

## خداوند و مسأله شرور گزاف

آیا در جهانی که در آن انواع شرور گزاف وجود دارد، می توان به نحوی معقول و موجه به خدایی عالم مطلق، قادر مطلق، و خیر محض باور داشت؟ گروهی از فیلسوفان دین به این پرسش پاسخی منفی داده اند. یعنی از نظر ایشان به فرض وجود شرور گزاف در این عالم نمی توان باور به خداوند (مطابق تعریف یادشده) را از حیث معرفتی موجه دانست؛ وجود شرور گزاف در این عالم نشان می دهد که باور به خداوند از حیث معرفتی دچار نقصانی جدی است. مشهورترین صورت این استدلال توسط ویلیام رآ (William Rowe)، فیلسوف آمریکایی، مطرح شده است.<sup>۱</sup> استدلال رآ از دو بخش تشکیل شده است: یک بخش قیاسی، و یک بخش استقرایی. بخش قیاسی آن که در واقع صورتی از قاعده منطقی رفع تالی است، به قرار زیر است:

- (۱) اگر خدایی عالم مطلق، قادر مطلق، و خیرمحض وجود داشته باشد، شرّ گزافی در این عالم وجود نخواهد داشت.
- (۲) شرّ گزاف در این عالم وجود دارد.
- (۳) بنابراین، خدای عالم مطلق، قادر مطلق، و خیرمحض وجود ندارد.

از نظر رآ، مقدمه (۱) از تعریف خدای ادیان توحیدی نتیجه می شود. یعنی خیریت این خدا ایجاب می کند که مانع بروز شروری در این عالم شود که به خیر برتری نمی انجامد یا از وقوع شرّ بزرگتری مانع نمی شود.

اما آیا مقدمه (۲) صادق است؟ آیا بواقع در این عالم شرور گزافی وجود دارد؟ در اینجا است که رآ استدلال استقرایی خود را مطرح می کند. او برای تحکیم این مقدمه مصادیقی از شرور را در این عالم نشان می دهد که به نظر نمی رسد وقوع آنها به خیری برتر می انجامد یا از وقوع شرّی بزرگتر مانع می شود. برای مثال، او آهو بچه ای را مثال می زند که در دل جنگلی دور دست گرفتار آتش می شود، و چندین روز در درد و رنج هولناک ناشی از سوختگی دست و پا می زند تا سرانجام بمیرد. از نظر رآ مرگ هولناک این آهو بچه مصادق شرّ گزاف است، یعنی به نظر نمی رسد که هیچ خیر برتری از دل آن برآید یا از وقوع هیچ شرّ بزرگتری مانع شود. به بیان دیگر، صورت استدلال استقرایی او از این قرار است:

- (۴) به نظر نمی رسد که مرگ دردناک آن آهو بچه به خیری برتر بینجامد یا مانع وقوع شرّی بزرگتر شود.
- (۵) بنابراین، مرگ دردناک آن آهو بچه به خیری برتر نمی انجامد یا مانع از وقوع شرّ بزرگتری نمی شود
- (۲) بنابراین، شرّ گزاف در این عالم وجود دارد.

درباره این دو استدلال چه می توان گفت؟

خوبست که نخست مقدمه (۱) را بررسی کنیم. این مقدمه بر این اصل کلی استوار است (بگذارید آن را «اصل خیرخواهی» بنامیم):

(اصل خیرخواهی): اگر یک فاعل اخلاقی و خیرخواه می تواند مانع وقوع شرّی شود، باید مانع آن شود مگر آنکه وقوع آن شرّ به خیری برتر بینجامد یا از وقوع شرّی بزرگتر (یا دست کم شرّی به همان اندازه بد) جلوگیری کند.

مطابق این اصل، اگر خداوند به مثابه یک فاعل اخلاقی و خیرخواه به طرح آفرینش خود نظر کند و در آن شرّی بیابد که به خیری برتر نمی انجامد یا مانع شرّ بزرگتری نمی شود (یعنی شرّ گزاف است)، در آن صورت به اقتضای خیریت محض اش، لاجرم باید آن شرّ را از طرح خود حذف کند (و البته چون قادر مطلق است، به انجام این کار تواناست).

آیا «اصل خیرخواهی» صادق است؟ برای نشان دادن کذب این اصل کافی است که یک مورد نقض برای آن بیابیم، یعنی نشان دهیم که می توان فاعلی را فرض کرد که در عین خیرخواهی مانع وقوع شرّی گزاف و قابل پیشگیری نمی شود. برای مثال، فرض کنید که شما یک مقام قضایی هستید و می توانید زندانیان را هر وقت که مصلحت دیدید از زندان آزاد کنید. حال فرض کنید که آقای الف به ده سال زندان محکوم شده است و دوران محکومیت او رو به پایان است. در این شرایط، آقای الف از شما درخواست می کند که او را یک روز زودتر از زندان آزاد کنید. ماندن در زندان (ولو یک روز) شرّ است. از سوی دیگر، فرض کنید که تنها خیری

<sup>۱</sup> صورتی از این استدلال را می توان در مقاله زیر یافت:

Rowe, William, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 335-341.

که از ماندن فرد در زندان حاصل می‌شود، پیشگیری از وقوع جرم است. در این صورت روشن است که قدرت بازدارندگی نه سال و سیصد و شصت و چهار روز ماندن در زندان تفاوت چشمگیری با قدرت بازدارندگی ده سال ماندن در زندان ندارد. بنابراین، اگر آقای الف یک روز زودتر از زندان رها شود، هیچ خیر برتری فوت نمی‌شود و هیچ شرّ بزرگتری هم رخ نمی‌دهد. در این شرایط به نظر می‌رسد که اگر آقای الف آن یک روز باقی مانده را در زندان بگذراند، شرّ گزافی در این عالم رخ داده است. بنابراین، اصل خیرخواهی شما را مکلف می‌کند که آقای الف را یک روز زودتر آزاد کنید. اما به نظر روشن است که شما چنان تکلیفی ندارید، و مخالفت شما با درخواست آقای الف منافاتی با خیرخواهی شما ندارد. این مثال را البته می‌توان تعمیم داد: اگر قدرت بازدارندگی نه سال و سیصد و شصت و چهار روز در زندان بودن تفاوت مهمی با قدرت بازدارندگی ده سال زندان ندارد، در آن صورت قدرت بازدارندگی نه سال و سیصد و شصت و سه روز در زندان هم نباید تفاوت مهمی با قدرت بازدارندگی نه سال و سیصد و شصت و چهار روز زندان داشته باشد. بنابراین، اگر آقای الف درخواست دومی ارائه کند تا دو روز زودتر از پایان محکومیت اش از زندان آزاد شود، اصل خیرخواهی شما را ملزم می‌کند که با این درخواست دوم هم موافقت کنید، و الی آخر. یعنی ادامه این منطق نهایتاً به اینجا می‌انجامد که قدرت بازدارندگی زندان رفتن و نرفتن تفاوت مهمی ندارد، و لذا به حکم اصل خیرخواهی آقای الف نباید حتی یک روز را در زندان بماند. اما روشن است که این نتیجه‌گیری ناموجه است. بنابراین، شما لاجرم باید بنا به ملاحظات عملی مرزی را به نحو دلخواهی تعیین کنید و از آن حدّ فراتر نروید. این بدان معناست که ممکن است که فردی خیرخواه باشد اما در عین حال برغم آنکه می‌تواند، مانع وقوع پاره‌ای شرور گزاف نشود. بنابراین، اصل خیرخواهی کاذب است. همین منطق را می‌توان در نسبت خداوند و شرور عالم به کار برد. فرض کنید که خداوند طرحی برای عالم در نظر دارد که متضمن خیری برتر است. اما تحقق آن خیر برتر در گرو تحقق حدّی از شرور در این عالم است، یعنی وجود حدّی از شرور در این عالم شرط منطقی ضروری تحقق آن خیر برتر است (توجه کنید که اگر حدّی از شرّ شرط ضروری تحقق خیری برتر باشد، هیچ کس از جمله خدای قادر مطلق، نمی‌تواند آن خیر برتر را بدون تحقق بخشیدن به آن حدّ از شرّ تحقق بخشد، و این امر نقصانی بر قدرت مطلق خداوند نیست، چرا که قدرت مطلق به حدود محالات منطقی محدود است). اما پرسش این است که آن حدّ کجاست؟ به نظر می‌رسد که خداوند هر جا که آن مرز را قرار دهد، آن مرز را به نحو دلخواهی قرار داده است. فرض کنید که خداوند آن حدّ را صد میلیارد شرّ در این عالم قرار دهد. اما آیا اگر طرح الهی (هرچه هست) با صد میلیارد شرّ در این عالم تحقق یبپذیرد، با تحقق صد میلیارد منهای یک شرّ ناکام می‌ماند؟ بسیار بعید است. یک شرّ کمتر نمی‌تواند تفاوت مهمی در طرح الهی ایجاد کند. در این صورت اصل خیرخواهی خداوند را ملزم می‌کند که مانع از تحقق آن یک شرّ شود. اما آیا اگر طرح الهی با صد میلیارد منهای یک شرّ تحقق می‌یابد، با تحقق صد میلیارد منهای دو شرّ بر زمین می‌ماند؟ باز هم پاسخ منفی به نظر می‌رسد. در این صورت اصل خیرخواهی خداوند را ملزم می‌کند که مانع تحقق آن شرّ دوم هم بشود، و الی آخر. یعنی اگر این منطق را پی بگیریم نهایتاً به این نتیجه می‌رسیم که خداوند باید مانع تمام آن شرور شود. اما فرض ما این بود که حدّی از شرور برای تحقق طرح الهی (خیر برتر) ضروری است. در این صورت خداوند لاجرم باید آن حدّ را به نحو دلخواهی قرار دهد، و این بدان معناست که کاملاً ممکن است که خداوند در عین خیرخواهی و برغم آنکه می‌تواند، مانع وقوع پاره‌ای شرور گزاف در این عالم نشود.<sup>۲</sup> توجه به این نکته مهم است که در اینجا لزومی ندارد که این سناریو بواقع صادق باشد، صرف امکان این سناریو کافی است تا نشان دهد که فرض خدای خیرخواه با فرض وجود شرور گزاف در عالم سازگار است، یعنی از این فرض که «خداوند خیرمحض است»، منطقی نتیجه نمی‌شود که «پس هیچ شرّ گزافی نمی‌باید (یا نمی‌تواند) در جهان وجود داشته باشد.» یعنی می‌توان فرض کرد که خدای عالم مطلق، قادر مطلق، و خیر محض وجود دارد، و در عین حال پاره‌ای شرور گزاف هم در عالم یافت می‌شود. (یعنی می‌توان جهان ممکن را فرض کرد که در آن مقدمه (۱) صادق و تالی آن کاذب است)، و این بدان معناست که مقدمه (۱) ضرورتاً صادق نیست (البته به نظر من مقدمه (۱) کاذب است، اما برای ردّ برهان شرّ تنها کافی است نشان دهیم که آن مقدمه ضرورتاً صادق نیست).

اکنون خوبست که مقدمه (۲) را در برهان شرّ بررسی کنیم. آیا به واقع در این عالم شرّ گزافی وجود دارد؟ حقیقت این است که حکم به وجود شرور گزاف در این عالم کار بغایت دشواری است. ویلیام رآ برای تحکیم این مقدمه همان طور که در بخش استقرایی استدلال او آشکار است، از یک اصل معرفت شناختی استفاده کرده است که می‌توانیم آن را به صورت زیر بیان کنیم:

(اصل معرفت شناختی): از این که به نظر نمی‌رسد الف وجود دارد، نتیجه می‌شود که الف وجود ندارد.

<sup>۲</sup> صورتی از این نقد را می‌توان در کتاب زیر یافت:

Van Inwagen, Peter, *The Problem of Evil (The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in 2003)*, Oxford University Press, 2006, pp.99-106.

در واقع او برای تحکیم مقدمه (۲) استدلال می کند که چون ما هرچه می جوئیم دلیل اخلاقاً موجهی برای مرگ دردناک آهوچه نمی یابیم، بنابراین، موجه است که نتیجه بگیریم چنان دلایلی اساساً وجود ندارد. یعنی از اینکه «به نظر نمی رسد دلایل اخلاقاً موجهی برای مرگ آهوچه وجود دارد» نتیجه می گیرد که «پس اساساً چنان دلایلی وجود ندارد.»

اما آیا این اصل معرفت شناختی همیشه صادق است و اطلاق عام دارد؟ روشن است که این منطق در بسیاری موارد کار می کند. برای مثال، فرض کنید که من در یخچال خانه ام را باز می کنم و در آن بطری شیری نمی بینم. بنابراین، کاملاً موجه است از اینکه «به نظر نمی رسد که بطری شیر در یخچال است» نتیجه بگیرم که «پس بطری شیر در یخچال نیست.» اما این اصل در بسیاری موارد هم اطلاق خود را از دست می دهد. برای مثال، فرض کنید که من برای یافتن میزی در ابعاد یک در دو متر به انبار عظیمی مراجعه می کنم که از کف تا سقف انباشته از انواع اقلام خرد و درشت است. من نگاهی به انبوهی این انبار می کنم و آن میز را نمی بینم. آیا در این شرایط، موجه است از اینکه «به نظر نمی رسد که آن میز در انبار است» نتیجه بگیرم که «پس آن میز در انبار نیست»؟ به نظر روشن است که پاسخ در این شرایط منفی است. یعنی آن اصل معرفت شناختی در اینجا اطلاق ندارد. بنابراین، باید روشن کنیم که آن اصل در کدام شرایط معتبر است، و در کدام شرایط نامعتبر. به نظر می رسد که آن اصل را باید به صورت زیر اصلاح کنیم:

(صورت اصلاح شده اصل معرفت شناختی): از «به نظر نمی رسد الف وجود دارد» فقط در صورتی می توانیم نتیجه بگیریم که «پس الف وجود ندارد» که اگر الف وجود می داشت، تشخیص آن برای ما امکان پذیر بود.

در مثال بطری شیر، اگر بطری شیر در یخچال می بود، من می توانستم آن را ببینم. بنابراین، در اینجا منطق «به نظر نمی رسد، پس نیست» قابل اطلاق است، و من می توانم از اینکه بطری شیر را در یخچال نمی بینم، به نحو موجهی نتیجه بگیرم که پس بطری شیر در یخچال نیست. اما در مثال انباری، اگر آن میز در انباری هم باشد، من نمی توانم آن را در انبوهی اقلام خرد و درشت آن انباری ببینم، بنابراین، در اینجا منطق «به نظر نمی رسد، پس نیست» اطلاق پذیر نیست، و من نمی توانم از اینکه آن میز را در انباری نمی بینم به نحو موجهی نتیجه بگیرم که پس آن میز در انباری وجود ندارد.

بنابراین، بخش استقرایی استدلال ویلیام را کامل نیست، مگر آنکه نشان دهد منطق «به نظر نمی رسد، پس نیست» در سیاق مورد بحث او اطلاق دارد. مادام که این استدلال تکمیلی ارائه نشود، مقدمه (۲) نامدلل می ماند. اما از سوی دیگر، ما دلایلی داریم که فرض کنیم اصل معرفت شناختی مورد استناد را در سیاق مورد نظر او قابل اطلاق نیست. خوبست برای روشن شدن این مدعا نخست مثالی بزنم: پدر و مادری را در نظر بگیرید که برای تضمین سلامت نوزاد شش ماهه شان به او واکسن تزریق می کنند. تزریق واکسن البته مایه درد و رنج کودک است، و بنابراین، می توان آن را مصداق شرّ دانست. البته والدین کودک دلایل اخلاقاً موجهی برای تمایل این رنج بر کودک خود دارند: در اینجا این رنج به تحقق خیری برتر (یعنی سلامت نوزاد) می انجامد. اما در این شرایط به دلیل فاصله معرفتی فاحشی که میان والدین و کودک وجود دارد، دلایل اخلاقاً موجه والدین برای جواز آن شرّ از دسترس معرفتی کودک (در شرایط کنونی او) بیرون است. آیا در این شرایط کودک (به فرض آنکه بتواند دست به استدلال بزند) می تواند به استناد اصل معرفت شناختی از اینکه «به نظر نمی رسد دلایل اخلاقاً موجهی برای این شرّ وجود داشته باشد» به نحو موجهی نتیجه بگیرد که «پس چنان دلایلی وجود ندارد»؟ صورت اصلاح شده اصل معرفت شناختی می گوید که این استنتاج در صورتی موجه است که اگر والدین آن دلایل را به او عرضه می کردند، او می توانست آن دلایل را تشخیص دهد. اما در این شرایط، آن دلایل از دسترس معرفتی نوزاد بیرون است، بنابراین، حتی اگر این دلایل به او عرضه شود، او توان شناختاری برای تشخیص و درک آن دلایل را ندارد. بنابراین، اصل معرفت شناختی در این سیاق قابل اطلاق نیست. حال اگر فرض کنیم که خدای ادیان توحیدی وجود داشته باشد، این خدا بنا به تعریف عالم مطلق است، و میان او و انسانها فاصله معرفتی فاحش وجود دارد. بنابراین، در چارچوب مفروضات خداشناسی توحیدی کاملاً می توان فرض کرد که این خدای عالم مطلق می تواند برای شرّ الف دلایل اخلاقاً موجهی داشته باشد، اما این دلایل از دسترس معرفتی ما بیرون است، یعنی حتی اگر آن دلایل به ما عرضه شود، ما انسانها (دست کم در شرایط معرفتی کنونی مان) توان شناختاری برای تشخیص و درک آن دلایل را نداریم. در این صورت اصل معرفت شناختی مورد استناد را در سیاق مورد نظر او قابل اطلاق نیست، و بخش استقرایی استدلال او از تحکیم مقدمه (۲) باز می ماند.<sup>۲</sup>

<sup>۲</sup> صورتی از این نقد را می توان در مقاله زیر یافت:

ممکن است کسانی ادعا کنند که اما خداوند قادر مطلق است، و بنا به تعریف می تواند هر وضعیت امور ممکن را تحقق بخشد. اگر فهم دلایل اخلاقاً مربوط به شرّ الف منطقاً ممکن باشد، خدای قادر مطلق می تواند آن دلایل را در دسترس معرفتی انسان قرار دهد، و به این ترتیب فاصله معرفتی فاحش میان خود و انسان را درنوردد. این مدعا مبتنی بر این پیش فرض است که خدای قادر مطلق می تواند هر وضعیت امور ممکن را تحقق بخشد. اما این پیش فرض نادرست است. قدرت مطلق خداوند به حدود محالات منطقی محدود است، بنابراین، خدای قادر مطلق فقط می تواند آن وضعیت امور ممکن را تحقق بخشد که تحقق آن برای او منطقی ممکن باشد. برای مثال، اگر خداوند جهانی واجد موجودات مختار بیافریند، در آن صورت دست کم در پاره ای امور مهم و غیر پیش پا افتاده افعال مختارانه آن موجودات یکسره در گرو تصمیم های مختارانه ایشان است، و بنابراین، همیشه این امکان وجود دارد که اختیار ایشان به انجام افعال شرّ تعلق بگیرد. یعنی با خلق موجودات مختار، خداوند نمی تواند افعال ایشان را از پیش تعیین بخشد مگر آنکه اختیار ایشان را نفی کند. بنابراین، اگرچه جهانی که در آن موجودات مختار همیشه مختارانه کارهای نیک می کنند، منطقاً ممکن است، اما تحقق بخشیدن به آن جهان برای خداوند ناممکن است، این جهان ممکن فقط در صورتی تحقق می یابد که موجودات مختار ساکن آن خود تصمیم بگیرند که همیشه مختارانه کار نیک انجام دهند. بر همین قیاس، می توان فرض کرد که اگر خداوند جهانی با قوانین فیزیکی و بیولوژیک مشابه آنچه در جهان واقع حاکم است بیافریند، در آن صورت دستگاه شناختاری موجود هوشمند فقط می تواند در قلمرو معینی کار کند، و هر آنچه بیرون آن قلمرو است از دسترس معرفتی او بیرون است. یعنی درک آن امور برای او ناممکن است. بنابراین، با فرض ساختار و قوانین طبیعی حاکم بر جهان، قوای شناختاری ما واجد محدودیتهایی ذاتی است. و این بدان معناست که بشرط ساختار و قوانین طبیعی حاکم بر جهان، حتی خداوند هم نمی تواند (یعنی برای او ناممکن است) که آن امور یا حقایق را در دسترس معرفتی ما قرار دهد (مگر آنکه ساختار این عالم و قوانین حاکم بر آن را از اساس برهم زند و جهان دیگری را از نو بنیان کند که در آن همه موجودات هوشمند عالم مطلق باشند). به فرض آنکه اساساً چنین کاری ممکن باشد.)

حاصل آنکه مقدمه (۲) برهان شرّ یا کاذب است، یا دست کم برای تحکیم آن باید استدلال تکمیلی مستقلی اقامه شود.

تا اینجا ماده این برهان (یعنی صدق و کذب مقدمات آن) مورد بحث بود. خوبست که اکنون صورت این برهان (یعنی اعتبار استنتاج نتیجه از مقدمات آن) را هم بررسی کنیم. به بیان دیگر، بگذارید فرض کنیم که مقدمات (۱) و (۲) بواقع صادق و بدون اشکال است. اما آیا نتیجه مورد ادعای خداناباوران از این مقدمات به دست می آید؟

خداناباوران در واقع معتقدند که برهان شرّ نشان می دهد که وجود شرور گزارف قرینه مهمی علیه وجود خداوند است. اما این قول به چه معناست؟ ویلیام رآ و دیگران کوشیده اند که از این مدعا تقریری احتمالاتی به دست دهند. یعنی از نظر ایشان الف «قرینه ای قوی» علیه ب است اگر و فقط اگر احتمال صدق (یا وجود) ب بشرط الف کم یا بسیار کم باشد. بنابراین، وقتی که می گوئیم وجود شرور گزارف قرینه ای قوی علیه وجود خداوند است، در واقع می گوئیم که احتمال وجود خداوند بشرط وجود شرور گزارف بسیار کم است. به بیان دیگر، می توان نتیجه برهان شرّ را به صورت زیر مجدداً تقریر کرد:

(۶) احتمال وجود خداوند بشرط وجود شرور گزارف در این عالم بسیار کم است.

اما این نتیجه چه ارزشی دارد؟ بسیاری از فیلسوفان خداناباور از گزاره (۶) در واقع نتیجه زیر را می گیرند:

(۷) بنابراین، باور به خداوند نامعقول یا دست کم از حیث معرفتی دچار مشکلی جدی است.

حرکت از گزاره (۶) به گزاره (۷) در واقع بر مبنای یک اصل عام صورت گرفته است که می توان آن را «اصل قرینه گرای» نامید:

(اصل قرینه گرای): اگر الف قرینه ای قوی علیه ب باشد (یعنی اگر احتمال ب بشرط الف بسیار کم باشد)، در آن صورت باور به ب از حیث معرفتی نامعقول یا ناموجه است.

آیا «اصل قرینه گرایی» صادق است؟ حقیقت این است که برای هر گزاره مفروض (به استثنای گزاره های ضرورتاً صادق) می توان گزاره مفروض دیگری یافت که احتمال گزاره اول به شرط گزاره دوم بسیار کم است. در این صورت اصل قرینه گرایی به ما می گوید که (تقریباً) تمام باورهای ما از حیث معرفتی نامعقول یا ناموجه است! برای مثال، احتمال آنکه رضا خان در سلسله پادشاهان ایران باشد بشرط آنکه او سربازی ساده، درس ناخوانده، و روستایی بود، بسیار اندک است. به بیان دیگر، اینکه رضا خان سربازی ساده، درس ناخوانده و روستایی بود قرینه ای قوی است علیه این باور که او در سلسله پادشاهان ایران است. اما از این امر نتیجه نمی شود که اگر کسی معتقد باشد که رضا خان در سلسله پادشاهان ایران است، باور او از حیث معرفتی ناموجه یا نامعقول است.

«اصل قرینه گرایی» در صورتی به کار می آید که یا احتمال صدق ب به شرط جمیع قرائن ذریبط کم باشد، یا الف تنها قرینه مربوط به ب باشد- یعنی باور ما به ب با هیچ قرینه دیگری جز الف مربوط نباشد. اما واقع این است که حتی اگر احتمال ب را به شرط جمیع قرائن کم ارزیابی کنیم یا الف تنها قرینه مربوط به ب باشد، باز هم «اصل قرینه گرایی» نمی تواند از «الف قرینه ای قوی علیه ب است» یا «احتمال ب بشرط جمیع قرائن ذریبط کم است» به این نتیجه برسد که «پس باور به ب از حیث معرفتی ناموجه است.» زیرا باورهای ما علاوه بر قرائن گزاره ای بر تجربه (یا قرائن غیر گزاره ای) هم مبتنی است. برای مثال، فرض کنید که من متهم به قتل فردی شده ام، و از قضا تمام قرائن علیه من حکم می کند. بنابراین، احتمال بی گناهی من بشرط جمیع قرائنی که در اختیار است بسیار اندک است. اما من بوضوح به یاد می آورم که هنگام وقوع جنایت در جنگل نزدیک خانه ام قدم می زده ام. بنابراین، در این شرایط من از حیث معرفتی کاملاً حق دارم که برغم تمام قرائن به بی گناهی خود باور داشته باشم.<sup>۴</sup> حاصل آنکه، اگر تحلیلهای این نوشتار درست باشد، در آن صورت ماده و صورت برهان مبتنی بر شرور گزاف با دشواریهای مهمی روبروست، و مادام که این دشواریها برجاست، نمی توان بر مبنای شرور گزاف (به فرض وجود) نتیجه گرفت که باور به خداوند نامعقول یا از حیث معرفتی ناموجه است.

آرش نراقی

کالج موراوین- پنسیلوانیا

۲۶ سپتامبر ۲۰۱۴

<sup>۴</sup> برای آشنایی به این نوع نقد برای مثال، نگاه کنید به:

Plantinga, Alvin, "The Probabilistic Argument from Evil", *Philosophical Studies* 35 (1979):1-53.