

**Research Article**  
**A Critique of William Rowe's View of John Hick's Theodicy**

Alemeh Allami<sup>1</sup>

Farah Ramin<sup>2</sup>

Received: 18/11/2022

Accepted: 16/04/2023



**Abstract**

One of the most influential versions of the evidential argument from evil was put forth by contemporary American philosopher William Rowe. He believes that frequency of evils and certain particular instances of evil in the world provide a rational context of evidence against theism. In contrast, critics try to uncover flaws in his argument. Rowe dismisses many of these critiques as apologetic and ineffective, believing that theodicies such as John Hick's "cultivation of the soul" fail to justify why arbitrary evils occur. In this study, we seek an answer for the following question: are William Rowe's critiques of John Hick's theodicy rational enough? To see this, we provide a rough account of the evidential argument from evil and John Hick's theodicy, and finally show that while Hick's theodicy fails to establish some of its grounds such as the belief in resurrection and is founded upon principles such as reincarnation, Rowe's critiques do not undermine the ability of this theodicy to justify arbitrary evils.

**Keywords**

Arbitrary evil, William Rowe, Theodicy of the Cultivation of the Soul, John Hick, evidential argument.

---

1. PhD student of Islamic theology, Faculty of Theology and Islamic Teachings, University of Qom, Qom, Iran. [alemeallami@gmail.com](mailto:alemeallami@gmail.com)

2. Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teachings, University of Qom, Qom, Iran. [f.ramin@qom.ac.ir](mailto:f.ramin@qom.ac.ir)

---

\* Allami, A; & Ramin, F. (2023). A Critique of William Rowe's View of John Hick's Theodicy. *Naqd va Nazar*, 28(109), pp. 130-155. Doi: 10.22081/JPT.2023.65313.1991

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

## مقاله پژوهشی

### نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیسۀ جان هیک

عالمه علامی<sup>۱</sup>      فرح رامین<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۷      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷

#### چکیده

یکی از تأثیرگذارترین تقریرهای برهان قرینه‌ای شر متعلق به فیلسوف آمریکایی معاصر، ویلیام رو است. او معتقد است فراوانی شرور و نیز برخی مصادیق خاص شر در جهان زمینه‌ای معقول یا شاهدهی علیه خدا باوری محسوب می‌شود. در مقابل منتقدان کوشیدند تا ضعف برهان او را آشکار سازند. رو علاوه بر آنکه بسیاری از نقدهای مطرح شده را در رد این برهان از نوع دفاعیه و ناکارآمد می‌داند، معتقد است تئودیسۀ‌هایی چون «پرورش روح» جان هیک در توجیه چرایی وقوع شرور گزارف موفق نیستند. در این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش هستیم: آیا نقدهای ویلیام رو بر تئودیسۀ جان هیک از معقولیت کافی برخوردار هستند؟ به منظور دست‌یافتن به این امر به گزارشی اجمالی از استدلال قرینه‌ای شر و تئودیسۀ جان هیک پرداخته و در نهایت نشان داده‌ایم که اگرچه تئودیسۀ هیک در اثبات عقلی برخی مبانی خویش چون معادباوری ناکارآمد و بر اصولی چون تناسخ مبتنی است، اما نقدهای رو بر آن از توان این تئودیسۀ در توجیه شرور گزارف نمی‌کاهند.

#### کلیدواژه‌ها

شر گزارف، ویلیام رو، تئودیسۀ پرورش روح، جان هیک، استدلال قرینه‌ای.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. alemeallami@gmail.com  
 ۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. f.ramin@qom.ac.ir  
 \*عالمی، عالمه؛ رامین، فرح. (۱۴۰۲). نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیسۀ جان هیک. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۰۹)، صص ۱۳۰-۱۵۵.  
 Doi: 10.22081/JPT.2023.65313.1991



نظر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۹)، بهار ۱۴۰۲

## مقدمه

به طور کلی مسئله شر در ادبیات فلسفی غرب به دو صورت تقریر می‌شود. ممکن است ناسازگاری میان وجود خدا و واقعیت شرور به معنای منطقی تلقی شود. در این فرض وجود خداوند و وجود شر در جهان، به لحاظ منطقی قابل جمع نیستند. برهان منطقی شر بر اساس همین معنا سامان یافته است. تقریر دوم مربوط به وضعیتی است که یکی از این دو (وجود خدا و وجود شر) شاهد محکمی بر عدم دیگری تلقی می‌شود. براهین قرینه‌گرایانه در پی مستدل‌ساختن این صورت از ناسازگاری هستند. امروزه پس از آشکارشدن ضعف برهان منطقی شر، آنچه بیش از هر مسئله دیگری باور به وجود خداوند را به چالش کشیده است، صورت‌بندی‌های جدیدتر از برهان قرینه‌ای شر است. این برهان‌ها مدعی‌اند وجود شرور اگرچه به لحاظ منطقی با وجود خدا ناسازگار نیستند، با این حال قرینه و شاهی علیه وجود او به شمار رفته و زمینه را برای باور عقلانی به عدم وجود خدای ادیان فراهم می‌آورند. در واقع سؤال اصلی ملحدان در تقریر قرینه‌ای از مسئله شر این است که خداوندی که عالم مطلق، خیر محض و قادر مطلق است، چگونه اجازه می‌دهد مخلوقاتش رنج‌هایی شدید، بی‌وجه و فراوان را متحمل شوند؟ (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷) برخی از این برهان‌ها صرف وجود شرور، برخی فراوانی و تنوع شرور و برخی دیگر وجود شر گزاف یا بی‌وجه را به‌عنوان شاهی بر خدا باوری در نظر آورده و استدلال قرینه‌ای خود را سامان می‌دهند (Peterson, 1998, p. 69). تلاش خدا باوران در تبیین علت دو دسته نخست، این دو نوع برهان را با چالش مواجه می‌کند: آنان خیرهایی را مطرح می‌کنند که جز از طریق تجویز شر حاصل نمی‌شوند؛ علاوه بر این از نظر خدا باوران، خداوند در تجویز فراوانی شرور نیز موجه است به این شرط که شر مقدمه رسیدن به خیر برتر یا جلوگیری از شر بزرگ‌تری باشد. این جاست که برهان قرینه‌ای شر گزاف<sup>۱</sup> رخ می‌نماید؛ شروری که مقدمه رسیدن به هیچ خیر برتر یا مانعی برای دفع شر بزرگ‌تری نیستند. یکی از مهم‌ترین و

۱۳۱



نظر

نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیزیه جان هبک

1. Evidential Argument from Gratuitous Evil



بحث برانگیزترین صورت‌های مسئله قرینه‌ای شر گزاف متعلق به ویلیام لئونارد رو،<sup>۱</sup> فیلسوف دین معاصر است. رو اولین مرتبه در سال ۱۹۷۹م دیدگاه خود را به صورتی نظام‌مند در مقاله‌ای با عنوان «مسئله شر و انواع مختلف» ارائه کرد. اقبال موافقان و مخالفان نسبت به این دیدگاه سبب شد تا او طی سه دهه پس از آن به بسط و گاه جرح و تعدیل نظریه خویش پردازد. با این همه همچنان این نوع برهان سخت‌ترین ایراد بر خدا باوری تلقی می‌شود (Peterson, 1998, p. 85).

### پیشینه پژوهش

با وجود اهمیت استدلال رو در مسئله شر و حجم فراوانی از مسائلی که در رد یا تأیید این دیدگاه در حوزه فلسفه غرب پدید آمده است، در حوزه فلسفه و کلام اسلامی معاصر اثری را نمی‌توان یافت که به برهان قرینه‌ای شر گزاف ویلیام رو پرداخته و تمام جنبه‌های آن را به طور مستقل بررسی کرده باشد. در میان مقاله‌هایی نیز که به موضوع نوشتار حاضر مربوط است، چند مقاله در خور توجه است. برخی از این نوشتارها به بررسی و نقد دیدگاه ویلیام رو در باب شر گزاف پرداخته‌اند. مقاله‌های متعددی نیز با رویکردهای متفاوت درباره تئودیسۀ پرورش روح جان هیکن نگاشته شده است. در ادامه به برخی از این نوشتارها اشاره می‌شود:

۱. «سیر تحول آرای ویلیام لئونارد رو در باب شر بی‌وجه و ملاحظاتی انتقادی بر آن»، نوشته بتول زرکنده.
۲. «بررسی و نقد آخرین دیدگاه ویلیام رو در مورد شر گزاف با استفاده از نظریات متفکران غربی و اسلامی»، نوشته روح الله شاکری و زهیر دهقانی ارانی.
۳. «بررسی و نقد شر و رابطه آن با وجود خدا از نگاه جان هیکن، آگوستین و تئودیسۀ ایرناثوسی (با تکیه بر کتاب شر و خدای عشق جان هیکن)»، نوشته محمد محمدرضایی و لیلای روستایی پاتپه.

1. William L. Rowe

۴. «تئودیسۀ پرورش روح جان هیك»، نوشته امیر عباس علیزمانی و اکرم خلیلی.

در مقاله نخست نویسنده کوشیده است تا توصیف دقیقی از سیر تطور دیدگاه رو در مسئله شر گزاف ارائه دهد و همچنین برخی انتقادات فلاسفه غربی بر این دیدگاه را مطرح کرده است. در مقاله دوم نظریه رو با توجه به آخرین مقاله او در این موضوع طرح و سعی شده است تا راهکاری کلی در پاسخ به آن با استفاده از مبانی اسلامی و غربی ارائه شود. نویسندگان در مقاله سوم به بررسی و نقد مسئله متافیزیکی شر و رابطه آن با وجود خدا از دیدگاه جان هیك پرداخته و سعی در اثبات نبود حجیت دیدگاه او در باب مسئله شر دارند. مقاله آخر نیز حاوی توصیف دقیقی از تئودیسۀ هیك و همچنین چگونگی توجیه شرور طبیعی و اخلاقی و نیز شر گزاف از طریق آن است. آنچه مقاله حاضر را با آثار پیش گفته متمایز می‌سازد، سعی ما در بررسی و نقد دیدگاه خاص رو در مسئله تئودیسۀ، به‌ویژه تئودیسۀ «پرورش روح» جان هیك است؛ موضوعی که تاکنون به آن پرداخته نشده است.

## ۱. استدلال قرینه‌ای رو مبتنی بر شر گزاف

استدلال قرینه‌گرایانه رو با تأکید بر وجود شر گزاف در جهان شکل گرفته است. از نظر رو هر رنجی به‌خودی‌خود شر است؛ گرچه گاه از آن جهت که رنج‌ها بخشی از خیر بزرگ‌تر یا به‌عنوان طریقی برای رسیدن به آن هستند توجیه می‌شوند، اما همچنان این توجیه، شر ذاتی نهفته در رنج‌ها را به خیر مبدل نخواهد کرد. در چنین مواردی تنها توجیه اخلاقی در رواداشتن شرور آن است که این رنج به‌خودی‌خود شر، به خیری فی‌نفسه منتهی می‌شود که بدون وقوع این شر امکان‌پذیر نیست. بسیاری از شروری که در عالم واقع می‌شود از همین رهگذر توجیه می‌شوند، اما به نظر می‌رسد همچنان در جهان رنج‌هایی هستند که نمی‌توان آنها را مقدمه رسیدن به هیچ خیری محسوب کرد. رو این نوع از رنج را شر گزاف می‌نامد؛ رنج بسیار شدیدی که یک موجود قادر مطلق و عالم مطلق بدون آن که خیری برتر از دست برود یا شری به همان میزان بد یا بدتر واقع شود، می‌توانست از آن جلوگیری کند (Trakakis, 2007, p. 52). بدین ترتیب به بیان مایکل





پترسون: «شر بی‌وجه وضعی از امور است که برای رسیدن به خیر برتر یا منع شر برابر یا بدتر وجود آن ضروری نیست (منطقی یا علی). با این طرز تفکر یگانه دلیل اخلاقی کافی که خدا می‌تواند برای تجویز شر داشته باشد این است که شر برای رسیدن به خیر برتر یا منع شر برابر یا بدتر ضروری باشد» (Peterson, 1998, p. 74).

رو رنج شدید انسان‌ها و حیوانات را مصداقی از همین نوع رنج می‌داند (Rowe, 1979, p. 39). در واقع وی در استدلال خود به چندین جنبه از شر نظر دارد: فراوانی شرور، شدت شرور و رنج حیوانات (Feinberg, 2004, p. 217). استدلال قرینه‌گرایانه<sup>۱</sup> رو مبتنی بر این مفهوم از شر گزاف و با تکیه بر مصداق‌های خاص طی سال‌ها و در نوشتارهای گوناگون او با تغییراتی در روش یا بیان، اما بیشتر با مضمونی واحد بیان شده است. وی آخرین تقریر خود از این برهان را در سال ۲۰۰۴م در مقاله‌ای با عنوان «شرور، شاهدهی علیه خدا باوری» مطرح می‌کند:

الف. شرور هولناکی وجود دارد که یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض (خدا) هیچ دلیل موجهی برای تجویز آن ندارد.

ب. یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض (خدا) هیچ شری را تجویز نمی‌کند مگر آنکه دلیل موجهی برای وقوع آن داشته باشد.

بنابراین موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض (خدا) وجود ندارد (Peterson & VanArragon, 2004, p. 5).

رو اثبات منطقی صدق مقدمه نخست را دشوار می‌داند، اما معتقد است دست‌کم می‌توان ملاکی معقول<sup>۱</sup> برای موجه‌بودن آن یافت و آن، مستندساختن این مقدمه به شروری است که در جهان ما هرروزه رخ می‌دهد و البته مطابق تعریف او گزاف می‌نماید: بچه‌گوزنی را محصور در میان شعله‌های آتش جنگل در نظر آورید که پس از تحمل چندین روز درد و رنج طاقت‌فرسا ناشی از سوختگی جان می‌دهد. به نظر رو خدا می‌توانست از وقوع این شر جلوگیری کند یا دست‌کم کاری کند که بچه‌گوزن به

1. rational grounds

سرعت بمیرد و رنج چندروزه را تحمل نکند. مورد دوم اما موردی واقعی است. دختر بچه‌ای پنج‌ساله در ایالت میشیگان که پس از تحمل ضربات شدید و تجاوز به عنف توسط ناپدری‌اش خفه می‌شود.<sup>۱</sup>

در واقع مدعای اصلی رو آن است که وجود برخی شرور هولناک دلیلی بر رد وجود خداست؛ چراکه دلایل کافی وجود دارد که دست کم برخی شرور در این دنیا به گونه‌ای هستند که خداوند هیچ توجیه منطقی برای تجویز آنها ندارد و از آن‌جا که خدا باور و ملحد هر دو معتقدند خداوند در صورتی امکان می‌دهد این شرور واقع شوند که توجیه منطقی داشته باشد؛ پس خدا باور در نبود اعتقاد به وجود خداوند کاملاً موجه است.

رو خط اصلی پاسخ خدا باوران به برهان خود را این چنین ترسیم می‌کند:

مقدمه نخست از آنجا که ادعایی پیرامون جهان واقع دارد، مقدمه ناظر به جهان واقع نامیده شده است و مقدمه دوم مقدمه الهیاتی برهان است؛ چراکه به باوری مشترک میان خدا باور و ملحد در مورد خدا اشاره می‌کند. منتقد خدا باور در رد این استدلال یا باید به روش مستقیم یا به روش غیر مستقیم یعنی برهان خلف که رو آن را روش جی ای مور<sup>۲</sup> می‌نامد عمل کند. رو روش اخیر را بهترین پاسخ خدا باوران به استدلال خود می‌داند (Rowe, 2007, p. 128). در روش مستقیم، خدا باور باید برهان رو را از طریق رد مقدمات آن به چالش بکشد. از آنجا که مقدمه دوم باوری مشترک میان خدا باور و ملحد است، مورد پذیرش هر دو طرف است. این تنها مقدمه دوم است که رد آن از سوی مخالفان می‌تواند برهان قرینه‌ای مبتنی بر شرکاز را با چالش مواجه سازد. برخلاف تصور رو منتقدان او به هر دو مقدمه برهان خرده گرفتند؛ اگرچه کانون بیشترین و مهم‌ترین نقدها متوجه مقدمه نخست بود.

۱. مثال نخست موردی فرضی و مورد دوم نمونه‌ای واقعی است که رو آن را از بروس راسل اقتباس کرده است.

نک: (Russell, 1989, p. 123)

2. The G.E. Moore Shift





رو در مقاله‌ای با عنوان «شر و تئودیه» که در سال ۱۹۸۸م منتشر ساخت، به طور ضمنی مخالفان خدا باور خود را - که بیشتر بر مقدمه ناظر به جهان واقع خرده گرفته‌اند - دو گروه می‌داند؛ دسته نخست تئودیه باوران و دسته دوم منتقدانی هستند که اگرچه خدا باور بوده، اما اعتقادی به تئودیه ندارند. این گروه دلایل باور به وجود خدا را قوی‌تر از برهان رو می‌دانند و معتقدند خیری که خدا را در رواداشتن شرور به ظاهر گزاف موجه می‌سازد، از اساس فراتر از درک و بینش ماست. این نوع دفاع‌های خدا باورانه به محدودیت‌های شناختی انسان‌ها در رابطه با حکمت الهی اشاره می‌کند. در واقع دفاعیه به ما می‌گوید که چون حیطة علم خداوند فراتر از علم ما است، پس احتمال دارد در مورد شروری که به نظر ما گزاف می‌آید خیری باشد که فراتر از دانش ما است و ما نباید انتظار درک آن را داشته باشیم (Rowe, 2007, p. 124). این اعتقاد، نقطه مقابل باور تئودیه باوران است که در تلاش‌اند تا خیرهایی در حیطة فهم بشر نشان دهند که تحقق آنها خداوند را در تجویز شروری نظیر شر گزاف موجه می‌سازد (Rowe, 1988, pp. 127-128). تمام تلاش علمی رو طی چهاردهه معطوف به پاسخ‌دادن به منتقدان گروه دوم شد، اما تنها در دو مورد به بررسی میزان موفقیت تئودیه، به‌خصوص تئودیه جان هیک در برابر برهان قرینه‌ای خود می‌پردازد؛ نخست در کتاب خود با عنوان فلسفه دین به شرح اجمالی دیدگاه خود می‌پردازد و پس از آن در مقاله «شر و تئودیه» تا اندازه‌ای مبسوط‌تر آن را شرح می‌دهد.

## ۲. پاسخ‌های خدا باوران به مسئله شر: تئودیه و دفاع

تمامی پاسخ‌های خدا باوران به مسئله شر، با وجود تنوع بی‌شمار آن، به طور کلی تحت دو عنوان دفاعیه<sup>۱</sup> و نظریه عدل الهی<sup>۲</sup> طبقه‌بندی می‌شود. آنچه ما از آن به‌عنوان دفاعیه یاد می‌کنیم، تلاش برای نشان‌دادن نبود توفیق یک تقریر خاص از مسئله شر است

1. defense

2. theodicy



(پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۹۰). پترسون هدف از دفاعیه را نشان دادن نبود موفقیت براهین خدا ناباورانه مبتنی بر شر مطابق معیارهای خودشان می‌داند (Peterson, 1998, p. 33). در مقابل نظریه عدل الهی در تلاش است تا تبیینی معقول و اثباتی درباره دلایل خداوند در تجویز شرور را نشان دهد. البته در مباحث فلسفه دین معاصر تعریف دیگری نیز از دفاعیه و تئودیهسه یافت می‌شود. گاه منظور از دفاعیه، تبیین دلایل تنها ممکن است که می‌تواند موجه خداوند در تجویز شرور باشد و در مقابل، تئودیهسه در جستجوی تبیین دلایل واقعی و معتبر خداوند برای رواداشتن شرور است (تالیا فرو، ۱۳۸۲، ص ۵۰۰). مطابق تعریف اخیر تفاوت مهمی میان دفاعیه و تئودیهسه وجود دارد؛ دفاعیه اگر قرین توفیق شود، در اثبات سازگاری میان وجود خداوند و وجود شر در عالم کافی است، حال آنکه تئودیهسه مدعایی فراتر از این دارد و در تلاش است دلایل واقعی خداوند را در تجویز شر بداند (پلاتینجا، ۱۳۷۶، صص ۶۹-۷۰).

این در حالی است که تعریف رو از تئودیهسه، مرز میان آن و دفاعیه را کم‌رنگ می‌کند. بر اساس تعریف او نظریه‌های عدل الهی از اساس نمی‌خواهند به طور قطع و به تفصیل خیرهایی را که خداوند را در تجویز شرور خاص موجه می‌سازد برشمارد؛ چراکه لازمه چنین برداشتی، امری محال و آن احاطه علمی ما بر اهداف خاص خداوند است. بلکه تئودیهسه‌ها در تلاش‌اند تا وضعیت‌های خیری را نشان دهند و اثبات کنند که این خیرها در صورت تحقق می‌تواند خداوند را در تجویز شروری نظیر رنج بچه‌گوزن موجه سازند. او چنین بیان می‌کند:

هدف تئودیهسه آن است که به وضعیت خیری دست یابد و استدلال کند که این امر خدا را در رواداشتن شروری نظیر بچه‌گوزن و دخترک توجیه می‌کند. اینکه آیا دست‌یافتن به خیر مورد نظر، دلیل واقعی خدا برای وقوع این شرور است، در واقع بخشی از هدف تئودیهسه نیست؛ فقط امیدی است تا ثابت کند اگر نیل به خیر مورد نظر، هدف خداوند برای وقوع این شرور است، پس (با توجه به دانسته‌های ما) خداوند در رواداشتن این شرور موجه است (Rowe, 1988, p. 127).

بنابراین انتظار رو از یک تئودیهسه آن نیست که به تفصیل و مورد به مورد خیری را که





هدف واقعی خداوند از تجویز شرور است مشخص سازد؛ بلکه مطابق این نظر اگر یک تئودیه در اثبات تنها یک خیر که ممکن است خداوند را در رواداشتن شرور پیش گفته موجه سازد موفق عمل کند، برهان قرینه‌ای شرگراف پاسخ خود را یافته است. رو از میان انواع مختلفی از تئودیه که خدا باوران در برابر مسئله شر بیان کرده‌اند، بحث خود را با بررسی تئودیه «پرورش روح» جان هیک پی می‌گیرد و پس از بیان خلاصه‌ای از آن به بررسی و نقد آن می‌پردازد.

## ۱-۲. تئودیه «پرورش روح»

یکی از قدیمی‌ترین نظریه‌های عدل الهی یا همان تئودیه در سنت الهیات مسیحی متعلق به اسقف ایرنائوس<sup>۱</sup> (۱۳۰-۲۲۰م) است. جان هیک دقیق‌ترین تفسیر معاصر از این دیدگاه را با عنوان تئودیه «پرورش روح»<sup>۲</sup> بیان می‌کند. مسیر کلی این نظریه همچون بیشتر تئودیه‌های دیگر، مشخص ساختن خیرهای برتری است که علت تجویز شرور از سمت خداوند است.

بر اساس این نظریه انسان در ابتدای خلقت معصوم و نابالغ است. البته این عصمت اولیه به معنای کمال اولیه نیست، بلکه انسان با استفاده از موهبت اختیار و آزادی اراده می‌تواند به تدریج با کنترل و سوسه‌ها و انتخاب‌های مسئولانه به موجودی نیکو تبدیل شود. تئودیه او در پی ارائه دادن طرح عظیم خداوند برای کمک به انسان‌های نابالغ و تبدیل آنها به موجوداتی به لحاظ اخلاقی و معنوی بالغ است. در این طرح جهان محیطی برای تحقق برنامه خدا برای پرورش روح آدمی است. این محیط دو بازیگر اصلی دارد: نخست عاملان اخلاقی که در تعامل با یکدیگرند و همین تعامل و ارتباط زمینه‌ساز بروز شر اخلاقی است و دوم نظم فیزیکی اشیای مادی است که مستقل از اراده انسان عمل کرده و همین امر زمینه‌ساز بروز شر طبیعی است؛ بنابراین

1. Bishop Irenaeus

2. soul-making theodicy

رشد انسان به عنوان موجودی مختار در جهانی مادی مستلزم دو امر است: اول آنکه امکان انتخاب و عمل نادرست برای چنین موجودی آماده باشد و دوم آنکه چنین جهانی همواره بر اساس قوانین ثابت و کلی عمل کند، نه بر اساس مشیت‌های خاص. روشن است که در چنین محیطی علاوه بر آن که فرصت‌ها برای رشد شخصیت اخلاقی وجود دارد، خطر شکست، رنج و بی‌عدالتی نیز موجود است. اما آدمی در فرآیند تکامل و پرورش روح خود ناگزیر از مواجهه با شرور طبیعی و اخلاقی است؛ چراکه از نظر جان هیك غایت خداوند ساختن بهشتی نبوده که ساکنان آن حداکثر لذت و دست کم درد و رنج را ببرند، بلکه به جهان به‌عنوان مکانی برای پرورش روح یا انسان‌سازی نگریسته شده است (هیک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹)؛ بنابراین بسیاری از شرور اخلاقی و طبیعی در هدف الهی مبنی بر پرورش روح مشارکت دارند و از این جهت دلیل اخلاقی کافی خود را یافته‌اند.

اما هیك در تئودیسۀ خود به شروری که به نظر دلیل اخلاقی کافی برای تجویز آن نیست یا همان شرگزارف نیز می‌پردازد، شری که گاه آن‌قدر خصمانه است که مانعی برای پرورش روح محسوب می‌شود. پاسخ هیك به این مسئله سه وجهی است. او همچنان تلاش می‌کند وقوع این دست از شرور را نیز در قالب نظریۀ پرورش روح خود توجیه کند. وی معتقد است لازمه دست‌یافتن به وضعیت خیر نخست آن است که علاوه بر آنکه محیط زندگی انسان باید واجد رنج‌های قابل ملاحظه باشد، بلکه این رنج‌ها باید به نحوی بی‌هدف و بی‌معنا و ناعادلانه به نظر برسد؛ چراکه حس همدردی، نوع دوستی و از خودگذشتگی که جزء برترین ویژگی‌های اخلاقی انسانی است، تنها زمانی پدیدار می‌شود که آدمی به طور عمیق به این درک برسد که این رنج و بدبختی شایسته زندگی هم‌نوعان او نبوده و به خیر آنها نیست؛ بنابراین به نظر می‌رسد در دنیایی که قرار است صحنه‌ای از محبت و از خودگذشتگی برای دیگران باشد، بشر باید رنج و عذابی همراه با تضاد و نابرابری را آن‌گونه که ما اکنون تجربه می‌کنیم از سر بگذرانند. این (رنج) باید آشکارا فاقد ارزش، بی‌معنی و از نظر اخلاقی منطقی نباشد؛ چراکه به طور دقیق همین ویژگی بارز بشری است که بین انسان‌ها همدردی ایجاد می‌کند و مهر و محبت و





تواضع و خیرخواهی را برمی‌انگیزد، صفاتی که از بالاترین ارزش در زندگی شخصی برخوردارند (Hick, 1994, p. 60)؛ بنابراین شرگزارف یا بی‌هدفی در عالم موجود نیست؛ چراکه رنج‌های عالم به هراندازه که جانکاه و فراوان باشد، باز در طرح و نقشهٔ عظیم خداوند مبنی بر پرورش روح آدمی تعریف می‌شوند.

او علاوه بر این تبیین، به رازآلودبودن این نوع از رنج‌ها نیز اشاره می‌کند و اعتقاد دارد در این بخش از شرور هم اگرچه همان ویژگی پرورش‌دهندگی شرور می‌تواند تا اندازه‌ای توجیه‌گر رنج‌های گزارف و بی‌غایت باشد، در نهایت باید به راز آلودبودن این شرور ایمان آورد (خلیلی نوش‌آبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۱).

هیچ‌کس به این امر واقف است که اگرچه رازآلودبودن شرور گزارف می‌تواند در خدمت پرورش روح عمل کند، همچنان شروری در عالم وجود دارند که پیش از آنکه شخص رنج‌کشیده را درگیر برنامهٔ پرورش روح کند، اصل حیات او را نشانه می‌رود؛ نظیر رنج کودکان و نوزادان بی‌گناه. از این رو پاسخ نهایی هیچ‌کس به مسئلهٔ شرگزارف وجود زندگی پس از مرگ و تداوم نقشهٔ پرورش روح خدا در حیات جاودان پس از مرگ است. این همان وضعیت خیر دومی است که در تئودیسسهٔ پرورش روح هیچ‌کس می‌تواند دلیل اخلاقی خوبی برای تجویز شرور در اختیار خداوند قرار دهد.

همهٔ رنج‌های بشری، چه رنج‌های اندک و چه رنج‌های بسیاری که در حیات دنیایی گریبان‌گیر انسان‌ها شده است، در نهایت به خیر مشترکی منتهی خواهد شد که نامحدود و بی‌پایان است؛ خیری عظیم که فراتر از مقولهٔ پاداش و جزا است و چنان ارزشمند و خارج از محاسبه است که هر رنجی در راستای رسیدن به آن ارزشمند خواهد شد (Hick, 2007a, p. 341).

### ۳. دیدگاه رو دربارهٔ تئودیسسهٔ «پرورش روح»

به طور کلی برهان‌های قرینه‌گرایانه مبتنی بر شرگزارف مدعی است وجود برخی شرور خاص ملاک‌های معقولی برای خدا ناباوری فراهم می‌کند. سؤال اصلی رو در اینجا این است که آیا تئودیسسهٔ جان‌هیچ‌کس در رد این ادعا موفق است؟ او معتقد است تئودیسسه‌ها به

منظور دست یافتن به چهار هدف عمده سامان می‌یابند که البته وظیفهٔ هر یک دشوارتر از قبلی است: هدف یک تئودیسه ممکن است در مرحلهٔ اول توضیح چرایی اصل وجود شرور باشد؛ در مرحلهٔ دوم ممکن است در پی تبیین تنوع شرور در عالم باشد؛ سومین مرحله آنجاست که فراوانی شرور را توجیه می‌کند و در نهایت چهارمین هدف، تبیین چرایی وقوع شرور خاص است.

از نظر رو تئودیسهٔ پرورش روح تا آنجا که به عنوان توضیحی برای پیدایش اصل وجود شر در عالم یا حتی پیدایش نمونه‌هایی از شرور به کار رود موفق است، اما آن‌گاه که سخن از فراوانی بالای شرور و نیز شرور خاصی نظیر شر گزاف به میان آید، تئودیسهٔ مزبور در مصاف با استدلال قرینه‌گرایی شر ناکام می‌ماند؛ بنابراین این نظریه در رد مقدمهٔ ناظر به جهان واقع موفق نیست.

رو نخست به بررسی پاسخ هیک به شر اخلاقی می‌پردازد. شری نظیر رنج روحی و جسمی غیر قابل وصف دخترکی که در نهایت قساوت به قتل می‌رسد. رو همدلانه با هیک می‌پذیرد که محیطی برای رشد برترین صفات معنوی و اخلاقی انسان‌ها مناسب است که دربرگیرندهٔ رنج‌ها، ناامیدی‌ها، شکست‌ها و سختی‌های واقعی باشد و البته بیشتر بر اساس قوانین کلی و قابل اعتماد عمل نماید؛ چراکه تنها بر اساس همین قوانین کلی و قابل اعتماد است که شخص می‌تواند تصمیمات هدفدار برای زندگی اخلاقی و عقلانی خود اتخاذ کند. با همین رویکرد می‌توان خداوند را در رواداشتن بسیاری از شرور اخلاقی و طبیعی موجه دانست. اما مشکل اصلی اینجاست که هیچ‌یک از دو مورد پیش‌گفته دلیل اخلاقی کافی خداوند در تجویز قتل سرشار از رنج دخترک نیست؛ زیرا اگرچه ممکن است پیامد اجتناب‌ناپذیر استفادهٔ انسان از ارادهٔ آزاد در مسیر رسیدن به رشد معنوی و اخلاقی، آزار انسان‌ها به واسطهٔ یکدیگر باشد، اما این امر خداوند را در تجویز رنج آن دخترک موجه نمی‌سازد؛ چراکه کاملاً غیرمنطقی است باور کنیم اگر ناپدری مذکور آزادانه دخترک را کتک زده و به او تجاوز کرده بود، در صورت جلوگیری از انجام این کار رشد اخلاقی و معنوی او برای همیشه نابود می‌شد و همچنین غیرمنطقی است باور کنیم اجازهٔ انجام چنین عملی از نظر اخلاقی





موجه است، حتی اگر ممانعت از آن تاحدی مسیر رشد معنوی و اخلاقی را مخدوش کند (Rowe, 1988, pp. 129-130).

منظور رو این است که اگرچه رشد اخلاقی و معنوی انسان در گرو استفاده کاملاً آزاد از قدرت اختیار است، با این وجود بعید است دخالت خداوند در این مورد خاص و محدود ساختن اختیار ناپدیری، او را برای همیشه از دست یافتن به کمال معنوی محروم سازد؛ یعنی ناپدیری در تمام طول عمر خود قادر است با بهره‌مندی از اراده خود در مسیر کمال روحی خود قدم بردارد و محدود ساختن اراده او تنها در این مورد سبب نمی‌شود که مسیر او برای رسیدن به سعادت به طور کلی مسدود شود. رو فراتر از این مدعی است شر موجود در واقعه آن دخترک به اندازه‌ای است که حتی اگر مسیر رشد معنوی ناپدیری مخدوش شود، همچنان خداوند در تجویز این شر دلیل اخلاقی کافی ندارد.

رو پاسخ تئودیسۀ هیک به شر طبیعی نظیر رنج دهشتناک بچه‌گوزن را نیز بررسی می‌کند. او می‌پذیرد که یکی از عوامل قوام محیطی که برای پرورش روح آدمیان تدارک دیده شده است، نظم فیزیکی اشیای مادی است که مستقل از اراده ما عمل می‌کند؛ نظمی که سبب می‌شود این محیط در بسیاری موارد بر اساس قانون قابل اعتماد و کلی عمل نماید؛ بنابراین در مورد مثال بچه‌گوزن کاملاً پذیرفتنی است که با فرض وجود حیوانات گوناگون جهان و گردش جهان بر اساس قوانین طبیعی، مواردی از رنج شدید و همیشگی حیوانات غیر قابل اجتناب است، اما «این اعتقاد نامعقول است که جلوگیری از سوختن شدید او یا پایان دادن به حیاتش برای جلوگیری از رنج شدید و طولانی او، آنچنان اعتماد ما را به نظام مند بودن طبیعت خواهد لرزاند که رشد اخلاقی و معنوی خود را ترک خواهیم کرد» (Rowe, 2007, p. 127).

در واقع رو نظیر بسیاری از دیگر منتقدان بر تئودیسۀ پرورش روح می‌پذیرد که تجویز شرور در جهانی که به منظور پرورش روح آفریده شده موجه است، اما مشکل اصلی موارد فراوانی از شرور و نیز شرور خاصی هستند که نه تنها در خدمت رشد اخلاقی نیستند، بلکه مانع آن نیز به شمار می‌روند و خداوند عالم و قادر مطلق می‌تواند تا حدی که اعتماد ما به قوانین کلی جهان مختل نشود، مانع آنها گردد؛ بنابراین برخی

شروع از جمله رنج بچه‌گوزن و درد دخترک می‌توانست در عالم واقع نشود، بدون آنکه از رشد اخلاقی و معنوی ما کاسته شود یا اعتماد ما به قوانین خلقت از دست برود.

#### ۴. بررسی دیدگاه رو در نقد تئودیسسه «پرورش روح»

اجازه دهید مطابق مبنای رو در تعریف تئودیسسه پیش برویم. او در ابتدای بحث خود از خواننده می‌پرسد: آیا تئودیسسه‌ها مطرح می‌شوند تا به تفصیل به ما بگویند که چه وضعیت خوبی است که خدا را در صورت وجود داشتن، در رواداشتن شر بچه‌گوزن یا قتل دخترک مجاز می‌دارد؟ پاسخ جالب است: خیر. رو تصریح می‌کند پیش‌فرض چنین برداشتی از تئودیسسه آن است که دانش بشر بر علم خداوند احاطه داشته باشد که این امر بدون نوعی الهام از سوی خداوند غیر ممکن است. به نظر من با این برداشت از تئودیسسه از اساس نوبت به مدعای اصلی رو مبنی بر اینکه تئودیسسه پرورش روح در اثبات دلایل موجه خداوند برای رواداشتن رنج بچه‌گوزن و قتل دخترک موفق نیستند نمی‌رسد. چگونه یک تئودیسسه در اثبات آنچه هدفش نیست موفق شود؟ البته خود رو به درستی این نقد بر دیدگاه خود معترف است:

ممکن است برخی تصور کنند از این جهت تئودیسسه‌هی که را نقد می‌کنم که در انجام کاری که هرگز قصد انجام آن را نداشته است، کوتاهی کرده است: برای نشان دادن خیرهایی که به دست آوردن آنها موجودی قادر و عالم مطلق را در رواداشتن رنج بچه‌گوزن و قتل دخترک توجیه می‌کند. شاید کسی بگوید منظور از انواع تئودیسسه این نیست که توجیهی برای شروع خاص باشند. این انتقاد را قبول دارم» (Rowe, 1988, p. 131).

حال در مرحله بعد فرض کنیم سخن رو صحیح است؛ خداوند عالم و قادر مطلق می‌توانسته است بدون آنکه خللی در جریان رشد معنوی ناپدری رخ دهد، در همین مورد خاص اراده او را در اعمال این عمل شنیع محدود می‌کرد، به نحوی که یا هرگز اراده این عمل در او محقق نمی‌شد یا آنکه به هنگام اراده او به این کار، به نحوی که نمی‌دانیم چگونه است از تأثیر آن جلوگیری می‌شد. آن‌گونه که من می‌فهمم این کار





مستلزم دخالت مستقیم خداوند در جریان طبیعی عالم است. مورد اول نیز همین گونه تبیین می‌شود. خداوند عالم و قادر مطلق بدون آنکه اعتماد ما به نظم طبیعت مخدوش شود، آن‌هنگام که آتش در جنگل زبانه کشیده، به نحوی از شعله‌ور شدن محیط اطراف گوزن جلوگیری می‌کرده یا آن‌هنگام که گوزن طعمه این آتش مهیب شد، خداوند اتفاقی را رقم می‌زد که بچه گوزن به جای تحمل چندین روز رنج طاقت‌فرسا زودتر مرگ را تجربه کند.

او معتقد است این امر سبب نمی‌شود که جهان یکسره از وجود شرور خالی گردد، زیرا دلیلی وجود ندارد که اگر خداوند از وقوع این دو مورد خاص از شر جلوگیری کند، به لحاظ اخلاقی متعهد به جلوگیری از تمام این نوع شرور در عالم باشد.

باید اعتراف کنم متوجه چرایی این سخن نمی‌شوم. چگونه ممکن است خداوندی که خیر محض است در صورت جلوگیری از یک شر خاص، به لحاظ اخلاقی متعهد نباشد در شرایط مشابه از شروری نظیر آن ممانعت کند. برای توضیح مطلب به مثال نخست رو باز می‌گردم. جنگلی دوردست که در اثر یک صاعقه به حریق بزرگ دچار شده است. طبق قاعده علاوه بر بچه گوزن تمامی گوزن‌های آن جنگل و نیز انواع گونه‌های موجود در جنگل در گیر این آتش‌سوزی شده‌اند و بی‌گمان بسیاری از آنها وضعیتی اسفناک نظیر وضعیت بچه گوزن را تجربه می‌کنند. چه دلیلی وجود دارد خداوندی که با دخالت در فرایند قوانین طبیعت، زندگی گوزنی را به منظور کم کردن دردهای او پایان می‌دهد، در مورد بقیه گونه‌های موجود در جنگل چنین نکند؟ فراتر از مثال خیالی رو درباره آتش‌سوزی مهیبی که در ماه‌های آخر سال ۲۰۱۹ شروع و تا اوایل ۲۰۲۰ میلادی در استرالیا ادامه داشت و در آن حدود سه میلیارد انواع حیوانات نابود شدند چه می‌توان گفت؟ آیا همه این موارد مطابق تعریف رو از موارد شر گزاف نیست که خداوند می‌تواند به منظور جلوگیری از آن در روند عالم طبیعت دخالت کند؟ در مورد مثال دوم نیز اگر خداوند می‌تواند بدون آنکه رشد معنوی ناپذیری مخدوش شود، تنها در مورد قتل دخترک اراده او را محدود سازد، چرا در مواردی مشابه یا حتی به مراتب هولناک‌تر از این مورد در روند اعمال اراده آزاد انسان دخالت نکند. رو در



نوشته‌های خود علاوه بر این دو مورد از مواردی نظیر واقعه هولوکاست یا اردوگاه آشویتز<sup>۱</sup> نام می‌برد که مطابق تعریف او، از مصداق‌های شر گزاف به حساب می‌آید. مطابق سخن او این مصداق‌ها را نیز می‌توان به‌عنوان شر گزاف در نظر آورد که خداوند می‌توانسته بدون آنکه طرح عظیمش در پرورش روح عقیم بماند، از آنها جلوگیری کند. نظر رو در مورد دیگر فجایع تاریخی چگونه است؟ دربارهٔ موارد بی‌شماری از رنج‌های زنان و دخترکانی که به سرنوشتی نظیر دخترک ایالت میشیگان دچار شده‌اند چه باید گفت؟ اگر همهٔ این موارد رنج گزاف هستند که گویا مطابق تعریف رو این گونه‌اند، همگی موارد خاصی از رنج هستند که هر اندیشمندی نظیر رو می‌تواند آن را به‌عنوان نمونه‌های خاصی از شر مطرح کند که خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض می‌تواند از آنها جلوگیری نماید، بی‌آنکه در مقاصد خداوند در طرح عظیم پرورش روح خللی وارد آید.

در صورت پذیرش این سخن با جهانی غیر طبیعی مواجهیم که در جای‌جای آن قانون علیت به واسطهٔ دخالت خداوند نقض می‌شود. جهانی دارای موجوداتی نه‌چندان مختار که به واسطهٔ نبود قطعیت دربارهٔ نتیجه رفتارشان، چه‌بسا در بسیاری از موارد درگیر هیچ طرح پرورش روحی نخواهند شد. جهانی این‌گونه را هیک چنین به تصویر می‌کشد:

«پیامدهای این موضوع بسیار گسترده خواهد بود؛ مثلاً هرگز فردی، فرد دیگر را آزار نمی‌رساند، چاقوی قاتل به قطعه‌ای کاغذ یا گلوله‌ها به دود در هوا تبدیل می‌گردد، کیف در بانک دزدیده‌شدهٔ یک میلیون دلاری به گونه‌ای معجزه‌آسا با یک میلیون دلار دیگر پر می‌گردد، تقلب، فریب، توطئه و خیانت، بافت جامعه را بی‌آسیب باقی می‌گذارد... کوهنورد، مناره‌ساز، کودک بازیگوش که از ارتفاعی سقوط می‌کند بدون اینکه آسیبی ببیند، شناور به زمین فرود می‌آید... قوانین طبیعت باید فوق‌العاده انعطاف‌پذیر باشند: قانون جاذبه گاهی مؤثر باشد و گاهی نه، یک شیء گاهی سخت و

۱. Auschwitz؛ اردوگاهی در لهستان که در جنگ جهانی دوم، یهودیان زیادی را در آن سوزاندند.





جامد باشد، گاهی نرم. در این صورت علوم پدید نمی‌آمد؛ زیرا عالم ساختار ثابتی نداشت» (هیکن، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰).

البته رو از نقص دیدگاه خود باخبر است. پس باید حدی از دخالت خداوند را تعریف کند که جهان - در چارچوب تئودیسۀ هیکن - یکسره عاری از شرور نشود. او محدوده دخالت خداوند در طبیعت یا اراده انسانی را تا آنجا می‌داند که رشد معنوی و اخلاقی ما کاسته نشود یا اعتماد ما به چرخش جهان بر اساس قوانین طبیعی سلب نگردد. اما سؤال اصلی اینجاست که این حد را چگونه و از چه منظری باید مشخص کرد؟

پیتر وانواگن<sup>۱</sup> یکی از منتقدان برهان قرینه‌ای رو معتقد است اگر خداوند بخواهد حدی را برای شرور در جهان مشخص سازد، تعیین میزان این حد به دلخواه خود او است. او برای توضیح سخن خود تمثیلی بیان می‌کند که با بحث کنونی ما مرتبط است: فرض کنید ۱۱۰۰ نفر سوار بر یک کشتی هستند که در دریای طوفانی دچار سانحه شده و به آرامی در حال غرق شدن است. پیش از آنکه کشتی غرق شود، مسافران این امکان را دارند تا کشتی سانحه‌دیده را ترک کرده و سوار کشتی نجات شوند. اما مسئله اینجاست که ظرفیت کشتی نجات متناسب با تعداد مسافران کشتی سانحه‌دیده نیست. اگر هر ۱۱۰۰ نفر سوار کشتی نجات شوند، به طور یقین کشتی واژگون شده و همه می‌میرند. در عوض اگر تنها ۱۰۰ نفر سوار کشتی نجات شوند، بی‌شک همه سالم به مقصد می‌رسند. در این شرایط به ازای هر نفری که اضافه سوار کشتی نجات شود، ۰/۱ درصد خطر واژگونی افزایش پیدا می‌کند. با توجه به این امر، اخلاقی است که اهالی کشتی نجات به جای ۱۰۰ نفر، ۱۰۱ نفر را سوار کنند؛ زیرا احتمال واژگونی به میزان بسیار کمی (تنها ۰/۱ درصد) افزایش پیدا می‌کند و خطری متوجه کشتی نجات نیست (شانس سالم رسیدن ۹۹/۹ درصد است)؛ اما سوار کردن دو نفر اضافه به کشتی نجات چطور؟ آیا این کار هم از نظر اخلاقی درست است؟ به نظر بازم مشکلی پیش نمی‌آید (شانس سالم رسیدن ۹۹/۸ درصد است که بسیار بالاست). اما این رویه را تا کجا می‌توان

1. Peter van Inwagen

پیش برد؟ آیا سوار کردن ۴۵۰ نفر اضافه و رساندن شانس سلامت کشتی نجات به ۵۵ درصد کار درستی است؟ معلوم نیست که درست باشد. در اینجا فرد تصمیم گیرنده (که شما باشید) باید به دلخواه خطی را میان افراد کشتی سانحه دیده بکشید و تعدادی را سوار کشتی نجات کرده و تعدادی را محکوم به مرگ کنید (Van Inwagen, 1996, p. 234).

حال به مثال رو باز گردیم. او مدعی است در مورد اول خداوند می توانسته است برای کم کردن دردهای بچه گوزن به زندگی او پایان دهد؛ همچنین این نوع دخالت ها در عالم طبیعت را می تواند تا زمانی که اعتماد ما به نظم فیزیکی اشیای مادی از بین نرود ادامه دهد. در این شرایط اگر بچه گوزن دومی را با شرایط مشابه نجات دهد چگونه است؟ قاعدتاً هنوز اعتماد ما به چرخش جهان بر اساس قوانین طبیعی سلب نمی گردد. گوزن سوم چطور؟ گوزن چهارم؟ و ... چگونه مشخص کنیم چه حدی از دخالت خداوند در عالم طبیعت باید صورت گیرد تا اعتماد ما به جریان طبیعت از دست نرود؟ این سخن در مورد شرور اخلاقی نیز قابل ذکر است. چه میزان مشخصی از شرور اخلاقی است که خداوند می تواند مانع وقوع آن شود که علاوه بر محفوظ ماندن عنصر اختیار انسان، از فراوانی شرور در عالم نیز کاسته شود؟

به نظرم فهم این مسئله توسط انسان با توجه به محدودیت های قوای شناختی او ناممکن می نماید. بشر چگونه قادر است حدی از دخالت خداوند را در عالم طبیعت مشخص کند که علاوه بر نبود وقوع برخی شرور گزاف، همچنان روند طبیعی عالم طبیعت محفوظ بماند؟ قوای ادراکی و چارچوب های معرفتی انسان محدودتر از آن هستند که او را در فهم این حد یاری کنند. در واقع رو به معیاری کلی و غیر قابل اثبات اشاره می کند که نه به لحاظ عقلی و نه تجربی قابل اثبات نیست. رو نمی تواند با توسل به این معیار مبهم تئودیسسه جان هیگ را در رد استدلال قرینه ای خود ناموفق بداند. البته رو این معیار را نیز در مورد یکی از نمونه های رنج گزاف مورد استناد در استدلال خود یعنی رنج دخترکی که توسط ناپدری به قتل رسیده است نادیده گرفته و معتقد است حتی اگر تا حدی مسیر رشد اخلاقی ناپدری به دلیل دخالت خداوند مخدوش شود، باز هم خداوند به لحاظ اخلاقی در تجویز این شر گزاف موجه





نیست. این سخن آشکارا با معیاری که خود رو بیشتر پذیرفته متغایر است.

حال اگر در این مرحله از نقدهای پیش گفته صرف نظر کرده و همدلانه با رو جهانی را تصور کنیم که در آن خداوند از وقوع هرگونه شر گزاف جلوگیری می‌کند، داوری ما چگونه خواهد بود؟ جهانی که هیچ یک از شرور گزاف در آن جایی ندارد؛ نه سرطانی که حیات جوانی را خاتمه دهد، نه مرگی که زندگی کودکی را به مخاطره اندازد، نه قتل‌ها و آزارهای دهشتناکی که گریبان‌گیر زنان شود و ... با این وجود در جهانی که فاقد هرگونه از این ناملایمات است، باز در پی یافتن شرور دیگری هستیم که خداوند باید مانع تحقق آن شود. به نظر می‌رسد این روند تا زمانی که جهان از نظر ما خالی از هرگونه شروری شود ادامه خواهد یافت. دنیای این‌چنینی دیگر محلی برای پرورش روح و تحقق هدف خداوند نخواهد بود. این بیان نشان می‌دهد چگونه پیشبرد تئودیسۀ هییک بر اساس فرض رو، آن را در رسیدن به هدف اصلی خود مبنی بر پرورش روح انسان عقیم می‌سازد.

علاوه بر این در نقد رو بر هییک دو جنبه مهم از پاسخ او در مسئله شر گزاف توسط رو مغفول مانده است؛ نخست رازآلودبودن شرور گزاف است. هییک همین اسرارآمیزبودن شرور را در خدمت طرح پرورش روح خداوند می‌داند: «رازآمیزبودن شرور به این معنا نیست که ما نمی‌توانیم برای رنج‌های بشری هیچ توجیه عقلانی پیدا کنیم، بلکه بدان معنا است که رازآلودگی این زندگی، جنبه بسیار مهمی از ویژگی پرورش‌دهندگی روح است که جهان از آن برخوردار است» (Hick, 2007a, p. 334).

از نظر او رازآمیزبودن این شرور به معنای گزاف و بی‌وجه بودن آن نیست، بلکه همین جنبه از شرور به ظاهر گزاف است که حس همدلی و تلاش‌های فراوان برای یاری را می‌طلبد؛ چراکه یاری انسان‌ها و تلاش خود فرد برای دفع شرور در گرو فهم این مطلب است که شر واقع شده بی‌وجه و نامطلوب است. البته به نظر می‌رسد رازآلودبودن شرور علاوه بر ابهام در بیان، پاسخی قانع‌کننده برای چرایی وقوع شرور بی‌وجه به حساب نمی‌آید؛ زیرا در این برداشت به نوعی گزاف و بی‌وجه‌بودن شرور از اساس انکار می‌شود.

دومین موردی که رو در بیان و نقد دادباوری هیک نادیده انگاشته است، جنبه آخرت‌شناختی دیدگاه او است؛ آنچه از دید خود هیک سبب پایداری یک تئودسیسه است (Hick, 2007b, p. 433). او معتقد است همه رنج‌های جهان برای رسیدن به خیر نامحدود و بزرگی است که در جهان دیگر نصیب انسان می‌شود. از نظر نگارنده این جنبه از نقاط قوت تئودسیسه هیک است که نه تنها آن، بلکه هیچ تئودسیسه دیگری بدون در نظر گرفتن این جنبه، در توجیه شرور عالم ناقص خواهد ماند. در واقع هیک می‌داند پاسخ‌های قبلی از عهده حل کامل مسائلی نظیر شر گزاف بر نمی‌آیند؛ بنابراین موفقیت قطعی تنها زمانی حاصل می‌شود که هدف الهی تا فراسوی این زندگی و تداوم آن پس از مرگ ترسیم شود. البته وی برخلاف ادیان آسمانی که مدعی حیات پس از مرگ هستند، در نظریه خود به حیات‌های پس از مرگ اشاره می‌کند. در چرخه حیات‌های متوالی است که تئودسیسه پرورش روح به هدف خود نزدیک می‌شود و انسان‌ها به خیر عظیم و جبران‌کننده می‌رسند. البته این جنبه از تئودسیسه هیک بسیار کلی و مبهم است و ایرادات و اشکالاتی بر آن وارد است که از حیطه موضوع این نوشتار خارج است، اما در هر صورت پذیرش حیاتی فراتر از حیات طبیعی مادی که بر اساس آن برخی شرور می‌توانند توجیه مناسب خود را بیابند، از نقاط قوت تئودسیسه پرورش روح است که از دید رو مغفول مانده است. باید اعتراف کرد چنانچه حیات پس از مرگ و جبران دردها و رنج‌های بشر توسط خداوند در آن حیات در نظر گرفته نشود و مقصود خداوند از تجویز شرور رازآلود و مهیب تنها پرورش روح آدمیان در این جهان باشد، درحالی‌که موارد فراوانی یافت می‌شود که نه تنها نقطه مقابل این هدف محقق شده، بلکه زندگی آدمیان بدون تحقق این هدف پایان می‌یابد. البته این پذیرش از این جهت نیست که خداوند می‌تواند در جریان وقوع شرور گزاف مداخله کرده و مانع تحقق آن شود؛ چراکه محذور پیش‌گفته به قوت خود پابرجاست؛ بلکه از این رو است که مرگ و فانی‌بی‌بازگشت انسان‌ها هدف خداوند را برای رساندن انسان‌ها به سعادت مختل می‌کند و این امر در تنافی با خیریت محض او است. شاید دلیل رو در نپرداختن به این جنبه از پاسخ هیک، نپذیرفتن اصل زندگی پس از مرگ توسط اوست. برخی منتقدان تئودسیسه





پرورش روح، بناکردن این تئودیه بر اصل معاد را بدون اثبات عقلی آن توسط هیک از موارد ضعف آن محسوب کرده‌اند؛ نظیر گریفین که بیان می‌کند دیدگاه هیک که بر اساس آن، باور به زندگی پس از مرگ مؤلفه ضروری در توجیه شرور به حساب می‌آید، برای افرادی که به زندگی دیگر باور ندارند ضعفی مهلک به حساب می‌آید یا دست‌کم برای کسانی که نسبت به آن تردید دارند یک نقطه ضعف به شمار می‌رود (رستمی، ۱۳۹۹)؛ بنابراین هیک باید ابتدا با روشی عقلی و نه با زبانی درون‌دینی به اثبات معاد پرداخته و سپس به توجیه شرور بر اساس آن پردازد.

### نتیجه‌گیری

ویلیام رو طی چهاردهه تلاش علمی خود در تلاش بود تا با تکیه بر مصداق‌هایی از شر گزاف نظیر فراوانی شرور و نیز برخی شرور خاص، ملاکی معقول برای موجه‌ساختن استدلال قرینه‌ای بیابد. او تمام دفاعیه‌ها را در برابر این استدلال مخدوش می‌داند و در دو مورد از نگاه‌های خود میزان موفقیت تئودیه‌س‌جان هیک را در برابر استدلال قرینه‌ای شر گزاف بررسی کرده و در نهایت معتقد است این تئودیه‌س در رد استدلال او کارآمد نیست. ما در این مقاله به داوری در باب دیدگاه او در این مسئله پرداختیم. به نظر نگارنده اگرچه می‌توان میزان موفقیت تئودیه‌س‌جان هیک در برابر مسئله شر گزاف را با توجه به نقدهای وارد بر آن نظیر باور به تناسخ یا ضعف در اثبات عقلی مبانی بررسی کرد، اما استدلال رو در ناکارآمدی تئودیه‌س‌پرورش روح در مقابل مسئله قرینه‌ای شر گزاف به چند جهت استدلالی ضعیف است:

۱. مهم‌ترین جنبه ضعف این استدلال آن است که رو تئودیه‌س‌مزبور را در آنچه خود هدف آن نمی‌داند به نقد نشسته است. مطابق برداشت رو یک تئودیه‌س از اساس در پی تبیین دلایل خداوند در تجویز شرور خاص نیست؛ با این وجود وی معتقد است تئودیه‌س‌جان هیک اگرچه در اثبات اصل وقوع شرور و تنوع آن موفق است، اما در رد این ادعا که وجود شرور خاص زمینه‌های منطقی بر خدا ناباوری فراهم می‌کند موفق نیست. به نظر می‌رسد این برداشت، تناقضی در گفتار او است که اگرچه در مقاله شر و

تئودیسسه به آن اذعان می‌کند، اما همچنان در نقد به تئودیسسه جان هیکن بدان می‌پردازد.

۲. رو آن‌گاه که به بررسی تئودیسسه «پرورش روح» در برابر استدلال قرینه‌ای شر گزاف می‌پردازد، دو جنبه مهم این تئودیسسه یعنی رازآلودبودن شرور و جنبه آخرت‌شناسانه آن را مغفول می‌دارد. مهم‌ترین مؤلفه تئودیسسه هیکن در پاسخ به مسئله شر گزاف، وجود حیات پس از مرگ است که با تکیه بر آن برخی نقدهای رو پاسخ مناسب خود را در چارچوب این تئودیسسه خواهد یافت. البته دیدگاه هیکن در این مسئله باتوجه به ابهام در بیان و نیز اعتقاد او به حیات‌های پس از مرگ قابل مناقشه و نقد است. افزون بر ای، اعتبار این تئودیسسه مبتنی بر اثبات عقلی حیات پس از مرگ است و نه اتکا به ایمان مسیحی.

۳. جان هیکن معتقد است از لوازم تحقق طرح «پرورش روح» خداوند برای انسان، نبود دخالت او در سازوکار جهان و روند انتخاب آزاد انسان است. در مقابل رو در تلاش است تا اثبات کند دخالت خداوند در برخی موارد خاص نظیر دو مثالی که در استدلال خود مطرح می‌کند سبب نمی‌شود که طرح عظیم خداوند برای «پرورش روح» آدمیان عقیم بماند؛ بنابراین تئودیسسه مورد بحث از تبیین عدم ممانعت خداوند از شرور گزاف ناتوان است. در بخشی از این مقاله با تکیه بر همین شرور سعی بر این بود تا نقص این نظر نشان داده شود.



## فهرست منابع

۱. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۹). عقل و اعتقاد دینی (مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: انتشارات طرح نو.
۲. پلاتنینجا، الوین. (۱۳۷۶). خدا، اختیار و شر (مترجم: محمد سعیدی مهر). قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۳. تالیا فرو، چارلز. (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم (مترجم: انشاءالله رحمتی). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴. خلیلی نوش آبادی، اکرم. (۱۳۹۵). خدای عشق و مسئله شر. قم: کتاب طه.
۵. رستمی، یدالله. (۱۳۹۹). نقد دیوید گریفین بر دیدگاه جان هیک درباره مسئله شر. الهیات تطبیقی. ۱۱(۲۳). صص ۴۷-۶۰.
۶. هیک، جان. (۱۳۷۶). فلسفه دین (مترجم: بهزاد سالکی). تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
7. Feinberg, John S. (2004). *Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*. Revised and Expanded Edition. Wheaton, IL: Crossway Books.
8. Hick, John (2007a). *Evil and The God Of Love*. New York, paigrave Macmillam.
9. Hick, John. (1994). *God and the Universe of Faiths*. Oneworld Publication.
10. Hick, John. (2007b). *D. Z Philips on God and Evil*. Religious Studies 43. Cambridge University Press.
11. Peterson Michael & L. VanArragon, Raymond J. (2004). *Contemporary Debates In Philosophy Of Religion*. Blackwell Publishing Ltd.
12. Peterson, Michael L. (1998). *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder, Colorado: Westview Press.
13. Rowe, William L. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), pp. 335-341.





14. Rowe, William L. (1988) Evil and Theodicy. *Philosophical Topics*, 16(2), pp. 119-132.
15. Rowe, William L. (2007). *Philosophy of Religion: An Introduction*. Fourth Edition. Belmont: Wadsworth.
16. Russell, Bruce. (1989). The Persistent Problem of Evil. *Faith and Philosophy*. 6(2), pp. 121-139.
17. Trakakis, Nick. (2007). *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht: Springer.
18. Van Inwagen, Peter. (1996). *Reflections on the Chapters by Draper, Russell, and Gale. The Evidential Argument From Evil*. Edited by Daniel Howard-Snyder. Bloomington, IN: Indiana University Press. p. 234.

۱۵۳



نظر  
صدر

نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیسسه جان هیک

## References

1. Feinberg, J. S. (2004). *Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*. Wheaton, IL: Crossway Books.
2. Hick, J. (1376 AP). *Philosophy of Religion*. (B. Saleki, Trans.). Tehran: Al-Huda International Publication.
3. Hick, J. (2007a). *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan.
4. Hick, J. (2007b). *D. Z Philips on God and Evil*. Religious Studies 43.
5. Hick, John. (1994). *God and the Universe of Faiths*. Oneworld Publication.
6. Khalili Nooshabadi, A. (1395 AP). *God of love and the problem of evil*. Qom: Taha Book.
7. Peterson M.; VanArragon L.; Raymond J. (2004). *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Blackwell Publishing Ltd.
8. Peterson, M. et al. (1389 AP). *Reason and religious belief*. (A. Naraghi and E. Soltani, Trans.). Tehran: Tarh-e Now Publication. [In Persian]
9. Peterson, M. L. (1998). *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder, Colorado: Westview Press.
10. Plantinga, A. (1376 AP). *God, Freedom, and Evil*. (M. Saeedimehr, Trans.). Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian]
11. Rostami, Y. (1399 AP). David Griffin's critique of John Hick's view of the problem of evil. *Comparative theology*, 11(23), pp. 47-60. [In Persian]
12. Rowe, W. L. (1988). Evil and Theodicy. *Philosophical Topics*, 16(2), p. 119-132.
13. Rowe, W. L. (2007). *Philosophy of Religion: An Introduction*. (Fourth Ed.). Belmont: Wadsworth.
14. Rowe, William L. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), pp. 335-341.
15. Russell, B. (1989). The Persistent Problem of Evil. *Faith and Philosophy*. 6(2), pp. 121-139.
16. Taliaferro, C. (1382 AP). *Philosophy of Religion in the Twentieth Century*. (E. Rahmati, Ed.). Tehran: Suhrawardi Office of Research and Publication. [In Persian]



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (بهار)، ۱۴۰۲

17. Trakakis, N. (2007). *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht: Springer.
18. Van Inwagen, P. (1996). *Reflections on the Chapters by Draper, Russell, and Gale*. *The Evidential Argument from Evil*. (D. Howard-Snyder, Ed.). Bloomington, IN: Indiana University Press.

۱۵۵



نظر  
صدر

نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیزیس جان هیک