



University of Tehran Press

## Meta-Normative Semantic Commitments in the Argument from Evil\*

Gholam Hossein Javadpour 

Department of Kalam, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. E-mail: [javadpour@irip.ac.ir](mailto:javadpour@irip.ac.ir)

---

---

### ARTICLE INFO

**Article type:**  
Research Article

**Article History:**

**Received:** 2026 January 25

**Revised:** 2026 May 10

**Accepted:** 2026 May 13

**Published online:** 2026 June 21

### ABSTRACT

The logical problem of evil remains a significant challenge to theism. This article explores a novel perspective on this problem by examining its meta-normative commitments and the consistency of the underlying premises. Addressing the semantic dimension of the problem, the study contrasts cognitivist and non-cognitivist approaches. It argues that a non-cognitivist framework significantly undermines the argument from evil; if “evil” lacks correspondence to mind-independent reality, it lacks the ontological force to metaphysically negate the divine. Furthermore, the analysis evaluates the interpretation of divine goodness, as this attribute is central to the expectation that God must eliminate evil. The study demonstrates that approaches such as theological non-cognitivism, allegorical interpretation, or those denying an analogy between human and divine goodness fail to establish a meta-normative obligation for the deity to eradicate worldly evil, thereby weakening the problem’s efficacy as a challenge to theism.

### Keywords:

Argument for evil,  
Good,  
Meta-normative Commitment,  
value.

---

**Cite this article:** Javadpour, Gh. H. (2026). Meta-Normative Semantic Commitments in the Argument from Evil. *Philosophy of Religion*, 23, (2), 155-168. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.409746.1006183>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

**DOI:** <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.409746.1006183>

**Publisher:** University of Tehran Press.

---

\* The author would like to acknowledge the financial support of Iran National Science Foundation (INSF) for this research under grant number 4020447



دانشگاه تهران

## نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

### تعهدات فراهنجاری معناشناختی در برهان شر\*

غلامحسین جوادپور

گروه کلام، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: [javadpour@irip.ac.ir](mailto:javadpour@irip.ac.ir)

#### اطلاعات مقاله

#### چکیده

##### نوع مقاله:

پژوهشی

##### تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۳۱

مسئله شر در دو ساختار منطقی و قرینه چالشی مهم فراروی خداپاوری است که تحلیل و نقد آن به تفصیل صورت گرفته است. یکی از دریچه‌های جدید پیش روی این مسئله کشف تعهدات فراهنجاری آن و در نتیجه میزان التزام دیدگاه‌های فراهنجاری مدافع برهان و سازگاری بین مبانی است. در بعد معناشناسانه عام، دو رویکرد شناختاری و ناشناختاری وجود دارد که نگاه ناشناختاری کارآمدی مسئله شر را به چالش جدی می‌کشد و شروری که از ابتدا متناظر به واقعیات مستقل بیرونی لحاظ نشوند نفی متافیزیکی خدا را نخواهند داشت. همچنین مبانی حول صفت خیریت خدا نیز در تحلیل مسئله دخیل است. زیرا این خیریت خدا است که از آن انتظار دفع شرور می‌رود. رویکردهایی همچون اشتراک لفظی و تمثیل و هر مبنایی که فهم خیریت خدا را مخدوش کند و همسانی خیر بشری و خیریت الهی را در بر نداشته باشد تعهد رفع شرور دنیوی را برای خدا ایجاد نخواهد کرد.

##### کلیدواژه:

ارزش،

برهان شر،

خیر،

مبانی فراهنجاری.

استناد: جوادپور، غلامحسین (۱۴۰۵). تعهدات فراهنجاری معناشناختی در برهان شر. *فلسفه دین*، ۲۳ (۲) ۱۵۵-۱۶۸.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2026.409746.1006183>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.409746.1006183>

© نویسندگان



\* این تحقیق با استفاده از اعتبارات پژوهشی بنیاد ملی علم ایران (INSF) و در قالب طرح پژوهشی شماره ۴۰۲۰۴۴۷ انجام شده است.

## طرح مسئله

وجود شرور در جهان دغدغه مهمی برای بشر به‌ویژه در نسبت‌سنجی آن با وجود خدا و انتظار از او برای دفع شرور است. در گام اول تحلیل چنین مسئله‌ای باید دید تلقی ما از شر چیست و زمینه‌های معناشناختی برای تحلیل این امور چیست. شر امری هنجاری است و بنابراین هر آنچه در باب ارزش گفته می‌شود زمینه و نقطه شروع مناسبی برای این امر است. مقولات هنجاری کاربرد فراوان و رایجی در مباحث روزمره دارند که واژه‌های مختلفی برای اطلاق بر آن‌ها استفاده می‌شود: ترجیحات<sup>۱</sup>، احتیاجات<sup>۲</sup>، انگیزه‌ها<sup>۳</sup>، برداشت‌ها<sup>۴</sup>، روابط ناظر به موقعیت<sup>۵</sup>، قابل اطمینان<sup>۶</sup>، هنجارها<sup>۷</sup>، علائق<sup>۸</sup>، امیال و لذات<sup>۹</sup>، خوشایندها<sup>۱۰</sup>، وظایف<sup>۱۱</sup>، تکالیف اخلاقی<sup>۱۲</sup>، آرزوها<sup>۱۳</sup>، خواسته‌ها<sup>۱۴</sup>، نفرت‌ها<sup>۱۵</sup>، جذابیت‌ها<sup>۱۶</sup> (See: Deth & Scarbrough, 1998: 23). نکته مشترک در همه این واژگان و مشابه آن‌ها دخالت نظر کاربر است و این واژگان حاکی از نگرش به مسائل و موضوعات از دریچه نگاه یک ناظر است. در گام نخست، کسی که این امور را به کار می‌برد نگاه خود به جهان یا امور را گزارش می‌کند. در گام بعد باید دید آن‌ها تا چه اندازه ادعای گزارش واقعیت مستقل را بر عهده دارند.

مصادیق شرور در جهان اموری هستند که افراد نسبت به آن‌ها تنفر یا حس ناخوشایندی دارند یا مایه رنج آن‌هاست. این موارد در مقدمه برهان شر علیه وجود خدا قرار می‌گیرند؛ اما مهم این است که ارائه‌کننده چنین برهانی چه معنایی از این واژگان اراده می‌کند. این یعنی اینکه در فلسفه ارزش چه مبانی را در باب معنا و کاربرد واژگان ارزشی برمی‌گزیند و به آن پایبند است. از این بحث به تعهدات معناشناختی تعبیر می‌کنیم. در مقابل شر، خیر نیز همین سرگذشت را دارد و چون خیریت خدا در مقدمه دیگر استدلال قرار می‌گیرد، معنایی که از خیر اراده می‌شود نیز مهم است. تحلیل این مسائل از دریچه تبیین مسائل مهم معناشناختی ارزش میسر است. چون خیر و شر مقولاتی هنجاری هستند و ابتدا باید مبنای کلان ما در فراهنجار روشن باشد تا بتوان درباره مصادیقی چون خیر و شر قضاوت کرد. در اثر تبیین این مبانی و رویکرد استدلال‌کننده به شرور، امکان کشف ناسازگاری درونی احتمالی فراهم خواهد بود. پس:

شر امری هنجاری و ارزش‌گذارانه است (نه توصیف صرف واقع).

تحلیل امور هنجاری مبتنی بر تعهدات و مبانی فراهنجاری است.

پس مسئله شر باید از منظر مبانی و تعهدات فراهنجاری نیز تحلیل شود.

بیان این نکته لازم است که مقولات هنجاری به دو حوزه ارزش و الزام مربوط است. اولی ناظر به حسن و قبح و خیر و شر است و دومی ناظر به باید و نباید. مقاله حاضر تنها بر محور نخست متمرکز است و مقوله دوم نیازمند نوشته مستقلی است.

## رابطه ارزش‌ها با خارج

گاه انسان از تعابیری چون خوب یا بد، مفید یا مضر، مثبت یا منفی، مطلوب یا نامطلوب، سلب یا ایجاب، پسند یا ناپسند، نیکو یا زشت، و مانند آن‌ها برای اطلاق بر امور یا حالات یاد می‌کند. یکی را بر اساس و معیار بدن خود، برخی را بر اساس امور روحی و

1. preferences
2. needs
3. motivators
4. concepts
5. situational relationships
6. trieb
7. norm
8. interests
9. pleasures
10. likes
11. duties
12. moral obligations
13. desires
14. wants
15. aversions
16. attractions

معنوی خود، شماری را بر اساس امور اجتماعی، دیگری را بر اساس عواطف، مواردی را بر اساس روابط بین اشیای خارجی، و ... داوری می‌کند. مهم‌ترین دوگانگی در تبیین معنای ارزش و گزاره‌های ارزشی آن است که آیا می‌توان ارزشی برای صدق آن در نظر گرفت یا نه. به بیان دیگر، این امور و حالات ناظر به واقع هستند یا از چنان قضایایی انتظار شناخت واقع نمی‌رود. تفسیر دیگر از این مسئله آن است که آیا گزاره‌های ارزشی بار عاطفی<sup>۱</sup> دارند یا بار معنایی یا هر دو. گزاره‌ای که بار معنایی داشته باشد ارزش صدق<sup>۲</sup> دارد. در مقابل، تنها حقیقت برخی گزاره‌ها همان است که از زبان گوینده آن صادر می‌شود و مطابق و ماورایی ندارند تا با آن سنجیده شوند. این گزاره‌ها هیچ اطلاعاتی درباره جهان خارج به ما نمی‌دهند و از اساس درصدد چنین القایی هم نیستند. دسته نخست حاکی از رویکرد شناخت‌گرایی<sup>۳</sup> است که براساس آن، مفاهیم ارزشی ناظر به مقام خارج به کار می‌روند و در قالب ادبیات هنجاری بروز می‌یابند و این قابلیت را دارند که صادق یا کاذب باشند. در مقابل، رویکرد ناشناخت‌گرایی<sup>۴</sup> مفاهیم ارزشی را غیر متناظر با واقع و ساخته و پرداخته ذهن می‌داند. بنابراین مفاهیم یادشده واقع‌نما نیستند و هر چه هست خود همان گزاره‌ها و مدلول آن‌هاست و تنها معنای آن‌ها بیان و ابراز تأسف یا شادی یا تعجب و ایجاد امری قراردادی یا امثال آن‌ها است. به تعبیری، گزاره‌های ارزشی انشائیات هستند که تنها هنگام ابراز ایجاد می‌شوند و ناظر به هیچ واقعیتی سابق بر خود نیستند تا از آن حکایت کنند. ناشناخت‌گرایی ارزش موجب تعهداتی در دیگر حوزه‌ها خواهد بود؛ از جمله اینکه حقایق ارزشی وجود ندارند (ناعینی‌گرایی) و احکام و گزاره‌های ارزشی را نمی‌توان به محک معرفتی سپرد. چون نه معیار داوری و توجیه برای آن‌ها وجود دارد، نه مابهازایی برای آن‌ها محقق است که بر اساس آن سنجیده شوند. ناشناخت‌گرا همچنین منکر آن است که بتوان منطق را به حوزه ارزش کشاند. چون گزاره‌های ارزشی فاقد معنا هستند؛ بلکه در حقیقت گزاره نیستند و نمی‌توانند در منطق عرض اندام کنند. زیرا منطق ناظر به اموری واقعی است و رسالت کشف روابط حقیقی را بر عهده دارد.

ناشناخت‌گرایی در یک دسته‌بندی کلان شامل دو دسته نظریات است. البته این دو دسته در واقع در زمینه متافیزیک ارزش و رویکردهای ناعینی‌گرا هستند؛ اما از آنجا که غرض از کاربرد واژگان ارزشی در این بخش مهم است، معمولاً ذیل ناشناخت‌گرایی از آن‌ها سخن می‌رود:

الف) بر ساخت‌گرایی<sup>۵</sup>. مفاهیم و مقولات ارزشی ناظر به امور بر ساخت انسانی است که انسان بر اساس یک خواسته یا آرمان ارزش را جعل می‌کند و همه الفاظ و مفاهیم ارزشی معطوف به این واقعیات مجعول به کار می‌روند. حال این گاهی در قالب توصیه‌گرایی<sup>۶</sup> تجلی می‌کند و ارزش امری تجویزی و توصیه به دیگران خواهد بود. ریچارد هیر معتقد بود اگرچه گزاره‌های ارزشی خبری نیستند، احساسی و عاطفی و تنها در قالب فردی هم نیستند؛ بلکه گوینده هر گزاره ارزشی درصدد راهنمایی دیگران و بیان توصیه‌هایی برای بهبود زندگی و حالات شخصی آن‌هاست. در نگاه او، ویژگی «کلیت‌پذیری» مقوله‌ای منطقی است؛ اما قابلیت اجرا در گزاره‌های ارزشی و اخلاقی را دارد. در نتیجه هر فرد با بیان یک گزاره ارزشی در واقع می‌خواهد بگوید در شرایط یکسان، فعل «الف» را ترجیح می‌دهد و به دیگران توصیه می‌کند که آن چنان رفتار کنند. دروغ‌گویی بد است یعنی «دروغ نگویید» که در واقع این خواست گوینده از مخاطب است و پشتوانه استعلائی ندارد. در نتیجه فرق این اوامر و توصیه‌ها با اوامر روزمره و عادی آن است که نوع دوم تعمیم‌پذیرند و بنابراین در مواقع مشترک باید داوری‌های یکسانی در باب آن‌ها داشت؛ اما نوع نخست هیچ مرجعی ندارند و گوینده تنها در مقام بیان منویات خود در قالب درخواست است ( Carnap, 1935: 24-25; Hare, 1952). رویکرد هیر چندان مقبول اهل فن نیفتاد. چون بسیاری از گزاره‌های ارزشی در قالب توصیه و امر نیستند و تنها گزاره‌هایی توصیفی و خبری‌اند، ضمن اینکه مبنای ترجیحات همان فرد ابرازکننده گزاره‌های ارزشی نیز روشن نیست؛ درحالی‌که بحث مهم در معناشناسی ارزش چیستی دلالت چنین گزاره‌هایی است، نه کارکرد آن‌ها. بر ساخت‌گرایی گاه در پوسته

۱. البته ذکر عاطفه در اینجا ناظر به مقولات هنجاری ناظر به خیر است. در مقولات هنجاری ناظر به الزام دیگر مسئله عاطفه مطرح نیست.

2. truth-value  
3. cognitivism  
4. non-cognitivism  
5. constructivism  
6. prescriptivism

قراردادگرایی<sup>۱</sup> تجلی می‌کند. این مبنا اقتضای زندگی اجتماعی انسان‌ها را در کنار هم در مقایسه با هنگامی که جداگانه زندگی می‌کنند محدودیت‌هایی می‌داند که همگی بدان تن می‌دهند. این محدودیت‌ها در قالب قانون و ارزش تجلی پیدا می‌کنند و هیچ مابه‌ازای خارجی ثابتی ندارند. هابز و رالز دو تن از نظریه‌پردازان ارزش به معنای توافق و قرارداد اجتماعی هستند. این فیلسوفان ابتدا رویکرد سلبی به واقع‌گرایی ارزشی دارند و چون نمی‌توانند مطابق معقولی برای آن‌ها در نظر آورند، آن‌ها را به توافق‌ها و قراردادهای اجتماعی فروکاهش می‌دهند و هر گونه فرامعیار برای راستی‌آزمایی خود آن ارزش‌ها را انکار می‌کنند. ارزش‌ها در واقع قراردادهایی اجتماعی هستند تا ما با احترام به آن‌ها از زیاده‌خواهی افراد بکاهیم و کسی به حریم و دارایی دیگران تجاوز نکند. این نگرش در وجه غالب خود امری اجتماعی و سیاسی و در محدوده‌ای کوچک‌تر امری اخلاقی و ارزشی است. هر هنجاری که با آن مواجه می‌شویم، یک امر جعلی و قراردادی بر اساس اصولی کلی در جامعه است و نباید هیچ انتظار ارجاعی به مقوله‌ای در نفس الامر داشت. این مکتب هیچ فرجام و رهاوردی برای پابندی به ارزش جز احترام به حقوق متقابل ندارد. روشن است که این رویکردها به هیچ نتایج فوق‌العاده ارزشی، مانند سعادت یا کمال یا توفیق آن‌جهانی، در بر نخواهند داشت. چون اگر چنین غایات و آرمان‌هایی وجود داشته باشد، همان‌ها منشأ ارزش‌گذاری می‌شوند و نظریه‌پردازان از دام ناواقع‌گرایی می‌گریزند.

در کنار رویکردهای رایج ناشناخت‌گرا در تفکر غربی، رأی برخی از فیلسوفان مسلمان در باب اعتباری و آرای محموده بودن ارزش‌ها را نیز می‌توان بیان کرد که مدعی‌اند این گزاره‌ها تنها اعتبار و توافق عقلا هستند و نفس‌الامری برای آن‌ها وجود ندارد. اطلاق اصطلاحاتی چون آرای محموده و مشهورات بر ارزش‌ها مؤیدی بر دیدگاه یادشده است. ابن‌سینا می‌گوید: «ربما خصصناها باسم المشهوره اذ لا عمده لها الا الشهرة». برخی از متفکران بر اساس سخنانی از ابن‌سینا می‌گویند: «ربما خصصناها آرای محموده و تأدیبات صلاحیه معتقدند فیلسوفان واقعیتی برای گزاره‌های ارزشی معتقد نیستند و آن‌ها را تنها حاصل توافق و اعتبار برای مقاصد خاص می‌دانند که در زمان و مکانی دیگر ممکن است چنان اعتباری در کار نباشد و در نتیجه ارزش استقلال از انسان و جعل او ندارد. این نسبت را محقق اصفهانی به فیلسوفان مسلمان داده و مدعی است آن‌ها جز توافق عقلا واقعیتی برای این گزاره‌ها قائل نیستند (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۳۴ - ۳۳۹). بر این اساس، بشر برای رفع احتیاجات فردی و اجتماعی خود دست به ابداع اموری از جمله باید و نباید می‌زند که تنها معیار چنین اعتباریتی «عدم لغویت» است. تا زمانی که این اعتبار لغو نباشد و برای کسب هدف یا آرمانی والاتر باشد، این جعل معتبر خواهد بود. ارزش‌ها و از جمله ارزش‌های اخلاقی در شمار همین اعتباریات هستند.

ب) عاطفه‌گرایی<sup>۲</sup>. شاخص‌ترین شاخه ناواقع‌گرایی در ارزش عاطفه‌گرایی است که بر اساس آن ارزش ابزاری برای برون‌داد عواطف است که در نتیجه از فردی به فردی و از فرهنگی به فرهنگی متفاوت است و نمی‌توان واقعی ثابت و ایستا برای آن‌ها در نظر گرفت. هر فرد یا اجتماعی دارای شماری ترجیحات است و اموری را می‌طلبد که این امر عمدتاً ناشی از احساس، شهوات، رفع نقص‌ها، برتری‌جویی‌ها، و اموری از این دست است. هرگاه این خواست‌ها و تمایلات ابراز شود، ارزش شکل خواهد گرفت و هیچ نگرش التفاتی به امری بیرونی در ارزش وجود نخواهد داشت. در واقع گوینده هیچ ارجاعی به ساحتی ورای خواست و عاطفه خویش نمی‌دهد و فقط حس خود به امری را در قالب خوشایند یا اکراه خود بیان می‌کند.

غلبه عواطف بر عقل و عاطفه‌گرایی در ارزش معمولاً به هیوم نسبت داده می‌شود. او عقل را برده عواطف می‌داند و احساس و عاطفه را هم مبنایی برای ارزش. طبق نگاه هیوم، ارزش‌ها نمود احساسات و عواطف درونی انسان‌ها هستند و هر کس گزاره‌ای را بر مبنای ارزش‌داوری بیان کرد، در واقع، خواسته بگوید من چنین احساسی دارم. هیوم با دوگانه‌ای که بین انطباع<sup>۳</sup> و تصور<sup>۴</sup> تصویر کرده هر ادراکی را در یکی از این دو منحصر ساخته که نفی یکی ما را به دامان دیگری فرومی‌فرستد. در پی این مبنا، با اثبات اینکه قضاوت‌های اخلاقی از سنخ تصور نیستند انطباع بودن آن‌ها اثبات می‌شود. مقصود از انطباع ادراکاتی است که با نیروی بیشتری به ذهن وارد می‌شوند و خود را بر ذهن تحمیل می‌کنند. در مقابل، تصورات آن دسته از ادراکات هستند که با

1. contractualism  
2. emotivism  
3. impression  
4. idea

قدرت خفیف‌تر و کم‌رنگ‌تری در ذهن حاضر می‌شوند و در نتیجه به راحتی می‌توان از آن‌ها صرف نظر کرد. در نگاه هیوم، تفاوت این دو نوع ادراک امری شهودی است که هر کس به راحتی می‌تواند آن را در خود بیابد؛ احساس کردن و اندیشه کردن دو حالت متفاوت نفس انسانی است و ادراکات حاصل از آن‌ها نیز دو گونه مختلف خواهد بود. انفعالات و عواطف و احساسات همگی در شمار انطباعات به شمار می‌روند (Hume, 2001: 8-9). او، بر اساس همین مبنای کلی، عقلی بودن و در نتیجه «تصور» بودن ادراکات ارزشی اخلاقی را رد و در پی آن اثبات می‌کند که اخلاق و ارزش و نیز فضیلت و رذیلت نمی‌توانند امری برآمده از عقل و استدلال و در نتیجه ناظر به امور بیرونی و بنابراین امری شناختی باشند. عقل به تنهایی از تفکیک خیر و شر ناتوان است و این کنش و عاطفه آدمی است که قاضی نهایی این عرصه خواهد بود. این به معنای قطع پیوند بین اخلاقیات و عقل یا به تعبیری انطباعی دانستن همه ادراکات ارزشی و اخلاقی است (Hume, 2001: 335-340).<sup>۱</sup>

در ادامه، پوزیتویست‌های منطقی با مهمل شمردن گزاره‌های ارزشی آن‌ها را فاقد معنا معرفی کردند که البته ممکن است کسی آن‌ها را در شمار نیست‌انگاران ارزشی قرار دهد. آیر، ضمن تأکید بر بی‌معنا بودن این گزاره‌ها، آن‌ها را شیوه‌هایی برای ابراز عواطف دانست. او از دریچه مبانی پوزیتویستی خود، از آنجا که چنین گزاره‌هایی را اثبات‌پذیر یا تجربه‌پذیر نمی‌دانست، به غیر واقعی بودن آن‌ها حکم کرد و هر معیار منطقی یا شهودی را در این باب نفی کرد (Ayer, 1950, chap. 6). استیونسون و یورگسون نیز قرائت معتدل‌تری از عاطفه‌گرایی پیش نهادند؛ به‌ویژه استیونسون، که از پیش‌گامان نظریه‌پرداز در این باب به شمار می‌آید، در تبیین عاطفه‌گرایی می‌گوید هر کس با بیان یک گزاره ارزشی در واقع می‌خواهد بگوید «من چنین می‌پسندم؛ تو نیز چنین باش!» (Stevenson, 1944, chap. 2).

ناشناخت‌گرایی در طول تاریخ فلسفه ارزش با مخالفت‌های جدی روبه‌رو بوده است؛ از جمله اینکه این مبنا با شهودات اخلاقی ما، که امور ارزشی را ناظر به واقعیتی مستقل از انسان‌ها می‌دانیم، مخالف است. انسان‌ها با شهود درمی‌یابند که هنگامی که از امور هنجاری و ارزشی سخن می‌گویند به واقعیتی ویرای خود اشاره می‌کنند و تلاش دارند شناخت خود را از واقع بیان کنند و دیگران را هم برای پذیرش آن فهم خود متقاعد کنند. اصولاً محاجه‌ها در باب امور ارزشی از همین باب است؛ وگرنه اگر این گزاره‌ها تنها بیانگر عواطف و احساسات و امیال بودند، دیگر تخطئه مخالفان و انتظار از آن‌ها برای تعهد به آرای ما بی‌وجه می‌نمود. همچنین مبانی منجر به این مبنا، مانند تجربه‌گرایی صرف، جملگی متزلزل شده‌اند. پوزیتویسم منطقی در شکل ابتدایی و حداکثری خود در تفکر اروپایی دوام چندانی نداشت و افراط در نفی عقل‌گرایی و ارزش‌گرایی در همان دوران به شکست انجامید. چالش مهم دیگر این رهیافت فروکاهش همه گزاره‌های ارزشی به امور احساسی است؛ درحالی‌که بسیاری از گزاره‌های ارزشی مشتمل بر بیان درستی و نادرستی امری هستند که در آن‌ها دیگر اثری از ابراز احساسات گوینده نخواهد بود. اشکال دیگر ناظر به نظریه عاطفه‌گرایی در باب ارزش آن است که در بهترین حالت این نظریه ناظر به «کاربرد» گزاره‌های ارزشی است، نه «معنای» آن‌ها. امروزه تفکیک معنا از کاربرد امری رایج و مرسوم در منطق و فلسفه زبان است و این دو بعد مهم و مستقل در زبان‌شناسی را نباید با یکدیگر خلط کرد. گاه ممکن است معنای یک جمله خبری و توصیفی باشد، اما نحوه بیان آن و شدت و حدت در ابراز آن، برای تئیه یا تشویق، کارکرد چندگانه‌ای به آن بدهد که در عین حفظ معنای اولیه معنای ثانویه‌ای هم داشته باشد. استدلال عاطفه‌گرایان اغلب بر تعیین کارکرد گزاره‌های ارزشی است، نه سلب معنای واقعی در آن‌ها. معنا امری زبانی است؛ اما کاربرد، علاوه بر آن، امری روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است. این زمینه و خواست افراد است که معنای گزاره‌ها را متفاوت می‌کند. در بحث کنونی هم ما به دنبال معنای گزاره‌ها هستیم، نه کاربرد آن‌ها یا به تعبیر دیگر معنای دوم آن‌ها. اشکال دیگر موسوم به فرگه-گیج است که بر اساس آن گزاره‌های ارزشی می‌توانند بدون هیچ مشکلی در استدلال‌های رایج در منطق سنتی به کار روند و منتج هم باشند (Delapp, 2016). این آزمون که ابتکار گیج با الهام از فرگه است سد راه شناخت‌ناانگاران

۱. از دیدگاه هیوم تفسیر واقع‌گرایانه مبتنی بر وحدت رویه عواطف (conformity of emotions) در موجودات اخلاقی و اشتراک این قوه در همه این فاعلان نیز ارائه شده است. بر این اساس، احساسات و عواطف این افراد به صورت سیستماتیک درست عمل می‌کنند. این نگاه مبتنی بر یکی از دو پیش‌فرض است: ۱. تنها موجود اخلاقی انسان است و اخلاقیات تنها برای اوست. در نتیجه با اشتراک انسان‌ها در عواطف و احساسات این وحدت رویه حفظ می‌شود و همین مجوزی برای واقع‌گرایی حداقلی است؛ ۲. اگر قرار است موجودی مثل انسان منشأ صدور احکام اخلاقی باشد حتماً باید بخشی از دستگاه ادراکی او مجموعه‌ای از عواطف و احساسات اصلی باشند. آنگاه در شرایط درست اجماع بر سر مجموعه‌ای از حقایق اخلاقی حاصل خواهد شد (Star, 2013).

است و آن‌ها باید برای دفاع از نگرش خود پاسخ دهند که چطور گزاره‌ای که ناظر به جهان خارج نیست در استدلال منطقی درست به کار رفته است. برای سنجش قابلیت صدق یک گزاره باید یک بار آن را مستقل و بار دیگر در قالب بخشی بزرگ‌تر - مثلاً بخشی از یک قیاس منطقی یا مقدم در گزاره شرطیه - در نظر گرفت. اگر گزاره در حالت دوم قابلیت به‌کارگیری داشت و در نتیجه مفید و معنادار بود، پس در حالت اول هم معنادار بوده است. حال از آنجا که کاربردهای بزرگ‌تر برای جملات ارزشی درست و حامل معنا بوده است، در حالت اول (مستقل و در حال بیان و ابراز) نیز معنادار بوده است و در نتیجه باید آن‌ها را شناختی بدانیم:

- احترام گذاشتن به دیگران خوب / ارزشمند است.

- اگر احترام گذاشتن به دیگران خوب / ارزشمند است، توصیه دیگران به احترام گذاشتن هم خوب / ارزشمند است.

- پس توصیه دیگران به احترام گذاشتن خوب / ارزشمند است.

اگر این استنتاج درست باشد - که به نظر درست هم هست - آنگاه یک گزاره و یک مفهوم (خوبی / باارزشی) نمی‌تواند هم‌زمان به دو معنا در آن به کار رفته باشد و در نتیجه مبنای ناشناخت‌انگاری با چالش مواجه می‌شود. یورگنسون نیز چنین اشکالی را مطرح کرد و برای برون‌رفت از آن و تصدیق استدلال‌های منطقی مشتمل بر انشائیات چنین پیشنهاد کرد که برای حل این چالش یا شرط صدق را از مقدمات استنتاج منطقی حذف کنیم و به نوعی در مفهوم و مصداق استنتاج منطقی توسعه دهیم یا اینکه تنها به صورت قضیه نگاه کنیم، نه محتوای آن. بر این اساس، اگر ظاهر قضیه‌ای خبری بود، همین برای درج آن در مقدمات قیاس کفایت کند و نیازی به حساسیت به محتوای انشائی قضایا نیست (Jørgensen, 1937: 288-296).

### تعهدات فراهنجاری معناشناختی در برهان شر

برخی تعهدات در باب کلیت ارزش و در نتیجه ماهیت شرور است و برخی از آن‌ها در باب مفاهیم به‌کاررفته در باب خداوند:

#### تعهدات عام

به نظر می‌رسد مدافع برهان شر چاره‌ای جز این ندارد که در باب ارزش شناخت‌گرا باشد و کاربرد شر و خیر درباره وقایع و امور را ناظر به واقع آن‌ها بداند که این البته هم ناظر به شرور اخلاقی است هم شرور طبیعی. وقتی از شرور صحبت می‌شود مقصود دلالت این واژه بر اموری بیرونی است و دست‌کم گوینده مدعی است که این امور در خارج وجود دارند یا به اصطلاح «ارزش صدق» دارند؛ اگرچه ممکن است در نهایت این گزاره کاذب باشد. اگر به لحاظ معنایی شرور را ناظر به واقع دانستیم، آن‌گاه طبعاً ادعا کرده‌ایم که همگان می‌توانند چنین درکی از آنها داشته باشند و این ادعا قابل محک خوردن هم باشد. در دیدگاه رئالیستی، اموری واقعی وجود دارند و ادعا آن است که مفاهیمی که ما به کار می‌بریم ناظر به همان واقع هستند؛ هرچند فعلاً تنها در مقام معناشناختی هستیم و امکان کذب مدعای ما نیز وجود دارد. البته این کذب کذب معنایی و تصویری است نه تصدیقی. یعنی مقوله‌ای را مدعی هستیم مابه‌ازای خارجی دارد و ممکن است چنین نباشد. بنابراین در تقریر برهان شر چنین گفته می‌شود:

- شر در جهان وجود دارد.

- اگر خدای خیر محض و خیرخواه در جهان وجود داشته باشد، شرور نباید موجود می‌شدند.

- پس چنان‌که خدایی وجود ندارد.

در این استدلال هم شرور هم مؤلفه خیریت در خدا (خیر بودن و خیرخواه بودن) اموری هنجاری هستند که رابطه معنایی آن‌ها به خارج نیازمند تحلیل است. پس دو مقوله خیر و شر در این استدلال به کار رفته است که فرد معتقد به شناخت‌گرایی آن‌ها را ناظر به اموری واقعی می‌داند. شر دال بر مقوله‌ای خارجی و ویژگی‌ای در حقایق بیرونی است که بر اساس آن برخی امور و حقایق به گونه‌ای هستند که منشأ دو حس در آدمی می‌شوند: یکی اینکه آن امور شایسته سرزنش و سرچشمه برخی ضرر و زیان‌ها هستند و عامل آن‌ها (انسان یا خدا) به سبب این عاملیت مستوجب بازخواست و سرزنش هستند و دیگر اینکه مایه ایجاد تنفر و حس نامطلوبی در آدمی می‌شوند و انسان‌ها وقتی شر را به کار می‌برند از حس ناپسندی خود و منافرت آن مابه‌ازا با میل و طبع خود سخن می‌گویند. بر همین رویه، وقتی از خیر سخن می‌گویند مقصودشان آن است که اموری در خارج به نحوی وجود

دارند که منشأ کمالات و منافع برای دیگر امور و افراد هستند و انسان هم حس خوب و مطلوبی به آن‌ها دارد. امور خیر ملائم با طبع انسان هستند و او آن‌ها را تحسین می‌کند. در هر دو مقوله، ارائه‌کننده برهان شر مدعی است این امور خارجی و قابل راستی‌آزمایی هستند و در هیچ بخشی تابع میل و عاطفه نیستند. اینکه بخشی از هنجاریت این امور را وابسته به افراد تعریف کردیم اصلاً به معنای مبتنا بر افراد نیست؛ بلکه ادعای شناختاری آن است که این امور در حاق خود به گونه‌ای هستند که انسانی با قوای ادراکی کامل و درست از امری که در واقع شر و قبیح است تنفر دارد و از امور خیر و حسن خوشش می‌آید. در واقع حس‌های افراد ریشه در اموری واقعی دارد. از آنجا که برهان شر برای انکار وجود امری متافیزیکی و مستقل از وجود و ادراک انسان، یعنی خدا، اقامه شده است، دیدگاه شناختاری در بعد معناشناسی ماجرا امری سازگار و منسجم است و به عبارتی وقتی کسی خیر و شر را به کار می‌برد و آن‌ها را ناظر به اموری واقعی یا به تعبیر دقیق‌تر منشأ آن‌ها را اموری واقعی می‌داند این حق را دارد که از استدلالی مشتمل بر آن‌ها برای اثبات/انکار امری واقعی بهره بگیرد.

در مقابل، اگر شرور را تنها اموری دانستیم که مغضوب و منفور فرد یا افراد خاص باشند و بیان شر در واقع یعنی بیان نفرت درونی (عاطفه‌گرایی) یا تنها توصیه‌چنین افرادی به دیگران برای برحذر داشتن از شرور (توصیه‌گرایی) یا صرف قرارداد بین چند طرف (قراردادگرایی)، آن‌گاه شرور حاکی از خارج نخواهند بود. در چنین حالتی، حد وسط قرار دادن شرور برای نفی موجودی برای همه (انکار وجود خدا به نحو مطلق) نادرست است. شر تنها در حالتی می‌تواند بر وجود یا عدم امری متافیزیکی اثرگذار باشد و در قالب مقدمه کارگر افتد که در نگاه استدلال‌کننده خود نیز بهره‌ای از واقع داشته باشد و ناظر به واقع باشد. در هر دو دسته، در صورتی که گزاره‌ها و ادبیاتی که به کار گرفته می‌شود ناظر به مقام عینی نباشد و تنها بیان‌کننده احساس درونی انسان‌ها یا تنها توصیه‌هایی برآمده از درونیات او باشد، پس در خارج شر و ضد ارزشی تحقق نیافته است و نتایج بعدی که از آن گرفته می‌شود نادرست و غیرمنطقی است. چون در این صورت وجود یا نبود خدا تابع خوشایند یا بدآیند ما خواهد بود؛ درحالی که وجود خدا مقوله‌ای متافیزیکی است و براهین مثبت یا نافی وجود او باید در همین حوزه و تابع منطق همین ساحت باشند. استدلال در واقع چنین خواهد بود:

- شر وجود دارد (برخی امور در جهان منفور و ناپسند من یا جمعی خاص یا تنها اعتبار و قرارداد ما هستند).

- اگر خدای خیرخواه و خیر محض وجود داشته باشد (خدایی که خود مطبوع و مطابق میل یا قرارداد و اعتبار من یا جمعی خاص باشد و عمل اول هم مطابق خواست ما باشد) نباید مجالی برای شرور باشد.

- پس خدا وجود ندارد.

چنان که ملاحظه می‌شود، خیر و شر در این استدلال، هر دو بر مبنای ناشناخت‌گرایی، اموری معطوف به درونیات گوینده و غیر مرتبط با واقع خارجی مستقل خواهند بود که نتیجه آن این است که چون اموری ناپسند من وجود دارد پس آن خدایی که مطلوب من باشد و من او را خیر بدانم وجود ندارد. فارغ از اشکالات کلی به صورت و محتوای این استدلال، که در جای خود بیان شده، اکنون با این فرم جدید و بر مبنای ناشناخت‌گرایی ارزش، من تنها بر تنفر شخصی اتکا کرده‌ام و وجود خدای مورد علاقه و مطابق با میل خود را انکار کرده‌ام. خدای مورد علاقه و منطبق بر عواطف و امیال من نباید خالق اموری باشد که من را بیازارد. دستاورد این استدلال هیچ امر متافیزیکی عامی نیست و آن خدایی هم که بر اساس این استدلال اثبات شود هیچ خُسنی برای دیگران نخواهد داشت. به عبارت بهتر، دستمایه قرار دادن شرور برای نفی وجود خدای مورد ادعای ادیان، که خالق جهان و همه خیرات است، با عدم تعهد شناختاری بودن امور ارزشی و هنجاری، از جمله شرور و خیریت خدا، ناسازگار است. هم مدافع برهان شر هم مخاطب آن برای تحلیل و نقد و احیاناً پذیرش آن محکوم به شناختاری دانستن شرور است و بدون این مبنا دیگر ادعای چالش‌برانگیزی برای مواجهه انتقادی باقی نمی‌ماند. چون فرد آن دسته از موجودات را که خود نمی‌پسندد و مطبوع او نیست دلیلی بر نفی وجود خدایی می‌داند که آن را هم خود می‌پسندد و دوست دارد خدای او چنان باشد و چنین ادعایی در حد خود ضرری به اعتقادات یا علایق و سلايق دیگران نمی‌زند تا بخواهند آن را به چالش بکشند. حاصل آنکه:

$P =$  وجود شرور دلیلی علیه وجود خدا است.

$C =$  گزاره‌های ارزشی ناظر به واقع هستند.

$N =$  گزاره‌های ارزشی ناظر به واقع نیستند.

مدافع P باید به C متعهد باشد و نمی‌تواند به N متعهد باشد. به عبارت دیگر، P تنها با C قابل جمع است نه با N. اگر N مبنای فرد باشد، آن‌گاه P نتیجه گرفته نمی‌شود و اگر P آن‌گاه N نمی‌تواند مبنا باشد.

### تعهدات خاص (الهیاتی)

مهم‌ترین مقوله در این محور خیریت (محض) خدا و در کنار آن خیرخواهی اوست. خدا ذاتاً خیر و خوب است و برای مخلوقات خود نیز خیر مقدر می‌کند. چون از خیر جز خیر برنخیزد. مقوله مقابل آن، یعنی شر، نیز از جهتی مقوله‌ای الهیاتی است. چون باید بدانیم شر در حق خدا و در نگاه او چیست تا بتوان بر آن حکمی بار کرد و معین کرد که از خدا شرور صادر می‌شود یا خیر. اگر قرار است شر با وجود خدا در تعارض باشد، باید به لحاظ هنجاری خدا، خود، خیر و منشأ خیر و خیرخواه باشد؛ یعنی هم آنچه از خیر و خوبی می‌فهمیم در خدا باشد و او خود شرور نباشد، هم خیر از اساس از او نشئت گرفته باشد، هم اینکه برای بندگان خود خواهان خیر باشد. مدافعان برهان شر علیه وجود خدا از هر دو مقوله خیریت محض خدا و هم خیرخواه مخلوقات بودن او سخن گفته‌اند و هر دو مقوله در این برهان دخیل است. چون زمینه رفع شرور از بشر خیرخواه بودن خدا است و تنها یک خدای خواهان خیر بشر چنین کاری را انجام می‌دهد. از سوی دیگر، خیرخواهی فرع بر خیر بودن است. خدای شر یا آمیخته‌ای از خیر و شر لزوماً نمی‌تواند خیرخواه باشد. پس دو مؤلفه در او ضروری است.

این‌ها همه مبتنی بر آن است که تفاهم یکسانی از این مقوله بین همگان وجود داشته باشد. خدا خیر است دقیقاً به چه معنا است؟ آیا خیریت و خیرخواهی او با آنچه در آدمیان وجود دارد به یک معنا است؟ آیا تلقی انسان‌وار از خیر درباره خدا درست است؟ آیا حتی اگر خیریت در خدا و بشر دقیقاً یا تقریباً یکسان باشد، بشر توانایی فهم وجوه خیریت خدا و شناخت دقیق از آن را خواهد داشت؟ برخی دیدگاه‌های متفاوت در باب خیریت خدا در آنتی‌تئودیسها بروز و ظهور پیدا می‌کند. بنابراین از آنجا که طرفداران برهان شر خیر بودن و خیرخواهی خدا را مسلم می‌انگارند، کسی می‌تواند با خدشه در این مقدمه دلالت برهان شر بر نبود خدا را خدشه‌دار کند؛ در عوض تغییری بزرگ در خدای مورد پرستش خود ایجاد کند و او را لزوماً خیرخواه نداند. دست‌کم خیر به معنایی که ما می‌فهمیم در خدا نیست و نباید از خدا انتظار دخالت کامل و تغییر امور به دلخواه انسان را داشت.

اینکه خدا خیر است گاهی بر اساس استدلال تحلیلی و مسئله‌ای از الهیات مبتنی بر کمال<sup>۱</sup> است. بر این اساس، خدا کامل‌ترین موجود است و همه صفات برتر در او وجود دارد. خدا بسیط است؛ اما در نگاه تحلیلی او دارای ذات و صفاتی است که هر یک قابل ارزیابی هستند و حتی با اذعان به محدودیت فهم بشری راه معرفت به برخی جزئیات این مقولات بسته نیست و هم می‌توان خدا را فی‌الجمله شناخت، هم مسئولیت‌های او را کشف کرد، هم انتظارات او از بشر و انتظارات بشر از او بر اساس فهم مشترکی که از مفاهیم و مقولات الهیاتی برقرار است بازگو کرد. در این میان، خیریت بر اساس فهمی مشترک از آن و مستقل از وجود الوهی وصفی پایدار در خداوند خواهد بود. در نگاه برخی متدینان اما مفهوم خیر بر اساس دریافتی درونی از خدا است. فرد مؤمن با خدا مواجهه مستقیم دارد و با او راز و نیاز می‌کند و وجود او را در هنگام سختی‌ها می‌یابد که او را مدد می‌رساند و یاد او مایه آرامش است. بنابراین خیر بودن خدا اولاً چشیدنی و دریافتنی است و ثانیاً امری رازوار است و ما نمی‌توانیم کنه آن را بفهمیم. در این بین تنها یک رابطه اعتمادگونه برقرار است و این اعتماد از صد باور هم محکم‌تر است. در آموزه‌های ادیان الهی با کمی شدت و ضعف می‌توان این امر را دریافت که معیار خدا در کسر و انکسار خیرات و شرور بر ما معلوم نیست و تنها می‌دانیم که باید به او اعتماد کنیم. ایمان یعنی پذیرش غیب بدون اطلاع از جزئیات آن و چنین خدایی در صفات نیز امری پیچیده و رازآلود است و بنابراین راه آگاهی کامل از کم و کیف خیریت او بسته است. البته از خوانش کتب مقدس و تجربه‌ای که از اقوام پیشین نقل می‌کند می‌توان به آگاهی‌ها و بصیرت‌هایی دست یافت؛ اما آینده برای ما روشن نیست و هر آن ممکن است دست غیب تقدیری دیگر رقم بزند و ماجرا برخلاف محاسبات ما پیش رود که این همه ناشی از علم اندک ما از خدا و اوصاف اوست.

1. perfect being theology

### الف) مبانی در شناخت اوصاف خدا

تحلیل معنای خیر در باب خدا در سایه تحلیل پرسشی کلان تر است و آن اینکه آیا شناخت درست از خدا و صفات او در توان بشر هست یا خیر. در گام بعدی اینکه اگر توان شناخت صفات خدا- هر چند حداقلی- وجود داشته باشد، آیا باید آن‌ها را همچون صفات بشری فهمید یا به کلی از سنخی دیگرند؟ آیا اصول ارزشی عامی وجود دارد که هم بر انسان هم بر خدا به یک نحو حاکم باشد و به تعبیری خدا در جامعه اخلاقی ما شریک باشد؟ این بحثی مهم در الهیات است که آیا صفات و کیفیت وجود خدا به صورت ایجابی قابل درک است یا خیر. در صورت دوم، یا باید به توصیف سلبی از خدا رضایت دهیم یا سکوت پیشه کنیم و در حق او هیچ گونه وصفی را نشاید. مایکل سلز می‌گوید: «امر متعالی باید از هر نامی فراتر باشد. باید وصف‌ناپذیر باشد.» (Sells, 1994: 2). این سخن در اصل صادق است و اگر امر متعالی به درستی به وصف آید دیگر متعالی نیست. اما اینکه اگر دست به توصیف کامل نرسد بهره اندک را هم ممنوع کنیم محل مناقشه است. در چنین موقعیتی می‌توان یکی از دو واکنش زیر را داشت:

الف) خاموشی؛ انسان باید در این باب هیچ نگوید و بداند که هیچ نمی‌داند و سکوت پیشه کند. الهیات سکوت و رویکردهای مبتنی بر رازواری در این شمار هستند. در واقع به دلیل امتناع اسلوب زبانی معرفت‌بخش در این حوزه راهی جز عدم اظهار نظر باقی نمی‌ماند. در این مواقع به اصطلاح تعطیلی معرفت پیش می‌آید و خدا و کیفیت اوصاف و اغراض او مجهول مطلق خواهند بود. در نتیجه در این رویکردها هیچ دستاورد معرفتی نصیب افراد نمی‌شود و فرد مؤمن تنها باید در ساحت عمل و استجابات کشش درونی خود با خدا مواجهه مستقیم داشته باشد.

ب) تفکیک بین بُعد متعالی و غیر آن؛ خدا از جهت ذات خود تنها برای خود نمایان است و از آن جهت و من حیث هی و فی نفسه برای هیچ کس پدیدار نمی‌شود؛ اما از جهتی بر غیر خود پدیدار می‌شود و می‌توان رگه‌هایی از آن وجود بی‌کران را دریافت کرد. خدا نعمت آگاهی خلق از خود را از دیگران دریغ نمی‌کند و به وجهی بر آن‌ها پدیدار می‌شود؛ اگرچه کنه آن بعد استعلایی او شناخته نمی‌شود. خدا را می‌توان شناخت البته از وجهی از وجوه بی‌شمار او و در حد نمی‌ازیمی. اینکه این میزان از شناخت عرضی است یا طولی نیز محل مناقشه است. آیا از هر وصفی می‌توان ذره‌ای را چشید یا اینکه این محدودیت ناظر به اصل وجوه هستی خدا است و برخی را می‌توان فی الجمله شناخت و برخی وجوه الهی پیوسته در پس حجاب باقی می‌ماند. رویکرد الهیات سلبی مدعی است ما نمی‌دانیم خدا دقیقاً چیست؛ اما تا حدی می‌توانیم بدانیم چه نیست. فلوطین و ابن میمون در میانه تاریخ تفکر بشری چنین رویکردی داشته‌اند که در ادامه طرفداران پرشماری در بین متفکران پیدا کرده‌اند. در این رویکردها معرفت ناب و ایجابی به خدا و اوصاف و وجوه او ناممکن است؛ اما از حداقل شناخت ممکن هم نباید دریغ کرد. پیش‌فرض همه این نگرش‌ها ابتدا تفکیک بین معرفت ایجابی و سلبی در باب خدا و سپس تقسیم دیدگاه‌ها به یکی از سه رویکرد زیر است:

۱. اشتراک معنوی: برخی به مسانخت خالق و مخلوق در اصل وجود و اطلاق صفت وجود و اشتراک معانی در صفات معتقدند. خدا و غیر او در معنایی که از اوصاف فهمیده می‌شود اشتراک دارند؛ اما خدا در حد اعلائی آن صفات و غیر او در حد جزئی و ناقص. روح معنا در هر دو کاربرد یکی است؛ اما عمق دلالت بسیار متفاوت است و اختلاف در حکایت از آن معنا در حد اقتضائات بین کامل و ناقص و واجب و ممکن است. خیریت در خدا و انسان به یک معنا است و همان چیزی را که هنگام کاربرد درباره غیر خدا به کار می‌بریم معنایی است که در حق خدا نیز اراده می‌کنیم. خدا خیر است؛ یعنی همان کارهایی که ما مصداق خیر می‌دانیم انجام می‌دهد و همان شروری را که ما از آن‌ها رنج می‌بریم یا مکروه می‌داریم دفع می‌کند و ناپسند می‌شمارد. این رویکرد برای گریز از تعطیل در باب معرفت به خدا و دیگر وجوه اوست. چون هر راهی جز این به بی‌نصیب ماندن از معرفت خواهد انجامید. در باب مسئله خیریت خدا ما دقیقاً همان خیریتی را که در باب امور دنیوی و انسانی می‌فهمیم و معنا می‌کنیم در حق خداوند در نظر خواهیم داشت و انتظارات معرفتی و وجودی ما از خدا بر اساس همان شاخصی است که خیر را در باب مخلوقات تلقی می‌کنیم.

۲. اشتراک لفظی: با بیان ادله‌ای در نفی مسانخت خدا و مخلوقات او و عدم توان معرفتی بشر بر شناخت درست خدا و صفات او، برخی نهایت چیزی را که می‌پذیرند اشتراک لفظ است و ذات او را برتر از آن می‌دانند که با مخلوقات خود در صفاتی قابل جمع باشد. خدا بسیط محض است. بنابراین وجوه اشتراک و افتراق با مادون خود مخالف با این بساطت است. تفاوت بین صفات خدا و انسان همانند تفاوت معنایی شیر جنگل و شیر لبنیات است که اگرچه توصیفی درازدامن از شیر اول ارائه دهیم ذره‌ای اطلاعات درباره شیر دوم نصیب مستمع نمی‌شود و این‌ها دو وادی کاملاً مستقل‌اند. خدا خیر محض و سرسلسله خیر است؛ اما ما چیزی از آن خیر و اقتضائات آن نمی‌فهمیم. خیریت در خدا و فاعلیت اخلاقی او قیود و شروط متعددی دارد و اساساً با معنایی که در انسان دارد متفاوت است (Davies, 1993). بنابراین ما هیچ معنایی از خیر در خدا نمی‌دانیم و انتظاراتمان از یک خدای خیر نیز نابخاست.

۳. تمثیل: آکوئیناس هم با نظریه تمثیل خود به نوعی به تعطیلی معرفت کامل به اوصاف خدا معتقد است. اگرچه صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم صادق است، کم و کیف واقعی آن را نمی‌دانیم و نمی‌توانیم درک کنیم چه چیزی در خدا هست که او را خیرخواه کرده و اصلاً خیر و خیریت در او به چه معناست. هم اشتراک لفظی هم اشتراک معنوی در باب صفات خدا ناقص و نادرست است و باید راهی دیگر در پیش گرفت. اطلاق صفتی چون خیر بر انسان و خدا، اگرچه در ظاهر به یک اسلوب است، اطلاق آن بر خدا از باب تمثیل و همانندی است نه واقعیت و حقیقت. خیری که در خدا هست با خیری که در ما هست متفاوت است و ما دقیقاً نمی‌دانیم چیست. در عین حال به کلی نیز با آن بیگانه نیست. بنابراین راهی جز ترسیم نوعی مشابهت بین صفات خدا و انسان نیست. این معرفت خفیف و ظریف کورسویی به ما نشان می‌دهد که اگرچه نمی‌دانیم خدا چگونه است بی‌بهره از شناخت اوصاف او هم نیستیم (Aquinas, 1947: Q 12). این دیدگاه به دو نوع تمثیل اسنادی<sup>۱</sup> و تمثیل تناسبی<sup>۲</sup> شرح داده شده است (Ferre, 1972: 95).

پس بین خیریت مفهوم از انسان با خیریت خدا یا مابینت وجود دارد یا مشارکت. در حالت نخست، انتظار از فاعلیت اخلاقی خدا با فاعلیت اخلاقی انسان متفاوت است و ما اطلاعی از سبک فاعلیت اخلاقی خدا و اقتضائات آن نداریم. بنابراین انتظار از خدا برای رفع شرور چون خلاف مقتضای ذات و اوصاف سه‌گانه اوست معقول و منطبق بر واقعیات نیست (Davies, 2006: 229). این از اصول اولیه منطقی و تفکر نقدی است که برای هم‌ارز بودن گزاره‌ها و تحلیل آن‌ها باید به لحاظ معناشناختی همه موارد یکسان و ذیل معیار یکسانی قرار داشته باشند تا زمینه مغالطه و نیز انتظار معرفتی نابجا کاهش پیدا کند.

همچنین یکی از مباحثی که از جهتی مترتب بر معناشناسی خیر و از جهتی از نتایج آن است فهمی است که مناقشه‌کنندگان در باب خدا از او و صفات او، از جمله خیر، دارند. فهم مشترک خدا باور و خدا ناباور از خیریت خدا و مقابله این وجه با شرور در عالم لازمه برهان شر خواهد بود. مثلاً، ویلیام رو در تقریر استدلال قرینه‌ای خود مقدمه دوم را که ناظر به مباحث الهیاتی است مبتنی بر فهم مشترک خدا باور و خدا ناباور از اصول اخلاقی می‌داند. در نتیجه دو طرف بر اساس اصولی مشترک دیدگاه خود را درباره امکان منع خدای خیر از شرور در جهان بیان می‌کنند (Rowe, 1979: 337). در نتیجه تعهد معناشناختی الهیاتی مدافع برهان شر آن است که بین خیریت انسان و خدا اشتراک معنوی قائل باشد و ما فهم و درکی از خیریت خدا به این معنا داشته باشیم.

### ب) وابستگی یا عدم وابستگی معناشناختی خیر به خدا

آیا خیر در معنای خود نیز امری الهیاتی است یا فارغ از ارتباط آن با خدا و افعال و اراده او معنای مستقلی دارد و سپس در باب خدا هم بحث می‌کنیم که حدود و مؤلفه‌های آن چیست؟ اینکه مفاهیم ارزشی، از جمله خیر و خوب، مستقل از خدا تعریف می‌شوند یا وابسته به او امری مهم و اثرگذار بر مسئله کنونی تحقیق است. اگر خیر مستقل از وجود خدا تعریف شود، آن‌گاه همچنان مجال طرح مسئله شر وجود دارد. اما اگر خیر وابسته به خدا تعریف شود، آن‌گاه مسئله شر دیگر مجال ندارد و خدا تقدم هستی‌شناختی بر مقولات خیر و شر دارد و ما خدا را پذیرفته‌ایم و شر را نیز در چارچوب خدا تعریف کرده‌ایم و دیگر مجال پرسش

1. the analogy of attribution

2. the analogy of proportionality

از خدا را در این زمینه نداریم. او معنای خیر و شر را معین می‌کند یا با ارجاع به او قابل تعیین است. بنابراین مجالی برای ترسیم ناسازگاری درونی وجود نخواهد داشت.

یکی از دیدگاه‌ها در باب ابتدای معناشناختی خیر بر الهیات نگرش آدامز در باب خوبی است و اینکه خوبی / خیر تنها با ارجاع به خدا قابل فهم است. در واقع خوبی یعنی «مشابهت با خدا» (Adams, 1999: 90). در مقابل، بدی معنای استعلایی ندارد و با توجه به جنبه مقابل خوبی تعریف می‌شود و دارای دو گونه است: الف) فقدان خوبی و ب) مخالف و متضاد با امر خوب. وقتی معنای خوب و مصادیق آن مشخص شد، آن‌گاه گاهی نبود خوبی عبارت از بدی خواهد بود. مانند نبود صدق که همان کذب است. این اما تبیین کاملی از بدی نیست و گاهی بدی را باید در تقابل آن با خوبی دید که این هم دو دسته است. گاهی بدی ابزاری است؛ یعنی امری دارای آثار و عواقبی است که بد هستند. گاهی هم از راه رو به زوال رفتن امر خوبی است؛ مانند نفرت و کینه. این دو نوع بدی به دلیل هتک حرمت و تقدس خوبی ناهنجار و نامطبوع هستند. بنابراین، بدی با توجه به تعریف خوبی تبیین خواهد شد؛ هر آنچه در تضاد با شباهت با خدا باشد. همچنین دیدگاه‌های دیگری در الهیات مدرن و پست‌مدرن وجود دارد که با ارائه تصویری جدید از خدا ماهیت خیر در باب او با خیر در نگاه ما متفاوت است؛ از جمله اینکه خیر اخلاقی و ارزشی نباشد، بلکه همانند کاربرد خیر در ساختمان خوب، شعر خوب، غذای خوب، و ... خیر زیبایی‌شناختی یا متافیزیکی باشد (Davies, 2006: 226-230) که وجهی از هنجاریت در خود دارد. اما آن خیری که تحسین‌برانگیز است خیری برآمده از اراده است. خیر در باب خدا باید متضمن ستایش و خوشایندی باشد. به بیان دیگر، تعهد برهان شر خیر اخلاقی در خداوند است و اینکه او برای ایجاد نشدن کار یا حالتی که ناپسند است باید اقدامی بکند و ترک آن مایه نقص او خواهد بود. خیر در باب خدا خیر اخلاقی است. زیرا:

- خیر اخلاقی عالی‌ترین خیر است و بنابراین خدای کامل واجد آن است.

- خدایی که سرمنشأ خلقت است و خیرهای اخلاقی بین بندگان را او آفریده و بدان امر کرده خود فاقد آن نیست. آن خیری بین مخلوقات از همه بهتر و شایسته احترام است که اخلاقی و برآمده از اراده و قابل تحسین باشد. خدا هر کمالی از مخلوقات را در حد اعلائی خود دارد و فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد.

در مقابل، دیدگاه‌های فراوانی معنای خیر و شر و خوبی و بدی را با ارجاع به خدا تبیین نمی‌کنند؛ بلکه معنای این واژگان مشخص است و ما سپس بر اساس آن‌ها چالش‌هایی الهیاتی را مطرح می‌کنیم. در نتیجه خیر در خدا و انسان به یک معنا به کار می‌رود یا به تعبیری خدا انسان‌وار تلقی می‌شود و ما اصل و معنای خیر و شر و نحوه مواجهه با آن‌ها و اکراه از شر و دوست داشتن خیر و اموری از این دست را درباره خدا همان‌طور می‌فهمیم که برداشتی از آن‌ها درباره خود داریم. انسان‌ها منش درست خدا را شبیه منش درست خود می‌بینند و قضاوت در این باره مبتنی بر سطح انتظار انسان‌واری از خدا است. اینکه ما خیرخواهی خدا را دقیقاً شبیه خیرخواهی انسان تفسیر می‌کنیم، که در بزنگاه مکلف است جلوی شرور را بگیرد و خیر را بر مخلوقات افاضه کند، ناشی از شباهت طولی انسان و خدا در وجود و صفات است که او تنها در این امر تفاوت می‌کند که این صفات را بالذات دارد و با درجات کمال و برتر از ما؛ اما سنخ و سبک صفات یکی است و خدا گویی انسانی فوق انسان‌ها است (Hume, 1992: 76). به تعبیر دیگر، در این فرض ما با یک اخلاق و ارزش‌محوری جهانی مواجه هستیم که بر همه چیز، از جمله خدا و انسان، به یک نحو حاکم است و خیر در حق خدا و در باب انسان دقیقاً به یک معنا است. از این‌رو تحلیل خدا و افعال و اغراض او در چارچوب خیر و خوبی رایج بین انسان‌ها امری درست و بجا است. در این حالت، معیاری مستقل از خدا برای ارزیابی در باب او در دست خواهیم داشت.

## نتیجه

هنگام کاربرد مفاهیم و مقولات ارزشی، قطعاً معنایی در ذهن کاربر آن هست و او قصد می‌کند که چه معنایی از ارزش را اراده کند. گاهی فرد این مقولات را ناظر به واقع می‌داند و گاه آن را صرفاً برون‌داد یک حالت عاطفی یا برساخت آگاهانه می‌داند. کسی که ارزش را ناظر به واقع نداند، طبعاً شرور را هم اموری از این قبیل می‌داند که تنها بیان‌کننده ناپسندی و نارضایتی افراد هستند. اگر شرور و رنج و اکراه ناشی از آن‌ها امری شخصی باشد، چالش شر هم امری فردی خواهد بود نه نوعی و اگر این حالت

نوعی و فراگیر باشد، با مبنای ناشناخت‌گرایی در باب ارزش قابل جمع نخواهد بود. پس استدلال به شرور برای نفی متافیزیکی خدا مبتنی بر برخی تعارض‌ها و دوراهی‌های درونی است که فرد باید ابتدا آن‌ها را حل کند و در صورت حل نشدن تعهدات فلسفی را رعایت نکرده و طبعاً استدلال ناکام خواهد ماند. در مقابل، مستدل می‌تواند و به عبارتی باید شناخت‌گرا باشد و مدعی باشد ارزش‌ها و از جمله شرور ادعایی ناظر به واقع باشند تا در مرحله بعدی تحقق متافیزیکی آن‌ها ارزیابی شود. همچنین خیر و شر در مسئله شر به لحاظ معنایی مستقل از خدا هستند و معنایی مفهوم و مشخص دارند که همانا خیریت و شریعت رابح در امور و افعال ما انسان‌ها است. افراد نسبت به امور شر دافعه دارند و خالق و مرتکب آن را سرزنش می‌کنند و خیریتی را که از خدا می‌فهمند همان خیریت معهود بین آدمیان است. پس اگر یکی از این دو مبنا پذیرفته نشود، برهان شر سرنوشت دیگری خواهد داشت. پس:

۱. دریافت و تلقی از شر امری همگانی است و اشتراک فهم بین همگان (اغلب) در باب شرور وجود دارد.
۲. خیر در انسان و خدا به معنای واحد به کار می‌رود و فهم خدا باور و خدا باور از خیریت یکسان است.
۳. معنای خیر وابسته به مؤلفه‌های الوهی نیست.
۴. گزاره «خدای نیک و نیک‌خواه وجود دارد» ارزش صدق دارد.
۵. گزاره «شرور وجود دارند» ارزش صدق دارد.
۶. خیریت خدا به معنای اخلاقی است نه متافیزیکی و نه زیبایی‌شناختی.

## منابع

اصفهانى، محمدحسين (۱۴۱۴). *نهایه الدرايه*. قم: دار احیاء التراث.

- Adams, R. M. (1999). *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. New York, Oxford University Press.
- Aquinas, T. (1947). *Summa Theologica*. New York: Benziger Bros.
- Ayer, J. (1950). *Language, Truth, and Logic*. United Kingdom: Dover Publications
- Carnap, R. (1935). *Philosophy and Logical Syntax*. UNKNO.
- Davies, B. (1993). *An Introduction to philosophy of religion*. Oxford University Press.
- (2006). *The Reality of God and the Problem of Evil*. New York: Continuum.
- Delapp, K. M. (2016). Metaethics. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Deth, J. W. Van & Scarbrough, E. (1998). *The Impact of Values*. New York, Oxford University Press.
- Esfahani, M. (1994). *Nahayat Al-Derayah*. Qom: Dar Ehya Al-Torath. (in Persian)
- Ferre, F. (1972). "Analogy in Theology", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. By Paul Edwards, Vol. 1.
- Jørgensen, J. (1937). Imperatives and logic. *Erkenntnis*, 7(1), 288-296.
- Hare, R. M. (1952). *The language of morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1992). *Dialogues Concerning Natural Religion*. Kindle Editio.
- (2001). *A Treatise of Human Nature*. Digireads.
- Rowe, W. L. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335-341.
- Sells, M. (1994). *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Star (2013). Metaphysics of Ethics, in: *The Oxford Handbook of The History of Ethics*, Oxford.
- Stevenson, Ch. L. (1944). *Ethics and Language*. Yale University Press.