حتّی در وجود خود انسان اسرار ناشـناخته فراوانی وجود دارد که هنوز علم بشـر به آن راه نیافته اسـت. با توجّه به این علم محدود انسـان بدیهی است که نیافتن چیزی نشانه نبودن آن نیست. در مورد علم اندک انسـان خداوند می‌فرماید: ﴿**وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا**﴾ (اسراء: ۸۵) جز اندکی از دانش به شـما داده نشـده اسـت. حال نباید انتظار داشـته باشـیم که ما انسـان‌ها به صورت کامل به حکمت کارهای خداوند عالم شویم.

ثالثاً: باید توجه کرد که موضـوع بحث، موجود کامل، عالم و هوشـمندی اسـت که امور را مـدیریـت می‌کند و در مواردی اراده می‌کند که چیزی از ما پنهان باشـــد تا به اهداف تربیتی‌اش دسـت یابد. این مطلب با مثالی که برای پیروان ادیان ابراهیمی آشـنا اسـت، روشـن می‌شـود. حضـرت ابراهیم یکی از بزرگترین پیامبران الهی اسـت که در کتب مقدس یهود، مسـیحیت و اسـلام معرفی شـده است. خداوند به او دستور داد که فرزند نوجوانش را که هیچ گناهی نداشـــت، به دســـت خود قربانی کند. قربانی کردن

فرزند ظاهری دارد و باطنی. ظاهر قربانی را ابراهیم می‌داند که شـری بسیار ناگوار برای او اســت. اما باطن این دســتور این بود که ابراهیم آزمایش شــود و با قرار گرفتن در چنین شــرایط ســختی و اطاعت از دســتور خدا گوهر عبودیت، اخلاص و اعتماد او به خدا ســنجیده شــود و رشــد و تکامل یابد. اگر این فرمان که ظاهرش شــر اســت نبود، ابراهیم دچار شــر بســیار بزرگتری می‌شــد و آن شر، رشد نکردن عبودیت و اخلاص او اســت. واضح است که اگر ابراهیم باطن این دستور را می‌دانست، کلاً آزمایش و نتیجه آن منتفی می‌شــد. پس خداوند اراده کرده است که ابراهیم باطن این دستور را نداند. از ســوی دیگر در همین مثــال، فعــل واحــدی دارای دو بعد یا دو جنبه اســت و جنبه ظاهری آن که برای ما قابل درک اســت، دردآور و ناگوار اســت و در نتیجه شــر تلقی می‌شــود. اما جنبه باطنی همین کار که حقیقت آن اســت، خیر اســت. پس انجام آن توســط خدای ادیان ابراهیمی که خیرخواه اســت، هیچ مشــکلی ندارد. چون راو بحث احتمالات را مطرح کرده اســت، دســت کم این یک احتمال قوی اســت که بســیاری از مســائل و مشکلاتی که شر محسوب می‌شوند، در جهت رشد و تکامل و به عبارت دیگر امتحان و آزمایش انســان‌ها و شکوفایی استعدادهای اواست. آنچه این احتمال را تقویت می‌کند خداشــناسی ادیان ابراهیمی و صفات او است. جان هیک می‌گوید: رشد اخلاقی و معنوی انســان از طریق پــاســخ به چالش‌های موجود در جهان امکان‌پذیر اســت (John Hick, 2006, 474). اگر در زندگی انسان شر و مشکلی نباشد، غالباً انسان‌ها دچار روزمرگی و غفلت (اعراف: ۱۳۰؛ ســجده: ۲۱) شــده و اســتعدادهای درونی‌شــان زمینه‌ای برای شکوفایی نمی‌یابد.

د- آیا راو مجاز به استفاده از فرمول محاسبات احتمالات بیز می‌باشد؟

به نظر می‌رســد اســتفاده از رابطه‌ی بیز برای محاســبه‌ی احتمال معقول بودن خداباوری یا خداناباوری صــحیح نیســت؛ این قضیه از آن جهت مفید است که می‌توان از طریق آن، احتمال یک پیشــامد را با مشــروط کردن نسبت به وقوع یا عدم وقوع یک پیشامد دیگر محاسبه کرد. در واقع کاربرد این رابطه زمانی است که صحبت از احتمال بســامدی می‌کنیم؛ یعنی جایی که ما احتمال را براســاس فراوانی یک مؤلفه در میان یــک گروه نمونــه تخمین می‌زنیم. در بســیــاری از حالت‌ها، محاســبه‌ی احتمال یک پیشــامد به صورت مستقیم کاری دشوار است، با استفاده از این قضیه و مشروط کردن پیشــامد مورد نظر نســبت به پیشامد دیگر، می‌توان احتمال مورد نظر را محاسبه کرد، اما احتمال وجود خدا چنین نیست.

نتیجه‌گیری

ویلیام راو در راه تلاش برای ارائه‌ی برهان قرینه‌ای شـر بر ضـد خداباوری سه تقریر ارائه کرده‌است.

ـــ راو در تقریر متقدم از تعارض وجود شـرور بی‌وجه با وجود خدای عالم، قادر و خیرخواه، عـدم خـداونـد را نتیجـه می‌گیرد. راو برای اثبات عقلانی بودن باور به وجود شـرور بی‌وجه به ذکر مثال متوسـل می‌شود و نتیجه می‌گیرد که به نظر می‌رسد شرور بی‌وجه هستند. او قبول دارد که نمی‌تواند بی‌وجه بودن شرور را اثبات کند.

چالش بر انگیزترین نقد به این تقریر، اصـل معرفت‌شـناختی کورنئا اسـت که از سـوی ویکسترا مطرح شد. راو در این تقریر از اینکه نمی‌توان مصلحتی را تصور کرد که توجیه‌گر خداوند در ارتکاب شـر باشـد، نتیجه می‌گیرد که به نظر می‌رسـد این شـرور بی‌وجه هسـتند. ویکسـترا در اصـل کورنئا نتیجه گرفتن بی‌وجهی شرور از عدم ادراک مصـلحتِ توجیه‌گر شـر توسـط ذهن محدود انسان را یک لغزش می‌داند. در واقع علم انسـان و خداوند با یکدیگر قابل مقایسـه نیست و ممکن است مصلحت برتری باشد که ذهن انسان در بازه زمانی محدودی که مجال حیات دارد از ادراک آن ناتوان بماند.

ـــ راو تلاش کرد برای حل مشکل تقریر متقدم و فرار از کورنئا، تقریر استقرایی از مسـئله شـر را جایگزین تقریر متقدم نماید. او مثالی از شـرور اخلاقی را نیز برای تأیید معقول بودن ادعای خود بکار می‌گیرد. درحالی که در مثال‌های شـرور اخلاقی، دفاعیه مبتنی بر اختیار آلوین پلنتینگا کفایت می‌کند. در این تقریر راو با تعمیم امور شـناخته شـده، وضعیت امور ناشناخته را تعیین می‌کند. راو این تعمیم را منطقی و مطابق روش علمی می‌داند. به نظر راو چون مصـلحت شـناخته شـده توجیه‌گر شر وجود ندارد پس هیچ مصلحت توجیه‌گر شری وجود ندارد.

آلسـتون در نقـد راو تعمیم او را غیر منطقی می‌دانـد. همچنین بـا توجّه به علم محدود انسان و علم مطلق خداوند این تقریر نیز محکوم به شکست است.

ـــ در تقریر سـوّم راو کوشـید قرائت سـامان‌مندی از ادعایش را بر اساس فرمول احتمالات بیز با تکیه بر اطلاعات زمینه‌ای ذهن افراد ارائه کند. راو با اسـتفاده از فرمول بیز احتمال عدم وجود خداوند را قوی ارزیابی می‌کند. امّا پلنتینگا نیز در پاسـخ به این ادعـا بـا جـای‌گـذاری داده‌های زمینه‌ای توانسـت خلاف و عکس ادعای او یعنی غلبه احتمال وجود خداوند را اثبات کند. البته پاسـخ پلنتینگا به علت تأکید بر خیر شناخته

شـده، اشـکال دارد؛ چون ممکن اسـت خیرهای زیادی وجود داشـته باشـد و شناخته نشـود و بهتر اسـت از احتمال خیر مطلق اسـتفاده شـود که احتمالی بسیار قوی است. پاسـخ دیگر به راو این اسـت که موضوع بحث، خدای ادیان ابراهیمی است که علاوه بر علم، قـدرت و خیرخواهی، حکمـت هم دارد و شـــر با وجود خدای غیر حکیم تعارض دارد نه با وجود خدای حکیم. کسی که به خدای ادیان ابراهیمی معتقد است، به وجود مصـــلحت در این شـــرور علم اجمالی قطعی دارد. همچنین در مواردی حکمت خداوند اقتضـا دارد که مصـلحت شر مخفی باشد. نقد آخر این است که استفاده از رابطه‌ی بیز برای محاســبه‌ی احتمال معقول بودن خداباوری یا خداناباوری صــحیح نیســت. به‌این ترتیب تقریر سوم نیز نتوانست در اثبات مدعای راو موفق باشد.

فهرست منابع

۱. ***قرآن***، ترجمه عبدالحمید آیتی.

۲. آگوستین، (۱۳۸۷)، ***اعترافات***، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۳. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۴۰۴ق)، ***الشفا***، الهیات، قم، کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی.

۴. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۶۴)، ***اخلاق***، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۵. پترسون، مایکل، و جمعی دیگر، (۱۳۷۶)، ***عقل و اعتقاد دینی***، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ اوّل، تهران، طرح نو.

۶. حلی، حسن‌بن‌یوسف، (۱۳۸۲)، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، قسم الالهیات، مع تعلیق آیت الله سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.

۷. دگروت، اسکرویش، (۱۳۸۵)، ***احتمال و آمار***، ترجمه دکتر عین‌الله پاشا، تهران، خوارزمی.

۸. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۷۶)، ***مسئله شر***، انتشارات معارف.

۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۹۸۱م)، ***الحکمه المتعالیه فی‌الاسفار العقلیه الاربعه***، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۱. ----------، (۱۳۶۲)، ***نهایة الحکمة***، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۲. فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۹۰)، ***تعلیقات***، ترجمه‌ی فتحعلی اکبری، آبادان، پرسش.

۱۳. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۰)، ***خدا و مسأله شر***، قم، بوستان کتاب قم.

۱۴. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۶۲)، ***تاریخ فلسفه***، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش.

۱۵. کلینی، محمدبن‌یعقوب، (۱۴۲۹ق)، ***کافی***، قم، دارالحدیث.

۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰)، ***مجموعه آثار***، چاپ ششم، تهران، صدرا.
۱۷. ----------، (۱۳۸۱)، ***عدل الهی***، تهران، صدرا.
۱۸. نیچـه، فریـدریش ویلهلم، (۱۳۵۲)، ***دجال***، ترجمه عبدالعلی دســـتغیب، تهران، انتشارات آگاه.
۱۹. هیک، جان، (۱۳۷۶)، ***فلسفه دین***، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲۰. وابرتون، نایجل، (۱۳۸۳)، ***الفبای فلسفه***، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

منابع لاتین

21. Alston, William P. (1996). The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition. in The Evidential Argument From Evil. edited by Daniel Howard-Snyder. Bloomington, IN: Indiana University Press. pp 97-125.
22. Feinberg, John S. (2004). Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil. Revised and Expanded Edition. Wheaton, IL: Crossway Books.
23. Hick, John. (2006). The Problem of Evil. In Encyclopedia of Philosophy. vol 3. edited by Donald M. Borchert. Detroit: Thomson Gale.
24. Hickson, Michael W. (2013). A Brief History of Problems of Evil. In The Blackwell Companion to The Problem of Evil. edited by Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
25. Hume, David, (2007), Dialogues concerning Natural Religion. NewYork: Cambridge University Press.Journal for Philosophy of Religion. Vol 65. No 2. pp 93-103.
26. kant, Immanuel, (1972), Graunwork of Metaphysic of Morals. tr, paton H.J. PP, 550123, In: The moral law, London, Hutchinson university libarary.
27. Peterson, Michael L, (1998), God and Evil: An Introduction to the Issues. Boulder, Co: Westview Press.
28. Plantinga, Alvin, (1974), God, freedom, and evil. New York: Harper & Row.

29.----------, (1979), The Probabilistic Argument from Evil. In Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, Vol. 35, No. 1. pp 1-53.

30٠.----------, (۱۹۹۸), Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil. in Noûs. Vol 32. No 4. pp 531-544.

31. Reichenbach, Bruce R. (1980). The Inductive Argument from Evil. in American Philosophical Quarterly. Vol 17. No 3. pp 221-227.

32. Rowe, William. (1969). God and other Minds. Noûs, Vol. 3, No. 3 (Sep., 1969), pp. 259-284.

33.----------, (1979), The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. American Philosophical Quarterly. Vol 16. No 4. pp 335-341.

34.----------, (1988), Evil and Theodicy. in Philosophical Topics. Vol 16. No 2. pp 119-132.

35.----------, (1991), Ruminations about Evil. in Philosophical Perspectives. Vol 5. Philosophy of Religion. pp 69-88.

36.----------, (1996), The Evidential Argument from Evil: A Second Look. in The Evidential Argument From Evil. edited by Daniel Howard-Snyder. Bloomington, IN: Indiana University Press. pp 262-285.

37. Trakakis, Nick. (2007). The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe’s Evidential Argument from Evil. Dordrcht: Springer.

38.----------, (2008), The logical problem of evil, pp240-244.in:READINGS IN philosophy of religion, Eshleman.A, Blackwell .

39. Wykstra, Stephen. (1996). Rowe's Noseeum Arguments from Evil. in The Evidential Argument From Evil. edited by Daniel Howard-Snyder. Bloomington, IN: Indiana University Press. pp 126-150.