

## بررسی نظریه

## دادباوری شرور

### طبیعی از منظر بروس رایشنباخ

عبدالرسول کشفی\*  
آرزو مشایخی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۰۱

#### چکیده

وجود شرور در جهان، در تعارضی ظاهری با سه صفت علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی محض خداوند است. به بیان دیگر، مجموعه مرکب از چهار گزاره زیر، مجموعه‌ای به ظاهر ناسازگار را شکل می‌دهد: ۱- خداوند عالم مطلق است. ۲- خداوند قادر مطلق است. ۳- خداوند خیرخواه محض است. ۴- شر وجود دارد. این تعارض، به «مسئله شر» معروف است که بر مبنای آن، گروهی از خدااناباوران، با تکیه بر واقعیت شرور، به انکار وجود خداوند می‌پردازند. مسئله شر دو گونه تقریر دارد: «مسئله منطقی» و «مسئله قرینه‌ای». مسئله منطقی شر به بررسی سازگاری یا عدم سازگاری گزاره‌های چهارگانه؛ و مسئله قرینه‌ای شر به ارزیابی احتمال صدق گزاره «خدا هست» - با توجه به میزان، شدت و تنوع شرور در عالم - می‌پردازد. خدااناباوران، این مسئله را در دو سطح پاسخ گفته‌اند: سطح «دفاع» که در آن با دلایل گوناگون، وجود تعارض را در مجموعه فوق نفی می‌کنند؛ و سطح «دادباوری» که در آن، به توجیه شرور در عالم می‌پردازند. شرور موجود در جهان، به دو دسته «شرور اخلاقی» و «شرور طبیعی» تقسیم می‌شوند. در این مقاله، نظریه دادباوری «قوانین طبیعی» بروس رایشنباخ در باب شرور طبیعی مورد بررسی قرار می‌گیرد و نقاط قوت آن نسبت به نظریه‌های رقیب نشان داده می‌شود.

#### واژگان کلیدی

مسئله شر، شر طبیعی، قوانین طبیعی، دادباوری، بروس رایشنباخ

#### مقدمه

خدااناباوران برای اثبات سازگاری میان سه گزاره (۱) خداوند عالم مطلق است؛ (۲) خداوند قادر مطلق است؛ (۳) خداوند خیرخواه محض است، و گزاره (۴) شر وجود دارد، به نظریات مختلف دادباوری<sup>۱</sup> متوسل می‌شوند. نظریات دادباوری تلاشی است برای ارائه یک دلیل اخلاقاً کافی<sup>۱</sup> که افزودن آن به چهار گزاره یاد شده، سازگاری آن‌ها را با یکدیگر به نمایش می‌گذارد و پذیرش آن‌ها را برای اذهان معقول می‌سازد. مسئله مهمی که در شرور طبیعی مطرح می‌شود آن است که خدای عالم، قادر و خیرخواه مطلق چگونه می‌تواند مستقیم یا غیرمستقیم، علت بیماری‌هایی مثل سرطان، بلایای طبیعی، نقص‌های مادرزادی و ... باشد که رنج بسیار و ظاهراً توجیه ناپذیری را برای بسیاری از انسان‌ها و حیوانات به دنبال دارند؟ راه‌حل‌ها و نظریات مختلفی برای دفاع از وجود این قبیل شرور و سازگاری آن‌ها با خیرخواهی خداوند ارائه شده است. این راه‌حل‌ها را می‌توان در سه دسته کلی جا داد: نظریات مردود، نظریات غیرجامع، و نظریه برگزیده. نظریات مردود را می‌توان به آن دسته از پاسخ‌ها اطلاق کرد که از نظر نگارنده قابل قبول نیست؛ زیرا با باورهای اساسی توحیدی در تعارض‌اند. نظریات

غیر جامع شامل آن دسته راه‌حل‌هایی است که تنها برخی از شرور طبیعی را توجیه می‌کنند و نه همه آن‌ها را. نظریه برگزیده نیز نه تنها سازگار با باورهای توحیدی است، بلکه همه شرور طبیعی را توجیه می‌کند.

## ۱. نظریات مردود در حل شرور طبیعی

### ۱-۱. نظریه عامل شرور

گروهی بر این باورند که در عالم، عاملی شروری وجود دارد که منشاء شر در عالم طبیعت می‌گردد. به عنوان مثال، استدلال کرده‌اند که می‌توان خاستگاه شرور را فرشتگان مطرود<sup>ii</sup> درگاه الهی دانست که از طریق تصمیمات مختارانه خود می‌توانند شرور را پدید آورند (دیویس، ۱۳۸۶، ص ۸۴). اما اشکال این دیدگاه آن است که اولاً نافی خالقیت نهایی خداوند برای همه اشیاء است؛ و ثانیاً معتقد است که بخشی از جهان هستی، تحت سیطره یکی از مخلوقات خداوند (مثلاً شیطان) قرار گرفته که از اختیار خدادادی خویش، برای تبدیل شدن به یک موجود شرور استفاده کرده است؛ و ثالثاً مسئله شر طبیعی را از مرتبه مخلوقات، به یک حوزه متعالی منتقل کرده است (پیلین، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹).<sup>iv</sup>

### ۲-۱. نظریه وهمی بودن شر

عده‌ای دیگر معتقدند که شر، به رغم ظاهر آن، چیزی جز توهم و خطای ذهنی انسان نیست. این دیدگاه فرقه معرفت مسیحی<sup>v</sup> است، که بر اساس سخنان مؤسس آن، هر چند با حواس مادی ما، گناه و بیماری واقعی به نظر می‌رسند، اما غیرواقعی‌اند. ناهماهنگی‌های اخلاقی ذهنی و بدنی، تماماً توهم است؛ نه واقعیت دارند و نه هویت، هر چند واقعی و باهویت به نظر آیند (Eddy, 2007, p.257). اما این اعتقاد، مغایرت بسیار زیادی با شعور باطنی<sup>vi</sup> ما دارد. <sup>vi</sup> حتی اگر شر توهم باشد، خود مقوله‌ای دردناک است و از شرور محسوب می‌شود.

### ۳-۱. نظریه محدود بودن صفات الهی

گروهی از خداباوران، برای حل مشکل شرور، در برخی از صفات خداوند تجدید نظر کرده و دیدگاه سنتی ادیان الهی را در این باره نادرست دانسته‌اند. آن‌ها به محدود کردن برخی از صفات خداوند دست زدند. ویلیام جیمز، محدود انگاشتن علم و قدرت خداوند را یگانه راه حل مشکل شرور می‌شمارد (James, 1928, pp.310-311). اما محدود کردن علم یا قدرت خداوند، با باورهای توحیدی سازگار نیست؛ چرا که پرستش توحیدی مستلزم ایمان کامل و بی‌قید و شرط به موجودی کامل است. بنابراین مسئله شر را نمی‌توان با محدود کردن برخی از صفات خداوند حل کرد؛ زیرا فرد خداباوری که قصد دارد مسئله شر را از طریق محدود کردن صفات الهی حل کند، با یک قیاس ذوحدین مواجه است: از یک طرف، اگر علم یا قدرت خداوند را محدود کند، خداوند را موضوع نامناسب باورهای توحیدی قرار می‌دهد؛ و اگر چنین نکنند، باید سازگاری خدای دارای صفات الهی نامحدود را با وجود شر نشان دهد (Wainwright, 1998, p.72).

## ۲. نظریات غیر جامع در حل مسئله شرور طبیعی

### ۱-۲. نظریه کیفر

در این دیدگاه، شرور طبیعی کیفری الهی برای خطاهای بشری محسوب می‌شوند. انسان به موجب اعمال سوئی که انجام می‌دهد، سزاوار کیفر می‌گردد. در حقیقت، گناه انسان کیفر کردن او را جایز می‌شمارد. خداوند، علت درد و رنج ناشی از این شرور است اما در واقع، این درد و رنج تجلی عدالت اوست. قائلین به این نظریه، به چیزی شبیه به آنچه در باب شر اخلاقی مطرح می‌شود متوسل می‌گردند. همان طور که در شر اخلاقی، خود انسان به دلیل مختار بودن، اخلاقاً مسئول وقوع آن شرور است، در شر طبیعی نیز انسان به عنوان فاعل عمل می‌کند و مسئول اخلاقی این شرور تلقی می‌-

گردد؛ با این تفاوت که در اولی، نقش بشر به گونه‌ای است که واقعاً موجب شرّ اخلاقی می‌شود و شرّ اخلاقی، حاصل انتخاب‌ها و افعال آزادانه خود انسان است، اما در دومی، علت و صادر کننده اصلی شرور خداوند است و بشر، زمینه وقوع آن‌ها را فراهم می‌کند (Reichenbach, 1995, pp.88-89).

ایرادات متعددی علیه این نظریه مطرح شده که جامع بودن آن را منتفی می‌سازد. این دیدگاه نمی‌تواند پاسخ‌گوی درد و رنج حیوانات باشد؛ زیرا به طور کلی، اعتقاد بر این است که حیوانات شعور اخلاقی ندارند، لذا نمی‌توانند اخلاقاً مسئول اعمال خود محسوب شوند.

«پراکندگی و وسعت امراض و دردها، به هیچ طریق مشخصی ربطی به فضیلت و تقوای افرادی که آن‌ها را تحمل می‌کنند، ندارد.» (Reichenbach, 1995, p.90)

زلزله، بیماری‌های واگیردار و ویروس‌ها، ظاهراً به صورت اتفاقی رخ می‌دهند، بدون آن‌که ارتباطی با اعمال خوب و بد یا شخصیت اخلاقی افراد داشته باشند. در بسیاری از موارد، انسان‌های نسبتاً بی‌گناه در رنج و سختی‌اند و افراد شرور، عمری طولانی را در ناز و نعمت می‌گذرانند. به چه دلیل افرادی که با نقایص مادرزادی متولد می‌شوند باید رنجی را از بدو تولد تحمل کنند، بی آن‌که فعل خطایی از آن‌ها سر زده باشد؟ البته در این جا، این مسئله را به دو شکل پاسخ گفته‌اند که هیچ‌کدام مقبول نیست.

نخست آن‌که بیماری کودک، نتیجه افعال والدینش است. این عقیده به دو دلیل قابل پذیرش نیست: اولاً، این‌که آدمیان به دلیل گناه دیگران خصوصاً به سبب جرم پیشینیان خود رنج ببینند، قابل قبول نیست. ثانیاً، این عقیده، باور به مسئولیت جمعی افعال اخلاقی فردی<sup>viii</sup> را موجب می‌شود، که دیدگاهی نادرست است (Reichenbach, 1995, p.91).

پاسخ دیگر آن‌که بیماری کودک، کیفر گناهان پیش از تولد خود کودک است. این دیدگاه در میان کسانی که به تناسخ معتقدند رایج است، اما اشکالات متعددی می‌توان بر آن وارد کرد. از آن جمله، اشکال بر اصل عقیده تناسخ است؛ دلیلی محکم در دست نیست که نشان دهد ما، پیش از این زندگی نیز زندگی‌هایی داشته‌ایم.<sup>ix</sup>

خلاصه آن‌که درست است که نظریه کیفر، به دلیل مشکلاتی که با آن مواجه است، نمی‌تواند مطابقت کلی شرور طبیعی با خیرخواهی خداوند را نشان دهد؛ اما می‌تواند برخی از نمونه‌های این دسته از شرور را تبیین و توجیه نماید. این‌که خداوند برای گناهان ما کیفر مقرر می‌کند، کاملاً موافق با عدالت اوست و به همین دلیل است که کیفر، دردناک و ناخوش‌آیند است. از طرف دیگر، این‌که شرور طبیعی ابزار تحقق این کیفرها باشند، معقول است اما مشکل اصلی این نظریه در آن‌جاست که چگونه می‌توان نشان داد این شرور، واقعاً کیفری برای اعمال انسان‌ها هستند.

## ۲-۲. شرور طبیعی، ابزار رسیدن به خیر

این نظریه، شرور طبیعی را برای رسیدن به خیر ضروری می‌داند. این دیدگاه، در دو قالب و از دو جنبه قابل طرح است: بُعد اخلاقی - دینی: از نظر دینی، شرور طبیعی برای بیدار کردن مردم از خواب بی‌تفاوتی و بی‌توجهی نسبت به خداوند و زندگی‌های توأم با تمرّد و نافرمانی از دستورات الهی، ایجاد حسّ ندامت نسبت به گناهان و نیز برانگیختن خوفی همراه با رجاء درباره خداوند، ضروری هستند. از جنبه اخلاقی نیز برای رشد معنوی و اخلاقی بشر لازم‌اند.<sup>x</sup> به عنوان مثال، شجاعت در حین خطر و احسان در مواجهه با محرومیت پدید می‌آید.

بُعد جسمانی - طبیعی: شرور طبیعی از جهت جسمانی - طبیعی نیز ضروری هستند؛ زیرا روشی طبیعی، برای آگاه‌سازی ما نسبت به اموری هستند که اصلاح آن‌ها لازم است. درد و رنج‌ها علامت‌هایی زیستی - روانی هستند که درمان یا اصلاح امری را هشدار می‌دهند. بدون آن‌ها، ما علمی نسبت به نقص یا عیبی که در جسم یا روانمان ایجاد شده پیدا

نخواهیم کرد. به عنوان مثال، دندان درد به ما هشدار می‌دهد که باکتری‌ها دندان ما را خراب کرده‌اند. اما این نظریه، در هر دو بُعد با مشکلاتی روبه‌روست:

۱- در ابتدا این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان ضروری بودن شرّ برای خیر را تعیین کرد؟ درست است که برخی شرور برای رسیدن به خیرهای بزرگ‌تر ضروری به نظر می‌رسند و از این طریق می‌توانند توجیهی برای برخی از دردهای ما فراهم سازند، اما بسیاری از دردها، مثل غم، تنهایی و ناامیدی، بدون توجیه باقی می‌مانند و انسان عقلاً می‌تواند سؤال کند که آیا تمام شرور طبیعی حاضر در جهان ضروری‌اند؟ حتی اگر درد و رنج به عنوان سیستم‌های هشدار دهنده مؤثری در نظر گرفته شوند، باز مواردی از تردید نسبت به تأثیر آن‌ها باقی می‌ماند.

۲- در هر دو بعد مذکور، درد و رنج چندان مؤثر عمل نمی‌کنند. این درست است که برخی از مردم خداوند را در زمان‌های بحرانی و مصیبت درک می‌کنند، اما عکس آن هم صادق است؛ یعنی برخی شرور طبیعی و نیز شدت و کثرت آن‌ها می‌تواند مردم را از خدا روی گردان کند. گاه سختی‌ها آن قدر بزرگ‌اند که به جای پرورش فضایل در انسان، موجب از بین رفتن و تخریب آن‌ها می‌شوند. در استدلال جسمانی - طبیعی، گاه درد زمانی به سراغ فرد می‌آید که دیگر دیر شده و امیدی به بهبودی بیمار نیست. لذا به جای آن‌که درد علامت اولیه هشدار دهنده‌ای باشد که منجر به اصلاح بیماری می‌گردد، وضعیت را وخیم‌تر می‌کند؛ زیرا این دردهای شدید و گاه طولانی، در تمام مراحل زندگی همراه فرد هستند. خلاصه کلام آن‌که نظریه دادباوری‌ای که شرّ را برای خیر ضروری می‌داند، ارزش و نقش خیلی محدودی به عنوان نظریه‌ای جامع دارد؛ زیرا تنها می‌تواند شرور طبیعی مؤثر در پرورش فضایل انسانی و برخی دردهای هشدار دهنده را توضیح دهد، نه تمام شرور طبیعی را.

### ۳. نظریه برگزیده؛ نظریه رایشنباخ

تا این‌جا، چند نمونه از نظریه‌های دادباوری مطرح گردید. اما همان‌طور که مشاهده شد، هر یک از این نظریه‌ها با مشکلاتی همراه‌اند و تنها بخشی از شرور طبیعی را می‌توانند توجیه کنند. اما بروس رایشنباخ<sup>xi</sup> به دنبال ارائه نظریه‌ای جامع است که بتواند شروری را تبیین کند که در دیدگاه‌های قبلی توجیهی نداشتند (Reichenbach, 1995, p.101). این نظریه، بر اساس «قوانین حاکم بر طبیعت» است. وی برای اثبات نظریه خود استدلالی اقامه می‌کند که بر تعاریف و پیش‌فرض‌هایی مبتنی است. در این‌جا، تعاریف را با حرف (D) و پیش‌فرض‌ها را با حرف (P) نشان می‌دهیم.

#### ۳-۱. تعاریف

(D1): « $x$  قادر مطلق است، اگر و تنها اگر، قادر به ایجاد هر وضعیت ممکن باشد که اولاً: ایجاد آن وضعیت، شامل یا مستلزم تناقض نباشد؛ و ثانیاً: ایجاد آن توسط فاعل‌های دیگر،  $x$  یا هر قادر مطلق را از به وجود آوردن آن مانع نشود یا مستلزم منع آن نگردد» (Reichenbach, 1995, p.44).

(D2): «فعلی، برای فردی فرضی و در زمانی فرضی، به صورت معناداری فعلی اخلاقی است که اگر و تنها اگر، انجام آن فعل از سوی او، کار خطا باشد و ترک آن، کار درستی باشد یا بر عکس» (Plantinga, 1974-b, p.166).

(D3): «اگر کسی، در زمان فرضی، در انجام یا ترک فعل اخلاقی آزاد باشد، آن شخص به صورت معناداری مختار است» (Plantinga, 1974-b, p.166).

(D4): «معجزه، فعلی خاص از سوی خداوند است که از طریق آن، یک موجود جدید یا شکلی از یک موجود را برای هدفی الهی یا اخلاقی، در طبیعت خلق می‌کند» (Reichenbach, 1995, p.45).

### ۲-۳. پیش فرض ها

(P1): «جهانی که به صورت معناداری شامل فاعل‌های مختاری است که میان خیر و شر اخلاقی دست به انتخاب می‌زنند و به مقدار زیادی خیر اخلاقی را برمی‌گزینند، بهتر است از جهانی که به طور معناداری، فاقد فاعل‌های مختار و خیر و شر اخلاقی است» (Reichenbach, 1995, p.47).

(P2): «برای آن‌که شخصی فاعل اخلاقی باشد، باید گاهی اوقات (حداقل در زمان‌هایی) به صورت معناداری مختار باشد» (Reichenbach, 1995, p.48).

(P3): «هیچ‌کس برای کاری که نمی‌توانسته به گونه دیگری انجام دهد، اخلاقاً مسئول دانسته نمی‌شود» (Reichenbach, 1995, p.49).

(P4): «انسان موجودی است که توانایی انجام فعل اخلاقی را دارد» (Reichenbach, 1995, p.50).

### ۳-۳. نظریه قوانین طبیعی

تمام آنچه نظریه قوانین طبیعی بیان می‌کند به این شرح است:

الف) جهان طبیعی باید بر اساس قوانین طبیعی اداره شود و مداخله معجزه گونه الهی در پدیده‌های طبیعی، موجب تناقض می‌گردد.

ب) قوانین طبیعی قواعدی نیستند که خداوند آن‌ها را وضع کرده باشد، به طوری که چارچوب و قالبی باشند تا حوادث طبیعی در آن‌ها بگنجند؛ بلکه خلقت و آفرینش جهان برتر (PI)، خود اقتضای وجود چنین قوانینی را دارد.

ج) شرور طبیعی، نتیجه و پی‌آمد تحقق قوانین طبیعی در عالم هستند؛ قوانینی که عمل اعیان طبیعی (موجودات واقع در طبیعت) مطابق با آن‌ها، گاه منجر به وقوع شرور طبیعی می‌شود.

د) خداوند مسئول اخلاقی شرور طبیعی نیست؛ زیرا او پدید آورنده این شرور نیست، بلکه این شرور، حاصل قوانین طبیعی است که تحقق جهان برتر مقتضی وجود آن‌هاست.

### ۴-۳. استدلال

استدلال کلی و اولیه این نظریه به صورت زیر است:

۱- جهان‌های ممکن که خداوند می‌توانست خلق کند، به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ یا جهانی است که مطابق با قوانین طبیعی اداره می‌شود، یا جهانی است که بر طبق مداخله معجزه گونه الهی اداره می‌گردد.

۲- خلق جهانی که با معجزه اداره شود، برای خداوند ناممکن است.

نتیجه: خداوند جهانی را خلق می‌کند که بنا بر قوانین طبیعی اداره می‌شود.

در این جا چند پرسش قابل طرح است که باید به بررسی آن‌ها پرداخت: چرا اداره جهان بر اساس معجزه ناممکن است؟ چرا جهان باید مطابق قوانین طبیعی اداره شود؟ چرا باید شر طبیعی در جهان باشد؟ و چرا شرور طبیعی فعل خداوند نیستند؟ برای هر یک از این پرسش‌ها، استدلالی را بر مبنای تعاریف و پیش فرض‌های گفته شده ارائه می‌کنیم.

### ۳-۴-۱. چرا اداره جهان بر اساس معجزه ناممکن است؟

۱- جهان‌های ممکن که خداوند می‌توانست خلق کند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: جهانی که مطابق قوانین طبیعی اداره می‌شود، و دیگری جهانی که از طریق مداخله معجزه گونه الهی اداره می‌گردد.

۲- جهان برتر جهانی است که در آن، فاعل اخلاقی مختار وجود داشته باشد و به مقدار زیادی خیر اخلاقی انجام دهد. (P1)

۳- معجزه، فعلی خاص و استثنایی از سوی خداوند برای تحقق هدفی الهی و اخلاقی است، که به تغییر در یک موجود یا ایجاد یک موجود جدید منجر می‌شود. (D4)

۴- فاعل اخلاقی کسی است که بتواند در زمانی فرضی، فعلی اخلاقی انجام دهد یا از آن سر باز زند. (D3)

۵- اداره جهان بر اساس معجزه، مغایر با وجود فاعل اخلاقی مختار است. (بنا بر ۳، ۲ و ۴)

۶- انجام فعلی که شامل یا مستلزم تناقض می‌شود، برای خداوند ناممکن است. (DI)

نتیجه: خلق جهانی که با معجزه اداره شود، برای خداوند ناممکن است. (از ۵ و ۶)

### ۳-۴-۲. چرا جهان باید بر اساس قوانین طبیعی اداره شود؟

۱- جهان‌های ممکن که خداوند می‌توانست خلق کند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: جهانی که مطابق قوانین طبیعی اداره می‌شود، و دیگری جهانی که از طریق مداخله معجزه گونه الهی اداره می‌گردد.

۲- خلق جهانی که با معجزه اداره شود، برای خداوند ناممکن است.

۳- خداوند باید جهانی را خلق کند که بر اساس قوانین طبیعی اداره می‌شود. (از ۱ و ۲)

۴- جهان برتر جهانی است که در آن، فاعل اخلاقی مختار وجود داشته باشد و به مقدار زیادی خیر اخلاقی انجام دهد. (P1)

نتیجه: جهان برتر جهانی است که بر اساس قوانین طبیعی اداره می‌شود. (از ۳ و ۴)

### ۳-۴-۳. چرا باید شرّ طبیعی در جهان باشد؟

۱- جهان برتر جهانی است که در آن، فاعل اخلاقی مختار وجود داشته باشد و به مقدار زیادی خیر اخلاقی انجام دهد. (P1)

۲- جهان برتر جهانی است که بر اساس قوانین طبیعی اداره می‌شود.

۳- جهان طبیعی که بر اساس قوانین طبیعی اداره می‌شود و دارای موجودات ذی شعور است، خیر برتر است. (از ۱ و ۲)

۴- شرور طبیعی نتیجه فعل اعیان طبیعی است که بنا بر قوانین طبیعی عمل می‌کنند.

۵- شرور طبیعی نتیجه فرعی قوانین طبیعی هستند.

نتیجه: تحقق خیر برتر مستلزم امکان وجود شرور طبیعی است. (بنا بر ۴، ۳ و ۵)

### ۳-۴-۴. شرور طبیعی، فعل کیست؟

۱- فردی که گونه‌ای دیگر عمل کردن برایش محال باشد، مسئول اخلاقی آن فعل نیست. (P3)

۲- شرور طبیعی، نتیجه اولیه فعل اعیان طبیعی و نتیجه فرعی قوانین طبیعی است.

نتیجه: خداوند مسئول اخلاقی شرور طبیعی نیست. (از ۱ و ۲)

از میان استدلال‌های ذکر شده، یک نتیجه بسیار مهم می‌توان به دست آورد:

«اداره جهان بر اساس قوانین طبیعی، یک دلیل اخلاقاً کافی برای وجود شرور طبیعی است.» (با توجه به نتیجه استدلال‌های دوم، سوم و چهارم)

این نتیجه، همان چیزی است که نظریه دادباوری شرور طبیعی به دنبال آن است. با استفاده از استدلال‌های بالا و با توجه به این نتیجه، هم خلق جهان بنا بر نظام و قوانین طبیعی توجیه می‌شود و هم تجربه شرور طبیعی توسط مخلوقات ذی شعور. با این نظریه، می‌توان تمام اشکالاتی را که بر نظریات پیشین گرفته شد، پاسخ داد؛ رنجی که حیوانات تحمل

می‌کنند، نقص‌های مادرزادی که برخی از کودکان دچار آن می‌شوند، دردهایی که به نظر می‌رسد با شخصیت اخلاقی افراد تناسب ندارند، رنج‌هایی که برای هشدار و بیداری انسان‌ها و پرورش فضایل در آن‌ها زیاد از حد و گاه بدون تأثیر به نظر می‌رسد. اداره جهان مطابق قوانین طبیعی می‌تواند دلیلی اخلاقاً کافی باشد که وجود شرور طبیعی را جایز می‌شمارد و آن‌ها را توجیه می‌کند.

### ۳-۴-۵. چرا اداره جهان بر اساس معجزه، با وجود فاعل مختار ناسازگار است؟

در مقدمه ۵ از استدلال اول اثبات شد که تحقق فاعل مختار، با اداره جهان بر اساس معجزه ناسازگار است. علت این تناقض را می‌توان با سه دلیل نشان داد:

۱- در چنین جهانی امکان پیش‌بینی وجود ندارد: اگر قرار باشد خداوند در هر پدیده‌ای که رخ می‌دهد دخالت داشته باشد و سبب شود که نتایج حاصل از آن، همیشه مطلوب و خوش‌آیند باشند، آنگاه هیچ رابطه ضروری‌ای بین رویدادها، به ویژه میان علت و معلول، نخواهد بود. معلول  $b$  می‌تواند از دسته معینی از علل ایجاد شود که از همان دسته، در زمان دیگری معلول  $a$  ناشی شده است؛ به طوری که می‌توان انواع بی‌شماری از معلول‌ها را نسبت به دسته معینی از علل مشاهده کرد. به معنای دقیق‌تر، هیچ نظم و قاعده‌ای در تسلسل و تولید معلول‌ها و هیچ سنخیتی میان علت و معلول وجود نخواهد داشت. به علاوه، زمانی می‌توان یک فاعل را «موجودی اخلاقی» نامید که فعل خردمندانه از او سر بزند؛ یعنی بتواند فعلی را تصور کند و بر اساس طرحی که از آن فعل ریخته، به آن عمل کند. زمانی می‌توان خوب بودن را به یک فاعل اخلاقی نسبت داد که نیت درست را در رفتاری درست محقق سازد و نیز چنین است اطلاق بد بودن به یک فاعل؛ فاعل بد کسی است که نیت فعل خطا را در رفتاری نادرست صورت دهد. اما اداره جهان بر اساس معجزه، امکان فعل خردمندانه را از فاعل‌ها سلب می‌کند؛ زیرا فاعل‌ها نمی‌توانند علم داشته باشند به این‌که آیا مسیری که برای یک فعل در نظر گرفته‌اند، به همان صورت رخ خواهد داد یا نه؟ یا اصلاً چنین فعلی ممکن خواهد بود؟ آن‌ها چه باید بکنند تا خداوند سبب آن فعل شود؟ وقتی جهانی بر اساس معجزه اداره شود، پاسخ تمام این موارد مجهول و غیر قابل شناسایی باقی خواهد ماند؛ زیرا در چنین جهانی، رابطه علی و سنخیت بین علت و معلول از بین می‌رود و معنایی نخواهد داشت. بنابراین نه می‌توان امری را پیش‌بینی کرد؛ نه توقعی را در ذهن پروراند؛ و نه احتمالی را حدس زد؛ و نه از تجارب استفاده کرد.

۲- فاعل اخلاقی محقق نمی‌شود: اداره جهان بر اساس معجزه، اجازه تحقق فاعل مختار را نمی‌دهد؛ زیرا اگر خداوند از طریق معجزه در امور جهان دخالت کند تا جلوی شرور را بگیرد، پس باید فاعل اخلاقی را از انجام شر و حتی فکر کردن به آن منع کند و این منع، به معنای سلب اختیار از او خواهد بود؛ زیرا در چنین جهانی، فاعل‌ها نمی‌توانند شر را طلب کنند و حتی اگر هم بتوانند، هرگز شری محقق نخواهد شد. برای این مطلب، می‌توان چنین مثال آورد: فرض کنید دو نفر با هم شریک‌اند و یکی از آن‌ها، پیشنهاد دستکاری در حساب‌ها را به حسابدار شرکت می‌دهد. حسابدار هم این پیشنهاد را به دلیل سودی که برای او دارد می‌پذیرد. در این‌جا، خداوند (طبق نظر قائلین به معجزه) باید مانع عملی شدن نقشه آن‌ها شود، مثلاً کاری کند که قلم حسابدار ننویسد یا با الهام، شریک دیگر را مطلع سازد. عملی شدن قصد حسابدار باعث متضرر شدن شریک دیگر و ناراحتی او می‌شود. اگر خداوند مانع کار حسابدار شود، او نمی‌تواند به گونه دیگری عمل کند و در نتیجه، در انجام فعل اخلاقی مختار نخواهد بود. حتی ممکن است بگوییم خداوند نباید اجازه اندیشیدن به فعل شر را هم به حسابدار بدهد؛ زیرا در جهانی که توسط معجزه اداره می‌شود، خداوند برای از

بین بردن شرّ در قالب افکار، باید در حالت ذهنی حسابدار هم فعال باشد. در نتیجه، اگر (P1) و (P2) را به عنوان حقایق ضروری در نظر بگیریم، آنگاه تحقق خیر برتر، با اداره جهان بر اساس معجزه محال خواهد بود.

۳- مسئله شرّ، هم‌چنان به عنوان یک مسئله باقی می‌ماند: حتی اگر اداره جهان بر اساس معجزه را هم بپذیریم، باز مشکل شرّ هم‌چنان باقی است؛ زیرا همان چیزی که برای یک نفر خوب و خوش‌آیند است، می‌تواند برای فرد دیگر بد و ناخوش‌آیند باشد. به مثال شریک و حسابدار توجه کنید. اگر خداوند دخالت کند و مانع کار حسابدار شود، آنگاه شریک دیگر خوشحال و شریک خطاکار ناراحت می‌شود؛ و اگر دخالت نکند و قصد حسابدار محقق شود، آنگاه آن‌ها راضی و شریک دیگر ناراحت می‌شود. هم‌چنین عقلاً محال است که خداوند، هم‌زمان هم به حسابدار اجازه دستکاری در حساب‌ها را بدهد و هم مانع کار او شود. علاوه بر این، نمی‌توان پذیرفت که خداوند در ابتدا اجازه دهد که حسابدار کارش را انجام دهد و بعد خداوند دوباره حساب‌ها را درست کند؛ زیرا در این حالت، باز هم نیت حسابدار با شکست مواجه می‌شود.

نتیجه آن‌که بنا بر دلایل بالا، اداره جهان بر اساس معجزه مستلزم شکل گرفتن موقعیت‌های خودستیز می‌شود و همین امر اثبات می‌کند که جهان، تنها می‌تواند از طریق قوانین طبیعی، و نه مداخله معجزه‌گونه الهی، اداره شود؛ قوانینی که مخلوق خداوند نیستند، بلکه اقتضای خود جهان مادی هستند.

#### ۴. اشکالات نظریه رایشناخ

ممکن است علیه استدلال رایشناخ در خصوص نظریه دادباوری شرور طبیعی، اشکالاتی گرفته شود که او به سه مورد از آن‌ها پاسخ می‌دهد.

(۱) آیا ارائه استدلال بر عدم امکان اداره جهان مطابق با مداخله معجزه‌گونه الهی، قدرت خداوند را محدود نمی‌کند و قادر مطلق بودن او را زیر سؤال نمی‌برد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا با توجه به تعریف قدرت مطلق، قادر مطلق کسی است که توانایی ایجاد وضعیت‌هایی را داشته باشد که شامل یا مستلزم تناقض یا امر نامعقول نشوند. در حالی که در بالا با سه دلیل اثبات شد که اداره جهان مطابق معجزه، با وجود فاعل مختار ناسازگار است و چون (P1) ضرورتاً صادق است، لذا این عدم امکان هیچ مغایرتی با قدرت مطلق الهی ندارد.

(۲) آیا خداوند نمی‌توانست جهانی را خلق کند که هم با مداخله معجزه‌گونه الهی اداره شود و هم قوانین طبیعی بر آن حاکم باشند؟ چرا فقط باید یکی از این دو شق وجود داشته باشد؟ به بیان دیگر، آیا خداوند نمی‌توانست حالت میانه‌ای را ایجاد کند که در آن، شرور طبیعی از طریق معجزه نابود شوند؛ و شرور اخلاقی برای حفظ آزادی انسان اتفاق بیفتند؟

این عقیده بدین معنا خواهد بود که خداوند می‌توانست اجازه دهد گاهی حوادث از الگویی منظم<sup>xi</sup> پیروی کنند، و گاهی تبعیت نکنند. یعنی گاهی از علل الف و ب، ج نتیجه شود و گاهی معلول دیگری. این وضعیت موجب می‌شود که هیچ قانون طبیعی‌ای در مورد آن پدیده خاص وجود نداشته باشد. ریزش برف سنگین و انباشته شدن توده‌های برفی بر روی هم سبب ایجاد بهمن می‌شود. سقوط توده برف به سبب وجود قانون جاذبه است. حال اگر عقیده به جهان میانه را بپذیریم، باید زمانی بهمن رخ دهد که هیچ موجود ذی‌شعوری در مسیر حرکتش قرار نداشته باشد و اگر کوه‌نوردی در آن‌جا باشد، یا باید با وجود علت وقوع بهمن، بهمن در آن زمان رخ ندهد؛ یا اگر اتفاق می‌افتد، باید از کنار کوه‌نورد منحرف شود یا جلوی پای او متوقف گردد. اما قوانین طبیعی مثل قانون جاذبه، روابطی ضروری و مطلق را بین پدیده‌ها



نشان می‌دهند. نمی‌توان قائل شد که قوانین طبیعی حاکم باشند اما رابطه‌ای ضروری و مطلق بین پدیده‌ها برقرار نباشد. بنابراین توسل به الگوی منظم، موجه‌نما است؛ زیرا الگوی منظم، وجود قوانین طبیعی را که مسیر حوادث را شکل می‌دهند یا حاکم بر آن‌ها هستند، مسلم فرض می‌کند؛ به طوری که شخص می‌تواند میان آنچه قاعده‌مند است و آنچه بی-قاعده است تمایز قائل شود. الگوی منظم، در متن قوانین طبیعی معنادار می‌شود. به علاوه، اگر نبود روابط ضروری و مطلق رایج شود، قوانین طبیعی انگشت شماری وجود خواهند داشت و در واقع، چنین جهانی بر اساس معجزه اداره می‌شود، نه قانون طبیعی. و نیز قائل شدن به حالت میانه، امکان پیش‌بینی عقلانی را از بین می‌برد؛ زیرا اگر چه این وضعیّت، تناقض مربوط به امکان فعل انسانی را در مقایسه با مختار بودن از بین می‌برد، اما پیش‌بینی عقلانی و انجام فعل عقلانی و به دنبال آن فعل اخلاقی را ناممکن می‌سازد.

۳) آیا خداوند نمی‌توانست برای نابودی و جلوگیری از شرور طبیعی، جهان را به شیوه‌ای متفاوت از آنچه اکنون هست خلق کند؟ این پرسش، از دو جهت قابل بررسی است و برای تعبیر «شیوه‌ای متفاوت»، دو معنا می‌توان در نظر گرفت: الف) ممکن است ادعا شود که خداوند می‌توانست جلوی درد و رنج را از طریق ورود قوانین طبیعی متفاوت بگیرد. ب) ممکن است بیان شود که خداوند می‌توانست شرور طبیعی را با خلق جهانی که دارای هستی‌های متفاوت است، نابود سازد. به عنوان مثال: جهانی فاقد انگل یا سم.

اگر چه ادعای الف در ابتدا معقول به نظر می‌رسد، اما با بررسی دقیق‌تر می‌توان فهمید که محال است؛ زیرا ورود قوانین طبیعی متفاوت، لزوماً مستلزم تغییر در اشیایی است که توسط این قوانین اداره می‌شوند. به عنوان مثال، فرض کنید قوانین طبیعی مربوط به دستگاه گوارش انسان تغییر کند، به گونه‌ای که مرگ موش یا سُموم دیگر، تأثیر نامطلوبی بر روی ساختمان آن نداشته باشد. این تغییر، یا باید در مرگ موش، یا در طبیعت فیزیولوژیکی انسان، یا در هر دوی آن‌ها صورت گیرد، تا آن‌ها چیزی متفاوت از سُموم یا ارگان‌های گوارشی فعلی باشند. این تغییر باید در ویژگی‌های ذاتی اشیاء باشد تا اشیایی با ویژگی‌های متفاوت داشته باشیم؛ مثلاً آتش دیگر نسوزاند. بنابراین تغییر در قوانین طبیعی بدون تأثیر بر روی ساختارهای جهان ممکن نیست؛ و تغییر اول، تغییر دوم را در پی دارد. همین موضوع در خصوص انسان هم صادق است. ورود قوانین طبیعی متفاوت برای جلوگیری از شرور طبیعی‌ای که بر روی انسان‌ها اثر می‌گذارد موجب تغییر خود انسان‌ها هم خواهد شد. انسان‌ها، موجودات ذی‌شعور طبیعی و دارای دو بُعد مادی و غیرمادی هستند. از نظر بُعد مادی، چون انسان‌ها موجوداتی ساخته شده از همان مواد موجود در طبیعت هستند، همان طور که از رویدادهای طبیعی تأثیر می‌پذیرند، بر آن اثر هم می‌گذارند. این رویدادهای طبیعی، گاه خوش‌آیند و گاه ناخوش‌آیند خواهند بود. از آنجایی که بشر یک موجود آگاه است، از رویدادهای ناخوش‌آیند و درد و ناراحتی ناشی از آن‌ها مطلع می‌شود و اثر می‌پذیرد. لذا برای جلوگیری از شروری که بر روی انسان اثر می‌گذارند، خود بشر هم باید کاملاً تغییر کند؛ به گونه‌ای که دیگر یک مخلوق ذی‌شعور طبیعت نباشد.

ممکن است کسی بگوید آیا خداوند نمی‌توانست بشر را غیر مادی خلق کند تا از رویدادهای ناخوش‌آیند اثر نپذیرد؟ برای پاسخ به این پرسش، لازم است آنچه را برای ذات بشر ضروری است، مشخص کنیم. در این جا، ما فقط به پاسخ‌های متأخر که کاملاً واضح هستند بسنده می‌کنیم. نوشته‌های متأخر دربارهٔ مسئله «هویت شخصی»<sup>xiii</sup> پر است از تصریح به عقیدهٔ ارسطویی مبنی بر این که مادی بودن، شرط لازم وجود انسان است؛ اگر مادی بودن و بعد حیوانی از انسان گرفته شود، دیگر چنین موجودی را حقیقتاً نمی‌توان «انسان» نامید.

همچنین ممکن است اشکال کنند که چه لزومی دارد (*PI*) دارای افراد انسانی باشد؟ صرفاً وجود افراد یا فاعل‌هایی مختار کافی است تا (*PI*) جهانی برتر باشد. به عبارت دیگر، صرفاً وجود موجوداتی مختار که مادی هم نباشند، می‌تواند جهانی را جهان برتر سازند. فرض کنید ما این عقیده را بپذیریم، حتی اگر این موجودات (که غیر مادی‌اند) درد جسمانی را تجربه نکنند، چون موجوداتی آگاه‌اند، از خود و اطرافشان مطلع می‌شوند؛ لذا باز پذیرای رنج خواهند بود. آن‌ها می‌توانند شکست، اضطراب و حتی سختی‌های روحی را تجربه کنند. برای عدم تجربه شرور طبیعی، لازم است بُعد آگاهی از موجودات غیرمادی گرفته شود. اما اگر این بُعد را از آن‌ها بگیرند، دیگر نمی‌توانند فاعل اخلاقی باشند و چون این نتایج مغایر است با (*PI*)، این اعتراض‌ها وارد نیست.

اما ادعای خداناباور در معنای ب آن است که حتی با پذیرش ضرورت وجود قوانین طبیعی، خداوند می‌توانست جهانی با موجوداتی متفاوت خلق کند که سبب درد نشوند. ایجاد چنین جهانی، مستلزم تغییر در شرایط نخستین<sup>xi v</sup> است؛ به طوری که در روند رو به توسعه تکاملی جهان، با توجه به قوانین طبیعی، موجودات مولد شر ایجاد نشوند.

این ادعا را با همان مطالبی که درباره معنای الف ذکر کردیم، پاسخ می‌دهیم: اولاً حتی اگر شرایط نخستین و ساختارهای این جهان ممکن تغییر کنند و موجودات متفاوتی خلق شوند، باز هم احتمال تجربه شر طبیعی برای انسان وجود دارد. درست است که ضرورتی برای این تجربه وجود ندارد، اما از آنجایی که انسان موجودی مادی و بخشی از طبیعت است، و طبیعت و انسان اثر متقابل بر یکدیگر دارند، و برخی از رویدادهای طبیعی خوش‌آیند و برخی دیگر ناخوش‌آیند هستند، لذا اثرپذیری انسان از رویدادهای نامطلوب معقول به نظر می‌رسد؛ این امکان هست که قوانین و شرایط طبیعی به هر صورتی که باشند، گاهی اوقات به طور نامساعدی بر روی انسان اثر بگذارند.

ثانیاً تغییر در شرایط نخستین به چه معناست و موجب چه چیز می‌شود؟ طبق آنچه دانشمندان بیان می‌کنند، جهان از انفجار سوزان توده بسیار غلیظی از نیتروژن‌ها و فوتون‌ها در دماهای هزاران درجه‌ای شکل گرفته است. تغییر در شرایط نخستین بدین معناست که یا باید ترکیب این توده، یا عناصر سازنده اتمی که این انفجار از آن‌ها ناشی شده متفاوت باشند. اما حتی اگر آن شرایط تغییر کند، علم به این که این تغییر چه نتایجی در پی خواهد داشت، برای ما ناممکن است؛ و حتی ممکن است چنین جهانی، بر خلاف آنچه تصور می‌شود، از شر طبیعی کمتری برخوردار نباشد و بشر بیماری‌های دردناک‌تر یا بدتر را تجربه کند. این که آیا ویروسی تکامل می‌یافت یا نه؟ و آیا اصلاً هیچ موجود اخلاقی آگاهی وجود می‌داشت؟ همه مسائلی مجهول و غیر قابل درک هستند.

#### ۴-۱. تصوّر جهان بهتر

موضوع بسیار مهمی که از سوی خداناباور به عنوان اعتراضی علیه تمام نظریات دادباوری شرور طبیعی مطرح می‌شود، مسئله تصوّر جهان بهتر<sup>xv</sup> است. خداناباور استدلال می‌کند که چون می‌توان جهانی را بدون بیماری یا درد و رنج کمتر تصوّر کرد، پس جهان فعلی، جهان بهتر نیست؛ و چون جهان بهتر نیست، پس تمام نظریات دادباوری شرور طبیعی و دفاعیات مدعیان آن‌ها بی‌نتیجه و باطل خواهد بود. طرح مسئله و استدلال خداناباور بدین صورت است:

مگر نه این است که در نظر خداناباوران، خداوند به واسطه آفرینش کل هستی، در تمام اجزای جهان دخالت دارد؛ آیا چنین خدایی نمی‌توانست موجوداتی مثل ویروس‌ها را خلق نکند یا اجازه تکامل آن‌ها را ندهد؟ آیا جهان بدون بیماری و عوامل واگیردار، بهتر از جهان دارای این نوع شرور نمی‌بود؟ بشر می‌تواند با دست‌آورد‌های خود، بسیاری از بیماری‌ها را از بین ببرد و از وقوع آن‌ها جلوگیری کند، بدون آن‌که خطری برای جهان یا پیش‌بینی‌پذیری عقلانی داشته باشد. چرا خداوند نتوانست این سیستم‌های خاص را وارد جهان نسازد، یا سیستم‌های دیگری را علیه فعالیت‌های آن‌ها

وارد کند؟ به عنوان مثال، همه انسان‌ها می‌توانستند همراه یک سرم ضد فلج اطفال - که از قبل، در خون آن‌ها قرار داده شده - متولد شوند. در واقع، خداناباور استدلال می‌کند که من می‌توانم جهان بهتری تصور کنم که دارای بیماری، درد و رنج کمتری است و در آن، هرگز خرده‌ارگان‌های ایجاد کننده درد که خود بشر می‌تواند آن‌ها را نابود کند، خلق نشده باشند. بنابراین توسل به قوانین طبیعی نمی‌تواند تمام شرور طبیعی را توضیح دهد، و چون خداباور نمی‌تواند نشان دهد که این جهان، جهان بهتر است و خلق جهانی بهتر از این جهان به همراه موجودات ذی شعور برای خداوند ناممکن است، لذا تمام استدلال‌های او ناقص یا باطل‌اند.

در مقام پاسخ، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اصلاً اثبات بهترین جهان ممکن بودن جهان بالفعل ضرورتی دارد؟ چرا خداباور باید نشان دهد که این جهان، جهان بهتر است؛ یا نشان دهد که خلق دسته دیگری از شرایط نخستین که منجر به شرّ طبیعی کمتری می‌شوند، ناممکن است؟ احتمالاً به این دلیل که چون خداناباور می‌تواند جهان دیگری را تصور کند که از طریق قوانین طبیعی، با شرور کمتری اداره می‌شود. اما این که خداناباور صرفاً بتواند در مورد یک پدیده خاص (پدیده‌ای غیر انسانی) تصور بهتری داشته باشد و بتواند نشان دهد که این پدیده می‌توانست به گونه‌ای بهتر باشد، کافی نیست که بگوییم: پس این جهان، بهترین نیست؛ زیرا در وقوع یک پدیده، مجموعه‌ای از علل و شرایط علی حضور دارند که تغییر یک وضعیت یا پدیده، تغییر در تمام آن مجموعه شرایط علی را سبب می‌شود. هم‌چنین صرفاً بیان مجموعه‌ای از تغییرات و اصلاحات در پدیده‌ها کافی نیست، بلکه باید در عمل و عالم واقع نشان داد که آیا چنین اصلاحاتی می‌توانند حقیقتاً نتیجه‌بخش باشند یا نه؛ زیرا هر اصلاحی می‌تواند بی‌نهایت اثر بر روی دیگر اشیاء داشته باشد و معلوم نیست که به نتایج بدتر نینجامد. اگر قرار است که خداناباور یک جهان بهتر را تصور کند، در وهله اول باید نظام‌هایی را برای جهان ممکن دیگر تعریف کند که شامل قوانین طبیعی یا اجزای متفاوتی هستند. و باید نشان دهد که نتیجه این نظام فرضی (نه یک رویداد یا انواع رویدادها، بلکه یک نظام و سیستم) واجد شرّ کمتری نسبت به نظام جهان کنونی است. برای این کار او لازم است شرور این دو جهان (جهان تصور شده و جهان بالفعل) را به لحاظ کیفی و کمی محاسبه کند تا بتواند به مقایسه آن‌ها پردازد. برای این کار نیز علم به اصلاحات و تغییر در هر دو سیستم طبیعی لازم است؛ کاری که تنها از عهده یک حکیم مطلق برمی‌آید.

اگر خداناباور واقعاً نتواند علاوه بر یک جهان بهتر، الگویی واقعی از آن را ارائه دهد، خداباور نیز مجبور نیست برای اثبات بهترین بودن این جهان، استدلال ارائه کند. تمام آنچه لازم است خداباور نشان دهد این است که اگر قرار است فاعل‌های اخلاقی وجود داشته باشند، اداره جهان بنا بر قوانین طبیعی، امری ضروری است.

### نتیجه‌گیری

اشاره کردیم که ارائه یک دلیل اخلاقاً کافی برای وجود شرور طبیعی، کافی است تا وجود این شرور توجیه شود. نظریات چندی، به عنوان یک دلیل اخلاقاً کافی مطرح شد؛ اما در نظر رایشنباخ، کامل‌ترین و جامع‌ترین نظریه آن است که خداباور نشان دهد خداوند به هنگام آفرینش، نمی‌توانست جهانی را که جز با قوانین طبیعی اداره شود، خلق کند. برای این منظور استدلال کردیم که دو گونه ساختار جهانی قابل فرض است: جهانی که با معجزه اداره می‌شود، و جهانی که با قوانین طبیعی اداره می‌شود. با دلیل اثبات کردیم که اداره جهان بنا بر معجزه، با حضور موجودات اخلاقی مختار در جهان ناسازگار است؛ لذا با فرض صدق (PI) و پذیرش خیر بزرگ‌تر، خلق جهانی که مطابق قوانین طبیعی اداره نشود، برای خداوند محال است. از طرف دیگر، خداوند مسئول اخلاقی این شرور نیست؛ زیرا این شرور نتیجه فعل اعیان طبیعی هستند که بنا بر قوانین طبیعی عمل می‌کنند.

علاوه بر این، ما تلاش نکردیم، و نیاز نداشتیم، نشان دهیم قوانین طبیعی حاکم بر جهان، آن را بهترین جهان ممکن می‌سازد؛ زیرا برای این کار، لازم است شخص سیستم‌های جهان ممکن دیگر را پیدا کند و نشان دهد که آن سیستم‌ها، به شرّ بیشتر منجر می‌شوند، تا بهترین بودن جهان بالفعل اثبات شود. اما همان طور که بیان شد، چنین کاری کاملاً محال است. هم‌چنین خدا باور، از اتهام خدا ناباور مبنی بر این که چون او می‌تواند یک وضعیّت بهتر را تصوّر کند، پس این جهان نباید بهترین جهان ممکن باشد، بریّ است؛ زیرا خدا ناباور باید تصوّرات بیشتری از موارد درد کمتر ارائه دهد؛ او باید بهترین سیستم پیشنهادی از ساختارهای جهانی و قوانین طبیعی را تدوین کند و باید آنچه را استلزام‌های کامل هم برای آن جهان و هم جهان فعلی در ارتباط با شرّ طبیعی است نشان دهد. اما این کار، جز از یک حکیم مطلق بر نمی‌آید. هم‌چنین باید توجه داشت که رایشنباخ، این مسئله را ردّ نمی‌کند که ممکن است برخی شرور، نتیجهٔ کیفر اعمال سوء ما باشند یا برای پرورش برخی فضایل ما ضروری هستند؛ اما به اعتقاد او، نمی‌توان تمام شرور طبیعی را با هر یک از نظریات فوق به صورت مفرد توجیه کرد. وجود شرّ طبیعی، چیزی فراتر از تمام این موارد است. جهان ما جهانی مادی است؛ این جهان اقتضائاتی دارد که از جملهٔ آن، وجود قوانینی است که بر ماده و روابط میان امور مادی حکومت می‌کنند

*i. Theodicy*

*ii. A Morally Sufficient Reason*

*iii. Fallen Angels*

*iv.* چنین دیدگاهی را می‌توان در نوشته‌های سنت آگوستین (*Augustine, 2009, book2*)؛ کتاب «مسئله درد» اثر سی. اس. لویس؛ و کتاب‌های «خدا، اختیار و شرّ» (*Plantinga, 1974-a, p.58*) و «ماهیت ضرورت» (*Plantinga, 1974-b, pp.93-191*) اثر پلنتینگا یافت. البته پلنتینگا، وجود موجودی مختار را که سبب شرّ طبیعی می‌شود، تنها به عنوان یک احتمال مطرح می‌کند، نه آن که قصد اثبات آن را داشته باشد.

*v. Christian Science*

*vi. Counter-Intuitive*

*vii.* این تناقض از آن جهت است که آیا می‌توان باور کرد که - مثلاً - مرگ یک کودک بر اثر گرسنگی، صرفاً یک توهم است؟ و حتی اگر بتوان منطقاً از این نظریه دفاع کرد، مشکل دیگری وجود دارد که پیتر گیچ آن را چنین بیان می‌کند: «اگر ذهن فانی من فکر کند که من بدبختم، بنابراین من بدبختم؛ و این یک توهم باطل نیست که من بدبختم» (*Geach, 1980, p.305*).

*viii. Corporate Responsibility for Individual Moral Actions*

*ix.* رایشنباخ از جمله افرادی است که دربارهٔ تبیین بطلان این دیدگاه، بسیار تلاش کرده‌اند. وی علاوه بر آن که در دو مقاله، به تمایز این دیدگاه با قانون علیّت می‌پردازد (*- Ibid, 1988, vol.38, pp.399-410*)؛ ایرادات این دیدگاه را نیز بیان می‌کند (*Reichenbach, 1995, pp.90-95*).

*x.* این دیدگاه، از آرای ایرنائوس قدیس سرچشمه گرفته و به نظریهٔ دادباوری ایرنائوسی معروف است. مبنای این نظر آن است که: «جهان محلّ پرورش روح آدمی است، نه جولانگاهی برای تن آسایی و کامرانی». در نظر وی، شرّ دانستن درد و رنج، مبتنی بر این پیش‌فرض است که «انسان موجود کاملی است». این پیش‌فرض، در کنار تصدیق به قدرت و علم مطلق و خیرخواه بودن خداوند، این سؤال را موجب می‌شود که انسان کامل، از چه رو باید درد و رنج را تحمل کند؟ اما پیش‌فرض یاد شده، اصولاً پیش‌فرض نادرستی است؛ بلکه به جای آن باید این اصل درست را جای‌گزین نمود: «انسان موجودی است ناقص که در مسیر کمال قرار دارد». در این صورت آشکار می‌شود که وجود درد و رنج، برای تحقق کمال انسانی امری ضروری است (هیگ، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰-۱۰۳؛ پیترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۰۵). جان هیگ یکی از طرفداران این دیدگاه است و آن را نظریهٔ دادباوری پرورش روح می‌نامد. ریچارد سویین‌برن نیز در کتاب «وجود خدا»، به تبیین این دیدگاه می‌پردازد و بیان می‌کند که شرّ طبیعی، مانند چیزهای دیگر، مجالی برای انسان فراهم می‌کند تا از لحاظ معرفت و فهم رشد کند (*Swinburne, 2004, p.210*).

*xi. Bruce R. Reichenbach*

*xii. Regular Pattern*

xiii. *Problem of Personal Identity*  
xiv. *Initial Conditions*  
xv. *The Better World*

#### کتابنامه

پیترسون، مایکل، و دیگران (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

پیلین، دیوید. ای (۱۳۸۳)، *مبانی فلسفه دین*، ترجمه گروه مترجمان، ویراسته سید محمود موسوی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.

دیویس، برایان (۱۳۸۶)، *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)؛ مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ویرایش دوم، چاپ اول.

هیگ، جان (۱۳۷۲)، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول.

*Augustine* (۲۰۰۹), *The City of God*, Trans. by Marcus Dods.

*Eddy, Mary Baker* (۲۰۰۷), *Science and Health with Key to the Scriptures, Forgotten Books*.

*Geach, Peter Thomas* (۱۹۸۰), *Logic Matters, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press*.

*James, William* (۱۹۲۸), *A Pluralistic Universe, New York, London, Bombay and Calcutta: Longmans, Green & Co.*

*Plantinga Alvin* (۱۹۷۴-a), *God, Freedom and Evil, New York: Harper & Row*.

*Ibid* (۱۹۷۴ b), *The Nature of Necessity, London: Oxford University Press*.

*Reichanbach, Bruse R.* (۱۹۹۵), *Evil and a Good God, USA: Fordham University Press*.

*Ibid* (۱۹۸۹), "Karma, Causation, and Divine Intervention," *Philosophy East and West*, vol. ۳۹, No. ۲.

*Ibid* (۱۹۸۸), *The Law of Karma and Principle of Causation,* "Philosophy East and West, vol. ۳۸, No. ۴.

*Swinburne, Richard* (۲۰۰۴), *The Existence of God*, ۲ed, New York: Oxford University Press.

*Wainwright, William J.* (۱۹۹۸), *Philosophy of Religion*, ۲ed, Canada: University of Wisconsin.