

دفاع اختیارگروانه

(نظریه 'آلومین پلانتینجا در مساله 'شر)

محمد سعیدی مهر

آلومین پلانتینجا^۱ در کتاب خدا، اختیار و شر^۲، به صورت گسترده به مساله شر پرداخته است. این کتاب در دو بخش سامان یافته است: (۱) الحاد طبیعی (عقلانی) و براهین مربوط به آن، و (۲) الهیات طبیعی (عقلانی) و براهین اثبات وجود خدا. در بخش نخست، برخی از براهین الحادی که علیه وجود خدا اقامه شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد که بحث پیرامون مساله شرور مهم‌ترین و مفصل‌ترین بخش است. در این بحث، روی سخن پلانتینجا بیشتر با جی. ال. مکی است. مکی در شمار معدود فیلسوفانی قرار دارد که باور به وجود خدا را - آنچنان که در ادیان آسمانی تصویر و تبلیغ می‌شود - با وجود شرور، ناسازگار می‌دانند. هرچند پلانتینجا بخش نسبتاً طولانی‌ای از کتاب خویش را به این بحث اختصاص داده است، در این نوشتار خواهیم کوشید تا لبّ و گوهر مباحث او را باختصار طرح کرده، تصویری اجمالی - و حتی المقدور دقیق - از آن ارائه دهیم.

پلانتینجا پس از اشاره‌ای کوتاه به این واقعیت که جهان، حاوی برخی شرور طبیعی و اخلاقی است، مساله شر را از زبان هیوم بازگو می‌کند. به گفته هیوم: «آیا او [خدا] می‌خواهد از وقوع شر جلوگیری کند، ولی توانایی این کار را ندارد؟ در این صورت او ناتوان خواهد بود. آیا او قدرت جلوگیری از شرور را دارد، اما نمی‌خواهد؟ در این صورت او بدخواه است. آیا او هم قادر بر جلوگیری است، و هم اراده این کار را دارد؟ در این صورت شرور از کجا می‌آیند؟»



در پاسخ به استدلال هیوم، چه بسا شخص متأله بکوشد دلیلی برای تجویز شر از سوی خدا ارائه دهد. (شاید فی المثل گفته شود که تحقق شر به نحوی در ارتباط با وجود خیر، ضرورت دارد.) چنین موضعی گاه، به نام «تئودیه» [نظریه عدل الهی] خوانده می شود. نکته مهمی که در اینجا، پلانتینجا خوانندگان خود را به آن توجه می دهد این است که حتی اگر هیچ یک از این پاسخها رضایت بخش نباشند، باز می توان ادعا کرد که خدا دلیلی برای تجویز شر دارد، اما ما انسانها از آن بی خبریم. لب سخن پلانتینجا آن است که ادعای فوق از سوی متالهان، ملازمه ای با نامعقول شدن باور متدینان به وجود خداوند ندارد. به عبارت دیگر، طرح سؤالات پیچیده و گیج کننده ای که متاله از پاسخ دادن به آن عاجز است، برای تثبیت این مدعا که باورهای دینی نامعقولند، کفایت نمی کند، بلکه برای این منظور کار بیشتری لازم است.

در اینجا، پلانتینجا از مقاله مشهور مکی، «شر و قدرت مطلق»،^۳ سراغ می گیرد. هدف مکی در این مقاله اثبات این مدعاست که باورهای دینی نه تنها فاقد پشتوانه عقلی اند، که یقیناً نامعقول نیز می باشند و مجموعه اعتقادات خداپاوارانه دینی مجموعه ای ناسازگار را تشکیل می دهد.

ادعای مکی آن است که بین قضایای ذیل تناقض هست:

۱. خدا قادر مطلق است.
۲. خدا خیرخواه مطلق است.
۳. شر، وجود دارد.

پلانتینجا در مقام بررسی ادعای فوق، در ابتدا اظهار می دارد که مجموعه متشکل از سه قضیه بالا - که برای سهولت، آن را مجموعه A می نامیم - مجموعه ای صریحاً متناقض نیست. زیرا مجموعه ای دارای «تناقض صریح»^۴ است که یکی از اجزاء آن نقیض جزء دیگر باشد، حال آن که در مجموعه مورد نظر چنین حالتی وجود ندارد.

شاید ادعای مکی آن باشد که مجموعه A دارای تناقض صوری^۵ است. این نحوه از تناقض در مجموعه ای وجود دارد که هر چند صریحاً متناقض نیست، شاید با استفاده از قواعد منطقی صوری متعارف بتوان از آن مجموعه ای دارای تناقض صریح به دست آورد. مثلاً مجموعه قضایای زیر را در نظر می گیریم:

۱. اگر تمام انسانها فانی باشند، سقراط فانی است.



۲. تمام انسانها فانی اند.

۳. سقراط فانی نیست.

روشن است که این مجموعه، تناقض صریح ندارد. اما با استفاده از قانون «وضع مقدم»^۶ می توان نتیجه گرفت که:

۴. سقراط فانی است.

و با الحاق این قضیه به مجموعه مورد بحث، تناقض صریحی به دست خواهد آمد. زیرا قضیه (۴) نقیض قضیه (۳) است.

با اندکی تأمل، آشکار می شود که مجموعه A دارای تناقض صوری هم نیست. زیرا با استفاده از هیچ یک از قواعد منطقی نمی توان از این مجموعه، تناقض صریحی را بیرون کشید. اما هنوز ممکن است ادعا شود که مجموعه A دارای «تناقض ضمنی»^۷ است. مجموعه ای دارای تناقض ضمنی است که بتوان با افزودن قضیه ضرورتاً صادق مانند P به آن، به تناقض صوری دست یافت. مکی خود به این نکته معترف است که مجموعه A، تناقض خود را صریحاً و بلافاصله آشکار نمی کند، بلکه نیاز به افزودن قضایایی است که او آنها را «قواعد شبه منطقی»^۸ می نامد. دو اصل الحاقی که از سوی مکی پیشنهاد می شوند عبارتند از:

۴. یک موجود خیر همواره تا آنجا که بتواند، شر را دفع می کند. و

۵. هیچ محدودیتی برای افعال یک موجود قادر مطلق نیست.

به اعتقاد پلانتینجا، مقصود مکی این است که برای نشان دادن تناقض ضمنی قضیه A، لازم است دو قضیه بالا را بر آن افزود.

بر اساس تعریف ارائه شده برای تناقض ضمنی، قضایای الحاقی باید بیسانگر حقایقی ضروری^۹ باشند. بنابراین باید دید آیا قضایای (۴) و (۵) از وصف ضرورت برخوردارند؟

در تفسیر قضیه (۵) دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: اکثر متالهان بر آنند که مقصود از این قضیه، نفی محدودیتهای فرامنطقی است و لذا قادر مطلق نمی تواند سبب وقوع حالات منطقیاً محال [یا به تعبیر فیلسوفان اسلامی: محالات ذاتی] گردد. در مقابل، کسانی چون مارتین لوتر و دکارت می اندیشیده اند که قدرت خدا حتی توسط قواعد منطقی نیز محدود نمی شود.^{۱۰} به هر تقدیر، پلانتینجا معتقد است که می توان به ضرورت قضیه (۵) - بر اساس دیدگاه رایج در تعریف قدرت مطلق - اذعان کرد.



اما در مورد قضیه (۴) وضع به گونه دیگری است. اولاً، ممکن است گفته شود که چه بسا موجود خیر (خیر خواه) به دلیل بی اطلاعی از وجود برخی شرور، هیچ اقدامی در جهت طرد آن انجام ندهد. پلاتینیاجاد را خلال مثالی، این مطلب را توضیح می دهد و سپس نتیجه می گیرد که باید قضیه (۴) را به شکل زیر اصلاح کرد:

۴'. هر موجود خیری، همواره شری را که از آن آگاهی داشته باشد و بتواند آن را دفع کند، دفع می کند.

بنابراین برای رسیدن به تناقض ضمنی از ترکیب مجموعه A با قضیه (۴') و (۵)، باید قضیه (۶) را نیز به این مجموعه افزود:

۶. خدا عالم مطلق است.

با وجود این، به نظر پلاتینیاجاقضیه (۴') نیز از صدق ضروری برخوردار نیست. او برای اثبات این مدعا مواردی را مثال می زند که دفع یک شر، متضمن ایجاد شری بزرگتر یا دفع حالت خیری مهم تر می گردد. روشن است که در این موارد، خودداری موجود خیر از دفع شر مزبور به هیچ وجه مستلزم سلب خیر خواهی از او نخواهد بود. بنابراین باید قضیه (۴') را به شکل زیر تصحیح کرد:

۴''. یک موجود خیر هر شری مانند E را که از آن آگاه باشد و بتواند آن را بدون ایجاد شری بزرگتر یا دفع خیری برتر، از E دفع کند، دفع می کند.

با توجه به آنچه گذشت می توان تعریفی به شرح زیر ارائه داد:

«یک موجود، حالت شری را نحو صحیح»^{۱۱} دفع می کند، اگر آن را بدون دفع کردن خیری برتر یا ایجاد شری بزرگتر دفع کند. «با استفاده از این مفهوم و با افزودن ویژگیهای خداوند، قضیه (۴'') سرانجام به صورت زیر درمی آید.

۴'''. موجود خیر قادر مطلق و عالم مطلق، هر شری را که بتواند به نحو صحیح دفع کند، دفع می کند. فرض کنیم که قضیه (۴''') دارای صدق ضروری باشد. آیا اکنون می توان ادعا کرد که مجموعه A به همراه قضایای (۴''') و (۵) مجموعه ای، بصورت، متناقض را تشکیل می دهد؟ مجموعه جدید - که آن را \bar{A} می نامیم - دارای اجزاء زیر است:

(۱) خدا قادر مطلق است؛

(۲) خدا خیر مطلق است؛



(۳) شر، وجود دارد؟

(۴''') موجود خیر قادر مطلق و عالم مطلق هر شری را که بتواند به نحو صحیح دفع کند، دفع می کند؟

(۵) هیچ محدودیت فرامنطقی ای برای آنچه یک موجود قادر مطلق می تواند انجام دهد، نیست؟

(۶) خدا عالم مطلق است.

اگر مجموعه A ، بصورت، متناقض باشد، باید بتوان از هر پنج جزء آن - با استفاده از قوانین منطقی متعارف - نقیض جزء ششم را به دست آورد. بنابراین، در فرض تناقض صوری A ، باید از قضایای (۱)، (۲)، (۴''')، (۵) و (۶) نتیجه گرفت که:

(۳') شر، وجود ندارد.

اما مطلب از این قرار نیست. زیرا آنچه نتیجه می شود این است که:

(۳'') هیچ شری که خدا بتواند آن را به نحو صحیحی دفع کند، وجود ندارد.

بدیهی است که بین (۳) و (۳'') تناقضی نیست. از اینجا به دست می آید که برای به دست آوردن تناقض صوری مجموعه A افزودن قضیه زیر لازم است:

(۷) اگر خدا عالم مطلق و قادر مطلق باشد، آنگاه می تواند هر حالت شری را به نحو صحیحی دفع کند.

بر اساس تعریفی که از تناقض ضمنی ارائه شد، قضیه اخیر باید قضیه ای ضروری باشد. آیا واقعاً اینچنین است؟ پاسخ پلانتینجا به این سؤال، منفی است. به اعتقاد او، مواردی وجود دارد که حالت خیری مانند G داریم که «متضمن» حالت شری E است به گونه ای که G بر E رجحان دارد. بدیهی است که به دلیل رجحان G بر E ، حالت ترکیبی G و E [G.E] حالتی خیر است. در این صورت، حتی یک موجود قادر مطلق نیز نمی تواند شری E را، بدون دفع حالت خیر G ، دفع کند. (زیرا برحسب فرض، E مندرج در G است.) با توجه به تعریفی که از «وضع یک شر به نحو صحیح» ارائه شد، باید گفت که در تمام موارد مشابه با مورد فوق، موجود قادر مطلق نیز نمی تواند شری E را به نحو صحیح دفع کند (چرا که لازمه دفع آن، دفع خیر بزرگتری است.)

اما آیا واقعاً چنین مواردی وجود دارد؟ پلانتینجا به برخی خیرات اخلاقی اشاره می کند که در دل خود شری را نهفته دارند. برای مثال، صبر و بردباری - به عنوان یک فضیلت و خیر اخلاقی -



در بسیاری از موارد در برخورد با رنج و درد؛ ظهور می‌یابد. در این موارد، درد و رنج مسلماً شر است، ولی وضع کلی - یعنی بردباری در مقابل درد - خیر است و وقوع چنین خیری بدون تحقق شرط ضمنی آن ممکن نیست. به تعبیر پلاتینجا: «این حقیقتی ضروری است که اگر شخصی درد را با شکوه تحمل کند، آنگاه کسی دردمند است.»

پلاتینجا در پایان، نتیجه می‌گیرد که صدق قضیه (۷) ضروری نیست و از این رو ملحدان در اثبات تناقض ادعایی در مجموعه A ناکام مانده‌اند. زیرا هیچ قضیه ضرورتاً صادقی را ارائه نداده‌اند که افزودن آن به مجموعه A، مجموعه‌ای صورتاً متناقض به دست دهد.

تاکنون روشن شد که مدعای ملحدان مبنی بر وجود تناقض بین اعتقاد به وجود خدای خیر قادر مطلق و عالم مطلق با وجود شرور، به هیچ وجه به اثبات نرسیده است. حال باید دید که آیا می‌توان قدری به پیش رفته، ثابت کنیم که مجموعه A - برعکس مدعای ملحدانی چون مکی - به صورت ضمنی سازگار است؟ برای این منظور، یک روش عمومی وجود دارد که گاه به نام روش «ارائه مدل» خوانده می‌شود. برای ارائه مدلی از مجموعه‌ای مانند S، باید حالت ممکن را - هر چند به صورت بالفعل محقق نباشد - تصور کرد که در فرض فعلیت یافتن آن، تمام اجزاء S صادق خواهند بود.

متناسب با شرایط خاص، روشهای ویژه‌ای برای ارائه مدل وجود دارد. مثلاً برای اثبات سازگاری دو قضیه P و Q، می‌توان قضیه‌ای مانند R یافت به گونه‌ای که ترکیب عطفی R با P، اولاً ترکیبی ممکن باشد و ثانیاً مستلزم Q گردد. در این صورت، قضیه R با P سازگار است و قضیه ترکیبی R و P ممکن است، حالت ممکن را وصف می‌کند، از سوی دیگر R و P [R.P] مستلزم Q است و لذا اگر R و P، هر دو صادق باشند، Q نیز صادق است و در نتیجه P و Q هر دو صادق خواهند بود. بدین ترتیب روشن می‌شود که این مورد در واقع یکی از موارد ارائه حالت ممکن است که اگر فعلیت یابد، تمام اجزاء مجموعه مورد بحث (که در این مثال دارای دو عنصر P و Q است) صادق خواهند بود.

به منظور به کارگیری این روش در مسأله مورد بحث خودمان، قضایای (۱)، (۲) و (۶) را ترکیب کرده، نام آن را قضیه (۱) می‌گذاریم:

(۱) خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق است.

حال باید ثابت کنیم که (۱) با (۳) [شر، وجود دارد] سازگار است. برای این منظور، باید



قضیه ای مانند R پیدا کنیم که ترکیب آن با (۱) ممکن بوده و این ترکیب مستلزم (۳) باشد. یک قضیه که می تواند نقش R را ایفا کند عبارت است از:

(۸) خدا جهانی را که حاوی شر است می آفریند و برای این کار دلیل موجهی دارد.

تئودیهسه و دفاع اختیارگروانه

پلانتینجا پس از اشاره به راه حل آگوستین در مسأله شر، چکیده آن را چنین بیان می کند:

آگوستین سعی که دارد به ما بگوید دلیل خداوند برای تجویز شرور چیست؟ این دلیل آن است که خدا می تواند به واسطه تجویز شر، جهان کامل تری را بیافریند. یک جهان واقعاً برین، وجود فاعلهای مختار، عاقل و اخلاقی را می طلبد و برخی از این مخلوقات مرتکب خطا می شوند. با این حال، جهان همراه با مخلوقات مختار خطاکار بهتر از جهانی است که فاقد آفریدگان مختار باشد.

پلانتینجا راه حل آگوستین را تئودیهسه اختیارگروانه^{۱۲} می نامد. اما راه کاملاً متمایز دیگری هست که می توان آن را دفاع اختیارگروانه^{۱۳} نامید. در هر دو راه، هدف یافتن قضیه ای مانند R است که در ترکیب با (۱)، قضیه (۷) را نتیجه دهد و از این طریق سازگاری (۱) با (۷) معلوم گردد. بدیهی است که در این صورت، مجموعه A مجموعه ای سازگار خواهد بود. اما تفاوت اصلی این دو راه در این است که طرفدار تئودیهسه اختیارگروانه می کوشد از طریق اثبات صدق بالفعل R، دلیل واقعی خدا برای تجویز شر را بیان کند؛ اما هدف دفاع اختیارگروانه آن نیست که گفته شود دلیل خدا چیست، بلکه بیشتر بیان این مطلب است که خدا برای تجویز شر چه دلیلی ممکن است داشته باشد. بنابراین، مدعای طرفدار دفاع اختیارگروانه این نیست که صدق قضیه R را می داند یا به آن ایمان دارد.

روشن است که دفاع اختیارگروانه - اگر موفق باشد - برای اثبات سازگاری مجموعه A کافی است و اثبات صدق بالفعل R، که در تئودیهسه اختیارگروانه دنبال می شود، نسبت به هدف مزبور (یعنی اثبات سازگاری مجموعه A) امری تطفلی و خارج از مقصود خواهد بود. پلانتینجا در ادامه، توضیح می دهد که هیچ یک از دو راه یاد شده برای تسکین شخصی که در برخورد ناگهانی با نامالیقات و شرور فراوان دستخوش بحران ایمانی می شود، کافی نیست.

پلانتینجا پس از توضیح تفاوت تئودیهسه و دفاع اختیارگروانه، بحث خود را بر مورد دوم



متمرکز می‌سازد و در پی آن است که موفق بودن آن را ثابت کند. وی سپس تقریری اولیه از دفاع اختیارگروانه به دست می‌دهد:

جهانی که دارای مخلوقات است که به نحو قابل توجهی آزادند (و به طور آزادانه، بیشتر اعمال نیک انجام می‌دهند تا اعمال بد) با فرض تساوی تمام شروط، از جهانی که ابدأ حاوی هیچ مخلوق مختاری نباشد ارزشمندتر است. خدا می‌تواند مخلوقات مختاری بیافریند، ولی نمی‌تواند موجب شود که آنها تنها آنچه را که صواب است انجام دهند. چرا که اگر چنین کند، آن مخلوقات، دیگر به نحو معناداری مختار نخواهند بود و آنچه را که صواب است آزادانه انجام نخواهد داد. متأسفانه برخی از مخلوقات مختار از اختیار خود سوء استفاده می‌کنند و این همان منشأ شرّ اخلاقی است. با این حال، این واقعیت که مخلوقات مختار گاه به خطا می‌روند نه برخلاف قدرت مطلق خداوند است نه منافی خیر بودن او. زیرا او تنها با از میان برداشتن امکان خیر اخلاقی می‌توانسته است از وقوع شرّ اخلاقی جلوگیری کند.

بنابراین لبّ مدعای دفاع اختیارگروانه این است که «ممکن» است خدا نتوانسته باشد جهانی حاوی خیر اخلاقی (یا دست کم حاوی مقدار خیر اخلاقی که در جهان فعلی وجود دارد) بدون شرّ اخلاقی بیافریند و در این صورت «ممکن» است خدا دلیل موجهی برای تجویز شرّ اخلاقی داشته باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بررسی اعتراضات وارد بر دفاع اختیارگروانه

پلانتینجا در این بخش به بررسی برخی اعتراضات وارد بر دفاع اختیارگروانه می‌پردازد. اعتراض نخست براساس این ادعای پاره‌ای از فیلسوفان شکل می‌گیرد که جبر علی^{۱۴} و اختیار با یکدیگر منافاتی ندارند. در این صورت خدا می‌توانسته است مخلوقات مختاری بیافریند که قادر بر انجام خطا باشند و مع الوصف به نحو علی مجبور باشند که تنها آنچه را که صواب است انجام دهند. براساس یک تغییر از نظریه مورد بحث گفتن این که شخص در مورد مفروض آزادانه عمل می‌کند مساوی است با گفتن این که اگر شخص مزبور گونه دیگری از عمل را برگزیده بود، به گونه دیگری عمل می‌کرد. حال فرض کنیم تمام اعمال شخص به نحو علی متعین شده باشد. با این حال این مطلب صادق است که اگر او عمل دیگری را برگزیده بود، به گونه دیگری عمل می‌کرد. مسلم است که او نمی‌تواند عمل دیگری را انتخاب کند اما این واقعیت با گفتن اینکه «اگر او



انتخاب دیگری کرده بود، کار دیگری انجام می داد» سازگار است. ادعای فوق بروشنی با دفاع اختیارگروانه تعارض دارد. زیرا براساس آن در این فرض که خدا مخلوقات مختاری را مجبور سازد که تنها آنچه را که صواب است انجام دهند، ناسازگاری وجود دارد.

اعتراض یاد شده، در نظر پلانتینجا اعتراضی نادرست است. نادرستی آن را در قالب یک مثال بیان می کنیم: طبق این اعتراض، می توان مدعی شد که در زندان بودن واقعاً آزادی فرد را محدود نمی کند. زیرا می توان ادعا کرد که: «اگر» آن فرد در زندان نمی بود، «می توانست» مطابق میل خود به هر جا که می خواهد رفت و آمد کند!

اعتراض مکی بر دفاع اختیارگروانه

دومین اعتراض، که محکم تر از اعتراض قبلی است، براساس دعاوی مکی شکل می گیرد. همان طور که قبلاً اشاره کردیم، چکیده اعتراض مکی آن است که وجود مخلوقات مختاری که دائماً خیر را برگزینند، منطقاً «ممکن» است و لذا چنین نیست که لازمه منطقی اختیار، وقوع بالفعل برخی شرور اخلاقی باشد. به گفته مکی: «اگر هیچ امتناع منطقی ای در انتخاب آزادانه خیر از سوی انسان در یک یا چند مورد متفاوت نباشد امتناع منطقی ای در انتخاب دایمی خیر از سوی او نخواهد بود. بنابراین، خداوند با انتخابی بین ایجاد دستگاههای خودکار معصوم، و ایجاد موجوداتی که در عمل اختیاری خود گناه به خطا می روند، رو به رو نبوده است. بلکه راه ممکن بهتری فراروی او قرار داشته است که ناکامی او در بهره برداری از این امکان، هم با قدرت مطلق و هم با خیر مطلق بودن او ناسازگار است.»^{۱۵}

به اعتقاد پلانتینجا لبّ ادعای مکی آن است که جهان حاوی خیر اخلاقی بدون شر اخلاقی، جهانی ممکن است و از آنجا که قدرت مطلق مفروض برای خداوند، هیچ محدودیت فرامنطقی ای ندارد، جهان مزبور - به دلیل امکان منطقی تحقق آن - خارج از حیطه قدرت خدا نخواهد بود. در اینجا، پلانتینجا اشاره ای به رهیافت لایب نیتس می کند و آن را با دیدگاه مکی می سنجد. این دو، در این رای مشترکند که خدا، اگر قادر مطلق باشد، می تواند هر جهان ممکن را که بخواهد بیافریند و از آنجا که خیر مطلق است، بهترین جهان ممکن را خواهد آفرید. ولی هنگامی که لایب نیتس نتیجه می گیرد که این جهان علی رغم ظواهر آن، باید بهترین جهان ممکن باشد. مکی در



مقابل، نتیجه می‌گیرد که هیچ خدای قادر مطلق و خیر مطلق وجود ندارد. زیرا به گمان او به قدر کافی روشن است که جهان فعلی بهترین جهان ممکن نیست. ظاهر پرسش اساسی‌ای که دفاع اختیارگروانه با آن رو به روست، این است: آیا، همان طور که لایب نیس و مکی معتقدند، خدا بر آفریدن هر جهان ممکنی قادر است؟

قدرت خداوند بر آفرینش جهانهای ممکن

پلانتینجا پیش از پاسخگویی به پرسش بالا، مفهوم «جهانهای ممکن»^{۱۶} را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد و برای این منظور به ارائه تعاریف برخی از اصطلاحات مورد نیاز در بحث می‌پردازد. جهان ممکن، نوعی حالت یا وضع^{۱۷} است. مقصود از حالت یا وضع، امری از قبیل «تساوی ۵+۷ با ۱۲» یا «فانی بودن تمام انسانهاست». متناظر با هر حالتی، یک قضیه وجود دارد. برای مثال، قضایای ۵+۷ با ۱۲ مساوی است یا تمام انسانها فانی اند، به ترتیب متناظر با دو حالت یاد شده اند. برخی از حالات، به وقوع پیوسته یا فعلیت می‌یابند. مانند دو مثال بالا. و برخی نیز واقع نمی‌شوند. در میان این قسم، گروهی ممتنع و مابقی ممکن هستند.

یک جهان ممکن یک حالت ممکن است، ولی روشن است که هر حالت ممکنی یک جهان ممکن نیست. یک حالت برای آن که جهان ممکن باشد در غایت کمال باشد. پلانتینجا برای دریافت مفهوم کمال، ارائه دو تعریف را لازم می‌بیند:

۱) شمول^{۱۸} و طرد^{۱۹} حالات: حالت A شامل حالت B است، اگر ممکن نباشد که A واقع شود و B به وقوع نپیوندد یا به عبارت دیگر، اگر حالت ترکیبی A بدون B [A.~B] ممکن نباشد. «شمول» در میان حالات، متناظر با «استلزام» در میان قضایاست، و هر جا که حالت A شامل حالت B باشد، قضیه متناظر با A مستلزم قضیه متناظر با B خواهد بود. علاوه بر این، حالت A حالت B را طرد می‌کند، اگر وقوع توأمان هر دو ممکن نباشد یا به عبارت دیگر، حالت ترکیبی A و B ممتنع باشد، اگر حالت A حالت B را طرد کند آنگاه قضیه متناظر با A، مستلزم نقیض قضیه متناظر با B خواهد بود.

۲) متمم یک حالت^{۲۰}: متمم حالت A، حالتی مانند A است که تنها در موردی که A واقع نمی‌شود به وقوع می‌پیوندد. به عبارت دیگر، متمم A حالتی متناظر با نقیض قضیه متناظر با A است.



با توجه به تعاریف بالا، می توان حالت کامل را تعریف کرد: A یک حالت کامل است اگر و تنها اگر برای هر حالتی مانند B ، A یا شامل B باشد و یا آن را طرد کند. به عبارت دیگر، اگر A حالت کاملی باشد برای هر حالتی مانند B ، A یا شامل B و یا شامل B (متمم B) خواهد بود. از این رو، جهان ممکن هر حالت ممکن است که کامل باشد.

علاوه بر این، متناظر با هر جهان ممکن W مجموعه ای از قضایا هست که پلاتینیجا آن را «کتاب W » می نامد. قضیه P در کتاب W قرار دارد اگر حالت متناظر با P مشمول W باشد. کتاب W مجموعه قضایایی است که در W صادقند. کتابها نیز مانند جهانهای ممکن کاملند، اگر B یک کتاب باشد آنگاه برای هر قضیه ای مانند P ، یا P و یا نقیض آن عضوی از B خواهند بود. هر کتاب، مجموعه بغایت سازگاری از قضایاست و به قدری بزرگ است که افزودن تنها یک قضیه به آن همواره مجموعه ای با تناقض صریح به دست می دهد. برای هر جهان ممکن تنها یک کتاب وجود دارد و هر کتاب نیز تنها با یک جهان ممکن، متناظر است.

پلاتینیجا پس از اثبات این مطلب که حداکثر یک جهان ممکن می تواند فعلیت داشته باشد، به تعریف قضایای موجهه براساس مفهوم جهانهای ممکن می پردازد. پلاتینیجا خاطر نشان کرد که قضیه P در صورتی ضروری است که در هر جهان ممکن صادق باشد. می توان این مطلب را افزود که P اگر دست کم در یک جهان ممکن صادق باشد، قضیه ای ممکن؛ و اگر در هیچ جهانی صادق نباشد، ممتنع خواهد بود.

آفرینش اشیاء و فعلیت یافتن حالات

پلاتینیجا در ادامه بحث خویش مسأله قابل توجهی را متذکر می گردد. به اعتقاد او تمام حالات متناظر با همه قضایای قابل تصور وجود دارند،^{۲۱} هر چند تنها برخی از آنها فعلیت می یابند^{۲۲} یا به تعبیر دیگر، واقع می شوند.^{۲۳} برای مثال، حالت وجود خدا و حالت عدم او، هر دو هستند؛ درست همان گونه که دو قضیه خدا وجود دارد و خدا وجود ندارد، هستند. اما به اعتقاد متالهان، حالت نخست و به اعتقاد ملحدان، حالت دوم فعلیت یافته است. خداوند اشیاء را می آفریند نه حالات را، ولی نتیجه آفریدن اشیاء فعلیت یافتن حالتهای خاصی است. برای مثال، خدا سقراط را آفریده است و از این طریق، حالت موجود بودن او فعلیت یافته است. حاصل آن که خداوند هیچ جهان ممکن را - از آن رو که یک حالت ممکن است - نمی آفریند بلکه آن را فعلیت



می بخشد.

پس از ارائه توضیحاتی درباره مفهوم جهانهای ممکن، نوبت به بررسی پرسشی که پیشتر مطرح شد می رسد: آیا خداوند قادر بر آفرینش هر جهانی ممکن است؟ در پاسخ به این سؤال، پلانتینجا به این نکته اشاره می کند که اگر خدا موجودی ممکن باشد که دست کم اعتقاد برخی متألهان چنین است. آنگاه در پاره ای از جهانهای ممکن وجود ندارد و روشن است که خدا نمی تواند جهانی بیافریند. یا به تعبیر دقیق تر به جهانی فعلیت بخشد. که خود در آن حضور ندارد. بنابراین اگر خدا موجود ممکنی باشد، آنگاه آفرینش جهانهای ممکن بسیاری خارج از حیطه قدرت او خواهد بود. البته پلانتینجا خود اعتراف می کند که در اینجا متکلم ملحد می تواند ادعای خود را چنین بازسازی کند: اگر خدا قادر مطلق است آنگاه می تواند هر یک از جهانهای ممکن را که خود در آنها وجود دارد، فعلیت بخشد، بنابراین خدا می توانسته است. برعکس مدعای دفاع اختیارگروانه. هر یک از جهانهای ممکنی را که در آنها، او و مخلوقات مختاری که هرگز خطا نمی کنند وجود داشته باشند، فعلیت بخشد. آیا این ادعا قابل قبول است؟

پاسخ پرسش فوق، در نظر پلانتینجا، منفی است. وی مدعای خود را با استفاده از چند مثال اثبات می کند. می توان وجه مشترك این مثالها را چنین بیان کرد:

فرض می کنیم که شخص P در انجام دادن عمل A در زمان t مختار است. S حالتی است مرکب از تمام شرایطی که در زمان t قرار دارد و با انتخاب P نسبت به انجام دادن یا ترك A مرتبط است. S همچنین شامل مختار بودن P در انجام دادن A است، ولی نه شامل انجام دادن A می شود و نه شامل ترك آن. حال با دو قضیه ذیل مواجهیم که تنها یکی از آن دو صادق است:

(۱) اگر S واقع شود، P آزادانه عمل A را در t انجام می دهد.

(۲) اگر S واقع شود، P آزادانه از انجام عمل A در t خودداری می کند.

بی شک در نفس الامر، تنها یکی از این دو قضیه صادق است. حال فرض کنیم قضیه صادق همان (۱) باشد. در این صورت جهان ممکنی هست که حتی خدای قادر مطلق نیز نمی تواند آن را بیافریند. جهان W را در نظر می گیریم که با جهان فعلی از آن جهت که شامل S است مشترك است اما در آن، P از انجام A خودداری می کند. جهان W کاملاً ممکن است، اما خدا نمی تواند به آن فعلیت بخشد. زیرا برای انجام این کار او باید به S فعلیت دهد، چرا که W شامل S است. و از آنجا که در واقع، قضیه (۱) صادق است، P عمل A را آزادانه انجام خواهد داد و در این



صورت دیگر این جهان W نیست که فعلیت یافته است. چرا که طبق فرض، در W، P از انجام خودداری می کند. از سوی دیگر اگر خدا P را وادار سازد که از انجام A (در W) خودداری کند، P در انجام دادن A مختار نخواهد بود و این مسأله بار دیگر بدین معناست که W فعلیت نیافته است. زیرا W شامل S است و S شامل حالت آزاد بودن P در انجام A است.

حال اگر به جای (۱)، قضیه (۲) صادق باشد، نتیجه مشابهی به دست خواهد آمد و در این فرض نیز جهانهای ممکن هستند که خدا نمی تواند به آنها فعلیت بخشد. جهانهای مذکور در S با جهان فعلی شریکند و در آنها P عمل A را انجام می دهد. از آنجا که به هر تقدیر یا (۱) صادق است و یا (۲)، در هر صورت جهان (یا جهانهای) ممکن وجود خواهند داشت که خدا نمی تواند به آنها فعلیت بخشد.

نتیجه مطالب بالا این است که جهانهای ممکن بسیاری هستند به گونه ای که توانایی خدا در فعلیت بخشیدن به آنها یا عدم توانایی او، تا حدودی به خواست مخلوقات مختار او وابسته است. البته آفریدن این مخلوقات و همچنین آزاد گذاردن آنان، به دست خداست اما در فرض آفریدن و آزاد گذاردن آنان، انجام دادن یا ندادن افعال اختیاری بستگی به خود آنان دارد نه به خدا.

شرارت فراگیر

تاکنون ثابت شده که جهانهای ممکن هستند که خداوند با وجود قدرت مطلقش قادر به فعلیت بخشیدن به آنها نیست. اما بدیهی است که این مسأله، بحث را به سود مدافع اختیارگرا فیصله نمی دهد. زیرا برای این منظور باید امکان قرار گرفتن تمام جهانهای دارای خیر اخلاقی و بدون شر اخلاقی در میان جهانهایی که خدا نمی توانسته به آنها فعلیت بخشد، ثابت شود.

برای اثبات این مطلب، پلانتینجا مفهوم «شرارت فراگیر»^{۲۴} را پیش می نهد. برای فهم این اصطلاح، فرض می شود که S، بخش بغایت کاملی از یک جهان ممکن است. بدین معنا که اگر به S هر حالتی که با آن سازگار بوده ولی مشمول آن نیست افزوده شود، نتیجه آن یک جهان ممکن خواهد بود. با توجه به این معنا، شرارت فراگیر به صورت زیر تعریف می شود:

«شخص P دچار تباهی در همه جهانهاست، اگر و تنها اگر، امور ذیل واقع باشند: برای هر جهانی مانند W که در آن P به نحو معناداری آزاد است و در آن، تنها آنچه را که صحیح است انجام می دهد، عملی مانند A و بخش بغایت کاملی از جهان، همچون S، وجود داشته باشد به گونه ای



- (۱) S شامل معنادار بودن اخلاقی A برای P باشد.
- (۲) S شامل آزاد بودن P در انجام دادن یا ندادن A باشد.
- (۳) S مندرج در W بوده، اما نه شامل انجام گرفتن A از سوی P و نه خودداری کردن P از A باشد. و
- (۴) اگر S فعلیت یابد، P به لحاظ اخلاقی به خطا می رود.

(البته پلاتینیجا متذکر می شود که (۴) باید در جهان فعلی، صادق باشد نه در جهان W.) نکته مهم در باره مفهوم شرارت فراگیر، آن است که اگر شخص دچار آن باشد، آنگاه در حیطة قدرت خدا نخواهد بود که به جهانی فعلیت بخشد که در آن، شخص مزبور به نحو معناداری آزاد باشد، اما مرتکب خطا نشود؛ یعنی جهانی که در آن او تنها منشا خیر اخلاقی شود اما شر اخلاقی ایجاد نکند. شکی نیست که این «امکان» وجود دارد که اشخاص دچار این شرارت باشند و حتی ممکن است که همه انسانها به آن مبتلا باشند. اگر این امکان به فعلیت رسد خداوند، با وجود قدرت مطلقش، نمی تواند هیچ یک از جهانهای ممکن را که حاوی خیر اخلاقی و بدون شر اخلاقی اند، بیافریند. زیرا برای این کار باید افرادی را خلق کند که به نحو معناداری آزادند (و الا هیچ خیر اخلاقی ای به وقوع نمی پیوندد)، اما دچار شرارت قرار گیرند. چنین اشخاصی در هر جهانی که در آن از جهت اعمال اخلاقاً معنادار، آزاد باشند دست کم به لحاظ یک عمل به خطا خواهند رفت. بنابراین بهای آفریدن جهان حاوی خیر اخلاقی، آفرینش جهانی است که حاوی شر اخلاقی نیز باشد.

شرارت فراگیر و مساله ذات

تا اینجا روشن شد که این امکان هست که همه انسانها مبتلا به شرارت فراگیر باشند و در صورت فعلیت یافتن این امکان، خدا نمی تواند هیچ جهان ممکن را که اولاً، حاوی انسانهای موجود باشد و ثانیاً، در آن خیر اخلاقی بدون شر اخلاقی محقق گردد، بیافریند. ولی آیا این مطلب به معنای توفیق کامل دفاع اختیارگروانه است؟ خیر. زیرا خدا می توانسته است مردمان دیگری، غیر از انسانهای کنونی، بیافریند که مبتلا به شرارت فراگیر نباشند و چه بسا در این صورت، او قادر بر آفرینش جهانی حاوی خیر اخلاقی و بدون شر اخلاقی بوده باشد. بنابراین،



لازم است که امکان انتقای این فرض نیز به اثبات رسد.

برای منظور فوق، پلاتینجا مفهوم «ذات»^{۲۵} یا «طبیعت» را مورد کنکاش قرار می دهد. بدیهی است که فردی مانند سقراط می تواند در جهانهای ممکن بسیاری وجود داشته باشد. برخی اوصاف سقراط به گونه ای است که وی در هر جهان ممکن که در آن باشد، آن اوصاف را داراست. این دسته، اوصاف «ذاتی» سقراطند. ذاتی بودن گروهی از اوصاف، بالبداهه روشن است. مثلاً اوصاف ازدواج نکردن در فرض مجرد بودن، یا عینیت با خود، از اوصاف ذاتی اند که ذاتی بودن آنها بدیهی است.

گروه جالب توجهی از اوصاف ذاتی وجود دارند که پلاتینجا آنها را اوصاف «مشروط به جهان خاص» می نامد. برای مثال، سقراط در جهان فعلی فیلسوف بوده است، ولی واضح است که فیلسوف بودن سقراط از اوصاف ذاتی او نیست و لذا جهانهای ممکن هستند که سقراط در آنها وجود دارد ولی فیلسوف نیست. اما وصف فیلسوف بودن در جهان فعلی، وصف ذاتی سقراط است. زیرا در هر جهان ممکن W این مطلب صادق است که اگر جهان کنونی فعلیت یابد، سقراط فیلسوف است. همچنین اگر سقراط در جهان W' فیلسوف نباشد، وصف فیلسوف نبودن در W' ، از اوصاف ذاتی سقراط به شمار خواهد آمد. چرا که در هر جهان ممکن دیگری - و از آن جمله در جهان فعلی - این مطلب صادق است که اگر W' فعلیت یابد، سقراط فیلسوف نیست.

پلاتینجا در ادامه، ذات را به عنوان مجموعه ای از اوصاف ذاتی تعریف می کند. این مجموعه شامل همه اوصاف مقید به جهان خاص به همراه جمعی دیگر از اوصاف ذاتی می گردد. همچنین روشن است که دو شخص نمی توانند در همه اوصاف ذاتی خود با یکدیگر شریک باشند. سرانجام باید توجه داشت که ذات سقراط شامل مجموعه کاملی از اوصاف «مشروط» است. زیرا اگر P یک وصف مشروط به جهان خاص باشد آنگاه یا P و یا متمم آن (یعنی P') عضوی از مجموعه اوصاف ذاتی سقراط است.

حال با توجه به مطالب بالا، می توان ارتباط بین «شرارت فراگیر» شخص و ذات او را به عنوان مبنایی برای تعریف جدیدی از شرارت فراگیر به گونه ای که، به جای افراد، بر ذوات تطبیق شود، به کار گرفت. ابتدا باید به خاطر داشت که اگر E ذات یک شخص باشد، آنگاه شخص مزبور، مصداق E خواهد بود. یعنی او چیزی است که دارای همه اوصاف موجود در E است و به عبارت دیگر، این اوصاف را تمثّل می بخشد. حال می توان گفت:



ذات E دچار شرارت فراگیر است، اگر و تنها اگر، برای هر جهان W که آنچنان است که E واجد اوصاف در W به نحو معناداری آزاد بودن، و در W همواره آنچه را که صواب است انجام دادن، می باشد، عمل A و بخش بغایت کاملی از جهان مانند S وجود داشته باشد به گونه ای که:

(۱) S شامل محقق شدن E و آزاد بودن مصداق E به لحاظ عمل A و اخلاقاً معنادار بودن A برای مصداق E باشد؛ و (۲) S در W واقع شده، لیکن نه شامل انجام گرفتن A از سوی مصداق E و نه شامل ترك کردن A می شود؛ و (۳) اگر S فعلیت یابد آنگاه مصداق E به لحاظ A به خطا می رود.

بدیهی است اگر ذات E دچار شرارت فراگیر باشد آنگاه این در حیطة قدرت الهی نخواهد بود که جهان ممکن W را فعلیت بخشد، به گونه ای که E شامل اوصاف در W به نحو معناداری آزاد بودن، و در W همواره آنچه را که صواب است انجام دادن، باشد. در نتیجه، این در حیطة قدرت خدا نیست که جهانی بیافریند که در آن، E مُثَل گردد و مصداق آن به نحو معناداری آزاد باشد، اما همواره آنچه را که صواب است انجام دهد.

حال این «امکان» هست که هر ذات مخلوقی مبتلا به شرارت فراگیر باشد. اگر این امکان فعلیت یابد، آفرینش جهان حاوی خیر اخلاقی و بدون شر اخلاقی - حتی از طریق آفریدن مردمانی غیر از انسانهای فعلی - خارج از حیطة قدرت خدا خواهد بود. زیرا در این صورت مصداق ذوات، اگر در انجام اعمال اخلاقاً معنادار مختار باشند، همواره دست کم چند عمل خطا انجام خواهند داد.

اثبات سازگاری وجود خداوند با شرور

بدین ترتیب دفاع اختیارگروانه به هدف خود دست می یابد. زیرا روشن شد که مجموعه قضایای زیر با یکدیگر سازگارند:

(۱) خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است.

(۲) خدا قادر نبوده است جهانی حاوی خیر اخلاقی بدون شر اخلاقی بیافریند. و

(۳) خدا جهانی حاوی خیر اخلاقی آفریده است.

شکی نیست که قضایای فوق با یکدیگر سازگارند و به عبارت دیگر، ترکیب آنها قضیه ممکن

است. اما از ترکیب این قضایا نتیجه می شود که:



(۴) شر، وجود دارد.

زیرا مطابق (۳) خدا جهانی حاوی خیر اخلاقی آفریده است. این مطلب به همراه (۲) نتیجه می‌دهد که او جهانی حاوی شر اخلاقی آفریده است. اما اگر این جهان حاوی شر اخلاقی باشد پس حاوی شر است. بنابراین (۱)، (۲) و (۳) با یکدیگر سازگارند و (۴) را نتیجه می‌دهند، لذا (۱) با (۴) سازگار خواهد بود.

پلانتینجا خاطر نشان می‌کند که برای کارا بودن (۲) و (۳) در استدلال فوق، به هیچ وجه احراز صدق فعلی آنها و یا حتی برخورداری آنها از درجه احتمالاتی بالا، لازم نیست بلکه آنچه لازم است «سازگاری» آنها با (۱) است و این که ترکیب آنها با (۱) ترکیب «ممکنی» باشد. از آنجا که آنها، چنین هستند، هیچ تناقضی در مجموعه آنها نخواهد بود و بدین ترتیب دفاع اختیارگروانه ظاهراً موفق شده است.

آیا وجود خدا با مقادیر شر اخلاقی موجود در جهان سازگار است؟

تا به حال دریافتیم که وجود خدا فی الجمله با وجود مقداری از شر اخلاقی سازگار است. شاید فیلسوف ملحد بتواند دوباره تجهیز قوا کرده، مدعی شود که وجود خدا با تعدد و تنوع فراوان شر اخلاقی در جهان فعلی ناسازگار است. زیرا اگر قادر مطلق باشد، می‌توانسته است جهانی دارای شر اخلاقی کمتری نسبت به آنچه جهان فعلی داراست، بیافریند.

به اعتقاد پلانتینجا سؤال اصلی در اینجا دقیقاً این است که: آیا در حیطه قدرت خدا بود که جهانی بیافریند که نسبت به جهان فعلی، حاوی ترکیب بهتری از خیر اخلاقی و شر اخلاقی باشد یعنی جهانی که به قدر ممکن حاوی خیر اخلاقی بیشتر و شر اخلاقی کمتری باشد؟ در پاسخ به این پرسش پلانتینجا بار دیگر این امکان را مطرح می‌کند که آفرینش همه جهانهای ممکنی که دارای خصوصیت فوق باشند از حیطه قدرت خدا خارج باشد. زیرا این ممکن است که:

الف) برای هر جهان W که شامل همان قدر خیر اخلاقی که در جهان فعلی هست، بوده اما حاوی شر اخلاقی کمتری است، دست کم یک ذات E و عمل A و بخش بغایت کاملی از جهان مانند S وجود دارد به گونه‌ای که:

(۱) E شامل این اوصاف است: در W به لحاظ عمل A آزاد است و در W به لحاظ A به

صواب می‌رود.



(۲) S در W مندرج است و شامل تحقق E می شود، ولی نه شامل انجام گرفتن A از روی مصداق E و نه خودداری کردن مصداق E از انجام A است. و

(۳) اگر S فعلیت یابد مصداق E به لحاظ A به خطا خواهد رفت.

قضیه (الف) ممکن است و اگر صادق باشد آنگاه در حیطه قدرت خدا نخواهد بود که جهانی حاوی همان مقدار خیر اخلاقی که این جهان داراست، ولی حاوی شر اخلاقی کمتری است بیافریند. بنابراین ثابت می شود که قضیه

(۱) خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است؛ با

(۲) شر اخلاقی به آن اندازه که جهان فعلی حاوی آن است، وجود دارد؛ سازگار است. زیرا

بدیهی است که (۱)، (الف) و

(۳) خدا جهانی را که شامل همان قدر خیر اخلاقی است که جهان فعلی حاوی آن است،

آفریده است؛

با یکدیگر سازگارند. اما بر اساس (الف) خدا نمی توانسته است جهانی که نسبت به جهان فعلی حاوی خیر اخلاقی بیشتر و شر اخلاقی کمتری باشد بیافریند. لذا سه قضیه (۱)، (الف) و (۳)، قضیه (۲) را نتیجه می دهند و بدین ترتیب ثابت می شود که (۱) و (۲) سازگارند.

مزمختختت کامپوتر علوم اسلامی

سازگاری شرور طبیعی با وجود خداوند تاکنون ثابت شد که وجود خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق با مقادیر موجود شر اخلاقی در این جهان سازگار است. اما در مورد شرور طبیعی چه باید گفت؟ پلانتینجا به دو رهیافت مختلف اشاره می کند:

(الف) این مطلب قابل تصور است که چنان ارتباطی بین شرور طبیعی با برخی از افراد باشد که اگر این شرور محقق نگردند، آن افراد منشا خیر اخلاقی کمتری شوند. گروهی از مردم چنان با مصیبتها و سختیها به صورت خلّاق، برخورد می کنند که نتیجه آن ظهور یک وضعیت کلی بسیار ارزشمند است و چه بسا اگر شرور طبیعی نباشند چنین موقعیتهای اخلاقی ارزشمندی هیچ گاه حاصل نگردند.

(ب) در دیدگاه آگوستین، همه شرور طبیعی - به استثنای آنچه می تواند به کیفر الهی مستند شود - معلول سوء استفاده موجودات مختار غیر انسانی، مانند شیاطین، از اختیار خویش است.





بدین ترتیب شرور طبیعی، در نظر آگوستین، بالمآل به شر اخلاقی باز می گردند. مدافع اختیارگرا می تواند از مطلب فوق بهره جوید، البته با این تفاوت که در نظر آگوستین استناد شرور طبیعی به شرور اخلاقی امری است صادق و واقع، اما مدافع اختیارگرا صرفاً مدعی «امکان» آن است. از این رو می توان مدعی شد که ممکن است شر طبیعی معلول فعالیت آزادانه موجودات مختاری - غیر از آدمیان- باشد و لذا قضیه

(۵) شر طبیعی معلول اعمال آزادانه اشخاص غیر انسانی است که در نتیجه آن، درجه خاصی از غلبه خیر بر شر وجود دارد و این در حیطه قدرت خدا نبوده است که جهانی بیافریند که به لحاظ اعمال اشخاص غیر انسانی که شامل آنهاست، حاوی درجه مطلوب تری از غلبه خیر بر شر باشد؛ قضیه ای ممکن است. اگر (۵) صادق باشد آنگاه در واقع شر اخلاقی و طبیعی هر دو از مصادیق چیزی است که می توان آن را «شر اخلاقی عام» نامید. بدین ترتیب می توان (الف) و (۵) را در هم ادغام کرد:

(۶) تمام شر موجود در جهان فعلی شر اخلاقی عام است و این در حیطه قدرت خدا نبوده است که جهانی شامل موازنه بهتری بین خیر و شر اخلاقی عام بیافریند. به نظر می رسد که (۶) با (۱) و با

(۷) خدا جهانی را می آفریند که به اندازه جهان فعلی دارای خیر اخلاقی عام است؛ سازگار است. اما (۱)، (۶) و (۷) با هم، قضیه (۲) را نتیجه می دهند و لذا بار دیگر ثابت می شود که (۱) با (۲) سازگار است.

در پایان، پلانتینجا نتیجه می گیرد که دفاع اختیارگروانه در رد اتهام ناسازگاری و تناقضی که از سوی ملحدان بر متالهان وارد شده، کاملاً موفق است.

بررسی و نقد مختصر نظریه پلانتینجا

روایت پلانتینجا از دفاع اختیارگرایانه مورد نقد و بررسی پاره ای از فیلسوفان معاصر او قرار گرفته است. ۲۶ بی تردید بررسی جامع مطالبی که درباره نظریه پلانتینجا گفته شده است، یا می توان گفت، نوشتار مستقلی را می طلبد. با این حال، شاید اشاره ای گذرا به چند نکته، که نقش تعیین کننده ای در تمامیت این نظریه دارند، خالی از فایده نباشد:

الف) همان گونه که ملاحظه گردید، ثمره نهایی دفاع اختیارگرایانه پلانتینجا، در صورتی که

از استواری منطقی برخوردار باشد، اثبات سازگاری بین اعتقاد به وجود خدای ادیان با وجود شرور است. شکی نیست که این ثمره، فی حد نفسه، نتیجه ارزشمندی است، اما اکتفا به آن در مبحث شرور برای متالهان و پیروان ادیان آسمانی چندان خرسندکننده و رضایتبخش نخواهد بود. به عبارت دیگر، بسنده کردن به چنین دفاعی، نوعی عقب نشینی از مواضع کلامی و اتخاذ یک موضع حداقلی در باب مسأله شرور است. آنچه که از دیرباز تاکنون، عموم متکلمان و فیلسوفان الهی را دل مشغول خود ساخته است، دست یابی به نظریه ای است که طبق اصطلاح پلاتینجا، نقش یک تئودیه را ایفا کند و بتواند در کنار اعتقاد به وجود خداوند عادل، حکیم و قادر مطلق، تبیین معقولی از همه انواع شرور به دست دهد. تنها چنین نظریه ای است که می تواند مبانی تئوریک ایمانی مستحکم به عدالت ورزی مطلق خداوند را فراهم آورد و یا (اگر ساحت ایمان را یکسره بریده از حوزه آگاهی بدانیم) دست کم نشان دهد که در این وادی، ایمان و خرد آدمی او را به سر منزل واحدی رهنمون می گردند، بی تردید تلاش پلاتینجا و همفکران او به منظور اثبات سازگاری منطقی بین اعتقاد به خداوند و وجود شرر، تلاشی ارزشمند و قابل تقدیر است، اما این تنها نیمی از راه است. بر اندیشمندان دین باور لازم است که با کوششی مضاعف در پی آن باشند که از طریق نقادی ژرف بینانه دیدگاههای ارائه شده، به افقهای جدیدی راه یابند و به کشف نظریه های عمیقتری در باب عدل الهی و مسأله شرور، نائل شوند.^{۲۷}

ب) به نظر می رسد که در دفاع اختیارگرایانه پاره ای ابهامهای منطقی یا فلسفی هست که تأمل و بررسی بیشتری را می طلبد. یکی از مسائل منطقی این نظریه، ابهامی است که به تصویر پلاتینجا از جهان ممکن باز می گردد. همان گونه که ملاحظه کردیم، زیربنای نظریه او این اندیشه است که ممکن است جهان حاوی خیر اخلاقی و بدون شر اخلاقی، به رغم آنکه جهانی ممکن است، از قلمرو قدرت خداوند خارج باشد. برای اثبات این مسأله، او حالتی را فرض می کند که فاعل مختار A، فعل X را در زمان T، در جهان فعلی و در صورت تحقق مجموعه حالات و شرایط S انجام می دهد. در این صورت، جهانی مانند W که شامل S است و به نحوی است که اگر S در آن محقق شود، A فعل X را انجام نمی دهد، از حیطة قدرت الهی خارج می شود.

اما در این جا می توان پرسید که چگونه صدق یک قضیه در جهان فعلی، که خود یکی از جهانهای ممکن است، در جهان ممکن دیگری مانند W تأثیر می گذارد و موجب می شود که فعلیت بخشیدن به آن برای خداوند مقدور نباشد؟ به تعبیر صوری، در فرض بالا، قضیه شرطی





$S \rightarrow P$ (در جایی که $A = P$ فعل X را در T انجام می دهد) در جهان کنونی، و قضیه شرطی $S \rightarrow \sim P$ در W صادق است. بنابراین، اگر به جای جهان کنونی، جهان W به فعلیت رسد از آنجا که S و $S \rightarrow \sim P$ در W صادق اند (یا به تعبیر دقیقتر، حالات متناظر با این دو قضیه در جهان W فعلیت می یابند و دو قضیه مزبور در کتاب W صادق اند، $\sim P$ نیز صادق بوده، حالت متناظر با آن در W فعلیت می یابد، یعنی A فعل X را انجام نمی دهد. بنابراین، جهان کنونی و جهان W ، دو جهان ممکن در عرض یکدیگر و مستقل از یکدیگرند و صدق یک قضیه در یکی از این دو، تاثیری در دیگری ندارد.

به نظر می رسد که در صورت معتبر بودن استدلال پلانتینجا، می توان بدون دخالت دادن مساله اختیار در بحث، جهانهای ممکن بسیاری را به روشی مشابه، از حوزه قدرت قادر مطلق خارج کرد. فرض کنیم در جهان فعلی قضیه شرطی $P \rightarrow Q$ و در جهان W قضیه شرطی $\sim Q \rightarrow P$ صادق باشد (P و Q حاکی از حوادث خاصی اند که در شرایط زمانی، مکانی و ... خاصی واقع می شوند) و قضیه P نیز در هر دو جهان صادق باشد. همچنین فرض می کنیم که تا زمان T که زمان وقوع حالت متناظر با P است، جهان W با جهان کنونی در همه حالات مشابه یکدیگرند. پس از وقوع P در جهان کنونی، از آنجا که $P \rightarrow Q$ در این جهان صادق است، حالت متناظر با Q محقق می شود. اما در این صورت، تحقق بخشیدن به جهان W مقدور نخواهد بود، چرا که این کار صدق $\sim P$ را می طلبد (زیرا براساس قاعده رفع تالی، از صدق $P \rightarrow Q$ و صدق Q ، می توان $\sim P$ را نتیجه گرفت)، حال آنکه برحسب فرض، در W ، P صادق است.

ج) ممکن است گفته شود: اعتراض بالا ناشی از نادیده گرفتن تفاوت بین دو گونه از حالات است؛ حالاتی که فعلیت یافتن آنها وابسته به اختیار مخلوقات مختار است و حالاتی که چنین نیست. استدلال پلانتینجا ناظر به حالات نوع اول است و ارتباطی به دسته دوم ندارد.

در ارتباط با این سخن، دو نکته قابل توجه است: اول آنکه، مقصود از حالتی که فعلیت یافتن آن وابسته به اختیار مخلوقات مختار است، چیست؟ یقیناً حالات بسیاری هستند که اگرچه خود یک فعل اختیاری، مانند خوردن غذایی خاص یا رفتن به مکانی خاص، نیستند اما به صورت غیر مستقیم تحت تاثیر اختیار موجود مختارند؛ بدین معنا که فعلیت یافتن یا نیافتن این حالات در گرو اختیار آنان است. به عبارت دیگر، تمام حالاتی که در جایی از سلسله علی آنها هرچند با وساطت مجموعه های بسیار بزرگی از حلقه های میانجی، عنصر اختیار قرار دارد، و نیز تمام

حالات ملازم با این حالات، به یک معنای عام از «تاثیر»، تحت تاثیر اختیارند. بدین ترتیب، بسیاری از حالاتی که ظاهراً در گروه دوم جای می گیرند، با نگاه دقیق به گروه اول تعلق دارند. همچنین اگر تاثیر را اعم از رابطه ایجابی و سلبی بدانیم، مجموعه حالات گروه اول بسیار بزرگتر خواهد شد (مقصود از رابطه سلبی آن است که ترك فعل اختیاری ممکنی، که انجام دادن آن سبب فعلیت یافتن حالت خاص می گردد، موجب فعلیت یافتن حالت متمم حالت نخست گردد).

بر این اساس، فی المثل قرار داشتن یک سیب بر روی شاخه درخت در زمان T، می تواند تحت تاثیر اختیار من باشد زیرا این قضیه صادق است که «اگر من در زمان T بخواهم، آن سیب را از درخت جدا می کنم». ممکن است این قضیه درباره سیبها و درختان متعددی و در مقاطع گوناگونی از زمان صادق باشد و بدین ترتیب، حالات متعددی وجود خواهند داشت که به نحوی تحت تاثیر اختیار من (به معنای عام آن) قرار دارند. با اندک تأملی روشن می شود که از طریق تعمیم مثال حاضر به موجودات مختار متعدد و مقاطع زمانی گوناگون می توان به مجموعه ای بغایت بزرگ دست یافت. در این صورت، مجموعه جهانهای ممکن غیر مقدور به اندازه غیر قابل تصویری بزرگ می گردد. در این صورت، حتی شاید بتوان به روشی مشابه با روش پلانتینجا نشان داد که ممکن است هر جهان ممکنی، غیر از جهان کنونی، خارج از حیطه قدرت خداوند باشد.

نکته دوم ماهیتی فلسفی (متافیزیکی) دارد. البته پلانتینجا خود به این نکته متفطن بوده است و برخی معاصران او نیز بر آن تأکید ورزیده اند.^{۲۸} این نکته مهم آن است که براساس دفاع اختیارگرایانه (به روایت پلانتینجا) قدرت مطلق الهی علاوه بر محدودیتهای منطقی، از سوی انتخاب موجودات مختاری که آفریدگان خود اویند، محدود می گردد. همانگونه که پلانتینجا خود اشاره کرد، اینکه در زمان خاصی، مانند T، چه جهان ممکنی از قبل فعل اختیاری شخص A غیر مقدور می گردد، بستگی تامی به انتخاب A دارد. این دیدگاه، به اعتقاد نگارنده با دیدگاه مفوضه در بحث جبر و اختیار مشابهت زیادی دارد که براساس آن، اراده خداوند تأثیری در حوزه افعال اختیاری موجودات مختار ندارد و این حوزه، ملک علی الاطلاق مخلوقات اوست. البته، همانطور که پلانتینجا نیز تصریح کرد، خدا می تواند موجودات مختار را نیافریند یا آنان را از نعمت اختیار محروم سازد؛ اما اگر آنان را آفریده، به آنها اختیار دهد، نگاه آنان در حوزه اعمال اختیاری خویش کاملاً مستقل خواهند بود.

به نظر می رسد که دیدگاه فوق ناشی از عدم درک صحیح اصلی است که در فلسفه اسلامی از





آن به «توحید افعالی» یاد می‌شود. این اصل در نزد پاره‌ای فیلسوفان مسلمان-بویژه آنان که با آموزه‌های بلند پیشوایان معصوم آیین اسلام انس و الفتی دارند و به آن به دیده اقیانوس ژرفی از معارف الهی می‌نگرند- چنان تفسیر می‌گردد که حق ازاده الهی و اختیار انسانی، هر دو به انصاف ادا می‌گردد و هیچکدام در پای دیگری قربانی نمی‌شود. تشریح این دیدگاه از حوصله بحث حاضر خارج است، اما نباید از نظر دور داشت که براساس تفسیر اخیر (که از آن به مسلک «امر بین الامرین» تعبیر می‌شود) گشاده دستی آدمی در حوزه رفتارهای اختیاری خویش حد و مرزی دارد و چنان نیست که اعمال او یکسره از قلمرو اراده و مشیت الهی بیرون باشد. در صورت پذیرفتن این مسلک، دفاع اختیارگرایانه پلانتینجا با مشکل خاصی روبرو می‌گردد، چرا که این دفاع بر نوعی تفویض استوار است، حال آنکه در مسلک یاد شده، جایی برای پذیرش تفویض نیست.

به هر حال، شکی نیست که دفاع اختیارگرایانه به تفسیر جدیدی از قدرت مطلق می‌انجامد. همانطور که پلانتینجا خود اشاره نمود، در نظر عموم متألهان، قدرت الهی صرفاً محدود به حدود منطقی است بدین معنا که هر امری ذاتاً و منطقیاً ممکن باشد، می‌تواند متعلق قدرت الهی قرار گیرد. اما دفاع اختیارگرایانه این پیامد را به دنبال دارد که برخی جهانهای ممکن- که تعداد آنها بسیار زیاد است- به رغم ممکن بودن از دایره قدرت الهی خارج می‌شوند. این تفسیر از قدرت مطلق بسختی می‌تواند مورد پذیرش عمومی جامعه متدینان و پیروان ادیان آسمانی، واقع شود.

(و در میان مبادی نظریه پلانتینجا نیز پاره‌ای نکات بحث انگیز به چشم می‌خورد که تفسیر و تبیین آنها، بویژه با لحاظ دیدگاه‌های شایع بین فیلسوفان و متکلمان مسلمان، تأمل بیشتری را می‌طلبد. برای مثال، ملاحظه کردیم که در نظر پلانتینجا، خداوند، به تعبیر دقیق، آفریننده هیچ جهان ممکن (یا حالت ممکن) نیست، بلکه تنها فعلیت بخش آنهاست؛ همه جهانهای ممکن، به مثابه حالت‌های بغایت کامل ممکن، وجود دارند، لیکن تنها یک جهان ممکن فعلیت یافته است. علاوه بر این، پلانتینجا بر این باور است که حتی حالت عدم خدا نیز وجود دارد، هر چند که فعلیت نیافته است!

تأملی کوتاه در مطالب بالا کافی است تا پرسشهای متعددی را برانگیزد: یک سؤال اساسی این است که اصولاً مقصود پلانتینجا از وجود داشتن همه حالت‌های ممکن چیست و ظرف وجود این حالات کدام است؟ در نگاه نخست، ممکن است گمان شود که دیدگاه پلانتینجا نظیر دیدگاه منسوب به برخی مکاتب کلام اسلامی است که ظرف ثبوت را گسترده تر از ظرف وجود و شامل

ماهیات ممکن معدوم می‌داند.^{۲۹} اما به نظر می‌رسد که در این جا تفاوتیابی نیز وجود دارد. همانطور که اشاره کردیم، پلانتینجا حالت عدم خدا را نیز حالتی موجود می‌داند، حال آنکه هیچ یک از اصحاب نظریه «ثبوت» به چنین مطلبی اذعان ندارند. البته چه بسا این تفاوت از آنجا برمی‌خیزد که قضیه «خدا وجود دارد»، در نظر پلانتینجا، قضیه‌ای ضروری (به معنای قضیه‌ی صادق در همه‌ی جهانهای ممکن) نیست و از اینرو، حالت عدم خدا، حالت ممتنعی نمی‌باشد، در حالی که در نظر متکلمان اسلامی، قضیه مزبور، قضیه‌ای ضروری است. به هر تقدیر، حتی اگر تشابه این دو نظریه را بپذیریم، سؤال فوق به قوت خود باقی است.^{۳۰} زیرا نظریه‌ی ثبوت، مورد قبول فلسفه‌ی اسلامی نبوده و شدیداً مورد انکار قرار گرفته است.^{۳۱}

ابهام دیگری که در مبانی نظریه پلانتینجا وجود دارد، مربوط به تفسیر ماهیت فعلیت بخشیدن و تفاوت آن با آفرینش است. براساس یک دیدگاه رایج، خداوند قادر است که امور ممکن معدوم را بیافریند (خلق از عدم) یا به تعبیر فلسفیتز، به ماهیات معدوم، وجود بخشد یا وجود آنها را جعل کند. بر طبق این دیدگاه، وجه معقولی برای تفکیک بین فعلیت بخشی و آفرینش، و سلب دومی از خداوند، وجود ندارد.

در پایان این بخش، جا دارد بر این نکته تأکید ورزیم که دعوی نقدپذیری نظریه پلانتینجا در باب دفاع اختیارگرایانه نباید از قدر و منزلت آن بکاهد. واقعیت آن است که امروزه، این نظریه در فلسفه‌ی دین معاصر غربی از اهمیت و ارزش خاصی برخوردار است. آقای ریچارد گیل که بیش از شصت صفحه از کتاب درباره‌ی طبیعت و وجود خدا را به بررسی دیدگاه پلانتینجا اختصاص داده است، در این باب می‌گوید: «روایت پلانتینجا از دفاع اختیارگرایانه آنقدر زیباست که بی‌گمان یکی از بنیانهای پاسخ الهیات به مسأله شر، نه صرفاً برای چند سال آینده، که برای چندین سده خواهد بود».^{۳۲}



1. Alvin Plantinga
2. God, Freedom & Evil
3. "Evil and Omnipotence"
4. explicit contradiction.
5. formal contradiction
6. modus ponens
7. implicit contradiction
8. quasi logical rules

۹. البته پلانتینجا مقصود خود از «ضرورت» را در این مقام، بتفصیل بیان می کند و آن را ضرورت منطقی به معنای عام (broadly logical necessity) می نامد.

۱۰. نکته قابل توجه این است که برای چنین گروهی، تلاش برای پاسخ دادن به ادعای متناقض بودن مجموعه A ضرورتی ندارد. زیرا براساس رای آنان خدا می تواند امور منطقیاً محال - مانند تناقض - را ایجاد کند. بنابراین، او می تواند سبب شود که اعضای مجموعه A در عین تناقض با یکدیگر، همگی صادق باشند! بدین ترتیب ادعای ملحدانی همچون مکی، هیچ مشکلی را برای گروه فوق در بر نخواهد داشت.

11. property
12. Free will theodicy
13. Free will Defense
14. causal determinism
15. J. L. Mackie, Evil and Omnipotence
16. possible worlds
17. state of affairs
18. inclusion
19. preclusion
20. complement



21. exist
22. are actual
23. obtain
24. transworld depravity
25. Essence

۲۶. برای یافتن نمونه‌ای از نقدها ر. ک: به :

J. L. Mackie, **The Miracle of Theism**, pp 173-176.

David Ray Griffin, **Evil Revisited**, pp 55-64 and 98-95.

Gary Gutting, **Religious Belief and Religious skepticism**, (Notre Dome: University of Notre Dome Press, 1982), pp. 79-92.

۲۷. اخیراً دیدگاه نوینی در باب مسأله شرور و عدل الهی از سوی استاد علی عابدی شاهرودی ارائه شده است. در این دیدگاه، پس از نقادی عمیق نظریه‌های کلاسیک فلسفه اسلامی، نظریه جدیدی با نام «نظریه عدل جمعی الهی» عرضه گردیده است. برای آگاهی تفصیلی از این نظریه رجوع کنید به مقالات ایشان در شماره‌های ۴۸ تا ۵۲ نشریه کیهان اندیشه (خرداد-اسفند ۱۳۷۳).

28. see William L. Rowe and William J. Wainwright, **Philosophy of Religion**, p.195.

۲۹. برای یافتن شرح نقدی این دیدگاه ر. ک: صدرالدین شیرازی، **الاسفار الاربعه**، ج ۱، ص ۷۵-۷۸.

۳۰. ناگفته نماند که پلانتینجا در برخی کتابهای دیگرش توضیحات بیشتری راجع به مبادی و مبانی نظریه خویش داده است. برای مثال، وی در کتاب ماهیت ضرورت توضیح می‌دهد که مقصود از وجود یک شیء در جهانهای ممکن گوناگون، نوعی وجود مشروط است، بدین معنا که اگر جهان مفروضی فعلیت یابد، شیء مذکور موجود می‌شود. ر. ک:

Alvin Plantinga, **The Nature of Necessity**, pp. 44-51.

۳۱. برای نمونه‌ای از اشکالات وارد شده بر نظریه ثبوت، ر. ک: ابن سینا، **الشفاء (الالهیات)**، کتابخانه

مرعشی نجفی، صص ۳۲-۳۴ و صدرالدین شیرازی، **الاسفار الاربعه**، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸.

32. Richard M. Gale, **On The Nature and Existence of God**, (New York: Cambridge University Press, 1993), pp.113-178.

