



Research Paper

Divine Justice and the Problem of Evils

Abdurrazzaq Hesamifar*¹ ¹ Professor of Philosophy at Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.[10.22080/jep.2026.30850.1315](https://doi.org/10.22080/jep.2026.30850.1315)**Received:**

December 19, 2025

Accepted:

May 9, 2026

Available online:

May 29, 2026

Keywords:

Divine justice; Divine attributes; evils; existence of God; Omnipotent

Abstract

The issue of the existence of evil in the world has been the most important argument for atheists in denying God and religion. They say that in view of the absolute perfection of God, there should be no evil in the world, while evils exist in the world. Philosophers and religious theologians have tried to show in the face of these doubts that there is no incompatibility or conflict between the belief in divine justice and the issue of evil. Another issue raised regarding the issue of evil is resorting to it to deny the existence of God, which of course can at most distort the existence of a just God and cannot prove the non-existence of God. In this article, we will examine the views of several contemporary religious philosophers on the compatibility or incompatibility of the existence of evil with divine justice, and in particular, we will analyze their views on several issues: first, what factors prevent God from intervening in preventing the occurrence of evil, and whether these factors justify God's action in such a way that His non-intervention is compatible with His justice. Second, what role does the occurrence of evil in human life play in strengthening the human spirit and providing the conditions for his growth? And finally, whether the claim of skeptical theism regarding our ignorance of God's evidence for not preventing the occurrence of evil can solve the problem of evil, or does this claim itself confront us with new problems.

***Corresponding Author:** Abdurrazzaq Hesamifar**Address:** Imam Khomeini International University,
Soleymani Blvd, Qazvin.**Email:** ahesamifar@ikiu.ac.ir**Tel:** 02833901664



Extended abstract:

1. Introduction

One of the important issues in the philosophy of religion is the issue of the existence of evil in the world, the explanation of which has always been a problem for religious thinkers. On the other hand, this issue has been the most important tool for atheists in denying God and religion. They raise this issue in two places: one in the discussion of divine attributes and the other in the issue of the existence of God. What is mentioned in their words regarding divine attributes is doubt in the attribute of divine justice, in the sense that they say that in view of the absolute perfection of God, which is manifested in all of His attributes, especially omnipotence, omniscience, omnipresence, and omnibenevolent, there should be no evil in the world, while we see that evil exists in the world. In this world, we see that some people are born in luxury and comfort and grow up, while others are born in poverty and misery, and they face difficult and sometimes disastrous conditions until the end of their lives, and they are in these difficult conditions until the end of their lives. One is born into a religious and god-believing family, and the other into an atheist and atheistic family; one into a wealthy and well-off family, and the other into a poor and helpless family. These show that human beings are not in equal conditions, and therefore it cannot be said that God has placed them in equal positions and established justice between them. If God is omnipotent and is able to do anything, except for the impossible, that is, what would lead to contradiction, then why does He not prevent evil from occurring in the world?

Philosophers and religious theologians have tried to show in response to these

doubts that there is no incompatibility or conflict between the belief in divine justice and the issue of evil. Among the reasons they have given is that evil is either non-existent or the origin of non-existent things. Another is that the existence of evil is necessary for human free will, in the sense that giving free will requires that man has the ability to perform evil acts, and of course, God will punish those evil acts on the Day of Resurrection. Another answer is the theory of compensation or retribution, according to which God has established a balance between this world and the next, such that the more blessings and less hardship a person has in this world, the more intense the demand in the next world, and the less blessings and more hardship he has, the easier the demand in the next world. In other words, on the Day of Resurrection, God will hold each person accountable for the blessings He has bestowed upon him. In this article, we will examine the views of some contemporary religious philosophers on the relationship between divine justice and the problem of evil.

2. Methods

In writing this article, the method of theoretical study and philosophical analysis of issues has been used, so this is not a field study, but rather it is based on research in written works.

3. Results

The findings of this research include an analysis and critique of the thought of a number of contemporary philosophers of religion on the issue of the existence of evil and divine justice. And because this research is a philosophical study, its results can be theoretical findings and naturally do not have empirical findings.



4. Conclusion

At the beginning of the article, we saw that, on the one hand, Salamon believes that elements such as human agency, the provision of the ground for human spiritual growth, the desirability of divine concealment, and the necessity of order in the universe require God's non-interference in preventing the occurrence of evil. On the other hand, those such as Rojka and Halamova believe that the existence of evil in the universe, as an indisputable fact, is incompatible with divine attributes, especially omnipotence, omniscience, omnipresence, and omnibenevolent, and that the denial of any of these divine attributes entails the denial of the existence of God. In the capacity of arbiter between these two views, it can be said that the incompatibility of the existence of evil with divine attributes is acceptable if no solid evidence can be provided for the necessity of God's tolerance of evil, while we know that different evidences such as human free will and the theory of exchange can show the compatibility between the existence of evil and the existence of God. Another issue that was considered in this article was the issue of the effect of mental tensions caused by evil on human spiritual development. Another issue examined in the article was that according to Harrison's skeptical theism, since moral virtues are different for humans and God, we cannot be confident in our understanding of God's reasons for not preventing evil, and rather, these reasons are not revealed to us. Therefore, we cannot subject God's actions to moral judgment in this regard. Therefore, one

way to escape the problem of evil is to appeal to our ignorance of God's reasons, which in itself eliminates the problem of the occurrence of unjustified evil. However, Harrison's view, which is actually an appeal to the theory of exclusion in the past theological tradition, produces problems, some of which we have quoted from Linford. In the end, as a final judgment, it can be said that there are two important theories regarding divine attributes and the possibility of comparing them with human attributes: the theory of comparability and the theory of incomparability; however, since defending the theory of incomparability requires promising to close the minds in understanding divine attributes and distorts the similarity to God as the ultimate goal of human perfection, it is possible to believe in the theory of comparability and, with the help of Mulla Sadra's theory of gradation of existence, consider divine attributes to be the highest level of human attributes and speak of the comparability of God's attributes with human attributes.

Funding

This article was financially supported by the research grant of Imam Khomeini International University.

Authors' contribution

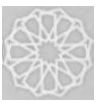
This article has just one author.

Conflict of interest

Author declares no conflict of interest.

Acknowledgments

I would like to thank the Vice Chancellor for Research at Imam Khomeini International University for the financial support of this research.



علمی

عدل الهی و مسأله شرور

عبدالرزاق حسامی فر^{*۱} ^۱ استاد گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران.[10.22080/jepr.2026.30850.1315](https://doi.org/10.22080/jepr.2026.30850.1315)

چکیده

مسأله وجود شرور در عالم، مهمترین دستاویز ملحدان در نفی خدا و دین بوده است. آنها می‌گویند با نظر به کمال مطلق الهی، نباید هیچ شری در عالم وجود داشته باشد، در حالی که شرور در عالم وجود دارند. فیلسوفان و متکلمان دیندار در برابر این شبهات کوشیده‌اند نشان بدهند که هیچ ناسازگاری و تعارضی میان باور به عدل الهی و مسأله شرور وجود ندارد. مسأله دیگری که در باب مسأله شرور مطرح است توسل به آن برای نفی وجود خداست که البته حداکثر می‌تواند وجود خدای عادل را مخدوش کند و نمی‌تواند عدم خدا را ثابت کند. در این مقاله، نظر چند تن از فیلسوفان دین معاصر را در باب سازگاری یا ناسازگاری وجود شرور با عدل الهی بررسی خواهیم کرد و به‌ویژه نظر آنها را در مورد چند مسأله تحلیل خواهیم کرد: یکی اینکه چه عواملی مانع دخالت خدا در جلوگیری از وقوع شرور است و آیا این عوامل توجیه کننده فعل الهی هستند چنانکه عدم دخالت او با عدالت او سازگار باشد. دیگر آنکه، وقوع شرور در حیات انسانی، چه نقشی در تقویت روحیه انسان و تدارک موجبات رشد او دارد و مسأله آخر اینکه آیا مدعای خدا باوری شکاکانه در مورد جهل ما نسبت به ادله خدا در عدم جلوگیری از وقوع شرور، می‌تواند مسأله شرور را حل کند یا اینکه این مدعا خود ما را با مشکلات جدیدی مواجه می‌کند.

تاریخ دریافت:

۲۸ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۹ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۸ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:

عدل الهی، صفات الهی، شرور، وجود خدا، قادر مطلق

^{*} نویسنده مسئول: عبدالرزاق حسامی فر

آدرس: قزوین، بلوار سردار سلیمانی، دانشگاه بین المللی امام خمینی.

ایمیل: ahesamifar@ikiu.ac.ir

تلفن: ۰۲۸۳۳۹۰۱۶۶۴



۱ مقدمه

دانست. یا اینگونه است که خدا هم می‌خواهد که مانع تحقق شرور بشود و هم می‌تواند مانع از تحقق آنها بشود اما، با اینهمه، شرور وجود دارند در این صورت صفت عدل او مخدوش می‌شود.

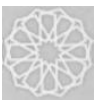
فیلسوفان و متکلمان دیندار در برابر این شبهات کوشیده‌اند نشان بدهند که هیچ ناسازگاری و تعارضی میان باور به عدل الهی و مسأله شرور وجود ندارد. از جمله دلایلی که آنها آورده‌اند یکی این است که شرور یا امور عدمی‌اند و یا منشأ امور عدمی‌اند. دیگر آنکه وجود شرور لازمه اختیار انسان است به این معنا که دادن اختیار به انسان اقتضا می‌کند که او توان برانجام فعل بد را داشته باشد و البته خداوند در روز رستاخیز آن افعال بد را عقاب خواهد کرد. پاسخ دیگری که مطرح می‌شود این است که وجود شرور برای درک خوبیها ضروری است چنانکه گویند تعرف الاشیاء باضدادها بل باغیارها. پاسخ دیگر نظریه عوض یا جبران است که بر اساس آن خداوند میان این دنیا و دنیای دیگر موازنه‌ای برقرار کرده است چنانکه هر اندازه شخص در این دنیا نعمت بیشتر و سختی کمتر داشته باشد در آن دنیا باز خواست شدیدتری خواهد داشت و هر اندازه که نعمت کمتر و سختی بیشتر داشته باشد در آن دنیا بازخواست آسان‌تری خواهد داشت. به بیان دیگر خداوند در روز رستاخیز هر فردی را متناسب با نعماتی که به او ارزانی داشته است، بازخواست خواهد کرد. در این مقاله به بررسی نظر پاره‌ای از فیلسوفان دین معاصر در باب نسبت میان عدل الهی و مسأله شرور می‌پردازیم.

۲ عوامل بازدارنده خدا از دخالت در جلوگیری از وقوع شرور

یکی از مسائل مهم مربوط به سازگاری یا ناسازگاری عدل الهی با مسأله شر، وجود شرور و به‌ویژه شرور وحشتناکی است که در عالم رخ می‌دهند و علی‌الظاهر خدا به‌رغم توان بر جلوگیری از آنها، هیچ

یکی از مسائل مهم در فلسفه دین، مسأله وجود شرور در عالم است که تبیین آن برای اندیشمندان دیندار، همواره معضل ساز بوده است. از سوی دیگر این مسأله مهمترین دستاویز ملحدان در نفی خدا و دین بوده است. آنها این مسأله را در دو مقام مطرح می‌کنند: یکی در بحث درباب صفات الهی و دیگری در مسأله وجود خدا. آنچه در خصوص صفات الهی در کلام ایشان آمده است تشکیک در صفت عدل الهی است به این معنا که می‌گویند با نظر به کمال مطلق الهی که در همه صفات او به‌ویژه چهار صفت علم مطلق، قدرت مطلق، خیر مطلق و وجود ازلی و ابدی متجلی است، نباید هیچ شری در عالم وجود داشته باشد، در حالی که ما می‌بینیم شرور در عالم وجود دارند. در این دنیا می‌بینیم که برخی از انسانها در ناز و تنعم به دنیا می‌آیند و رشد می‌کنند و برخی دیگر در فقر و فلاکت به دنیا می‌آیند و تا پایان دوره حیات خود با شرایط دشوار و گاه مصیبت‌بار مواجه می‌شوند و تا پایان عمر دچار این شرایط سخت هستند. یکی در خانواده‌ای مذهبی و خداپاور به دنیا می‌آید و دیگری در خانواده‌ای ملحد و خداناباور؛ یکی در خانواده‌ای متنعم و ثروتمند و دیگری در خانواده‌ای فقیر و ناتوان. اینها نشان می‌دهد که انسان‌ها در شرایط مساوی قرار ندارند و از این‌رو نمی‌توان گفت که خداوند آنها را در موقعیت‌های یکسانی قرار داده است و عدالت را بین ایشان برقرار کرده است.

اگر خداوند قادر مطلق است و بر انجام هر کاری، جز محالات عقلی، یعنی آنچه تحققش به تناقض می‌انجامد، تواناست، پس چرا مانع از تحقق شرور در عالم نمی‌شود. نسبت خداوند با وجود شرور در عالم از سه حال خارج نیست: یا خدا توان بر جلوگیری از شرور دارد اما نمی‌خواهد این کار را بکند که در این صورت بدخواه خواهد بود و این با صفت خیر او سازگار نیست. یا چنین است که می‌خواهد که از وقوع شرور جلوگیری کند اما قادر بر این کار نیست که در این صورت قدرت مطلق او مخدوش می‌شود و دیگر نمی‌توان او را قادر علی‌الاطلاق



از نظر سالامون عدالت الهی، این امکان را که خدا به خاطر یک شخص یا گروهی از مردم، مانع وقوع شر شود، منتفی می‌کند. اما این نظر او ظاهراً تعارض دارد با فهم مشترک دینداران مبنی بر اینکه خدا جلوگیری از بعضی از شرور را در عالم هم می‌خواهد، هم می‌تواند و هم انجام می‌دهد و از این مهمتر او با ما یکسان برخورد نمی‌کند. برخی به خدا نزدیکترند و برخی دورتر. گاهی خدا با معجزه، بیماری افراد را برطرف می‌کند. اگر عدالت خدا مانع از آن می‌شود که او در هر موردی جلوی وقوع شر را بگیرد، پس پرسش در باب نقش خدا در شرایط دشوار انسانی، بی‌معنی می‌شود. عدالت و انصاف و بیطرفی خدا اقتضا می‌کند با همه یکسان برخورد کند و این امر موجب می‌شود که دعای فرد مسیحی برای استعانت از خدا در شرایط خاص بی‌تأثیر شود.

لوبوس روجکا و جولیا هالامووا در مقاله‌ای با عنوان «عدل الهی و مسأله شر» به بررسی آراء سالامون می‌پردازند. آنها مسأله شر را اینگونه تقریر می‌کنند:

اگر شر در عالم هست (که در وجود آن تردیدی نیست)، پس خدا قادر مطلق نیست (زیرا نمی‌تواند جهان بهتری بیافریند) یا عالم مطلق نیست (زیرا نمی‌داند که چگونه جهان را بهتر کند) یا او کاملاً خیرخواه نیست (زیرا نمی‌خواهد جهان را بهتر کند). نفی هر یک از این صفات اصلی خدا لازم می‌آورد که خدایی وجود نداشته باشد (Rojka, and Halamova, 2016, p. 567).

آنها با اشاره به دیدگاه سالامون و نقل سخنانی از او، می‌گویند که یکی از پاسخ‌ها به این مسأله، نظریه مشهور الوین پلانتینگا موسوم به «دفاع از اختیار» است (Plantinga, 1967, and 1974) که نظری سازگار با مضامین فلسفه تحلیلی موجود و پژوهش‌های جدید در روان‌شناسی است. پژوهش‌های روان‌شناختی در سال‌های اخیر کمتر به عوارض منفی ناشی از مواجهه با شر توجه دارند و بیشتر به رشد و ترقی ناشی از آن توجه دارند.

اقدامی در جهت ممانعت از آنها انجام نمی‌دهد. این ناسازگاری از یک سو کسانی را به نفی وجود خدا کشانده است؛ چنانکه جیمز استریا در کتاب پر حاشیه و مناقشه برانگیز *آیا خدای خیر منطقاً ممکن است؟* کوشیده است نشان بدهد که وجود شرور وحشتناک ثابت می‌کند که خدایی وجود ندارد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق باشد (Sterba, 2019, p. 1). اما از سوی دیگر خداپاوران کوشیدند ثابت کنند که وجود شرور در عالم، پیامدهای خیری دارد که به واسطه آنها، خدا مجاز است از وقوع آنها جلوگیری نکند و بدین سبب وجود شرور، صفت عدل الهی را نقض نمی‌کند.

یکی از کتاب‌های مهمی که در آن مسئله شر و عدل الهی مطرح شده است کتاب *معرفت، فعل و کثرت‌گرایی* نوشته پاره‌ای از فیلسوفان سرآمد دین از دانشگاه‌های امریکا، انگلستان و اروپای قاره‌ای است در این کتاب به طور عمده درباره سه موضوع بحث شده است: معرفت‌شناسی دینی، فلسفه فعل الهی در عالم، چالش‌های فلسفی در باب تنوع ادیان. در این کتاب جنوسز سالامون که خود یکی از ویراستاران کتاب هم هست، کوشیده است نشان بدهد که چه عواملی باعث می‌شود خدا نتواند مانع وقوع شرور در عالم بشود. وی می‌گوید

ملاحظات مربوط به اختیار انسان، امکان پیشرفت اخلاقی [...].، مطلوبیت پنهان بودگی خدا و نامطلوبیت یک جهان بسیار بی‌قاعده، با هم علت این است که خدا در پاره‌ای موارد مانع وقوع شرور، حتی شرور وحشتناک، نشود (Salamon, 2013, pp. 249-250).

وی همچنین می‌گوید:

تلقی خدا از عدالت چونان انصافی که مقتضی شرایط بیطرفی، برخورد یکسان و فارغ از تبعیض و تعصب است، عملاً خدا را باز می‌دارد از اینکه در هر موردی از وقوع شر جلوگیری کند (Salamon, 2013, p. 250).



دگرگونی احوال، قدر و منزلت افراد دانسته می-شود).

۳. مواجهه با سختی‌ها می‌تواند موجب رشد شخص بشود و استعدادهای نهفته او را آشکار کند و تلقی او را از خودش اصلاح کند. به طوری که اطمینان خاطر بیشتری احساس کند و با عواطف منفی برخورد بهتری داشته باشد.

۴. بحران‌ها، اغلب فرصت‌های جدیدی خلق می-کنند؛ مهارت‌های جدیدی را گسترش می‌دهند؛ تغییرات مثبتی در زندگی فرد ایجاد می‌کنند؛ علایق جدیدی را پدید می‌آورند و راه‌های جدیدی را در زندگی، پیش روی انسان‌ها قرار می‌دهند.

۵. برخی می‌گویند که بر اثر تحمل سختی‌ها، به فهم بهتری از امور معنوی و دینی دست یافته‌اند و به معنای عمیق‌تری از زندگی رسیده‌اند؛ ایمان دینی آنها تقویت شده است و ارتباط شخصی‌تری با خدا پیدا کرده‌اند.

بنابراین از نظر تدسکی و کالهن، مواجهه با سختی‌ها، موجب رشد و تعالی انسان می‌شود. هایدت نیز مشابه این معنا را مطرح می‌کند: «مردم باید سختی‌ها را تحمل کنند تا رشد کنند. حداکثر رشد و پیشرفت تنها برای کسانی دست یافتنی است که با رنج‌های بزرگ مواجه شده‌اند و آنها را به خوبی پشت سر گذاشته‌اند» (Haidt, 2006, p. 147).

نقش تربیتی مواجهه با سختی‌ها و نقش آنها در رشد شخصیتی فرد در ادبیات عرفانی بسیار مورد تأکید است چنانکه سالکان طریقت باید با ریاضت و ترک لذت‌های دنیوی، مسیر کشف حقیقت را دنبال کنند. حافظ می‌گوید:

**نازپرورده تنعم نبرد راه به دوست
عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد**

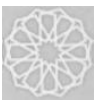
روحکا و هالامووا می‌گویند که در یک حادثه تلخ، تشخیص امکان رشد، اولین شرط PTG است. تفاوت اصلی میان کسانی که بر اثر یک تنش روحی

آنها در ادامه می‌گویند که حاصل یکی از پژوهش‌های میدانی در حوزه روان‌شناسی که حدود ۸۰ سال طول کشیده است، این است که امور تنش‌زا برای مردم مضر است؛ چراکه موجب افسردگی، اضطراب، بی‌خوابی، بیماری‌های قلبی و کاهش ایمنی می‌شود. در این پژوهش به انسان‌ها آموزش داده شد چگونه بر آن امور تنش‌زا مسلط بشوند و به زندگی عادی برگردند. دین و اعمال دینی، معمولاً در فرآیند بهبودی از یک بیماری، بسیار مفیدند. در بیست سال اخیر پژوهش‌های روان‌شناختی معطوف به فواید ناشی از مواجهه با موقعیت‌های دشوار و تنش‌های شدید، شده است. این فواید، رشد پس از تنش (post-traumatic growth: PTG) نامیده می‌شود و منظور از آن تغییر روان‌شناختی مثبتی است که به-منزله پیامد مواجهه با حوادث بسیار چالش برانگیز زندگی، تجربه می‌شود و در واقع موجب تقویت روحیه و رشد و توانمندی روحی فرد می‌شود. بنابراین چنین نیست که وجود شرور در عالم همیشه با پیامد منفی همراه باشد و بلکه گاهی این شرور می‌تواند موجب رشد و تعالی انسان بشود. انسانی که در طول زندگی خود با هیچ مشکل و چالشی مواجه نبوده است، توان مواجه شدن با تنش‌های زندگی را نخواهد داشت.

تدسکی و کالهن از پنج قلمرو یاد می‌کنند که در آنها تنش موجب تغییرات مثبت در زندگی فرد می-شود (Tedeschi, and Calhoun, 2004, p. 6):

۱. شکرگزاری فزاینده به جهت بهره‌مندی از نعمت حیات و قناعت به چیزهای اندکی که شخص در اختیار دارد، موجب تغییر اساسی در مرجحات و زندگی پرشور کنونی فرد می‌شود. مردم به آنچه از قبل به آن باور پیدا کرده‌اند وفادارند و به آن احترام می‌گذارند.

۲. مشکلات، موجب تشخیص دوستان واقعی از دوستان ظاهری است و موجب تقویت روابط میان دوستان واقعی می‌شود. نظیر این معنا را در فرهنگ خودمان هم می‌بینیم. آنجا که می-گویند: فی تقلب الاحوال تعرف اقدار الرجال (در



منصفانه با همه افراد که در مفهوم عدالت مطرح می‌شود، تنها در شرایطی جاری است که افراد شرایط یکسانی داشته باشند؛ ولی اگر افراد شرایط یکسانی نداشته باشند، انصاف این نیست که با هر دو برخورد یکسانی داشته باشیم، چنانکه فی‌المثل اگر در یک کلاس دانش آموزی خطایی مرتکب شد، در خور تنبیه است و اگر دانش آموزی نسبت به دانش آموزان دیگر از هر حیث بهتر بود، شایسته تشویق است. پس اگر خدا نسبت به کسی که دعا می‌کند و به او متوسل می‌شود و در ضمن آدم مؤمن و درستکاری است، لطف و عنایت بیشتر بکند این تبعیض و نقض انصاف مطرح در عدالت نیست بلکه از جنس تشویق یک دانش آموز خوب در یک کلاس درس است.

بر اساس پاسخ‌های فلسفی متألهان به مسأله شرور، میان وجود شرور طبیعی و اخلاقی، و وجود یک خالق خیر تعارضی نیست؛ چراکه عالم، مکانی برای غلبه بر شرور طبیعی و اخلاقی است و شرور در این عالم، موجب رشد و پویایی جامعه و هر فرد انسانی است. از این‌رو مسأله شر تحویل می‌شود به پرسش از کمیت و شدت شرور موجود در عالم. شاید خدا می‌توانست با شر کمتر، به هدفش برسد. مسأله این است که ما نیت خدا را نمی‌دانیم و از این رو نمی‌دانیم که آیا این مقدار شر کفایت می‌کند یا نه. پژوهش‌های روان‌شناختی، کلید تفسیری جدیدی را در اختیار ما گذاشته است تا بتوانیم فهم بهتری از ارتباط میان موقعیت‌های دردناک، آزادی انسان در تفسیر، و فعل داشته باشیم. در موقعیت‌های تلخ این امکان وجود دارد که با یک سطح مناسبی از خوش‌بینی تفسیری و گشودگی نسبت به امور جدید، با همدلی و کمک دیگران، یک شخص بتواند از یک حالت تجربه تلخ به PTG برسد (Rojka, and Halamova, p. 576-577).

۳ مسأله قرینه‌ای شر

یکی از مسائل مربوط به مسأله شرور این است که وجود شرور و به‌ویژه وجود شرور بی‌وجه که هیچ

رشد می‌کنند، در نحوه تفسیر آنها از شرایطی است که برایشان پیش آمده است؛ به این معنا که ما می‌توانیم انواع مواجهه با یک تنش روحی در زندگی داشته باشیم. هم می‌توانیم با نگاه مثبت و خوش‌بینی به آثار نیک آن توجه داشته باشیم و هم می‌توانیم با نگاهی منفی و بدبینانه، آن تنش را مایه یأس و ناامیدی بدانیم. بنابراین یک عنصر مهم در هنگام مواجه شدن با یک تنش روحی، خوش‌بینی است، چونان تمایلی به انتخاب نگاه مثبت به پیامدهای ممکن یک تنش، البته آن جایی که بتوان این نگاه مثبت را داشت (Rojka, and Halamova, 2016, p. 572). سلیگمن می‌گوید که یک سبک زندگی خوش‌بینانه یک مهارت آموختنی است و بدین سبب، عنوان کتابش را *خوش‌بینی اکتسابی* می‌گذارد. از نظر او نگاه خوش‌بینانه بر پیامدهای آینده افعال انسانی تأثیرات مهمی می‌گذارد. (Seligman, 1998)

هایت معتقد است که دین می‌تواند با طرح داستان‌های انگیزشی و تفاسیر مثبت از فقدان و بحران، زندگی خوش‌بینانه‌ای را فراهم کند. در فرهنگ اسلامی ما مفهوم رضایت نسبت به قسمت و آنچه خدا برای هر انسانی مقدر کرده است، جزو عناصری است که در هنگام وقوع آسیب‌ها و تنش‌های سخت در زندگی مایه آرامش روحی افراد می‌شود.

از نظر سالامون، شهودات اخلاقی معاصر که با بهترین نظریه در باب عدالت یعنی نظریه رآلز، یعنی عدالت به‌مثابه رعایت انصاف، شکل می‌گیرد، مستلزم رفتار یکسان با همه افراد است و این با امکان کمک خدا به یک شخص بیش از شخص دیگر سازگار نیست؛ به این معنا که عدالت الهی مستلزم برخورد یکسان خداوند با همه انسان‌ها است در حالی که در ادبیات دینی گفته می‌شود که عناصری چون دعا و توسل به خدا، موجب توجه و عنایت بیشتر خداوند نسبت به بنده می‌شود (Rojka, and Halamova, 2016, p. 570-575). اما این نظر سالامون قابل نقد است چراکه رفتار یکسان و



بپذیریم. از نظر هاریسون خدا بلحاظ اخلاقی کامل است، اما (بر اساس فرا اخلاق دستور الهی که هاریسون مطرح می‌کند) معنای این سخن این است که خدا هرچه بخواهد انجام می‌دهد نه اینکه به نحوی عمل می‌کند که بلحاظ شهودی، اخلاقی است. مشاهده تجربی شرور گوناگون در عالم گواهی است علیه این تصور که جهان ما را یک موجود بلحاظ شهودی اخلاقی که قدرت مطلق و علم مطلق است، آفریده است. اما چون خدا موجود بلحاظ شهودی اخلاقی نیست، مشاهدات تجربی یادشده، دلیلی علیه خداپاوری نیست.

هاریسون، همچون بیشتر فیلسوفان تحلیلی دین، خدا را قادر مطلق، عالم مطلق و خیر کاملاً اخلاقی می‌داند. در مسأله قرینه‌ای شر از ناسازگاری جنبه یا جنبه‌هایی از عالم با حقایق اخلاقی سخن گفته می‌شود، چنانکه فی‌المثل گفته می‌شود در عالم شروری هست که وجود آنها به هیچ خیر بزرگتری نمی‌انجامد و این مغایر با نظر قائلان به حکمت بالغه و نظام احسن است که می‌گویند خدا پاره‌ای از شرور را بدین جهت روا می‌داند که موجب خیر بزرگتر می‌شوند. دلبلیو، رآو، وجود شرور بی‌وجه، یعنی شرور غیر منتهی به خیر بزرگتر را دلیلی علیه وجود خدا می‌داند (Row, 1979). اما استدلال او عدم خدا را ثابت نمی‌کند و حداکثر می‌تواند وجود خدای خیر را زیر سؤال ببرد و این البته در مورد همه ادله‌ای مطرح می‌شود که می‌کوشند با توسل به وجود شرور، عدم خدا را نتیجه بگیرند. همه این تلاش‌ها ناموفق است و با توجیه مسأله وجود شرور، همه آن ادله از اعتبار می‌افتند.

پاره‌ای از فیلسوفان دین، مسأله لذت و رنج ناشی از افعال خیر و شر را مربوط به حوزه هستی‌شناسی و نه اخلاق می‌دانند چنانکه فی‌المثل پی. دراپر لذت و الم را اموری مربوط به حقایق زیست‌شناختی و نه حقایق اخلاقی می‌داند و بر این اساس نتیجه می‌گیرد که این تلقی موجب نفی آن فرضیه می‌شود که می‌گوید عالم یک موجود کاملاً خیر و قدرتمند

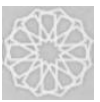
پیامد خیری بر آنها مترتب نیست، قرینه و دلیلی بر عدم خدایی است که وجودش بنا به فرض خداپاوران خیر مطلق است. جرالده هاریسون معتقد است که مسأله قرینه‌ای (evidential) شر را می‌توان با این فرض حل کرد که حقایق اخلاقی با دستورات خدا یکی است. در یک فرا اخلاق دینی، حقایق اخلاقی با دستورات خدا یکی دانسته می‌شود. البته شهودهای اخلاقی ما آن چیزی را نشان می‌دهند که خدا به ما دستور می‌دهد و برای ما مطلوب می‌داند و نه آنچه را که خدا برای خودش مطلوب می‌داند. مسأله شر، زمانی پیش می‌آید که ما خدا را مشمول شهودهای اخلاقی خود بدانیم. هاریسون دیدگاه خود را صورت جدیدی از خداپاوری شکاکانه (skeptical theism) می‌نامد (Dougherty and McBrayer, 2014). بر اساس خداپاوری شکاکانه، خدا وجود دارد ولی ما باید در توان خود بر فهم ادله خدا بر انجام یا ترک یک فعل، شک و تردید داشته باشیم و بلکه در حقیقت ادله خدا بر افعالش بر ما مکشوف نیست.

دان لینفورد در مقاله‌ای با عنوان «یک راه حل بسیار افراطی برای مسأله شر» در مقام نقد نظر هاریسون می‌گوید که او در تلاش برای حل مسأله شر، ما را گرفتار تردیدی فراتر از تردید ناشی از پیامدهای خداپاوری شکاکانه می‌کند؛ چرا که ما را با مسائلی مواجه می‌کند که بر یک زندگی دینی واقعی تأثیر منفی می‌گذارد قرار می‌دهد و گذشته از این، امکان فریب الهی و مشکلات متعاقب آن را پیش می‌آورد.

بر اساس مسأله قرینه‌ای شر، مشاهده تجربی انواع گوناگون رنج‌ها، دردها، ظلم‌ها و دیگر شرور، ناسازگار با این اندیشه است که جهان را خدایی آفریده است که خیر مطلق، قدرت مطلق و علم مطلق است و نگران ماست. جرالده هاریسون می‌گوید که مسأله قرینه‌ای شر را می‌توان بدین صورت حل کرد که اولاً اشخاص بلحاظ اخلاقی کامل (MPP)^۱ را از اشخاص بلحاظ شهودی اخلاقی (IMP)^۲ متمایز کنیم و ثانیاً یک فرا اخلاق دستور الهی را

^۲ . intuitively moral persons

^۱ . morally perfect persons



شناخت اخلاقی ما در حال حاضر محدودیت هایی دارد. به هر حال چه در خداباوری شکاکانه سنتی و چه در تئودیسه سنتی، ادله خدا برای رواداری شرور، اغلب بر حسب همان مقولاتی فهمیده می شود که ارزیابی بی اخلاقی افعال انسان بر اساس آنها فهمیده می شود (Linford, 2018, pp. 157-160). ولی از نظر هاریسون حقایق اخلاقی مختص خدا، متمایز از حقایق اخلاقی مختص انسان است و اینکه هر دو از دستورات و مطلوبات خدا نشات می گیرند. از نظر او اگر چه ممکن است ما آگاهی جامعی از حقایق اخلاقی مختص انسان داشته باشیم، ولی این مستلزم آگاهی از حقایق اخلاقی مختص خدا نیست از این رو نمی توانیم تبیین درستی از شرور عالم ارائه کنیم.

لینفورد می گوید که دیدگاه هاریسون یک پیامد شگفت دارد. فیلسوفان تحلیلی فرا اخلاق، میان دو گونه ویژگی ها تمایز قائل می شوند: ویژگی های وظیفه ای (deontic) و ویژگی های هنجاری (axiological). بنابراین، به عنوان مثال یک فعل می تواند به یک معنا (مثلاً معنای وظیفه ای) بد باشد اما نه به آن معنایی که مثلاً طوفان بد است. در اندیشه کانت افعالی بد هستند که فاعل آنها نپذیرد همه آنگونه عمل کنند و این بدی متفاوت با بدی حوادث طبیعی ناگوار است. پیامدگرایان ممکن است یک طوفان را به جهت کشتن صدها انسان بد بدانند، بدون اینکه در آن یک فعل ارادی مطرح باشد. بر طبق نظر هاریسون خدا کاملاً خیر است؛ چرا که همیشه کاری را می کند که برای خودش می پسندد ولی در این معنا همه افعال خدا همیشه خوب خواهند بود. در حالی که از نظر پیامدگرایان افعال خدا در صورتی خیراند که پیامد خیر داشته باشند، اما بیان هاریسون متفاوت است. حتی اگر خدا درک شهودی از آنچه برای خودش می پسندد، برای ما فراهم نکرده باشد، باز ممکن است این درک شهودی را به ما بخشیده باشد که چه وضع اموری، در جهان مخلوق، به معنای هنجاری، خوب یا بد است. بر اساس نظر هاریسون حتی اگر خدا وضع اموری کاملاً

دارد که نگران ماست. از نظر او واقعیت نسبت به ما بی تفاوت است (Draper, 1989).

دان لینفورد و دلیو. پترسون، همچون دراپر، بر این باورند که پراکندگی جغرافیایی رفاه، رنج و فرصت بهبودی از بیماری، ربطی به حقایق اخلاقی ندارد. پس نمی توان گفت جهان را موجودی کاملاً خیر و قادر مطلق آفریده است که نگران حال ماست (Linford & Patterson, 2015).

لینفورد می گوید یک شخص بلحاظ اخلاقی کامل (MPP) کسی است که خیر را در حد اعلا تجسم می بخشد و در مقابل، یک شخص بلحاظ شهودی اخلاقی (IMP) کسی است که به نحوی عمل می کند که سازگار است با آنچه ما در شهودهای اخلاقی خود به قوت احساس می کنیم. از نظر هاریسون، خلقیات (morality) شامل دستورات و مطلوبات خداست. از این رو یک شخص بلحاظ اخلاقی خوب، کسی است که بر طبق آنها عمل می کند و چون خدا دسترسی به حقایق اخلاقی از طریق شهود را، برای ما ممکن کرده است از این رو کسانی که IMP هستند بر طبق دستورات و مطلوبات خدا عمل می کنند. اما خدا این امکان را به ما نداده است که از طریق شهود دریابیم که چه چیز را برای خودش می پسندد از این رو نمی توانیم بدانیم که آیا شرور طبیعی با جهانی که خدا آفریده تعارض دارد یا نه.

از نظر هاریسون در همه خوانش ها از مسأله قرینه ای شر، فرض بر این است که خدا IMP است در حالی که خدا MPP است. از اینکه خدا ما را IMP کرده است نمی توان نتیجه گرفت که خود او IMP است. (Harrison, 2016, p. 4)

لینفورد می گوید که در اشکال سنتی خداباوری شکاکانه، گفته می شود که عدم آگاهی ما از دلایل خدا برای مجال دادن به شرور متنوع، لازمه وضع فعلی پژوهش اخلاقی ماست. به نحو مشابه در تئودیسه های سنتی که در آنها متألهان می کوشند دلایل خدا را برای مجال دادن به انواع شرور بیان کنند، نیز رضایت و اقناع وجود ندارد؛ چرا که

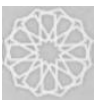


از نظر کینگ وقتی مسیحیان صفاتی چون حکمت، آینده نگری و فهم را به خدا نسبت می دهند، آنها را به همان معنایی نسبت نمی دهند که در مورد انسان مدنظر دارند. حال این سوال پیش می آید که چگونه می توانیم متوجه بشویم که معنای این واژگان، در دو کاربرد یاد شده، چیست. از نظر کینگ خدا دست و چشم و پا ندارد پس وقتی این اندامها به خدا نسبت داده می شود، منظور مشابهت است. خدا ویژگی هایی دارد که به او فرصت می دهد، نقش های کارکردی اندام های ما را داشته باشد (King, 1709, p. 6). چون ویژگی های خدا فقط مشابه ویژگی های موجودات است و مشابهت، دست و پا داشتن خدا را در حد یک معنای ضعیف و در حد مشابهت نشان می دهد، از این رو نمی توانیم تناقضی را در آموزه های مسیحیت نتیجه بگیریم، به عنوان مثال نمی توانیم نتیجه بگیریم که تثلیث مستلزم این است که خدا سه جوهر در برابر یک جوهر باشد (King, 1709, p. 7-9)، یا اینکه ذات احساساتی خدا با کمال اخلاقی او تعارض داشته باشد (King, 1709, pp. 33-34).

خداباوری شکاکانه هاریسون، برخی از انتقادات تند کالینس را به ارث می برد. از نظر کالینس وقتی فی المثل می گوئیم که خدا خیر است، تنها به این معنا که خدا دست و پا دارد، مانند این است که بگوئیم خدا خیر نیست چراکه خدا در حقیقت دست و پا ندارد. بنابراین، تلقی کینگ از تمثیل کلامی (theological analogy)، صفات الهی را منتفی می کند. همچنین اگر صفات الهی، به خوبی تعریف نشود، در آن صورت نمی توان درباره خدا چیزی را نشان داد و بدین ترتیب امکان تشخیص الحاد از خداباوری و امکان پرداختن به الهیات طبیعی یا اثبات وجود خدا منتفی می شود و در نتیجه، هیچ نوعی از نجات را نمی توانیم اثبات کنیم، نمی توانیم نشان بدهیم که خدا شایسته پرستش است و تکالیفی از جانب او بر عهده ماست و اینکه تنها پسر خدا برای آمرزش گناهان ما بر صلیب رفت و جان باخت (Collins, 1710, pp. 17-21). کالینس

بد را بخواهد، باز چیزی از خیر بودگی کامل او کم نمی شود. حتی اگر خدا وضع اموری را بخواهد که شر بی جهت اند و رنج گسترده ای را تولید می کنند، باز خللی در خیر بودگی او پدید نمی آید. ممکن است که خدا دلیل غیر اخلاقی برای خلق جهانی داشته باشد که در آن شر بی جهت و رنج گسترده وجود نداشته باشد و عاشق مخلوقاتش باشد، با وجود این هاریسون امیدوار است که مسأله شر را با در میان آوردن موضع فرا اخلاقی خود، حل کرده باشد. لینفورد می گوید که اگرچه من این نتیجه را خلاف شهود می یابم اما آن را یک ایراد نمی دانم و چه بسا هاریسون ادله ای برای عدم قبول این استلزام داشته باشد. ولی به هر حال این ادله را ارائه نکرده است (Linford, 2018, p. 159-161).

لینفورد می گوید تمایزی که هاریسون میان حقایق اخلاقی در خدا و مخلوقات می گذارد مشابه راهبردی است که در اوایل قرن هجدهم برخی متألهان برای دفاع از مسیحیت در برابر انتقادات در پیش گرفتند. کینگ می گوید که تعالی نامتناهی خدا، ذات او را فهم ناپذیر می کند و نه تنها ذات او، بلکه قدرتها و قوای او و نحوه استفاده او از آنها را برای ما فهم ناپذیر می کند (King 1709, pp. 4-5). برای نسبت دادن این ویژگی ها به خدا، به مشاهده عالم می پردازیم تا ببینیم چه قدرتها و قوایی باید داشته باشیم تا به اهداف مورد رضایت خدا برسیم. فی المثل ما نظم و هماهنگی و تناسب را در همه اجزاء عالم مشاهده می کنیم و می بینیم هر چیزی در عالم، تمایلی به بقا دارد. برای دستیابی به آن اهداف، نیازمند حکمت، آینده نگری و فهم هستیم و از این رو می گوئیم که خدا در یک معنای غیر لفظی، حکمت، آینده نگری و فهم دارد (King, 1709, p. 5). به بیان دیگر از نظر کینگ، صفات خدا بر اساس نقش های کارکردی، به او نسبت داده می شوند؛ چرا که آن صفات از طریق مشاهده تجربی و وحی کشف می شوند و نه بر اساس یک تلقی ایجابی از ویژگی های خدا.



لینفورد معتقد است که فضای فکری هاریسون، کاملاً متفاوت با فضای فکری کینگ و منسل است. کینگ به عنوان اسقف اعظم شهر دابلین، به دنبال دفاع از آموزه‌های مسیحیت بود. اعتقادات دینی هاریسون مشخص نیست و در مقاله‌اش آنها را بیان نکرده است. ولی به هر حال خداواری شکاکانه او، مستلزم یک دلیل اصلی بر شک در مورد توانایی ما بر فهم ادله اخلاقی خداست و مستلزم آن نوع شکاکیت خودنمایانه تمثیل کلامی کینگ (یا فلسفه شرطی منسل، میراث ویلیام هامیلتون) نیست. با وجود این، برخی از ویژگی‌های سنتی خدا که برای یک زندگی دینی سنتی و بنیادی مهم‌اند، ویژگی‌های اخلاقی‌اند؛ فی‌المثل اینکه آیا خدا شایسته پرستش است یا راه نجات خاصی را به ما عرضه می‌کند.

لینفورد می‌گوید که چه بسا هاریسون ایراد بگیرد که بر اساس نظر او ویژگی‌های اخلاقی رازآلود خدا، لازم نمی‌آورد که ما مکلف به پرستش او باشیم؛ در عوض وظایف ما از جمله وظایف دینی ما را دستورات و مطلوبات خدا معین می‌کند و از همان طریقی شناخته می‌شوند که ما دیگر وظایف اخلاقی خود را می‌شناسیم. چه بسا وظایف خود را در مورد انواع خاصی از فعالیت‌های دینی شهود بکنیم. باز برای آنکه یک سنت‌گرای کلامی دیدگاه هاریسون را بپذیرد، باز باید روشن شود که چرا بسیاری از مردم هیچ شهودی نسبت به وظایف دینی ندارند (Linford, 2018, pp. 161-163).

۴ خداواری شکاکانه هاریسون و تبیین‌های کلامی

از نظر لینفورد، خداواری شکاکانه هاریسون، تبیین‌های کلامی را با مشکلاتی مواجه می‌کند. تبیین‌های کلامی، به طور کلی سه گونه‌اند:

- (۱) تبیین‌هایی که جنبه‌های فراطبیعی را بر حسب دیگر جنبه‌های فراطبیعی توضیح می‌دهند.
- (۲) تبیین‌هایی که امر فراطبیعی را بر حسب امر طبیعی توضیح می‌دهند.

تنها کسی نبود که این نتایج را گرفت. جان استوارت میل هم، در قرن نوزدهم، ادله مشابهی را علیه هنری لانگوویل منسل (Henry Longueville Mansel) ارائه کرد. اگر خدا به معنایی که برای ما فهم ناپذیر است، خوب است پس توان انگیزشی جنبه‌های کلیدی حیات دینی را از دست خواهیم داد (Mill, 1979, pp. 89-108).

البته هاریسون همه ایرادهای کالینس را بر کینگ به ارث نمی‌برد. از نظر هاریسون خدا هیچ شهودی در باب آنچه برای خودش می‌خواهد به ما نداده است و ما هیچ رهیافت معرفتی به آن نداریم. پس به ویژگی‌های اخلاقی خدا دسترسی نداریم و از این رو معنای خوبی خدا، رازآلود و فهم ناپذیر است. البته او استدلالی بر فهم ناپذیری دیگر ویژگی‌های خدا نیاورده است. پس برخلاف تلقی کینگ از تمثیل کلامی، دیدگاه هاریسون لازم نمی‌آورد که نتوانیم خداواری را از الحاد متمایز کنیم. چون هاریسون از یک منظر فرا اخلاقی از دستور الهی دفاع می‌کند، دیدگاهش سازگار با برهان اخلاقی بر وجود خداست و از این رو دست‌کم یک راه برای متمایز کردن خداواری از الحاد همین است. با این‌همه، دیدگاه هاریسون، پاره‌ای از براهین مهم بر وجود خدا را از اعتبار می‌اندازد. لینفورد می‌گوید که اگرچه انتقاد او امکان ارائه یک برهان اخلاقی برای خداواری هاریسون را منتفی نمی‌کند ولی به هر حال فلاسفه خداواری و فلاسفه ملحد، هر دو، برهان اخلاقی را برهان ضعیفی بر خداواری می‌دانند. پاره‌ای از فلاسفه خداواری خواهند گفت که خداواری، تبیینی متفاوتی از حقایق اخلاقی (و شاید دیگر حقایق ارزشمند) ارائه می‌کند ولی آگاهی ما از حقایق اخلاقی (و شاید دیگر حقایق ارزشمند) اگر هم مؤیدی بر خداواری باشد، مؤید ضعیفی است. لینفورد می‌گوید که تا آنجا که من می‌دانم هیچکس تاکنون برهان استواری علیه امکان یک موضع فرا اخلاقی سکولار و معقول نیاورده است و هیچکس برهانی نیاورده است بر اینکه حقایق اخلاقی، در صورت وجود، مؤیدی بر خداواری است.



خالقی در میان باشد آن خالق احتمالاً، آزارگر است. شهود اخلاقی ما به ما می‌گوید که آزارگری از لحاظ اخلاقی بد است. بنابراین یک آدم خوب نمی‌تواند آزارگر باشد. اما بر طبق نظر هاریسون شهودهای اخلاقی ما هرگز ما را به ویژگی‌های اخلاقی خدا رهنمون نمی‌شوند و چون خدا به‌عنوان موجود به-لحاظ اخلاقی کامل، مقید است پس می‌توانیم در عوض نتیجه بگیریم که خدا آزارگر بودن را برای خودش می‌خواهد. دیدگاه هاریسون را می‌توان در حقیقت به این معنا گرفت که خدا ویژگی‌هایی دارد که اگر در انسان یافت شوند، شراند ولی وقتی در خدا یافت شوند، خوب‌اند.

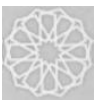
لینفورد در نقد نظر هاریسون می‌گوید به‌فرض که بتوانیم از طبیعت، برخی از مرجحات و مطلوبات خدا را استنتاج کنیم، اما در آن صورت، بسیاری از ادله سنتی بر آموزه‌های کلامی فهم، مغفول می‌مانند و فی‌المثل امکان ارائه دلیل بر اینکه خدا باوری، امید نجات تولید می‌کند، منتفی می‌شود. اگر خدا برای خودش آزارگر بودن را ترجیح می‌دهد، چنانکه از شواهد طبیعت برمی‌آید، دلیلی ندارد فرض کنیم که خدا نجات ما را در عالم آخرت تضمین خواهد کرد و حتی می‌توانیم نتیجه بگیریم که خدا انسان درستکار را مجازات خواهد کرد و انسان شرور را پاداش خواهد داد؛ چرا که در عالم مشاهده می‌کنیم که انسان درستکار اغلب در رنج و انسان شرور در رفاه است. کسی نمی‌تواند در مقام اعتراض بگوید که مجازات انسان درستکار و پاداش‌دهی به انسان شرور، با ویژگی‌های اخلاقی خدا ناسازگار است؛ چرا که فرض را بر چیزی می‌گذارد که هاریسون نمی‌پذیرد و آن اینکه ما دریافت مستقلی از مرجحات و مطلوبات خدا داریم. همچنین کسی نمی‌تواند در مقام اعتراض بگوید که عشق نامتناهی خدا به مخلوقاتش اجازه نمی‌دهد که درستکاران رنج ببینند؛ چرا که در آن صورت هاریسون نمی‌تواند بگوید حقایق مربوط به رنج بردن، شواهدی علیه خدا باوری او نیستند.

پرسشی که لینفورد علیه هاریسون مطرح می‌کند این است: اگر تحقیق اخلاقی، فرایندی است

(۳) تبیین‌هایی که امر طبیعی را بر حسب امر فراطبیعی توضیح می‌دهند.

تبیین‌های نوع (۳) شامل ادله‌ای می‌شود که در آنها تلاش می‌شود خدا چونان بهترین تبیین برای یک پدیدار طبیعی، مطرح شود؛ مثل برهان نظم، برهان معجزه و خوانش‌های مختلف از برهان جهان-شناختی. ولی ممکن است همچنین شامل تبیین-هایی بشود که به‌دنبال اثبات وجود خدا نیستند. اگر دیدگاه هاریسون را در مورد رازآلود بودن ویژگی‌های خدا بپذیریم، در آن صورت به‌جهت تفاوت ماهوی تبیین‌کننده با تبیین‌شونده، تبیین‌های کلامی با مشکل مواجه می‌شوند. پس خدا باوری شکاکانه هاریسون برای بسیاری از سنت‌گرایان کلامی، مایه نگرانی است چه بخواهند در مورد آموزه‌های بنیادی دینی برکیفیات اخلاقی خدا تکیه کنند و چه بخواهند خدا را به‌عنوان بهترین تبیین برای یک پدیدار، در میان بیاورند. چنانکه توماس آکویناس می‌گوید مفاهیم را نباید کاملاً به یک معنا برای خدا و مخلوقات به‌کاربرد، آن چنانکه برخی گفته‌اند؛ چراکه این کار لازم می‌آورد که از اوصاف مخلوقات به طور کلی هیچ چیز را نتوان به خدا نسبت داد یا برای او اثبات کرد؛ و استدلال ما در باب اوصاف خدا، همیشه دچار مغالطه ابهام و دوپهلویی باشد» (Linford, 2018, p. 164).

لینفورد می‌گوید که بر طبق نظر هاریسون شهودهای اخلاقی ما، هیچ بینش قابل اعتمادی در مورد آنچه خدا برای خودش می‌خواهد، به ما نمی‌دهد، از این لازم می‌آید که شهودهای اخلاقی ما، هیچ بینش قابل اعتمادی در مورد ویژگی اخلاقی خدا، به ما ندهند با وجود این، باز می‌توانیم صفات خدا را از منابع دیگر نتیجه بگیریم. فی‌المثل شاید توانستیم با بررسی طبیعت، برخی از ویژگی‌ها و مرجحات خالق را نتیجه بگیریم اما به یاد بیاوریم که استدلال هاریسون قرار بود پاسخی باشد به مسأله شرور و بر اساس آن جهانی که مشاهده می‌کنیم در برگیرنده مقدار زیادی رنج ظاهراً ناخواسته باشد. ما چه بسا از مشاهداتمان در عالم نتیجه بگیریم که اگر



شناخت خدا، آن اندازه ضعیف است که خداباور شکاک تصور می‌کند، پس هیچ راهی برای سنجش احتمال یا عدم احتمال دروغ گفتن خدا به ما نیست (Linford, 2018, pp.164-167).

لینفورد می‌گوید که کسی نمی‌تواند با توسل به محافظه‌کاری معرفتی بگوید (چنانکه ظاهراً هاریسون می‌گوید) همه اشیاء برابرند و وقتی دلیلی بر جور دیگری اندیشیدن نیست، اشیاء آن‌چنانکه می‌نمایند، هستند؛ زیرا آنچه خداباوری شکاکانه می‌گوید این است که در بررسی افعال خدا، نمی‌توانیم بر ظواهر تکیه کنیم. استفان لو این نکته را اینگونه بیان می‌کند:

اگر این امر که ما نمی‌توانیم درباره توجیه الهی برای یک شر مفروض بیندیشیم، نمی‌تواند باور به وجود چنین توجیهی را موجه کند، پس احتمالاً این امر که ما نمی‌توانیم درباره توجیهی برای دروغ گفتن خدا به ما بیندیشیم، نمی‌تواند باور به اینکه چنین توجیهی نیست را موجه کند. بنابراین اگر خداباور شکاک بخواهد شکاکیت خود را به‌نحو سازگار به‌کار برد، باید این احتمال را بپذیرد که احتمال دروغ گفتن خدا به ما به‌نحو مشابه رازآلود است (Law, 2015, 92).

در نتیجه گزاره‌هایی که بدین جهت موجه می‌شوند که سخن خدا تلقی می‌شوند، در نهایت نمی‌توانند توجیه بشوند. به بیان لو «اگر تنها دلیل من برای باور به اینکه P، این باشد که خدا می‌گوید که P، ولی با وجود این، می‌دانم که خدا دارد به من دروغ می‌گوید پس من نمی‌دانم که P» (Law, 2015, p. 13, 92).

لینفورد با هاریسون در این امر موافق است که وقتی کسی چیزی به ما می‌گوید، اگر وضع بر همین منوال باشد حق داریم به آن چیز باور داشته باشیم. وقتی کسی از من یک فنجان چای بخواهد، احتمالاً یک فنجان چای می‌خواهد. اما جمله‌واره «اگر وضع بر همین منوال باشد» مهم است. لو به یک نمونه هم‌تراز در ارتباط با یک اصل گواهی (principle of)

که خدا، عملاً، از طریق آن با ما صحبت می‌کند و ما هیچ شناختی از ویژگی‌های اخلاقی خدا نداریم، بر چه اساسی می‌توانیم این امکان را منتفی کنیم که خدا مایل به فریب دادن ماست؟ جان استوارت میل می‌گوید که رازآلود بودن ویژگی‌های خدا، مستلزم امکان فریب الهی است. هاریسون مدعی است که خداباوری شکاکانه موجب نمی‌شود به این فکر بیفتیم که چرا خدا می‌خواهد ما را فریب بدهد. اما چرا؟ زیرا وقتی کسی چیزی به ما می‌گوید، آنچه به ما می‌گوید دلیل اصلی باور به چیزی است که به ما می‌گوید. هاریسون می‌گوید فرض کنید چیزی در باره شخصیت من نمی‌دانید و نمی‌دانید که من صادق یا غیر صادق‌ام. بعد من از شما می‌خواهم که یک فنجان چای برای من بریزید. مطمئناً برای شما معقول است نتیجه بگیرید که من یک فنجان چای می‌خواهم و لازم نیست فرض کنید که من صادق‌م. همه آنچه شما به آن نیاز دارید این است که بدانید کسانی که یک فنجان چای می‌خواهند، تمایل دارند یک فنجان چای درخواست کنند و برعکس کسانی که درخواست یک فنجان چای می‌کنند، یک فنجان چای می‌خواهند. پس به‌نحو مشابه روشن می‌شود که وقتی خدا از ما می‌خواهد که IMP باشیم، می‌توان بر این اساس نتیجه گرفت که خدا IMP بودن را برای ما می‌پسندد، بدون اینکه نیاز باشد فرض کنیم که خدا صادق است (Harrison, 2016, p.8).

بنابراین از نظر هاریسون برای آنکه دلیل موجهی بر اعتماد به خدا داشته باشیم، نیازی نیست امکان فریب الهی را منتفی کنیم. لینفورد پاسخ هاریسون به مسأله فریب الهی را ناکارآمد می‌داند. از نظر او بر خلاف نظر هاریسون مسأله فریب الهی این نیست که چطور می‌توانیم مطمئن باشیم که خدا صادق است. وقتی می‌گوییم لطفاً یک فنجان چای به من بدهید، تمایل خود را ابراز می‌کنیم و سخن‌مان ارزش صدق ندارد. مسأله فریب الهی چنان که برای دیگر خوانش‌ها از خداباوری شکاکانه به کار می‌رود، این است که اگر شناخت اخلاقی ما در مقایسه با



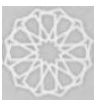
جمله‌واره «اگر وضع بر همین منوال باشد» است یا نه، به پیروی از بحثی که لو مطرح می‌کند (Law, 2015, pp. 99-100) می‌توانیم چنین تجربه ای داشته باشیم: فرض کنید می‌دانیم که سالی (Sally) به طور تصادفی توپ‌هایی را از جعبه‌ای در می‌آورد که در آن کسر رازآلودی از توپ‌های سیاه و سفید، از صفر تا یک، وجود دارد. در این شرایط احتمال اینکه سالی یک توپ سفید یا سیاه را از جعبه درآورد، رازآلود است و فرض کنید ما می‌دانیم که سالی اگر توپ سیاه را درآورد، خواسته‌هایش را صادقانه ابراز می‌کند و اگر توپ سفید را درآورد، خواسته‌هایش را صادقانه ابراز نمی‌کند. سالی توپی را از جعبه درمی‌آورد و آن را دور از چشم من نگاه می‌کند و به دنبال آن از من می‌خواهد که سخنرانی ابراهام لینکلن را در گتیسبورگ (Gettysburg Address) بازخوانی کنم. آیا اگر من تنها بدانم که سالی، در ظاهر، خود را متمایل به شنیدن آن سخنرانی نشان می‌دهد، در این شرایط می‌توانم بدانم که سالی مایل است من آن سخنرانی را بازخوانی کنم؟ خیر. اما چرا خیر؟ لو می‌گوید: «به این دلیل که من می‌دانم سالی خواسته‌هایش را نادرست ابراز می‌کند. این امر که احتمال نادرست ابراز کردن خواسته‌ها، از جانب سالی، برای من رازآلود است، مرا ناامید می‌کند» (Law, 2015, p. 99).

لینفورد در ادامه به نمونه‌ای از اسطوره‌های یونان اشاره می‌کند که در آن یکی از خدایان فرمانی را صادر می‌کند و شرایطی را مغایر با آن فرمان می‌خواهد. بر اساس تاریخ هرودت، پاکتیس (Pactyes) از سرزمین پارس به شهر سیمه (Cyme) فرار کرده بود. پارسیان از اهالی شهر سیمه خواستند که پاکتیس را تحویل بدهند. ولی اهالی سیمه نمی‌دانستند که آیا باید این کار را بکنند یا نه، از این رو با یکی از کاهنان برانچیدای (Branchidae) مشورت کردند و او پیامی را از یکی از خدایان که هرودت نامی از او نمی‌برد، نقل کرد که گفته است پاکتیس را تحویل بدهید. یکی از شهروندان سیمه به نام اریستودیکوس (Aristodicus) شکاک بود و

(testimony=PT) توجه می‌کند که می‌گوید: «اگر t بگوید که P در آن صورت، اگر وضع بر همین منوال باشد، معقول است باور داشته باشیم به دو چیز: اینکه P و اینکه کسی می‌داند که P » (Law, 2015, p.99).

لینفورد می‌گوید که ما می‌توانیم در جهت اهداف خودمان PT لو را به یک اصل درخواست‌ها (principle of requests= PR) تبدیل کنیم، بدین قرار که بگوییم: اگر t درخواست کند که r ، در آن صورت، اگر وضع بر همین منوال باشد، معقول است باور داشته باشیم که t ، r را می‌خواهد. PR ظاهراً اصلی است که هاریسون به کار می‌برد: اگر کسی یک فنجان چای درخواست کند، اگر وضع بر همین منوال باشد، می‌توان به نحو معقول باور داشت که آن شخص یک فنجان چای می‌خواهد. با فرض PR و با این فرض که تنها یک فرد (همچون خدا) r را درخواست کرده باشد، آیا می‌توان نتیجه گرفت که آن فرد r را می‌خواهد؟ نه لزوماً. لو می‌کوشد نشان دهد که حتی با فرض PT ، خداباوری شکاکانه اعتماد ما را به آنچه خدا به ما می‌گوید، مخدوش می‌کند. با یک استدلال مشابه می‌توان گفت حتی با فرض PR ، خداباوری شکاکانه هاریسون اعتماد ما را به اینکه خدا صادقانه خواسته‌های خودش را ابراز می‌کند، مخدوش می‌کند.

لینفورد می‌گوید که با فرض خداباوری شکاکانه هاریسون، هیچ راهی نداریم برای ارزیابی احتمال اینکه اراده خدا این باشد که خواسته‌های خود را برای ما به درستی نمایان کند. منظور از جمله‌واره «اگر وضع بر همین منوال باشد» در PR تا حدی حذف نمونه‌هایی است که در آنها احتمال اینکه شخص خواسته‌های خود را به درستی نمایان بکند، اندک است. فی‌المثل اگر کسی چنان شناخته شده باشد که بسیار در مورد خواسته‌هایش دروغ می‌گوید، دلیلی نداریم برای اینکه او را در بیان خواسته‌هایش صادق بدانیم. اگر در مورد خاصی احتمال اینکه شخص به درستی خواسته‌هایش را ابراز کند، رازآلود باشد، نمی‌توانیم بدانیم که آیا آن شخص مشمول



دارد. آشکارترین دلیل ظاهراً الزامات دلیل احتیاطی (prudential reason) است؛ زیرا مخلوقاتی چون ما وقتی r را از دیگران می‌خواهیم از آنها انتظار داریم که خواسته ما را صادقانه بگیرند و آن را برآورده کنند. بنابراین از خدا، به عنوان عالم مطلق، انتظار می‌رود که وقتی انجام کاری را از ما می‌خواهد، واقعاً انجام آن کار را بخواهد.

هاریسون حقایق اخلاقی مربوط به خدا را، متمایز از حقایق اخلاقی مربوط به مخلوقات می‌داند. چون خدا IMP نیست از این رو وقوع شرور را در عالم روا می‌داند. در حالی که بر خلاف نظر او، اگر هیچ پلی میان حقایق اخلاقی مربوط به خدا و حقایق اخلاقی مربوط به انسان، وجود ندارد، پس دلیلی ندارد که با تکیه بر تعمیم‌های استقرایی به خدا اعتماد کنیم؛ چرا که تعمیم‌های استقرایی جایی کارآیی دارند که با نمونه‌های مشابه مواجه باشیم. پس چون خدا IMP نیست، احکامی که در مورد انسان به عنوان یک موجود IMP مطرح می‌شود، قابل تعمیم استقرایی به خدا نیست.

لینفورد می‌گوید که شاید هاریسون در مقام اعتراض بگوید که اگر چه خدا IMP نیست ولی به هر حال یک شخص است و اگر چه نمی‌توانیم یک تعمیم استقرایی از IMP ها به خدا را انجام بدهیم ولی شاید بتوانیم یک تعمیم استقرایی از دیگر اشخاص به خدا را انجام بدهیم. به تجربه دریافته‌ایم که اشخاص، عموماً، همان چیزی را دوست دارند که نشان می‌دهند دوست دارند. آیا نمی‌توانیم نتیجه بگیریم خدا هم همان چیزی را دوست دارد که نشان می‌دهد دوست دارد؟ چنانکه به تجربه کسانی را دیده‌ایم که دوست دارند فرزندانشان بی‌جهت رنج نبرند. پس اگر بتوانیم یک تعمیم استقرایی از اشخاص به خدا داشته باشیم، باید انتظار داشته باشیم که خدا رنج فرزندانش را دوست نداشته باشد. اما بر طبق نظر رأو، ما در جهان، رنج‌های بی‌جهت می‌بینیم. استنتاج رأو در دیدگاه هاریسون رد می‌شود؛ نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که رنج‌های بی‌جهت ناسازگار با کمال اخلاقی خداست؛ زیرا آنچه

شک کرد در اینکه آیا پیام خدا به درستی منتقل شده است، بدین جهت به نزد خود آن کاهن رفت. کاهن دوباره فرمان خدا را بیان کرد: «پاکتیس را به پارسیان تحویل بدهید». اریستودیوکوس پرنده‌های موجود در معبد را فراری داد. صدایی در فضای داخلی معبد شنیده شد: ای بدترین مردمان، چطور جرئت می‌کنی این کار را بکنی؟ آیا معبدم را از کسانی که به من پناه آورده‌اند، محروم می‌کنی؟ اریستودیوکوس پاسخ داد: «خدایا، خواستاران خودت را نجات می‌دهی و با وجود این به مردم سیمه می‌گویی که خواستاران خود را تحویل بدهند؟» و خدا پاسخ داد: «بله من به آنها اینگونه فرمان می‌دهم تا هرچه زودتر به جهت بی‌دینی خود هلاک شوند و دیگر هرگز نزد کاهن من نیایند و از او درباره رها کردن کسانی نپرسند که به آنها پناه آورده‌اند». اهالی سیمه برای آنکه دچار عذاب خدا نشوند، پاکتیس را به پارسیان تحویل ندادند. خدا با صدور فرمانی که اریستودیوکوس در آن تردید کرد، توانست دو درس را بیاموزاند: نخست اینکه خدایان را با طرح پرسش‌های احمقانه آزار ندهید و دوم اینکه کسانی را که به شما پناه آورده‌اند، تحویل ندهید. همچنین چون اهالی سیمه، پاکتیس را به پارسیان تحویل ندادند و در نهایت همان کاری را انجام دادند که خدا دوست داشت؛ گو اینکه آنها از آنچه بدان امر شده بودند، تخلف کردند (Linford, 2018, p. 167-168).

لینفورد مثال‌های دیگری خارج از اسطوره‌های یونانی می‌آورد. وی می‌گوید که فرض کنید آکس (Alex) برای مارگارت (Margaret) کار می‌کند. مارگارت می‌داند که اگر آکس نگران فرصت زمانی انجام وظیفه محوله نباشد، بهتر و سریع‌تر کار می‌کند. از این رو به او می‌گوید که آهسته‌تر کار کن، ولی آکس به لحاظ روانی در شرایطی قرار می‌گیرد که بهتر و سریع‌تر و قبل از زمان مقرر، کار را انجام می‌دهد.

با این توصیف، چرا انتظار داریم کسانی که وانمود می‌کنند r را می‌خواهند واقعاً r را بخواهند؟ لینفورد پاسخ می‌دهد که چند دلیل ممکن وجود



عوض می‌توانند سازگاری میان وجود شرور و وجود خدا را نشان بدهند. مسأله دیگری که در این مقاله مطرح نظر قرار گرفت، مسأله تأثیر تنش‌های روحی ناشی از شرور بر رشد روحی انسان بود که خود می‌تواند دلیلی بر موجه بودن روادانی وقوع شرور از جانب خدا باشد و البته شواهد تجربی برآمده از مطالعات میدانی در حوزه روانشناسی، هم مؤیدی بر این امر هستند. موضوع دیگری که در مقاله بررسی شد این بود که بر حسب خداباوری شکاکانه هاریسون چون فضایل اخلاقی در مورد انسان و خدا متفاوت است، ما نمی‌توانیم نسبت به فهم خود از ادله خدا برای عدم جلوگیری از شرور اطمینان داشته باشیم و بلکه این ادله بر ما نامکشوف است، پس نمی‌توانیم افعال خدا را از این حیث مشمول داوری اخلاقی قرار بدهیم و بنابراین یک راه‌رهایی از مسأله شرور، توسل به جهل ما نسبت به ادله خداست که به خودی خود مسأله وقوع شرور بی‌وجه را منتفی می‌کند؛ چرا که وقتی ندانیم که خدا به چه دلیل مانع وقوع شرور نمی‌شود، هیچ شری را نمی‌توانیم بی‌وجه بدانیم و بلکه می‌توانیم بگوییم عدم جلوگیری از هر شری موجه است ولی وجه آن بر ما ناشناخته است اما نظر هاریسون که در واقع توسل به نظریه تنزیه در سنت کلامی گذشته است، مشکلاتی تولید می‌کند که پاره‌ای از آنها را به نقل از لینفورد آوردیم. در پایان در مقام داوری نهایی می‌توان گفت که در باره صفات الهی و امکان مقایسه آنها با صفات انسانی، دو نظریه مهم وجود دارد: نظریه تشبیه و نظریه تنزیه که اولی از مقایسه‌پذیری و دومی از مقایسه‌ناپذیردفاع می‌کند؛ ولی از آنجا که دفاع از نظریه تنزیه، مستلزم قول به تعطیل عقول در درک صفات الهی است و تشبیه به خداوند را چونان غایت کمال انسانی مخدوش می‌کند، از این رو می‌توان قائل به نظریه تشبیه شد و به مدد نظریه تشکیک وجود ملاصدرا، صفات الهی را مرتبه‌عالیه صفات انسانی دانست و از مقایسه‌پذیری صفات خدا با صفات انسانی سخن گفت.

خدا برای خود می‌خواهد و ما بدان دسترسی نداریم، کمال اخلاقی او را مشخص می‌کند. پس چون به خواست‌های خدا برای خودش دسترسی نداریم نمی‌توانیم نتیجه بگیریم خلق رنج‌های بی‌جهت، ناسازگار با کمال اخلاقی اوست. ولی اگر این پاسخی به مسأله شرور است، پس رنج‌بردن در این جهان را باید دلیلی گرفت بر اینکه مطلوبات خدا با مطلوبات اشخاصی که آنها را دیده‌ایم، کاملاً متفاوت است. اگر چنین است پس تجربه من از مطلوبات اشخاص دیگر نمی‌تواند به مطلوبات خدا تعمیم استقرایی پیدا کند. پس بر این اساس هیچ مبنای استقرایی نداریم که بتوانیم بر اساس آن نتیجه بگیریم خدا آن چیزی را دوست دارد که نشان می‌دهد دوست دارد (Linford, 2018, pp.168-170).

۵ نتیجه‌گیری

مسئله شرور و تعارض یا عدم تعارض آن با عدل الهی، موجب چالش فکری عمیقی میان خداباوران و خداناباوران شده است. در این مقاله چند دیدگاه متخالف در مورد این مسأله را بررسی کردیم. در ابتدای مقاله دیدیم که از یک سو، سالامون معتقد است که عناصری همچون اختیار انسان، فراهم‌سازی زمینه رشد روحی انسان، مطلوبیت خفای الهی و لزوم نظام‌مندی عالم، مستلزم عدم دخالت خدا در جلوگیری از وقوع شرور است و از سوی دیگر، کسانی همچون روجکا و هالاموا معتقدند که وجود شرور در عالم، چونان امری تردیدناپذیر، با صفات الهی به‌ویژه قدرت مطلق، علم مطلق و خیر مطلق، ناسازگار است و نفی هر یک از این صفات الهی مستلزم نفی وجود خداست. در مقام داوری میان این دو دیدگاه می‌توان گفت که سخن از ناسازگاری وجود شرور با صفات الهی در صورتی پذیرفتنی است که نتوان دلیل استواری بر لزوم رواداری شرور از جانب خدا اقامه کرد، در حالی که می‌دانیم ادله متفاوتی از قبیل اختیار انسان و نظریه



منابع

- Collins, A. (1710) *A vindication of the divine attributes in some remarks on his grace the archbishop of Dublin's sermon entitled Divine Predestination and Foreknowledge consistent with the Freedom of Man's Will*.
- Dougherty, T. & J. P. McBrayer (eds) (2014) *Skeptical Theism: new essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Draper, P. (1989) "Pleasure and Pain: an Evidential Problem for Theists". *Noûs*, 23(3), pp. 331-350.
- Haidt, J. (2006) *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York.
- Harrison, G. (2016) A Radical Solution to the Problem of Evil, *Sophia*, <https://doi.org/10.1007/s11841-0160526-0>.
- King, W. (1709) Divine predestination and foreknowledge, consistent with the freedom of man's will.
- Linford, D., & Patterson, W. (2015) "God, Geography, and Justice", *Essays in the Philosophy of Humanism*, 23(2), pp. 189-216.
- Linford, Dan (2018) "An All Too Radical Solution to the Problem of Evil: A Reply to Harrison", *Sophia*, 57, pp. 157-171, <https://doi.10.1007/s11841-017-0625-6>.
- Mill, J. S. (1979) *An examination of Sir William Hamilton's Philosophy and the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, Edited by J. M. Robson. University of Toronto Press.
- Plantinga, Alvin (1967) *God and Other Minds*, Ithaca (NY).
- Plantinga, Alvin (1974) *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Rojka, Luboš and Júlia Halamová (2016) "Divine Justice and the Problem of Evil", *Gregorianum*, Vol. 97, No. 3, pp. 565-578.
- Rowe, William (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" *American Philosophical Quarterly* 16: pp. 335-341.
- Salamon, Janusz (2013) "Theodicy of Justice as Fairness and Skeptical Pluralism" in J. Salamon and S. Kolodziejczyk, ed., *Knowledge, Action, Pluralism*, Frankfurt am Main, pp. 249-250.
- Seligman M. (1998) *Learned Optimism*, New York.
- Sterba, James P. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Cham: Palgrave MacMillan.
- Tedeschi, R. J. and L. G. Calhoun (2004) "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence", *Psychological Inquiry: An International Journal for the Advancement of Psychological Theory*, 15/1.