

مسئله شر^۱

نوشته مرلین مک‌کورد آدامز^۲

ترجمه هدایت علوی تبار^۳

چکیده

پس از تعریف شر و برشمردن انواع آن دو تقریر اصلی از مسئله شر، یعنی مسئله منطقی و مسئله قرینه‌ای، شرح داده شده است. مسئله منطقی شر عبارت است از اینکه وجود یک خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق منطقاً با وجود شر ناسازگار است. سه پاسخ به این مسئله به تفصیل توضیح داده شده است که عبارتند از: ۱. «نظریه عدل الهی بهترین جهان ممکن» که بر اساس آن بهترین جهان ممکن باید شر را به عنوان یک جزء لازم دربرداشته باشد؛ ۲. «دفاع مبتنی بر اختیار» که بر مبنای آن شر ممکن است نتیجه گریزناپذیر موهبت اختیار باشد؛ ۳. «نظریه عدل الهی پرورش روح» که طبق آن وجود شرور برای کمال روحی انسان لازم است. به این پاسخ‌ها نقدهایی وارد شده است. مسئله قرینه‌ای شر عبارت است از اینکه قرینه‌های تجربی ما دلیل محکمی برای باور به بیهودگی بسیاری از شرور موجود در جهان هستند. یک پاسخ متداول به این مسئله این است که بیهودگی ظاهری شر ممکن است فقط نتیجه قوای شناختی محدود ما باشد.

کلیدواژه‌ها: مسئله منطقی شر، بهترین جهان ممکن، اختیار، پرورش روح، مسئله قرینه‌ای شر

۱. این مقاله ترجمه مدخل «مسئله شر» (Evil, Problem of) از *دانشنامه فلسفه راتلج* (۱۹۹۸) به سرپرستی ادوارد کریگ است.

۲. Marilyn McCord Adams; (۲۰۱۷ - ۱۹۴۳); فیلسوف و الهی‌دان آمریکایی.*

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (alavitabar@yahoo.com).

در این متن، «شر» به عام‌ترین معنای ممکن در نظر گرفته شده است تا بر همهٔ نقص‌های زندگی دلالت کند. در این حوزه، فیلسوفان و الهی‌دانان «شرور اخلاقی»^۱ مانند جنگ، خیانت و ستم را از «شرور طبیعی»^۲ مانند زلزله، سیل و بیماری متمایز می‌کنند. معمولاً ناگزیر بودن مرگ در زمرهٔ بزرگترین شرور طبیعی به حساب آمده است. وجود شرور، به معنای عام، آشکار است و مسائل گوناگونی را ایجاد می‌کند که بارزترین آنها این مسئلهٔ عملی است که چگونه از عهدهٔ زندگی برآئیم و این مسئلهٔ وجودی که زندگی انسان چه نوع معنایی می‌تواند داشته باشد.

بحث فلسفی بر دو مشکل نظری تمرکز کرده که برای خداپرستی مبتنی بر کتاب مقدس^۳ مطرح شده است. مشکل اول این است که آیا وجود شرور نشان می‌دهد که خداپرستی مبتنی بر کتاب مقدس منطقاً ناسازگار است؟ آیا برای یک خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق خلق جهانی که شر را دربردارد منطقاً ممکن است؟ یک پاسخ کهن به این مشکل، به پیروی از لایبنتیس، این است که استدلال کنیم چنین خدایی بهترین جهان ممکن را خلق می‌کند اما چنین جهانی ممکن است شر را به عنوان یک جزء لازم دربرداشته باشد. پاسخ‌های دیگر عبارتند از اینکه شر ممکن است نتیجهٔ گریزناپذیر موهبت اختیار باشد یا بخشی از طرح الهی برای اطمینان از اینکه همهٔ انسان‌ها به کمال می‌رسند.

مشکل دوم برای خداپرستی مبتنی بر کتاب مقدس این است که، حتی اگر سازگاری منطقی را بپذیریم، آیا شر (مثلاً به صورت رنج ظاهراً بی‌هوده) قرینه‌ای در رد وجود خدای کتاب مقدس محسوب می‌شود؟ در اینجا یک پاسخ خداپرستانهٔ متداول این استدلال است که بی‌هودگی ظاهری شر ممکن است فقط نتیجهٔ قوای شناختی محدود ما باشد؛ چه شرور هدفی داشته باشند چه نداشته باشند امور برای ما یکسان به نظر خواهند رسید و به همین دلیل استدلال بر اساس قرینه موجه نیست.

1. moral evils

2. natural evils

3. biblical theism

۱. مسئله شر
۲. روابط منطقاً ضروری با خیرهای برتر
۳. دفاع‌های مبتنی بر اختیار
۴. خیر الهی نسبت به مخلوقات
۵. توضیحات روش‌شناختی
۶. مسئله قرینه‌ای شر

۱. مسئله شر

مسئله به اصطلاح «منطقی» شر^۱ بر این نظر استوار است که دو ادعای خداپرستی مبتنی بر کتاب مقدس یعنی:

- (الف) خدا وجود دارد و ذاتاً قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است؛ و
- (ب) شر وجود دارد،

همراه با تحلیل‌های موجه زیر در مورد صفات:

- (گزاره ۱) موجود خیر مطلق تا آنجا که می‌تواند همواره شر را نابود می‌کند؛
- (گزاره ۲) موجود عالم مطلق از همه شرور آگاه است؛ و

(گزاره ۳) هیچ محدودیتی برای آنچه موجود قادر مطلق می‌تواند انجام دهد وجود ندارد، مجموعه پنج‌تایی ناسازگاری را تشکیل می‌دهند، به طوری که عطف چهار تا از آنها مستلزم رد پنجمی است؛ به ویژه عطف گزاره ۱ تا ۳ با هر یک از (الف) یا (ب) مستلزم آن است که دیگری نادرست باشد.

چنین استدلالی را می‌توان خرده‌گیرانه در نظر گرفت، یعنی به عنوان انتقادی به منظور مطرح کردن بدیل‌های دقیق‌تری برای گزاره ۱ تا ۳، اما این استدلال (در «فلسفه دین» تحلیلی از دهه ۱۹۵۰) معمولاً «به نحو خدانشناسانه»^۲ به عنوان استدلالی در رد وجود خدا ارائه شده است (بنگرید به الحاد بخش ۴؛ الهیات طبیعی بخش ۵). همچنین تمایز نهادن میان مسئله

1. 'logical' problem of evil

2. atheologically

انتزاعی^۱ و مسئله انضمامی^۲ مهم است. مسئله انتزاعی، «شر» را در (ب) به طور کلی ناظر به هر نوع شری می‌داند (مانند درد ریشه ناخن) اما مسئله انضمامی، (ب) را صورت اختصاری وجود شرور با آن میزان و انواع و توزیعی که در جهان فعلی یافت می‌شوند، تفسیر می‌کند. در حالی که مسئله انتزاعی پرسشی را مطرح می‌کند که اهمیت مفهومی دارد، صورت انضمامی این مسئله است که به آن گزندگی‌اش را می‌دهد.

پاسخ‌های جسورانه گزاره ۳ را رد می‌کنند و به شیوه‌های گوناگون می‌گویند خدا نمی‌تواند برخی ضرورت‌های طبیعی را از میان بردارد (مانند صانع^(۱) افلاطون) یا نمی‌تواند بر همتای شر خود غلبه کند (همچون در دوگانه‌انگاری مانوی^(۲)) یا حتی نمی‌تواند چیزی را اصلاً تحمیل کند (بنگرید به خداپرستی پویشی بخش ۲). برخی گزاره ۲ را رد می‌کنند و اظهار می‌دارند که بسیاری از شرور از انتخاب آزاد ناشی می‌شوند در حالی که امور ممکن آینده اصولاً نامعلوم هستند (بنگرید به علم مطلق بخش ۴). آسیب‌پذیری گزاره ۱ از همه آشکارتر است زیرا خلاف این شهود عام است که جهل و ضعف عذرهای موجهی هستند، و بهتر است گزاره زیر جایگزین آن شود:

(گزاره ۴) برای یک موجود عالم مطلق و قادر مطلق منطقاً محال است که برای مجاز شمردن (یا به وجود آوردن) شرور دلیلی سازگار با خیر مطلق داشته باشد.

کسانی که گزاره ۴ را قبول ندارند می‌گویند تا برای آن مثال نقض بیاورند و این کار را با شناسایی دلایل منطقاً ممکن انجام می‌دهند که حتی برای یک خدای عالم مطلق و قادر مطلق فراهم است.

۲. روابط منطقاً ضروری با خیرهای برتر

از آنجا که قدرت مطلق مقید به روابط علی ضروری نیست، طبیعی است که دلایل را در میان روابط منطقاً ضروری شرور با خیرهای برتر جستجو کنیم. چون احتمال دارد رویکرد مرتبط کردن یک به یک انواع متمایز خیر با انواع متفاوت شر (برای مثال شجاعت با خطر، بخشش

1. abstract

2. concrete

با زیان) بی پایان باشد، بهتر است یک خیر جامع واحد را شناسایی کنیم که منطقیاً همه شرور را ادغام می کند. یک شیوه امیدبخش، که از لاینیتس الهام می گیرد، نظریه عدل الهی «بهترین جهان ممکن» او را بر اساس معناشناسی جهان های-ممکن در عصر معاصر می پروراند (بنگرید به لاینیتس، گگ. و. بخش ۳؛ موضوع های فلسفی در منطق موجّهات بخش ۱). اگر جهان ممکنى حداکثر هماهنگی را داشته باشد هر یک از اجزای تشکیل دهنده آن، که بی نهایت زیاد هستند، برای آن جهان ممکن ضروری است. اگر فرض کنیم که (گزاره ۵) جهان های ممکن به عنوان کل دارای ارزش هستند (گزاره ۶) جهان های ممکن می توانند نسبت به هم درجه بندی شوند (گزاره ۷) این درجه بندی ارزشی، حداکثری دارد (گزاره ۸) یک و فقط یک جهان این ارزش حداکثری را به خود اختصاص داده است، در این صورت می توانیم خلقت الهی را بر مبنای فعلیت بخشیدن به یک جهان ممکن تفسیر کنیم و دلیل بیاوریم که (گزاره ۹) یک خدای ذاتاً عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق ضرورتاً به بهترین جهان ممکن فعلیت می بخشد. اگر ادعای بحث انگیز دیگر زیر را فرض بگیریم:

(گزاره ۱۰) بهترین جهان ممکن مواردی از شر را به عنوان اجزای منطقیاً لازم دربردارد، نتیجه می شود که میل به خلق بهترین جهان ممکن دلیلی است که با خیر مطلق خدا برای اینکه از همه موارد شر جلوگیری نکند یا آنها را نابود نکند، سازگار است.

گزاره ۱۰ با شهود اولیه ما که بهترین جهان ممکن باید یکدست خیر باشد در تناقض است. مدافعان رویکردهای مبتنی بر بهترین جهان ممکن (بنگرید به چیزم^(۳) ۱۹۶۸) دو راه را که ارزش اجزاء می تواند با ارزش کل مرتبط شود، از هم متمایز می کنند. راهی که منتقدان فرض می کنند فقط افزایشی است: اجزایی که ارزش منفی و مثبت دارند فقط یکدیگر را «به حالت تعادل درمی آورند» و وارد کردن هر «نقصی» ناگزیر ارزش کل را پایین می آورد. در مقابل، اجزاء ممکن است با روابط مبتنی بر وحدت یکپارچه در کل ادغام شوند، به نحوی که امکان دارد ارزش مثبت کل بر ارزش منفی جزء غلبه کند (برای مثال، به نحوی که زیبایی طراحی مونه^(۴) بر زشتی برخی از لکه های رنگی غلبه می کند). گزاره ۱۰ مغلوب شدن شر را در زمینه جهان ممکن به عنوان یک کل در نظر می گیرد.

لایبنتیس فکر می‌کرد که می‌تواند ضرورت گزاره ۱۰ را بر اساس استدلال‌های پیشینی‌اش در تأیید ضرورت (الف) و گزاره ۹ اثبات کند؛ او معتقد بود که گزاره ۱۰ از این واقعیت نتیجه می‌شود که خدا به این جهان فعلیت بخشیده است. اما به نظر می‌رسد گزاره ۱۰ در زمره آن دسته از گزاره‌هایی است که منطقاً ممکن هستند اگر و فقط اگر منطقاً ضروری باشند. کسانی که معتقدند (الف) هیچ برهان معتبری ندارد ناچارند ادعا کنند که گزاره ۱۰ از لحاظ معرفتی ممکن است. از آنجا که فرد خدانشناس^۱ در مورد گزاره ۱۰ دچار همین گرفتاری معرفتی است، اگر امور دیگر یکسان باشند، این دفاع معرفتی کافی خواهد بود تا فرد خداپرست وظیفه اثبات را که استدلال بر اساس شرور بر او تحمیل کرده است، به انجام برساند.

این رویکرد مبتنی بر بهترین جهان ممکن چند نظریه ارزشی بحث‌انگیز دیگر را فرض می‌گیرد. نظر آگوستین (ضد گزاره ۸) که بسیاری از جهان‌های دیگر دارای حداکثر ارزش هستند آسیبی نمی‌رساند. تأکید آکوئیناس (ضد گزاره ۷) بر اینکه برای هر مجموعه‌ای از مخلوقات مجموعه بهتری وجود دارد نقضی ایجاد نمی‌کند، البته اگر هر جهان ممکن بالاتر از مرتبه ارزشی خاصی شر را دربرداشته باشد. اما رد گزاره ۵ و ۶ برای رویکردهای مبتنی بر بهترین جهان ممکن ویران‌گر خواهد بود. برخی تردید دارند که ارزیابی مقایسه‌ای ما از وضعیت‌هایی با مقیاس کوچک (برای مثال، لذت بردن جونز از یک سمفونی بهتر از تجربه او از درد جانکاه است) دلیل خوبی باشد برای اینکه ارزش‌های وضعیت‌های حداکثری سلسله مراتبی را تشکیل می‌دهند. به نحو اساسی‌تر، برخی (ضد گزاره ۵) استدلال کرده‌اند که وضعیت‌ها ذاتاً خوب یا بد نیستند گرچه می‌توانند برای برخی افراد یا برخی طرح‌ها خوب یا بد باشند و می‌توانند مبنایی برای ارزیابی‌های اخلاقی گوناگون به وسیله فاعل‌های خاص باشند. ضدنتیجه‌گرایان^۲ در اخلاق نیز این مطلب را که گزاره ۹ از گزاره ۵ تا ۸ نتیجه می‌شود مورد تردید قرار می‌دهند (بنگرید به نتیجه‌گرایی). وظیفه‌گرایان^۳ عدالت در حق افراد را به

1. atheologian

2. anti-consequentialists

3. deontologists

افزایش فرضی ارزش وضعیت‌ها ترجیح می‌دهند. (بنگرید به اخلاق وظیفه‌گرایانه). آیا خلق بهترین جهان ممکن می‌تواند دلیلی سازگار با اجازه دادن خیر مطلق به رنج و خفت افراد نسبتاً بی‌گناه باشد؟ حتی اگر این حداکثر کردن ارزش با خیر مطلق سازگار باشد، آشکارا لازم نیست. برای مثال، خیر الهی اغلب به عنوان لطف تفسیر شده است، یعنی گرایش به نشان دادن مساعدت مستقل از شایستگی.

سرانجام، این رویکرد لایبنتیسی اصلاح‌شده به جبر الهی منجر می‌شود، زیرا خدا در انتخاب اینکه کدام یک از بی‌نهایت جهان‌های ممکن کاملاً معین را فعلیت بخشد، درباره همه جزئیات تصمیم‌گیری می‌کند. برخی این را از لحاظ الهیاتی قابل انتقاد می‌دانند، یا به این دلیل که به نظر می‌رسد برای خدا نامناسب باشد که اشخاص مخلوق را برای اعمالی که معین کرده در برابر خود مسئول بدانند، و یا به این دلیل که نمی‌تواند میان شر و اهداف الهی فاصله کافی ایجاد کند.

۳. دفاع‌های مبتنی بر اختیار

نگرانی‌های اخیر را موضوع سنتی اصلی دیگری - یعنی اینکه (برخی یا همه) شرور از انتخاب‌های نادرست یا بد مخلوقات آزاد ناشی می‌شوند - به خوبی در نظر گرفته است. رویکردهای مبتنی بر اختیار اظهار می‌کنند که:

(رویکرد ۱) اختیار مخلوق خیر بسیار کثیر است، خواه ذاتاً خواه به عنوان وسیله‌ای ضروری برای اهداف اصلی خدا در خلقت؛

(رویکرد ۲) خدا نمی‌تواند اهدافش را برای مخلوقات آزاد و با آنها تحقق بخشد مگر با پذیرش این امکان که برخی از آنها از آزادی‌شان سوء استفاده می‌کنند و با این کار شر وارد جهان می‌شود.

در شرح و بسط‌های کهن این دفاع، تصور شده که رویکرد ۱ دلیلی است که با خیر مطلق برای خلق مخلوقات آزاد سازگار است، در حالی که رویکرد ۲ با این ادعا سازگار است که شر برای کمال جهان یا هر هدف الهی دیگر ضروری نیست. برخی از شرور یا همه آنها چیزهایی نیستند که خدا باعث‌شان بشود یا انجام‌شان بدهد بلکه چیزهایی هستند که خدا به

آنها اجازه می‌دهد، یعنی اثرات جانبی اهداف او که (شاید) آنها را می‌داند اما آنها را قصد نکرده است. ورود شر به جهان با آموزه «هبوط»^۱ تبیین شده است که بر اساس آن خدا فاعل‌های آزاد فرشته‌ای و انسانی را در بهترین وضعیت طبیعی خلق کرد و آنها را در محیط‌های آرمانی قرار داد. خدا از آنها خواست آنچه را که درست یا خیر است آزادانه انتخاب کنند، اما برخی از فرشته‌ها و همچنین انسان‌های نخستین، یعنی آدم و حوا، آنچه را که نادرست است انتخاب کردند و با این کار امکان شر را به فعلیت رساندند.

توجه معاصر (که با پلنتینگا^۵ شروع شد) از دفاع‌های مبتنی بر اختیاری که بر اصل اثر دوگانه و اصل انجام دادن-اجازه دادن مبتنی هستند (این اصل که فاعل‌ها آنقدر که مسئول وسایل و اهداف برگزیده خود هستند مسئول اثرات جانبی معلوم اما ناخواسته اعمال‌شان نیستند؛ و این اصل که فاعل‌ها آنقدر که مسئول آنچه انجام می‌دهند هستند مسئول آنچه اجازه انجامش را می‌دهند نیستند) کناره گرفته و به سوی دفاع‌های مبتنی بر اختیاری رفته است که با معناشناسی جهان‌های-ممکن ارتباط دارند (بنگرید به اصل اثر دوگانه). بار دیگر خدا با فعلیت بخشیدن به یک جهان ممکن خلق می‌کند، اما اکنون آزادی ناسازگار با جبر در نظر گرفته شده و این نتیجه حاصل شده است که خدا و مخلوقات آزاد در تعیین اینکه کدام جهان ممکن فعلیت پیدا کند همکاری می‌کنند. آزادی مخلوق بیش از آنکه میان خدا و شرور «فاصله ایجاد کند» جهان‌هایی را که خدا می‌تواند خلق کند محدود می‌کند. مانند رویکردهای مبتنی بر بهترین جهان ممکن، خدا جهان‌های ممکن را بر اساس ویژگی‌های جهانی‌شان ارزیابی می‌کند - گزاره ۵ و ۶ درست فرض شده‌اند، گرچه نه ضرورتاً گزاره ۷ و ۸ - اما این بار خدا آن جهان‌های ممکن را ارزیابی می‌کند که حاصل انتخاب آزاد ناسازگار با جبر^۲ مخلوق هستند: برای مثال، یک جهان بسیار خوب با حداکثر تعادل میان خیر اخلاقی مخلوق و شر اخلاقی مخلوق.

در دفاع از رویکرد ۲، هم رویکردهای کهن و هم رویکردهای مبتنی بر جهان‌های-ممکن ابتدا به این نظر متوسل می‌شوند که حتی خدا نمی‌تواند باعث انتخاب‌های آزاد

1. the Fall

2. incompatibilist-free choice

ناسازگار با جبر شخص دیگری شود. به این انتقاد که خدا باید از علم پیشین خود استفاده کند تا فقط به مخلوقات دارای آزادی ناسازگار با جبری فعلیت بخشد که هرگز گناه نمی‌کنند، مدافعان اختیار پاسخ می‌دهند که چنین علم پیشینی در ترتیب تبیینی مقدم بر تصمیم خدا برای خلقت نیست. در واکنش به این پیشنهاد که خدا باید از علم میانی^(۶) خود به آنچه مخلوقات آزاد در موقعیت‌های خاص انجام خواهند داد استفاده کند، برخی (به ویژه پلنتینگا ۱۹۷۴) می‌پذیرند که این خلاف واقع‌های آزادانه^(۷) می‌توانند درست باشند، اما استدلال می‌کنند که منطقاً ممکن است همهٔ مخلوقاتی که از آزادی ناسازگار با جبر برخوردارند «منحرف فراج جهانی»^(۸) باشند - یعنی خدا هر ترکیبی از افراد و موقعیت‌ها را که فعلیت می‌بخشید هر فردی دست کم یک بار خطا می‌کرد - و منطقاً ممکن است هر جهانی که شامل همان مقدار خیر اخلاقی است که جهان فعلی شامل آن است دست کم شامل همان مقدار شر اخلاقی باشد که جهان فعلی شامل آن است. بنابراین منطقاً ممکن است که خدا نمی‌توانست جهانی را با تعادل بهتری میان خیر اخلاقی و شر اخلاقی خلق کند و این دلیلی است که با این واقعیت که خیر مطلق چنین جهانی را خلق نکرده سازگار است.

این استدلال مبتکرانه را هم کسانی که می‌پذیرند خلاف واقع‌های آزادانه می‌توانند درست باشند و هم کسانی که آن را نمی‌پذیرند، رد کرده‌اند. در میان گروه اول، سوارز^(۹) از علم میانی دفاع می‌کند اما قاعداً تا انحراف فراج جهانی را به علت چاره‌اندیشی ضروری خدا محال می‌داند، چاره‌اندیشی‌ای که او آن را به معنای زیر در نظر می‌گیرد: برای هر شخص ممکن و هر موقعیتی که او می‌تواند در آن وجود داشته باشد ضرورتاً کمک‌های لطف آمیزی هست که (اگر خدا این کمک‌ها را بکند) نظر مساعد مخلوق را جلب می‌کند بدون اینکه آزادی ناسازگار با جبر او را به مخاطره افکند. برخی دیگر (به ویژه ر. م. آدامز^(۱۰) ۱۹۷۷) از خود می‌پرسند چه چیزی می‌تواند باعث شود که این خلاف واقع‌ها در مورد مخلوقاتی که صرفاً به عنوان مخلوقات ممکن در نظر گرفته شده‌اند، درست باشند. آزادی ناسازگار با جبر، انتخاب‌های الهی یا ویژگی‌های ذاتی ارادهٔ خلاق را منتفی می‌کند. توسل به یک کیفیت

خوی^۱ یا خصلت اولیه^۱) ممکن که مستقل از هر دو است به نحو خطرناکی به آموزه کهن سرنوشت که هم بر خدایان و هم بر مخلوقات آنان سیطره دارد، نزدیک است و با نظریه‌های سنتی مسیحی دربارهٔ مشیت الهی در تناقض است (بنگرید به مشیت بخش ۱). اعتقاد به اینکه خلاف واقع‌های آزادانه درست هستند گرچه چیزی وجود ندارد که باعث درستی آنها شود، نظریهٔ مطابقت دربارهٔ حقیقت را نقض می‌کند (بنگرید به نظریهٔ مطابقت دربارهٔ حقیقت). اما اگر خدا بتواند بداند که مخلوقات صرفاً ممکن در هر موقعیت معینی احتمالاً چه کاری انجام خواهند داد، رد کردن درستی این خلاف واقع‌های آزادانه خود به خود رویکرد ۲ را از انتقاد بر اساس علم مطلق مصون نمی‌کند. ولی معنا و مبنای چنین ارزیابی‌هایی دربارهٔ احتمال، دست کم به اندازهٔ معنا و مبنای خلاف واقع‌های اولیه مشکل ساز است (بنگرید به ر. م. آدامز ۱۹۷۷، ۱۹۸۵).

حتی اگر رویکرد ۲ بدون مشکل باشد باز می‌توان پرسید آیا رویکرد ۱ ضرورتاً دلیلی سازگار با اجازه دادن خیر مطلق به شرور هست یا نه؟ دو جنبه از خیر الهی را می‌توان از هم متمایز کرد: خیر «جهانی» و خیر برای اشخاص مخلوق فردی. رویکردهای مبتنی بر جهان‌های-ممکن ویژگی‌های جهانی را ذکر می‌کنند («بهترین جهان ممکن»، «جهانی که کامل‌تر از آن ممکن نیست»، «جهانی که نشان‌دهندهٔ تعادل کامل عدالت کفیری است»، «جهانی با حداکثر تعادل مطلوبی که خدا می‌تواند میان خیر اخلاقی و شر اخلاقی مخلوق برقرار کند») و این کار را به منظور مطرح کردن دلیل عام و جامعی برای اجازه دادن به شر انجام می‌دهند. اما جهان‌هایی با شروری به میزان و با نوع و با توزیعی که در جهان فعلی یافت می‌شوند شرور فجیعی را دربردارند، شروری که درگیری در (انجام دادن یا رنج بردن از) آنها در نگاه اول به انسان دلیلی می‌دهد که شک کند آیا زندگی او (با فرض وجود این شرور در آن) می‌تواند به طور کلی خیر کثیری برایش باشد، شروری که ناعادلانه میان انسان‌ها توزیع شده‌اند و ربطی به تفاوت‌ها در شایستگی ندارند. حتی اگر فجایعی که بدین نحو توزیع شده‌اند از لحاظ معرفتی با کمال‌های جهانی سازگار باشند، این دفاع‌ها از خیر

الهی، به عنوان ایجادکننده کمال جهانی، بیش از آنکه تضمین کننده خیر خدا نسبت به افراد درگیر در این فجایع باشند در آن تردید ایجاد می کنند. خیر الهی نسبت به این افراد مستلزم آن است که خدا بر ارزش منفی فجایع، نه تنها در زمینه جهان به طور کلی بلکه همچنین در چارچوب زندگی فردی که درگیر آنها است، غلبه کند. کیفر دقیق فرد نیز در جایی که مرتکبین فجایع، مورد نظر باشند این هدف را تامین نمی کند. «متعادل کردن» فاجعه‌ای با فاجعه‌ای دیگر فقط مشکل را حادتر می کند. برخی از مسیحیان خم به ابرو نمی آورند و تأکید می کنند که مغلوب شدن قطعی شر فقط به فرمانبرداران وعده داده شده است، در حالی که افراد شریر فقط عکس این را می توانند انتظار داشته باشند، یعنی مغلوب شدن قطعی معنای مثبت در زندگی شان به شکل لعنت ابدی. برخی دیگر تأکید می کنند که آموزه جهنم فقط اوضاع را بدتر می کند زیرا صورت خاصی از مسئله شر را به وجود می آورد (بنگرید به جهنم).

۴. خیر الهی نسبت به مخلوقات

نظریه‌های عدل الهی مبتنی بر پرورش روح^۱ می‌کوشند تا شکاف تبیینی در مورد خیر الهی نسبت به اشخاص مخلوق فردی را پر کنند و این کار را با افزودن فرضیه‌های دیگری انجام می‌دهند، فرضیه‌هایی درباره آنچه این اشخاص می‌توانند در محیطی که در آن در برابر گناه، رنج و فجایع بسیار آسیب‌پذیر هستند از وجود کسب کنند. برخی از صورت‌های این نظریه عدل الهی قید می‌کنند که:

(رویکرد ۳) هدف خدا از خلقت در فرایند رشد روحانی به اوج خود می‌رسد، فرایندی که در آن اشخاص مخلوق خودمختار با مشارکت آزاد خویش به کمال می‌رسند و از روح‌های خودمحور به روح‌های دیگرمحور، خدامحور، مسیح‌گونه یا به نحو دیگری فضیلت‌مند تبدیل می‌شوند؛ و

(رویکرد ۴) به شرور محیطی اجازه داده شده است زیرا محیطی را ایجاد می‌کنند که برای پرورش روح مناسب است.

رویکرد ۳ هم با این نظر سازگار است که انسان‌ها در ابتدا با فاعلیت کمال یافته نامحدود خلق شده‌اند و بنابراین کاملاً مسئول انتخاب‌های خود هستند، و هم با این نظر بدیل که فاعلیت انسان به صورت کمال نیافته شروع شد، به طوری که در مسیر فرایند «رشد» گناه انتظار می‌رفت (این نظر را هیک^(۱۱) (۱۹۶۶) از ایرنایوس^(۱۲) گرفته است). تصور بر این است که زندگی در جهانی با شروری مانند این «برای روح خوب» است یا با همکاری مخلوق می‌تواند خوب باشد.

اثبات رویکرد ۴ سه برابر مشکل‌تر است زیرا (۱) برای انجام این کار باید دلیل‌های جداگانه‌ای را برای هر نوع فرعی شری محیطی یک به یک فهرست کرد؛ (۲) نشان دادن روابط ضروری مرتبط با محیط پرورش روح می‌تواند دشوار باشد؛ و (۳) تجربه در نگاه اول می‌گوید جهانی با شروری مانند آنچه ما درگیرش هستیم کلاس خوبی برای روح نیست. در پاسخ به (۲) برخی (به ویژه هیک ۱۹۶۶) به نحو استادانه‌ای اظهار می‌کنند که شرور «بی‌هدف»^۱ فضای رمز و رازی را ایجاد می‌کنند که برای پرورش روح مناسب است. برخی دیگر (مانند استامپ^(۱۳) ۱۹۸۵) رویکرد ۴ را اصلاح می‌کنند تا اذعان کنند که برخی از شرور محیطی نتیجه گناه هستند.

در جایی که هدف خدا از پرورش روح تحقق پیدا می‌کند به سادگی می‌توان دریافت که چگونه این مسیر دردناک برای فرد ارزش داشته است. اما در جایی که تحقق پیدا نمی‌کند چه؟ برخی (به ویژه سوئینبرن^(۱۴) ۱۹۸۳) پاسخ می‌دهند که منزلت خودتعیین‌بخشی^۲ کافی است، نتیجه هر چه می‌خواهد باشد. اعتبار این نظر نه تنها به برداشت انسان از نتایج طبیعی یا تنبیهی انتخاب‌های بد مکرر بلکه به ارزیابی او از استحکام طبیعت انسانی بستگی دارد. بدبین‌ها استدلال می‌کنند که درگیری در فجایع پیش از مرگ و، به طریق اولی، تباهی قطعی شخص در جهنم، خودتعیین‌بخشی انسان را به سخره می‌گیرد.

برخی دیگر (به ویژه هیک ۱۹۶۶) آموزه رستگاری عام را می‌پذیرند، آموزه‌ای که بر اساس آن اگر فجایع پیش از مرگ در حد فاصل تولد تا مرگ مغلوب نشوند، پرورش پس

1. dysteleological

2. self-determination

از مرگ، احتمالاً در سلسله‌ای از زندگی‌ها، ادامه پیدا می‌کند تا روح به کمال برسد و به خدا تقرب پیدا کند. بدین‌سان، خدا برای هر شخص مخلوق یک وجود کلی را که رویهمرفته برای او خیر کثیر است تضمین می‌کند، وجودی که در آن درگیری در فجایع با خیر غیرقابل مقایسه تقرب به خدا متعادل می‌شود. آیا چنین فجایعی در زمینه وجود فرد نیز مغلوب می‌شوند؟ افراد قوی‌دل ممکن است بگویند «بله»، زیرا درگیری در فجایعی که در زندگی پیش از مرگ فرد مغلوب نمی‌شوند به ایجاد حس رمز و راز کمک می‌کند و این حس نیز کمک مثبتی به پرورش روح دیگران می‌کند. از آنجا که انسان دست‌کم علت فاعلی فدا کردن خواهی نخواهی خیر پیش از مرگ خود است، درگیری در فجایع در نهایت نوعی گذار از خودمحوری به دیگرمحوری یا خدامحوری را در پی دارد. حتی اگر این جنبه مثبت فرضی درگیری در فجایع هنگامی که آن را در چارچوب زندگی پیش از مرگ فرد در نظر بگیریم در جنبه منفی محو شود، باز وسیله‌ای را فراهم می‌کند تا درگیری در فجایع در رشد کلی‌ای که به زندگی فرد معنای مثبتی می‌دهد ادغام و بدین‌سان در زمینه وجود فرد به طور کلی مغلوب شود.

در مقابل، برخی (به ویژه م. م. آدامز^(۱۵)) اظهار می‌کنند که خیر الهی نسبت به اشخاص مخلوق می‌تواند نقش بیش‌تری در دادن معنای مثبت به هر زندگی‌ای که در آن اشخاص مخلوق درگیر فجایع می‌شوند داشته باشد. فداکاری موجود در درگیری در فجایع به عنوان درس اول از لحاظ تربیتی نامناسب است، زیرا می‌تواند چنان آسیبی به شخص بزند که پیش از مرگ پیشروی بسیار بیش‌تر او را از خودمحوری به دیگرمحوری یا خدامحوری عملاً ناممکن سازد. این مطلب با تأخیر در کامروایی انسان در زندگی، یا شاید زندگی‌های بسیار، بعدی ترکیب می‌شود تا اهمیت زندگی کنونی را کم کند و این تصور را به وجود می‌آورد که بهتر بود کسانی که رشد روحانی‌شان با درگیری در فجایع به نحو قابل توجهی عقب افتاده است این زندگی نصیب‌شان نمی‌شد. برای اینکه به این زندگی یا هر زندگی‌ای که مستلزم درگیری در فجایع است معنای مثبتی بدهیم باید عامل دیگری برای معنای مثبت غیر از کمک به پرورش روح یافت شود. با در نظر گرفتن دو فرض دیگر - اینکه خیر

مابعدالطبیعی الهی بی‌نهایت است و اینکه تقرب به خدا به نحو غیرقابل مقایسه‌ای برای اشخاص مخلوق خیر است - نوشته‌های عرفانی چند راه را ارائه می‌دهند تا درگیری در فجایع جزئی از رابطه شخص مخلوق با خدا شود، راه‌هایی که از قدردانی خدا از زندگی دنیوی انسان تا انواع مختلفی از اتحاد عرفانی خدا و مخلوقات در میان فجایع امتداد دارند. از آنجا که اتحاد در این زندگی روی می‌دهد و قدردانی الهی از این زندگی است، آنها حتی در جایی که مخلوق درک پیش از مرگی از این واقعیت‌ها ندارد بلکه فقط پس از مرگ آنها را درمی‌یابد، معنای مثبتی به این زندگی می‌افزایند.

۵. توضیحات روش‌شناختی

در بسیاری از بحث‌های معاصر درباره بهترین جهان ممکن و دفاع‌های مبتنی بر اختیار به مسئله منطقی شر پرداخته شده است، زیرا به نظر می‌رسد از لحاظ معرفتی در موضع بهتری قرار داریم که سازگاری دلایل منطقی ممکن را با برداشت‌های گوناگون از خیر مطلق ارزیابی کنیم تا اینکه درباره این موضوع که دلایل واقعی خدا چه هستند اظهار نظر کنیم. در شناسایی غلبه‌کنندگان^(۱۶) منطقی ممکن، بسیاری از بحث‌های پیشین (از جمله بحث‌های پایک^(۱۷) (۱۹۶۳) و پلتنینگا (۱۹۷۴)) خود را به نظریه ارزشی‌ای محدود می‌کنند که از لحاظ دینی خنثی است تا بهتر بتوانند به فرد خدانشناس در زمین خودش پاسخ دهند. در مقابل، نظریه‌های عدل الهی مبتنی بر پرورش روح، نظریه‌های عدل الهی عرفانی و سایر نظریه‌های عدل الهی تبیینی برای گمانه‌زنی‌های خود درباره دلایل واقعی خدا برای شرور این جهان از منابع وحی کمک می‌گیرند و معمولاً اظهارات خود را در وهله اول به جامعه مؤمنان خطاب می‌کنند. تمایز میان این رویکردها زمانی کم‌رنگ می‌شود که توجه به مسئله منطقی انضمامی شر جلب شود، یعنی به سازگاری منطقی خدا و شرور به میزان و با نوع و با توزیعی که در جهان فعلی یافت می‌شوند. تا آنجا که پای انسجام ایمان دینی واقعی در میان است، بسیار بجا است که دلایلی را که وحی برای سازگاری منطقی میان وجود شرور و خوبی خدا فراهم آورده است در بوته آزمون قرار دهیم. در جایی که آنها آزمون را می‌گذرانند می‌توانند به عنوان

حل‌کننده مسئله منطقی انضمامی شر مطرح شوند، خواه بتوان درستی آنها را برای فرد خدانشناس اثبات کرد خواه نتوان.

هنگامی که منابع گسترده‌تری از ادیان مورد انتقاد اجازه تفسیر (الف) و (ب) را پیدا می‌کنند، روشن می‌شود که دلایل تبیینی دو نوع کلی هستند: دلایلی برای اینکه چرا خدا باعث شرور می‌شود یا به آنها اجازه می‌دهد، و از آنها جلوگیری نمی‌کند یا آنها را نابود نمی‌کند؛ و تبیین‌هایی درباره اینکه با وجود درگیری اشخاص مخلوق در شر چگونه خدا می‌تواند نسبت به آنها خیر باشد. دلایل «چرایی»، خیر به اندازه کافی کثیری را شناسایی می‌کنند که شرور ضرورتاً با آن ارتباط دارند، در حالی که دلایل «چگونگی»، راه‌هایی را مشخص می‌کنند که خدا می‌تواند بر شروری که شخص مخلوق در آنها درگیر شده است غلبه کند و بدین سان به آن شخص زندگی ای دهد که به طور کلی خیر کثیری برای او باشد. بسیاری از بحث‌های فلسفی (به ویژه سوئینبرن بر این نکته تأکید می‌کند) فرض می‌کنند که مسئله نمی‌تواند بدون دلایل چرایی کافی حل شود. ادیان مورد انتقاد قاعداً رویکرد ترکیبی را اتخاذ می‌کنند. این ادیان با فرض اینکه آنچه خیر مطلق می‌تواند به آن اجازه دهد یا باعث آن شود تابع آن چیزی است که خیر مطلق می‌تواند بر آن غلبه کند، دلایل «چرایی» محدود را با طرح‌های مبسوطی ترکیب می‌کنند که خدا با آنها حتی بر بدترین فجایع غلبه می‌کند.

۶. مسئله قرینه‌ای شر

اخیراً بسیاری از فیلسوفان (به ویژه رو^(۱۸)، آلستون^(۱۹)، ون اینواگن^(۲۰) و وایکسترا^(۲۱)) به این نتیجه رسیده‌اند که جدی‌ترین صورت مسئله شر نه به رابطه منطقی میان (الف) و (ب) بلکه به رابطه قرینه‌ای میان آنها ارتباط دارد. این امکان منطقی صرف که دانشجویی چهار دست و پایش شکسته و به علت حمله قلبی در بیمارستان بستری شده است، اگر استاد بتواند ببیند که او در واقع از لحاظ جسمی سالم است باعث نمی‌شود که مهلت تحویل مقاله‌اش تمدید شود. به همین ترتیب، استدلال قرینه‌ای اظهار می‌کند که بسیاری از شرور فعلی - مانند مرگ آهسته و دردناک یک بچه گوزن بر اثر سوختگی شدید در آتشی که با آذرخش در جنگل شروع شد - بیهوده به نظر می‌رسند، به این معنا که مجموع قرینه‌های تجربی ما دلیل محکمی

هستند برای باور به اینکه آنها هیچ هدفی ندارند. اما موجود عالم مطلق و قادر مطلق می‌توانست از برخی از این شرور جلوگیری کند و موجود خیر مطلق نیز به هیچ شری که می‌تواند از آن پرهیز کند اجازه نخواهد داد یا باعث آن نخواهد شد. بنابراین (ب) اگر به نحو انضمامی تفسیر شود قرینه‌ای قاطع در رد (الف) است.

بار دیگر پاسخ‌ها می‌توانند رویکرد یک به یک را اتخاذ کنند و بکوشند نشان دهند که هر نوع رنج بسیار شدید بالاخره هدف قابل تشخیصی دارد. برای متزلزل کردن استدلال قرینه‌ای لازم نیست که این فرایند را کامل کنیم. موفقیت در برخی موارد مهم این احتمال را افزایش می‌دهد که خیرهای غلبه‌کننده [بر شرور] در موارد دیگر نیز که هیچ خیری را کشف نکرده‌ایم وجود دارند. (بنگرید به رنج بخش ۴).

پاسخ محبوب (برای مثال، وایکسترا، آلستون و ون اینواگن) از مبانی معرفت‌شناختی این استدلال انتقاد می‌کند. عقیده بر این است که مجموع قرینه‌های تجربی ما فقط در صورتی می‌توانند دلیل محکمی برای باور به بهبودگی برخی از شرور فعلی باشند که اگر قرار باشد این شرور هدفی داشته باشند امکان دسترسی قوای شناختی ما به آن وجود داشته باشد. اگر امور برای ما تقریباً یکسان به نظر برسند (یعنی اگر قرینه‌های ما تقریباً یکسان باشند) چه این شرور هدفی داشته باشند چه نداشته باشند، این واقعیت که ما هدفی را تشخیص نمی‌دهیم قرینه خوبی نیست که هدفی وجود ندارد. به ویژه، ما در موقعیتی نیستیم که دریایم بسیاری از موارد رنج شدید با برخی از دلایلی که نظریه‌های عدل الهی سنتی به آنها متوسل شده‌اند، تبیین نمی‌شوند.

مدافعان استدلال قرینه‌ای (به ویژه رو) جذابیت اصل قرینه‌ای بنیادی را قبول دارند اما اختلاف نظر را در جای دیگری می‌دانند، یعنی در غنای فرضیه الهیاتی که از آن استفاده می‌شود. آنان استدلال می‌کنند که اگر خود را به خوانش فلسفی سراسری از (الف) محدود کنیم، احتمالاً موقعیت رنج شدید به شیوه‌هایی که برای ما قابل تشخیص است متفاوت خواهد بود. خداپرستی مبسوط^۱ ممکن است فرض‌هایی را درباره پنهان بودن مشیت الهی، اتحاد

عرفانی با مخلوقاتی که رنج می‌کشند و غیره وارد کند، اما به میان آوردن این امکانات در بحث قرینه‌ای هزینه‌ای دارد، زیرا احتمال پیشینیِ خداپرستی مبسوط کم‌تر از احتمال پیشینیِ (الف) است.

این نکته آخر فقط در صورتی اعتبار دارد که نظریه الهیاتی غنی‌تر به عنوان نظریه درست مطرح شده باشد. اگر در عوض، مانند مسئله منطقی، برای ایجاد تبیین‌های ممکن - این بار نه فقط از لحاظ منطقی ممکن بلکه همچنین از لحاظ معرفتی ممکن - از آن استفاده شده باشد، لازم نیست کاهش در احتمالات پیشینی پذیرفته شود. بار دیگر، هر قدر تبیین‌هایی که از لحاظ معرفتی ممکن هستند بیش‌تر باشند احتمال بیش‌تری وجود دارد که رنج مورد بحث بیهوده نباشد.

پی‌نوشت‌ها^۱

* مرلین مک‌رید آدامز مدرک کارشناسی فلسفه را در سال ۱۹۶۴ از دانشگاه ایلینوی و مدرک دکتری فلسفه را در سال ۱۹۶۷ از دانشگاه کورنل دریافت کرد. موضوع رساله دکتری او مسئله علم پیشین خدا و اختیار نزد بوئتیوس و ویلیام اکامی بود. او یک سال پیش از اخذ مدرک دکتری با رابرت م. آدامز، که دانشجوی دکتری فلسفه در همان دانشگاه بود، ازدواج کرد و این دو سپس به مدت پنجاه سال در دانشگاه‌های گوناگون به عنوان استاد با یکدیگر همکاری کردند. مرلین در سال ۱۹۸۴ و ۱۹۸۵ دو مدرک کارشناسی ارشد از مدرسه الهیات پرینستون دریافت کرد و در سال ۱۹۸۷ به کسوت کشیشی درآمد. او در طول نیم قرن در دانشگاه‌های میشیگان (۱۹۶۸-۱۹۷۲) کالیفرنیا (۱۹۹۳-۱۹۷۲) ییل (۲۰۰۳-۱۹۹۳) آکسفورد (۲۰۰۹-۲۰۰۴) کارولینای شمالی (۲۰۱۳-۲۰۰۹) و رانگروز (۲۰۱۵-۲۰۱۳) به تدریس و پژوهش در زمینه فلسفه و الهیات مشغول بود. تخصص اصلی او فلسفه قرون وسطی، الهیات فلسفی و فلسفه دین به ویژه مسئله شر بود و از آثار او در این زمینه‌ها می‌توان از ویلیام اکامی (۱۹۸۷) و شرور فجیع و خوبی خدا (۱۹۹۹) نام برد. او از بنیانگذاران انجمن فیلسوفان مسیحی بود و مدتی نیز ریاست آن را بر عهده داشت. همچنین از سال ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۲ رئیس انجمن فلسفه قرون وسطی و رنسانس بود. او حامی حقوق همجنس‌گراها بود و همجنس‌گرایی را نمودی از عشق مسیحی می‌دانست. همان‌طور که گفته شد آدامز متخصص مسئله شر بود. اولین مواجهه او با شر بدرفتاری پدر و مادرش با او بود و همین تجربه او را به این موضوع علاقه‌مند کرد اما پس از شیوع بیماری ایدز بود که در این باره اظهار نظر کرد. او در زمینه مسئله شر بر شروری تمرکز کرده بود که آن را «شرور فجیع»

(Horrendous Evils) می‌نامید و تعریف خود را از آن در این مقاله ارائه داده است. از نظر او این شرور را نمی‌توان با راه‌حل‌های متداول پاسخ داد و راه‌حل خود او تقرب به خدا و برقراری رابطه‌ای صمیمانه و عاشقانه با او است. در زمینه شر اخروی و عذاب ابدی، او به نظریه رستگاری عام معتقد بود که بر اساس آن سرانجام همه انسان‌ها رستگار خواهند شد. آدامز پس از عمری پژوهش و نگارش درباره شرور در نهایت بر اثر یکی از شرور، یعنی سرطان، جان خود را در ۷۳ سالگی از دست داد.

(۱) Demiurge؛ به یونانی، دمیورگوس. صانع در فلسفه افلاطون جهان را بر اساس الگوی مثل از بی‌نظمی به نظم آورده است.

(۲) Manichean dualism؛ مانویت معتقد به دو اصل نور و ظلمت یا خیر و شر در جهان است.

(۳) Chisholm؛ (۱۹۹۹ - ۱۹۱۶) فیلسوف آمریکایی.

(۴) Monet؛ (۱۹۲۶ - ۱۸۴۰) نقاش امپرسیونیست فرانسوی.

(۵) Plantinga؛ (- ۱۹۴۰)؛ فیلسوف آمریکایی و استاد بازنشسته دانشگاه نتردام.

(۶) middle knowledge؛ علم میانی را نخستین بار مولینا، الهی‌دان یسوعی قرن شانزدهم، برای سازگار کردن لطف خدا و اختیار انسان مطرح کرد. او میان سه نوع علم الهی تمایز قائل شد: ۱. علم ذاتی (natural knowledge) ۲. علم میانی (middle knowledge) ۳. علم آزاد (free knowledge). علم ذاتی علم خدا است به ذات خود و به همه کارهایی که بی‌واسطه یا با واسطه مخلوقات ممکن آزاد می‌تواند انجام دهد. به عبارت دیگر، علم ذاتی علم خدا است به همه کارهایی که انجام آنها برای او ممکن است. علم آزاد علمی است که خدا بر اساس آن می‌داند که پس از گرفتن تصمیم آزاد خود مبنی بر خلق مخلوقات آزاد خاص و قرار دادنشان در موقعیت‌های خاص، آنان چه کارهایی انجام خواهند داد. به عبارت دیگر، علم آزاد علم خدا است به جهانی که خلق کرده و به همه آنچه واقعاً در آن روی خواهد داد. علم میانی علم خدا است به آنچه هر مخلوقی در هر موقعیتی آزادانه انجام خواهد داد. به عبارت دیگر، علم میانی علم شرطی به خلاف واقع‌ها است یعنی اگر فلان مخلوق در فلان موقعیت قرار گیرد چه کاری را آزادانه انجام خواهد داد. این علم خدا را قادر می‌سازد تا با ترتیب دادن موقعیت خاصی برای انسان عمل خاصی را برای او ترتیب دهد بدون اینکه او را مجبور کند. بدین ترتیب هم تأثیر لطف الهی حفظ می‌شود و هم اختیار انسان. به نظریه «علم میانی» اشکال‌های جدی وارد شده است.

(۷) counterfactuals of freedom؛ عبارت است از آنچه مخلوقات آزاد اگر در موقعیت‌های دیگری غیر از موقعیت فعلی قرار می‌گرفتند آزادانه انجام می‌دادند. در واقع «خلاف واقع‌های آزادانه» اعمال آزاد انسان در جهان‌های ممکن است که فعلیت پیدا نکرده‌اند.

(۸) transworld depraved؛ این مفهوم را پلنتینگا در ماهیت ضرورت (۱۹۷۴) مطرح کرده و منظور از آن، فردی است که در هر جهان ممکن که در آن خلق شود دست کم یک عمل از لحاظ اخلاقی نادرست را آزادانه انجام می‌دهد.

- (۹) Suárez؛ (۱۶۱۷-۱۵۴۸) الهی‌دان یسوعی اسپانیایی و بزرگترین فیلسوف مدرسی قرن ۱۶. او برای سازگار کردن علم پیشین خدا و اختیار انسان نظریه‌ای ارائه داد که شبیه نظریه «علم میانی» مولینا است.
- (۱۰) R.M. Adams؛ (۲۰۲۴-۱۹۳۷) فیلسوف آمریکایی.
- (۱۱) Hick؛ (۲۰۱۲-۱۹۲۲) فیلسوف انگلیسی و متخصص در زمینه فلسفه دین و الهیات.
- (۱۲) Irenaeus؛ (حدود ۲۰۰- حدود ۱۳۰) قدیس و الهی‌دان مسیحی و اسقف لیون. کتاب اصلی او در برابر بدعت‌ها نام دارد و در آن جریان‌های گوناگون گنوسی را رد کرده است.
- (۱۳) Stump؛ (۱۹۴۷-) فیلسوف آمریکایی و استاد دانشگاه سینت لوئیس.
- (۱۴) Swinburne؛ (- ۱۹۳۴) فیلسوف انگلیسی و استاد بازنشسته دانشگاه آکسفورد.
- (۱۵) M.M. Adams؛ نویسنده این مقاله است.
- (۱۶) منظور، خیرهای غلبه‌کننده بر شرور است.
- (۱۷) Pike؛ (۲۰۱۰- ۱۹۳۰)؛ فیلسوف آمریکایی و متخصص در زمینه فلسفه دین.
- (۱۸) Rowe؛ (۲۰۱۵- ۱۹۳۱) فیلسوف آمریکایی و متخصص در زمینه فلسفه دین.
- (۱۹) Alston؛ (۲۰۰۹- ۱۹۲۱) فیلسوف آمریکایی.
- (۲۰) van Inwagen؛ (- ۱۹۴۲) فیلسوف آمریکایی و استاد بازنشسته دانشگاه نتردام.
- (۲۱) Wykstra؛ (- ۱۹۴۹) استاد بازنشسته دانشگاه کالون آمریکا.

منابع و آثار خواندنی دیگر

- Adams, M.M. (1989) 'Horrendous Evils and the Goodness of God', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. 63: 297-310.
- (استدلال می‌کند که با توجه به شرور فجع، فرضیه‌های جهانی و عام هیچ کاری برای دفاع از خیر الهی نسبت به اشخاص مخلوق انجام نمی‌دهند.)
- Adams, R.M. (1972) 'Must God Create the Best?', *Philosophical Review* 81: 317-32.
- (استدلالی را شرح می‌دهد که در بخش ۲ به آن اشاره شد و بر اساس آن یک خدای خیر مطلق ملزم نیست بهترین را خلق کند.)
- * ——— (1977) 'Middle Knowledge and the Problem of Evil', *American Philosophical Quarterly* 14: 109-17.
- (علم میانی را رد می‌کند و استدلال می‌آورد که خلاف واقع‌های آزادانه نمی‌توانند درست باشند، همان‌طور که در بخش ۳ از آن بحث شد.)
- * ——— (1985) 'Plantinga on the Problem of Evil', in J.E. Tomberlin and P. van Inwagen (eds) *Profiles: Alvin Plantinga*, Dordrecht: Reidel, 225-55.
- (به نقد رویکرد پلنتینگا به مسئله شر، به ویژه مباحث مربوط به خلاف واقع‌ها و احتمال، می‌پردازد.)

Alston, W.P. (1991) 'The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition', *Philosophical Perspectives* 5: 26-67.

(به استدلال‌های قرینه‌ای با این استدلال پاسخ می‌دهد که مجموع قرینه‌های تجربی ما دلیل خوبی نیست که فکر کنیم هیچ یک از نظریه‌های عدل الهی سنتی درست نیستند.)

* Chisholm, R. (1968) 'The Defeat of Good and Evil', *Proceedings of the American Philosophical Association* 42: 21-38.
(متعادل کردن را از غلبه کردن متمایز و ارتباط آن را با مسئله شر ارزیابی می‌کند.)

Griffin, D.R. (1981) 'Creation out of Chaos and the Problem of Evil', in S. Davis (ed.) *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Atlanta, GA: John Knox press, 101-23, 125-36.

(از فلسفه پویشی کمک می‌گیرد تا دفاع مبتنی بر اختیار را به شرور طبیعی بسط دهد.)

* Hick, J. (1966) *Evil and the God of Love*, San Francisco, CA: Harper & Row, 2nd edn, 1978.

(نظریه‌های عدل الهی «آگوستینی» را که بر آموزه هبوط متکی هستند نقد می‌کند و نوعی نظریه عدل الهی مبتنی بر پرورش روح را در حال و هوای ایرنایوس ارائه می‌دهد.)

Mackie, J.L. (1955) 'Evil and Omnipotence', *Mind* 64: 200-12.

(تاثیرگذارترین صورت‌بندی استدلال خدانشناسانه بر اساس شر است که در بخش ۱ اندکی تغییر داده شده است.)

* Pike, N. (1963) 'Hume on Evil', *Philosophical Review* 72: 180-97.

(نوعی دفاع معرفتی را با استفاده از رویکرد مبتنی بر بهترین جهان ممکن که در بخش ۲ از آن بحث شد، بیان می‌کند.)

* Plantinga, A. (1974) *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, ch. 9, §10, 191-3.

(تقریر جهان‌های-ممکن از دفاع مبتنی بر اختیار را که در بخش ۳ از مدخل کنونی از آن بحث شد با توجه زیاد به خلاف واقع‌های آزادانه و فرضیه انحراف فراجهانی ارائه می‌دهد.)

Rowe, W.L. (1979) 'The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism', *American Philosophical Quarterly* 16: 335-41.
(تقریری را از مسئله قرینه‌ای صورت‌بندی می‌کند که بیش از هر تقریری از آن بحث شده است.)

————— (1984) 'Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra', *International Journal for the Philosophy of Religion* 16: 95-100.
(به انتقاد وایکسترا پاسخ می‌دهد.)

————— (1991) 'Ruminations about Evil', *Philosophical perspectives*, 69-88.

(تأملات بیش تری درباره تقریرش از استدلال قرینه‌ای.)

* Stump, E. (1985) 'The Problem of Evil', with comment by M. Smith and Stump's reply, *Faith and Philosophy* 2: 392-435.
(نوعی نظریه عدل الهی را بر مبنای آموزه هبوط ارائه می‌دهد.)

* Swinburne, R. (1983) 'A Theodicy of Heaven and Hell', in A. Freddoso (ed.) *The Existence and Nature of God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 37-54.

(نوعی دفاع مبتنی بر اختیار ارائه می‌دهد که بر اساس آن کسانی که با خصلت‌هایی می‌میرند که مناسب بهشت نیست یا نابود می‌شوند و یا در محیط‌های خیرخواهانه دیگر قرار داده می‌شوند.)

———— (1987) 'Knowledge from Experience and the Problem of Evil', in W.J. Abraham and S.W. Holtzer (eds) *The Rationality of Religious Belief: Essays in Honour of Basil Mitchell*, Oxford: Clarendon Press, 141-67.

(استدلال می کند که شرور طبیعی به ایجاد محیط خوبی کمک می کنند که در آن، انسان ها با انتخاب های خودخواسته سرنوشت خویش را برگزینند).

Van Inwagen, P. (1991) 'The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence', *Philosophical Perspectives* 5: 135-65. (پاسخی به استدلال قرینه ای می دهد).

Wykstra, S.J. (1984) 'The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance"', *International Journal for the Philosophy of Religion* 16: 73-94.

(نوعی اصل دسترس معرفتی را صورت بندی و از آن برای انتقاد از استدلال قرینه ای رو استفاده می کند).