

## William Rowe's Evidential Argument From Evil and the Skeptical Theists' Responses

*Mohammad Mohammad Rezai<sup>1</sup>, Mohsen Javadi<sup>2</sup>, Shima Shahriyari<sup>3\*</sup>*

1. Professor, Department of Philosophy, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran
2. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran
3. PhD student, Department of Philosophy, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran

(Accepted: July 15, 2019; Accepted: July 15, 2019)

### Abstract

William Rowe's various works on the evidential argument from evil now occupies a central place in the Western discussions on the problem of evil. In one of his formulations, Rowe tries to justify the atheistic belief by showing the likelihood of gratuitous evil's existence based on some particular instances of intense suffering. However, some of the philosophers, who are called skeptical theists, attempt to show that if there is a God, it is completely rational to accept that the humans are not in a cognitive position to make true judgments about all of the divine intentions and actions. Therefore, we cannot infer God's justification(s) for the prescription of what seems to us to be an instance of intense suffering. Our aim in this paper is to show that skeptical theism offers a good reason to reject the evidential problem of evil developed by William Rowe.

**Keywords:** Evidential argument from evil, William Rowe, Gratuitous evil, Skeptical theism.

---

\*.Corresponding Author: shi.shahriyari@gmail.com

فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰  
صفحات ۱-۲۲ (مقاله پژوهشی)

## استدلال شواهدی ویلیام رو از شر و پاسخ "خداباوران شکاک" به آن

محمد محمدرضایی<sup>۱</sup>، محسن جوادی<sup>۲</sup>، شیما شهریاری<sup>۳\*</sup>

۱. استاد گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

۳. دانشجوی دکتری گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۴)

### چکیده

امروزه در جهان غرب، تقریرهای متنوع ویلیام رو از استدلال شواهدی شر، کانون اصلی مباحث فعلی در زمینه مسئله شر را به خود اختصاص داده است. رو در یکی از این صورتبندی‌ها تلاش کرده است که با ارجاع به مصادیق خاصی از رنج‌های شدید احتمال وجود شر گزاف را نشان دهد و از این طریق، باور خدانا‌باوران به نبود خدا را موجه جلوه دهد. در این میان، گروهی از فیلسوفان خداباور که به «خداباوران شکاک» معروفند، تلاش کرده‌اند که نشان دهند اگر خدایی وجود داشته باشد، کاملاً معقول است که بپذیریم انسان‌ها در موقعیتی معرفتی قرار ندارند که همیشه بتوانند در خصوص تمام افعال و مقاصد الهی داوری کنند. همین امر سبب می‌شود که ما نتوانیم دلیل یا دلایل توجیه‌گر خداوند در تجویزش به آنچه در نظر ما مصداقی از شر گزاف جلوه می‌نکند را دریابیم. در این نوشتار در پی آن هستیم تا با تمسک به نگرش خاص این گروه، توجیه‌ناپذیری روایت رو از استدلال شواهدی شر را نشان دهیم.

### واژگان کلیدی

استدلال شواهدی شر، خداباوری شکاکانه، شر گزاف، ویلیام رو.

## ۱. مقدمه

امروزه با برملا شدن ضعف و سستی استدلال‌های منطقی شر، گروهی از خدانا‌باوران تلاش کرده‌اند تا نوع دیگری از استدلال‌های شر را مطرح کنند که به استدلال‌های شواهدی شر معروفند. این استدلال‌ها بر خلاف استدلال‌های منطقی با قطعیت تمام از نبود خداوند سخن نمی‌گویند؛ بلکه هدف معتدلانه‌تری را دنبال می‌کنند؛ یعنی احتمال نبود خدا یا معقولیت باور به آن بحث را مطرح کرده‌اند...

استدلال‌های شواهدی شر انواع بسیار متفاوتی دارند و روشن است که تحلیل و بررسی تمام آنها در این مقاله امکان‌پذیر نیست، به همین دلیل تلاش شده است که تنها بر یکی از مهم‌ترین تقریرها تمرکز شود. رایج‌ترین روایت استدلال شواهدی شر در نوشته‌های فلسفی معاصر، صورت‌بندی‌های ویلیام رو هستند که گاهی با عنوان «پدرخوانده استدلال‌های شواهدی شر» از آنها یاد می‌شود (Perrine & Wykstra, 2014: 142) و اغلب به عنوان دقیق‌ترین، قدرتمندترین و تأثیرگذارترین تقریر از استدلال‌های شواهدی شر لحاظ می‌شوند؛ اما در مقابل، بسیاری از فیلسوفان معتقدند که این روایت نیز نمی‌تواند نتیجه مطلوب خدانا‌باوران را تأیید کند و بنیان آن سست و متزلزل است. هرچند فیلسوفان خداباور برای مردود جلوه دادن این استدلال راه و روش‌های بسیار متنوعی را در پیش گرفته‌اند؛ تمرکز ما در این نوشتار بیشتر بر پاسخ گروه خاصی است که به «خداباوران شکاک: Skeptical Theism» معروفند.

در نگاه خداباوران شکاک، حتی با کنار گذاشتن مبانی باور به وجود خدا و تکیه صرف بر معرفت پیش‌زمینه‌ای که بین ما و خدانا‌باوران مشترک است، استدلال شواهدی رو از همان ابتدا نیز نمی‌تواند به‌عنوان دلیلی به نفع خدانا‌باوری لحاظ شود. در نگاه بسیاری از متفکران، روشی که خداباوران شکاک در پاسخ به این استدلال در پیش می‌گیرند، بسیار معقول و موجه است و به گفته ترنت دوئرتی، مشهورترین و جدی‌ترین پاسخ به مسئله شواهدی شر به‌شمار می‌آید. (Dougherty, 2012a, : 18)

در این مقاله تلاش کرده‌ایم که با ارجاع به افکار این گروه بتوانیم به این نتیجه منتهی

شویم که با در پیش گرفتن رویکرد برخی از خداباوران شکاک، می‌توان به نحو معقول و موجهی نشان داد که تقریر ویلیام رو از استدلال شواهدی شر به شکست می‌انجامد. برای نائل شدن به این نتیجه، ابتدا با بیان روشنی به تحلیل یکی از صورتبندی‌های رو از استدلال شواهدی شر خواهیم پرداخت. در بخش بعد، ماهیت خداباوری شکاکانه را واکاوی و در نهایت تلاش خواهیم کرد که نشان دهیم چگونه با در پیش گرفتن رویکرد خداباوری شکاکانه، می‌توان به استدلال شواهدی شر پاسخ موجهی داد.

## ۲. ویلیام رو و استدلال شواهدی شر

همان‌گونه که می‌دانیم، اشکال اصلی استدلال‌های منطقی شر این بود که تجویز خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض به شر را مطلقاً روا نمی‌دانستند؛ در حالی که امکان‌پذیر است، خداوند مصداقی از شر را بنا به دلیل یا دلایل موجه اخلاقی تجویز کند. بنابراین صرف وجود شر، خلاف آنچه استدلال‌های منطقی شر ادعا می‌کنند، مسئله‌ساز نیست؛ بلکه وجود شرور بی‌وجه (pointless) و گزاف (gratuitous) برای خداباوری مسئله‌آفرینند. یعنی بنا به ادعای خداناباوران، شرور گزافند که به‌عنوان شواهدی علیه وجود خدا به‌شمار می‌آیند. این ادعا همان چیزی است که ویلیام رو در پی نشان دادن باورپذیری آن است.

اما شر گزاف به‌طور دقیق به چه معناست؟ شاید اولین تعریفی که به ذهنمان می‌رسد، این باشد که آن، شری است که دلیل موجه اخلاقی برای تجویزش وجود ندارد؛ اما این تعریف بسیار کلی و مبهم است. پس بهتر خواهد بود که تعریف گویاتری را از این اصطلاح ارائه دهیم. ویلیام آلستون اولین کسی بود که این واژه را برای ارجاع به یکی از مقدمات استدلال شواهدی ویلیام رو به‌کار برد و آن را با توجه به دستگاه فکری رو چنین تعریف کرد: در نگاه ویلیام رو مصداقی از شر، گزاف است که یک موجود قادر مطلق و عالم مطلق می‌توانست از آن جلوگیری کند، بدون آنکه در نتیجه آن خیر برتری از دست رود یا شر مساوی یا بدتری تجویز شود (Alston, 1996a: 98). در مقابل، تنها در صورتی می‌توانیم بگوییم که یک مصداق خاص از شر گزاف نیست که یا خیر برتری وجود دارد

که تنها در صورتی قابل تحصیل و تحقق است که آن مصداق از شر تجویز شود یا شر مساوی یا بدتری هست که اگر از آن مصداق از شر جلوگیری شده بود، به وقوع می‌پیوست.

رو در مقالات متعدد و تأثیرگذارش به مدت ۳۶ سال تلاش کرد که از وجود شرور گزارف، تنوع و فراگیری آنها در جهان ما سخن گوید و استدلال کند که این شرور به‌عنوان شاهدهی قوی علیه این ادعا هستند که خدا وجود دارد و بنابراین احتمالاً خدای خداپاوران وجود ندارد. به بیان دیگر، در نگاه او وفور و انواع متعدد شرور گزارفی که در جهان ما یافت می‌شوند، به نحو استقرایی این ادعا را که «خدا وجود ندارد» تأیید یا محتمل می‌کنند و این احتمال را که «خدا وجود دارد» کم خواهند کرد.

رو برای به کرسی نشاندن ادعایش از صورتبندی‌های متنوعی بهره برد که از همان آغاز، یعنی از سال ۱۹۷۸ مورد توجه اکثر فیلسوفان قرار گرفت. او در سال‌های بعدی با توجه به انتقادات مطرح‌شده تلاش کرد که روایت‌های دیگر دقیق‌تر و گاه مشابهی از استدلال شاهدهی شر عرضه کند. از آنجا که بیشتر فیلسوفان و نقادان استدلال‌های شاهدهی شر، از جمله خداپاوران شکاک در بحث از استدلال رو اغلب به صورتبندی او در سال‌های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۸ تمسک می‌کنند، ما نیز در این نوشته به تبع آنها بر این تقریر مشخص و مشهورتر ویلیام رو تمرکز می‌کنیم. در ادامه تلاش خواهیم کرد که این تقریر را به‌نحو اجمالی بیان کنیم.

## ۲.۱. صورتبندی رو از استدلال شاهدهی شر

ویلیام رو در سال ۱۹۷۹ در مقاله مشهورش با عنوان «مسئله شر و انواع خداپاوری» این استدلال را بیان می‌کند:

**مقدمه اول:** مصادیقی از رنج‌های شدید وجود دارند که یک موجود قادر مطلق و عالم مطلق می‌توانست از آنها جلوگیری کند، بدون اینکه از این راه خیر برتری از دست رود یا شر مساوی یا بدتری تجویز شود؛

**مقدمه دوم:** یک موجود عالم مطلق و خیرخواه محض از وقوع هر مصداقی از رنج

شدید تا جایی که بتواند جلوگیری می کند، مگر آنکه نتواند چنین کاری را بدون از دست دادن خیر برتر یا تجویز شر مساوی یا بدتر انجام دهد.

بنابراین یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض وجود ندارد (Rowe, 1979: 336).

با جابجایی مقدمه اول و دوم می توان این استدلال را به صورت ذیل ساده کرد:

۱. اگر خدایی وجود داشت، رنج گزافی نبود (مقدمه ناسازگاری وجود خدا با وجود رنج گزاف)؛

۲. رنج های گزاف وجود دارند (مقدمه وجودی).

∴ خدا وجود ندارد.

اما آیا این استدلال معتبر است؟ برای پاسخ منطقی به این پرسش روشن است که باید مقدمات این استدلال را ارزیابی کنیم.

به نظر می رسد، مقدمه دوم این استدلال موجه است؛ زیرا اگر کسی قائل به این امر باشد که ممکن است خداوند شر گزافی را تجویز کند، با این پرسش دشوار مواجه می شود که چگونه چنین موجودی، می تواند به نحو معناداری به عنوان یک خدای خوب یا شایسته پرستش و اعتماد ما، تحسین و ستایش شود؟ از همین روست که این مقدمه را بیشتر خداباوران نیز می پذیرند. برای مثال استیون وایکسترا، خداباور شکاکی که یکی از جدی ترین منتقدان ویلیام روست، این مقدمه را به عنوان یک حقیقت پایه ای اخذ می کند که درخور پذیرش هم خداباوران و هم خداناباوران است (Wykstra, 1984: 76).

اما اشکال اصلی استدلال رو در مقدمه اول آن نهفته است؛ یعنی این حقیقت مورد تردید که مصادیقی از رنج شدید وجود دارند که گزاف هستند. البته همان گونه که بیان شد، استدلال های شواهدی تنها به دنبال محتمل کردن نتیجه خود هستند؛ نه اثبات قطعی آنها. ماهیت احتمالاتی چنین استدلال هایی در مقدماتش هم نمایانگر است. پس به عبارت دقیق تر، این مقدمه را باید چنین بیان کنیم: «احتمالاً برخی از مصادیق رنج، گزاف هستند». اما چرا باید به این داوری احتمالاتی تن دهیم؟

رو در راستای تأیید صدق این مقدمه به سادگی به مصادیقی از رنج‌های شدید اشاره می‌کند که حتی پس از تأمل عمیق هم نمی‌توان هیچ نسبت ضروری‌ای را میان تجویز خدا به آن مصادیق و حصول خیرهای برتر در نظر گرفت. رو با دقت تمام سعی دارد تا بر مصادیقی دست‌گذار که علاوه بر شدت و وفورشان، نتوان بر گزار بودن آنها خدشه‌ای وارد کرد. به گفته کریسلیب، رو چنان باظرافت به دو مصداق خاص از رنج اشاره می‌کند که اگر این دو مورد را نتوان شاهدی علیه صدق خداآوری دانست، پس هیچ موردی را نمی‌توان (Christlieb, 1992: 47). اما این دو مصداق خاص که در نظر رو گزار می‌آمدند، چه بودند؟

رو ابتدا بر موردی از رنج حیوانی تمرکز می‌کند و چنین سناریوی فرضی را به تصویر می‌کشد:

فرض کنید در بیشه‌زار دوردستی جرقه صاعقه‌ای به درخت فرسوده‌ای اصابت می‌کند و این امر سبب آتش‌سوزی جنگل می‌شود. در این آتش‌سوزی بچه‌آهویی به دام آتش می‌افتد، به نحو دردناکی می‌سوزد و پیش از آنکه مرگ او را از این درد و رنج‌رهایی بخشد، به مدت چندین روز در عذاب سهمگینی و در حال جان‌دادن قرار می‌گیرد (Rowe, 1979: 337).

ویلیام آلستون در یکی از مقالاتش این مصداق را با عنوان «قضیه بامبی» نامگذاری می‌کند (Alston, 1996a: 100). اجازه دهید، ما نیز به منظور اختصار و به تبع آلستون برای ارجاع به این مصداق خاص، از این نامگذاری استفاده کنیم.

رو در نوشته بعدی خویش نمونه دیگری را نیز ضمیمه می‌کند. او این بار از یک رنج شدید انسانی سخن می‌گوید که یک رویداد واقعی است:

در جشن سال نو ۱۹۸۶ دختر بچه پنج‌ساله‌ای در فلینت میشیگان مورد تجاوز قرار می‌گیرد، بیشتر اعضای بدنش شدیداً مورد ضرب و جرح قرار می‌گیرد و در اثر خفگی می‌میرد (Rowe, 1988: 120).

از آنجا که این مثال به تقریب شباهتی دارد با حادثه درناکی که برای ستایش قریشی

اتاق افتاد. اجازه دهید تا به منظور اختصار، مثال رو را با عنوان «قضیه ستایش» نامگذاری کنیم.<sup>۱</sup>

علت احتمالی چنین گزینشی و تأکید رو بر این دو قضیه کاملاً روشن است؛ زیرا آنها پدیده‌های نادری نیستند و می‌توان اذعان کرد که مقدار بسیاری از این نوع رنج کشیدن وجود دارند. همچنین رو با تأکید بر ضعیف بودن بچه‌آهو و سن کم دختر بچه و در نهایت مرگ آنها تلاش کرده است که مصادیقی را گزینش کند که هم برخی از دفاعیه‌های عرضه‌شده درباره آنها ناکارآمد به نظر رسند و هم چنان شدید و هولناک باشند که قلب هر انسانی را به درد آورد و همگان را با چنین پرسش‌هایی درگیر کند: چه خیر برتری را می‌توان در پس این رنج‌ها در نظر گرفت که خوبی آن، بر شدت رنج بامبی و ستایش غلبه کند؟ آیا نباید اذعان کنیم که نمی‌توان هیچ خیر برتری را برای آنها در نظر گرفت و احتمالاً رنج شدید بامبی و ستایش گزاف هستند؟

به این ترتیب رو با به چالش کشیدن ذهن انسان حقیقت‌طلب پس از بیان قضیه بامبی و ستایش چنین نتیجه می‌گیرد که احتمالاً رنج شدید بامبی و ستایش گزافند و بنابراین احتمالاً رنج گزاف وجود دارد. او برای رسیدن به نتیجه دلخواهش از چندین بیان متمایز استفاده کرده است که ما در این نوشته کوتاه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

## ۲.۲. استنتاج قضیه Q از قضیه P

رو برای برقراری استدلالش ابتدا باید به این پرسش پاسخ دهد که «چرا باید بپذیریم، احتمالاً رنج شدید بامبی و ستایش گزافند؟» او در یکی از نوشته‌هایش برای پاسخ به این پرسش، از مقدمه ذیل بهره می‌برد:

هیچ وضعیت امور خیری که ما از آن آگاه باشیم، چنین نیست که حصول آن یک موجود قادر عالم مطلق را اخلاقاً در تجویز قضیه بامبی و ستایش<sup>۲</sup> موجه کند (Rowe, 1988: 120).

رو این مقدمه را با عنوان گزاره P نامگذاری می‌کند؛ اما آیا باور به این گزاره موجه است؟ رو در ادامه تنها ادعا می‌کند که ما دلیل خوبی داریم تا به P باور داشته باشیم؛ اما

دقیقاً مقصود او از دلیل خوب چیست؟ با ارجاع به نوشته‌های دیگر رو (برای مثال: 1984, p.96; 1991: 72; Rowe, 1996: 264). شاید بتوانیم پاسخ ضمنی او به این پرسش را بیابیم و به این نتیجه برسیم که در نگاه رو، باور ما به گزاره P بر مبنای فهم و شناختمان از مجموع خوبی‌ها شکل می‌گیرد؛ مجموعه‌ای که با وجود جست‌وجوی دسته‌جمعی و طولانی‌مان نمی‌توانیم هیچ خیر برتری را در آن شناسایی کنیم که اگر خدای عالم قادر مطلق از رنج بامبی یا ستایش جلوگیری می‌کرد، از دست می‌رفت. اگر این امر را بپذیریم، پس باور به گزاره P کاملاً موجه است.

حال رو بر مبنای گزاره P چنین نتیجه می‌گیرد:

{احتمالاً} هیچ وضعیت امور خیری چنین نیست که حصول آن یک موجود قادر عالم مطلق را اخلاقاً در تجویز قضیه بامبی یا ستایش موجه کند (Rowe, 1988: 121).

رو این نتیجه را با عنوان گزاره Q نامگذاری می‌کند و در مقاله‌ای آن را متناظر با مقدمه اول استدلال شواهدی ۱۹۷۹ خویش در نظر می‌گیرد؛<sup>۳</sup> زیرا هر دو گزاره به نوعی معتقد به وجود احتمالی مصادیقی از شر گزارف هستند. پس از آنجا که گزاره Q معادل با مقدمه اول آن استدلال است، اگر در پذیرش P و در استنتاج Q از P موجه باشیم، پس در پذیرش مقدمه اول نیز موجهیم؛ (Rowe, 1991: 73). اما پرسش اصلی اینجاست که آیا استنتاج Q از P معقول و موجه است؟ اصلاً رو بر چه مبنایی Q را از P نتیجه می‌گیرد؟ اجازه دهید تا در بخش بعد به نحو اجمالی به این پرسش پاسخ دهیم.

### ۳.۲. مبنای استنتاج Q از P

اگر بخواهیم استنتاج Q از P را خلاصه کنیم، باید چنین بگوییم:

P: ما هیچ خیری را نمی‌یابیم که خداوند (به فرض وجودش) به خاطر آن، رنج بامبی یا ستایش را تجویز کرده باشد.

پس معقول است تا باور کنیم که

Q: احتمالاً چنین خیری اصلاً وجود ندارد.

استنتاج فوق مبتنی بر گونه‌ای از استنتاج‌هاست که در نوشته‌های فلسفی امروز به "استنتاج‌های نمی‌یابم - نیست: *noseum inferences*" معروفند. این استنتاج‌ها به بیان ساده این صورت را دارند: (من هیچ *x*‌ای را نمی‌یابم. پس احتمالاً هیچ *x*‌ای وجود ندارد.) وایکسترا اولین کسی بود که این استنتاج‌ها را با این عنوان نامگذاری کرد: (Wykstra, 1996: 126). دلیل او در انتخاب این عنوان برای ارجاع به این استنتاج‌ها بسیار جالب است. از یک‌سو، عبارت *noseum* مخفف بخش اول این استنتاج‌هاست. { *We no see 'um, so they ain't there* } از سوی دیگر، *no-see-um* در زبان انگلیسی نام نوعی از حشره‌های کوچک و پشه‌های نیش‌دار است که به دلیل ریز بودنشان نمی‌توان به راحتی آنها را دید؛ اما روشن است که نیافتن آنها شاهد خوبی برای وجود نداشتن آنها نیست. در این عنوان به نوعی انتقاد اصلی وایکسترا به استنتاج *Q* از *P* نیز نهفته است. برخی امور مانند این حشره‌های کوچک چنانند که انتظار نمی‌رود که وجود و حضورشان قابل کشف و شناسایی باشند. پس اگر خیرهای برتری وجود داشته باشند که توجیه‌گر تجویز خدا به شرور دهشتناکی چون رنج بامبی و ستایش باشند، این توقع نابجاست که ما باید حتماً از چنین خوبی‌هایی مطلع باشیم.

اما اجازه دهید تا کمی بیشتر در زمینه اعتبار استنتاج‌های نمی‌یابم - نیست تمرکز کنیم. به نظر می‌رسد که این استنتاج‌ها در بسیاری از موارد کاملاً موجه و معتبرند. برای مثال در شرایط عادی معقول است که از نیافتن هیچ قاشقی در کشوی آشپزخانه‌تان، چنین نتیجه بگیرید که «احتمالاً هیچ قاشقی در این کشو نیست». حال ویلیام رو به دنبال آن است تا نشان دهد، درست همان‌گونه که در ساختن این استنتاج‌های استقرایی موجهیم، به همان اندازه در ساختن استنتاج *Q* از *P* نیز موجهیم.

به عقیده رو، ما هر روزه از اموری که می‌شناسیم، به اموری که نمی‌شناسیم، منتقل می‌شویم و برای اجتناب از شکاکیت افراطی چاره‌ای نداریم جز اینکه این استنتاج‌ها را معتبر بدانیم. مثلاً اگر ما بسیاری از *A*ها را مشاهده کنیم و به این نتیجه برسیم که تمام آنها *B* هستند، پس به شرط نبودن ناقض در این باور موجهیم که *A*هایی هم که هنوز مشاهده

نکرده‌ایم، B هستند. در واقع به نوعی Aهای ناشناخته را از Aهای شناخته‌شده استنتاج می‌کنیم (Rowe, 1988: 123 - 4; 1991: 73). به نظر می‌رسد، ویلیام رو مبنای استنتاج Q از P را استقرای عددی می‌داند. پس برای فهم بهتر دیدگاهش می‌توانیم بگوییم که: درست همان‌گونه که بر مبنای استقرای عددی، حرکت استقرایی ما از "تمام کلاغ‌هایی که تاکنون مشاهده و بررسی کرده‌ایم، سیاهند." به "تمام کلاغ‌ها سیاهند." موجه و معتبر است، حرکت استقرایی ما از P به Q نیز به همان اندازه موجه است و باید بپذیریم که P، Q را محتمل می‌سازد. اما آیا رو در این اعتقادش موجه است؟ اجازه دهید در بخش بعد به این پرسش پاسخ دهیم.

### ۳. خداپاوران شکاک و انتقاداتشان به اعتبار استنتاج نمی‌یابم - نیست نهفته در استدلال شواهدی رو

هرچند در خصوص اعتبار استقرای عددی پرسش‌هایی مطرحند؛ ادعای رو با اشکال جدی‌تری مواجه است. بی‌تردید رو نیز می‌پذیرد که استنتاج‌های نمی‌یابم - نیست همیشه معتبر نیستند. برای مثال، افرادی که کاملاً با مباحث فلسفی ناآشنا هستند، در ساختن این استنتاج که "ما هیچ معنا و مفهومی در مطالب *سفار اربعه* نمی‌یابیم." به اینکه "مطالب *سفار اربعه* اصلاً معنا و مفهومی ندارند." موجه نیستند. حال پرسش اصلی این است که آیا استنتاج نمی‌یابم - نیست نهفته در استدلال شواهدی رو، از سنخ استنتاج‌های معتبر است یا همانند مثال فوق از آن استنتاج‌هایی است که ما در ساختن آنها موجه نیستیم؟ ویلیام رو با بیانی که ذکر شد، قائل به موجه بودن آن است؛ اما مسئله بسیار مهمی که او با آن روبه‌رو خواهد بود، این است که آیا با توجه به آگاهی‌مان از محدودیت‌های قوای شناختی‌مان، ما در موقعیتی معرفتی قرار داریم که بتوانیم به‌نحو موجهی استنتاج نمی‌یابم - نیست را به‌طور خاص در باب دلایل خداوند در تجویزش به رنج‌های بامبی و ستایش به‌کار ببریم؟ یا پرسش مهم‌تر، آیا انتقال رو از خیرهای شناخته‌شده به تمام خیرها، واقعاً همراستا با استنتاج‌های استقرایی است که ما عموماً در برقرار ساختن آنها موجهیم؟

پاسخ خداباوران شکاک به پرسش‌های فوق منفی است. خداباوران شکاک با بیانات متفاویشان در پی آن هستند که نشان دهند، استنتاج Q از P از آن قسم استنتاج‌های نمی‌یابم - نیست محسوب می‌شود که ما در برقرار کردن آن موجه نیستیم. در ادامه ابتدا توضیح مختصری در باب "خداباوری شکاکانه" خواهیم داد و سپس انتقادهای آنها در این زمینه را بیان خواهیم کرد.

### ۳.۱. ماهیت خداباوری شکاکانه

خداباوری به‌ویژه آن‌گونه که در ادیان توحیدی بیان می‌شود، همیشه بر رازواری خدایانند، علم مطلق او و فاصله معرفتی او با افراد انسانی تأکید کرده و در قلب همین دیدگاه است که "خداباوری شکاکانه" سربرمی‌آورد. در واقع هرچند خداباوری شکاکانه در ابتدا با نوشته تأثیرگذار استیون وایکسترا در سال ۱۹۸۴ به‌عنوان پاسخی به استدلال شواهدی ویلیام رو طرح شده است؛ به‌نظر می‌رسد، ریشه‌های این دیدگاه حتی در مباحث کتب مقدس پیرامون رازواری خدایان و محدودیت‌های ادراک انسانی نیز یافت می‌شود. در کتاب مقدس، پولس رسول چنین می‌گوید: «آه از ژرفنای دولت و حکمت و علم خدا! احکام او چه درنیافتنی و راه‌هایش چه درک‌ناشدنی هستند! زیرا کیست که از فکر خدایان آگاه بوده و یا مشاور او بوده باشد؟» (رومیان ۱۱: ۳۳ - ۳۴) در قرآن کریم نیز خدایانند به‌عنوان علام الغیوبی معرفی می‌شود که از همه چیز آگاه است، هیچ چیز بر او پوشیده نیست و تنها اوست که به اسرار تمام موجودات جهان و رموز هستی آگاهی دارد و در مقابل، انسان به‌عنوان مخلوقی شناسانده می‌شود که بهره‌اش از علم بسیار اندک و ناچیز است. شاید بتوان گفت که خداباوری شکاکانه به‌دنبال آن است که به‌تقریب چنین مضامین مشابهی را با بیان معقول و موجهی بپروراند و از آن در پاسخ به استدلال‌های خداناباوری و از جمله استدلال شواهدی شر ویلیام رو بهره برد.

به‌نظر می‌رسد، خداباوری شکاکانه در درجه اول در پی آن است که با تأکید بر ماهیت رازآلود خدایان و تمایز میان فهم الوهی و درک انسانی، به‌نحو معقولی نشان دهد که شاید در پاره‌ای از موارد، دلایلی برای برخی از افعال الهی وجود داشته باشند که خارج از حد

فهم متناهی ما هستند؛ اما این به آن معنا نیست که ما به هیچ وجه نمی‌توانیم به شناخت مقاصد و افعال الهی دست پیدا کنیم. خداباوری شکاکانه را نباید با دیدگاه اهل تعطیل یا الهیات سلبی یکسان انگاشت؛ زیرا این رویکرد با شناخت اجمالی انسان به اوصاف، افعال و مقاصد الهی کاملاً سازگار بوده و تنها پافشاری بر این امر است که با توجه به محدودیت‌های قوای شناختی مان و وسعت و پیچیدگی واقعیت، ما در برخی موقعیت‌ها باید در باب توانایی خویش برای تشخیص دلایل خداوند برای انجام یا ترک فعلی خاص در مصداقی خاص در شک و تردید باشیم. پُل دراپر، اولین کسی که اصطلاح "خداباوری شکاکانه" را به کار می‌برد، ایده اصلی این رویکرد را همین‌گونه معرفی می‌کند:

انسان‌ها در موقعیتی نیستند که به این امر حکم کنند که نامحتمل می‌باشد، یک موجود قادرِ عالم مطلق دلیل موجه اخلاقی برای تجویز شروری که در این جهان می‌یابیم، داشته باشد (Draper, 1996: 176).

هرچند برخی از خداباوران شکاک بنا به دلیل ظریف و پیچیده‌ای این تعریف را چندان نمی‌پسندند؛ اما به نظر نگارنده می‌رسد که این تعریف شاید حداقل این خُسن را دارد که به نحو ضمنی تمایز جدی خداباوری شکاکانه را با الهیات سلبی نشان می‌دهد. به عبارت روشن‌تر، شکاکیت موجود در خداباوری شکاکانه یک شکاکیت مطلق در باب شناخت خداوند نیست؛ بلکه تصدیق صورت معتدلانه‌ای از شکاکیت است که به طور خاص مربوط به حوزه دلایل امکانی خداوند در تجویز برخی از شرور خاص است؛ شکاکیتی که صرفاً به انکار استحکام استنتاج نمی‌یابم - نیست نهفته در استدلال شواهدی ویلیام رو منجر می‌شود.

اما شاید تعریف جاستین مک‌بریئر، یکی دیگر از تحلیلگران رویکرد خداباوری شکاکانه، از جهاتی مناسب به نظر رسد. او معتقد است که در ترکیب «خداباوری شکاکانه» واژه اول به یک قضیه متافیزیکی و واژه دوم به یک قضیه معرفت‌شناختی ارجاع دارد. درون‌مایه قضیه متافیزیکی چنین است که خدایی با همان اوصاف خاصی که ادیان سنتی مطرح می‌کنند، وجود دارد و درون‌مایه قضیه متافیزیکی این است که ما باید در باب توانایی خویش در تشخیص دلایل خدا در جهت انجام فعل یا اجتناب از فعل در یک

مصدق خاص، شکاک باشیم (McBrayer, 2010: 611). اما برخی از خداباوران شکاک همچون مایکل رئا این تعریف را دقیق نمی‌دانند و متفاوت با آنچه می‌دانند که خداباوران شکاک واقعاً به آن قائلند (Rea, 2013: 485). زیرا همان‌گونه که خداباوران شکاک بارها بر این موضوع تأکید کرده‌اند، ما می‌توانیم در موقعیت‌های خاصی دلایل خداوند در جهت انجام دادن فعل یا اجتناب از فعل را به‌روشنی تشخیص دهیم.

بنابراین به‌نظر می‌رسد، در زمینه فحوای دقیق قضیه معرفت‌شناختی خداباوران شکاک، اختلاف‌نظرهای فراوانی وجود دارد؛ اما به‌نظر نگارندگان برای پیشبرد بحثمان در این نوشته کفایت می‌کند که این قضیه را فعلاً به‌صورت بسیار ساده‌ای که مورد قبول تمام خداباوران شکاک باشد و صرفاً برای تضعیف استدلال شواهدی ویلیام رو و نه تمام استدلال‌های خداناباوری کارآمد باشد، چنین تنظیم کنیم:

با توجه به آگاهی‌مان از محدودیت‌های قوای شناختیمان، ما در موقعیت معرفتی‌ای قرار نداریم که از این واقعیت که «شر رازآلود وجود دارد» به‌نحو موجهی به این نتیجه برسیم که «احتمالاً شر گزاف وجود دارد».

در خصوص معنای شر گزاف در بخش پیشین سخن گفتیم، اما مقصود از «شر رازآلود» در این قضیه چیست؟ هرچند تعاریف متعددی از این واژه ارائه شده است (برای نمونه رجوع کنید به: Sennett, 1993: 220-221; Bergmann, 2012:12, n.9 Plantinga, 1996: 75) اما به‌نظر می‌رسد که تعریف ذیل با توجه به مقصدی که در این نوشته در پی دسیابی به آن هستیم، مناسب‌تر است:

شر رازآلود، شری است که ما نمی‌توانیم هیچ خیر برتری را بیابیم که با تمسک به آن، خداوند در تجویز این شر موجه باشد.

حال به اعتقاد خداباوران شکاکی چون هوارد اسنایدر در استنتاج نمی‌یابم - نیست - نهفته در استدلال شواهدی رو گذری از وجود شرور رازآلود به وجود شرور گزاف داریم (Howard-Snyder, 1996b p. 291) و تمام تلاش خداباوران شکاک در استناد به قضیه معرفت‌شناختی فوق این است که نشان دهند، این گذر ناموجه است. خداباوران شکاک در

بیان این قضیه در پی آنند که نشان دهند که با در نظر گرفتن محدودیت‌های قوای شناختی و فاصله عمیق معرفتی خویش با خداوند، نمی‌توانیم به‌نحو موجهی انتظار داشته باشیم که تمام دلایل موجه خداوند برای تجویزش به رنج‌های شدیدی چون رنج بامبی و ستایش را به‌طور کامل دریابیم. به عبارت دیگر، اگر خیرهای موجهی وجود دارند که خداوند با استناد به آنها شرور دهشتناکی چون رنج بامبی و ستایش را تجویز کرده است، دلیلی ندارد که فکر کنیم ما می‌توانیم به همه آنها معرفت پیدا کنیم. روشن است که با پذیرش این قضیه استدلال شواهدی رو فرو می‌ریزد. اما آیا پذیرش قضیه معرفت‌شناختی فوق موجه است؟ خداپاوران شکاک تلاش می‌کنند که با ارائه دلایل متفاوتی از این قضیه دفاع کنند. در این نوشته کوتاه ناچاریم که به‌نحو گذرا تنها به بخشی از این دلایل اشاره کنیم.

### ۲.۳. دلایل خداپاوران شکاک در تأیید قضیه معرفت‌شناختی

خداپاوران شکاک در یکی از استدلال‌هایشان که گاهی با عنوان استدلال شقوق بدیل از آن یاد می‌شود، تلاش کرده‌اند که نشان دهند که ما در موقعیتی معرفتی نیستیم که امکاناتی را که نشانگر دلایل احتمالی خداوند برای تجویزش به یک امر خاص هستند، کنار زنیم و از همین‌رو نمی‌توانیم همیشه داوری همه‌جانبه‌ای در باب آنچه داشته باشیم که خداوند در یک موقعیت خاص انجام می‌دهد یا تجویز می‌کند.

اجازه دهید تا با مثالی ساده نشان دهیم که چگونه وجود شقوق بدیلی که ما نمی‌توانیم آنها را به‌سادگی کنار گذاریم، مانع از این می‌شود که بتوانیم به‌نحو موجهی در باب امر خاصی داوری کنیم. فرض کنید که شما مدیر مدرسه بسیار بزرگی هستید و به تازگی مطلع شده‌اید که یکی از شاگردان مدرسه‌تان در میان بچه‌ها مواد پخش می‌کند. شما بر مبنای شواهد قطعی مطمئن هستید که این فرد لاغراندام است و موهای مشکی فرفری و قدی کوتاه دارد. همچنین می‌دانید که یکی از شاگردانتان به نام سعید منوچهری دقیقاً از همین خصوصیات برخوردار است. کاملاً روشن است که شما نمی‌توانید تنها با اتکا به این امر که سعید دقیقاً همین خصوصیات را دارد، او را متهم و چنین حکمی را صادر کنید که «سعید همان شاگرد موادفروش است»؛ زیرا شاگردان بسیاری در مدرسه شما هستند که همچون

سعید دقیقاً چنین خصوصیتی را دارند و از آنجا که شما در موقعیتی نیستید که این شق‌های بدیل را کنار گذارید، پس نمی‌توانید به‌نحو موجهی به این نتیجه برسید که سعید همان پخش‌کننده مواد در میان بچه‌هاست.

حال خداباوران شکاک در استدلال شقوق بدیل به‌تقریب به همین نحو، البته با بیان پیچیده‌تری از قضیه معرفت‌شناختی خویش دفاع می‌کنند. به عقیده آنها، امکان‌های زنده یا شقوق بدیلی وجود دارند که به‌نحو موجهی تبیین می‌کنند که چرا خداوند وضعیت امور خاصی را ممکن است تجویز کند و ما به دلیل محدودیت‌های شناختی خود، در موقعیتی نیستیم که بتوانیم این احتمال‌ها یا امکانات را کنار گذاریم یا تمام آنها را نامحتمل بشماریم. ویلیام آلستون از جمله خداباوران شکاکی است که در مقاله «استدلال استقرایی شر و وضعیت شناختی انسان» از این استدلال بهره می‌برد (Alston, 1996a: 97 - 125). بخش اعظم سخن او در این مقاله این است که اگر بخواهیم همچون ویلیام رو و طرفدارانش با اطمینان به نفس کامل این ادعای سالبه وجودی را صادر کنیم که «هیچ‌گونه دلیل موجهی برای خداوند در تجویزش به شرور رازآلودی چون رنج بامبی و ستایش وجود ندارد» ابتدا باید تمام امکانات مربوط در این زمینه را کنار بزنیم و این دقیقاً همان چیزی است که ما به‌لحاظ معرفتی از انجام دادن آن ناتوانیم. او تلاش دارد که نشان دهد حتی اگر بپذیریم که هیچ‌کدام از تئودیسسه‌ها حتی به‌صورت تلفیقی هم نمی‌توانند دلیل موجهی را برای خداوند در تجویزش به رنج بامبی و ستایش فراهم کنند، حداقل باید این شق بدیل را در نظر بگیریم که شاید خداوند عالم مطلق، دلیلی برای تجویزش به چنین مصادیقی از شرور رازآلود داشته است که ما «هرگز در نظریه‌های عدل الهی‌مان خوابشان را هم ندیده‌ایم» (Alston, 1996a: 119).

به بیان دیگر، همان‌گونه که آلستون یادآوری می‌کند، موضوع ما، امکانات و احتمالاتی نیست که برای انسان متناهی فهم‌شدنی و ادراک‌پذیرند؛ بلکه در عوض آن چیزی است که یک موجود عالم مطلق می‌تواند از وجوه ارزش و شروط تحقق آنها بفهمد (Alston, 1996a: 109). روشن است که گستره و محدوده‌ای که این موجود عالم مطلق می‌تواند در

آن، دلایل تجویز به یک موقعیت خاص را مجسم کند، از آنچه ما می‌توانیم انتظارش را داشته باشیم یا حتی تصورش را بکنیم، فراتر می‌رود (Alston, 1996b: 318) و فوق‌العاده عجیب است، اگر فهم این موجود از این امور، بی‌اندازه از فهم و درک ما پیشی نگیرد. پس این احتمال بسیار قوی برای اندیشه مذکور وجود دارد که برخی از ارزش‌ها یا شروط تحقیقی که ما از آنها ناآگاهیم، در دسترس خداوند عالم مطلق هستند که می‌توانند دلیل موجهی را برای او در تجویزش به این شرور فراهم کنند.

خدا باوران شکاک برای فهم‌پذیری قضیه معرفت‌شناختی خویش به استدلال‌های تمثیلی نیز متمسک می‌شوند که یکی از آنها، استدلال تمثیلی والدین و فرزند است. وایکسترا در تقریر این استدلال چنین می‌نویسد:

اگر موجودی وجود داشته باشد که این عالم پیرامون ما را آفریده و حفظ می‌کند، حکمت و بصیرت این موجود به‌نحو قابل توجهی بیشتر از حکمت و بینش ماست. با توجه به آن چیزی که ما مستقلاً از محدودیت‌های شناختی‌مان می‌دانیم، بصیرت چنین موجودی در مقایسه با ما، ممکن است همچون بینش والدین در نسبت با نوزاد نه ماهه‌شان باشد (Wykstra, 1996: 139).

روشن است که یک نوزاد به دلیل معرفت محدودش، قدرت فهم برخی از خیرهای برتری را که والدینش در یک موقعیت خاص برای او در نظر می‌گیرند، ندارد و نمی‌تواند دلایل توجیهی والدینش را برای تجویز برخی از تجارب ناخوشایندش درک کند. برای فهم ملموس‌تر این مثال وایکسترا، می‌توانیم موقعیتی را در نظر بگیریم که والدین نوزادشان را برای انجام دادن واکسیناسیون به خانه بهداشت می‌برند و نوزاد نمی‌تواند درک کند که چرا والدینش اجازه می‌دهند غریبه‌ای که شاید در نگاه او لباس عجیبی هم به تن دارد، با زدن واکسن یا خوراندن قطره تلخی موجب درد و رنجش شود؛ اما کاملاً واضح است که این واقعیت که او از آن دلیل خوب آگاه نیست، او را در رسیدن به این نتیجه موجه نمی‌کند که در واقع نیز چنین دلیلی وجود ندارد. حال وایکسترا تلاش دارد تا از این مثال در پیشبرد بحث اصلی خویش استفاده کند و نشان دهد که درست همان‌گونه که تعجب‌آور نیست که

والدین معرفتی از خیرهای برتری داشته باشند که فرزند نمی‌تواند بفهمد، به همان اندازه نیز جای تعجبی ندارد که درباره‌ی خداوند، معرفتی از خیرهای برتری که توجیه‌گر تجویز او برای شرور دهشتناک هستند، داشته باشد که ما نتوانیم تمام آنها را بفهمیم.

خداباوران شکاک همچنین با استناد به دسته‌ای از محدودیت‌های عام شناختی نیز تلاش می‌کنند که قضیه‌ی معرفت‌شناختی را تأیید کنند و نشان دهند که ما از راه قوای طبیعی خویش نمی‌توانیم به‌نحو موجهی به گزاره‌ی وجودی استدلال رو (یعنی این گزاره که شر گزاف وجود دارد) باور آوریم. فهرستی که آلستون در تفصیل این محدودیت‌ها ارائه می‌دهد، به‌نحو خلاصه از این قرار است: نبود داده‌های مربوط، پیچیدگی‌های وسیع واقعیت، دشواری تشخیص اینکه چه چیزی به‌لحاظ متافیزیکی ممکن یا ضروری است، ناآگاهی از تمام محدوده‌ی امکانات، ناآگاهی از تمام محدوده‌ی ارزش‌ها، محدود بودن توانایی ما برای ساختن داورهای ارزشی همه‌جانبه (Alston, 1996a: 120). به گفته‌ی ترنت دوئرتی استدلال نهفته در این بحث را می‌توان چنین صورتبندی کرد:

۱. ما در معرض محدودیت‌های شناختی آن‌گونه که در فهرست فوق توصیف شده‌اند،

هستیم؛

۲. اگر مقدمه‌ی اول صادق باشد، پس ما در موقعیت معرفتی‌ای نیستیم که به‌نحو موجهی

بتوانیم بر مبنای وجود شرور رازآلود، درباره‌ی وجود شرور گزاف داورى کنیم؛

بنابراین ما در موقعیت معرفتی‌ای نیستیم که به‌نحو موجهی بتوانیم در این زمینه

داوری کنیم (Dougherty, 2012b).

به بیان روشن‌تر، از یک‌سو تردید چندانی وجود ندارد که ما حداقل در سطح شایان توجهی در معرض این محدودیت‌های شناختی هستیم و از سوی دیگر در معرض این محدودیت‌ها بودن، ما را ناتوان می‌کند از اینکه به‌نحو موجهی بتوانیم وجود شرور گزاف را، از وجود شرور مرموز استنتاج کنیم؛ زیرا روشن است که برای اینکه بتوانیم به‌نحو موجهی این استنتاج را برقرار کنیم، نیازمند شرایطی هستیم. مثلاً باید به تمام داده‌های مربوط، دسترسی معرفتی داشته باشیم؛ توانایی این را داشته باشیم که امکانات مربوط را

مشخص کنیم و به تمام محدوده ارزش‌هایی که به‌طور مستقیم با این امر مرتبطند، آگاهی داشته باشیم؛ اما بدون شک ما چنین شروطی را برای برقراری این استنتاج نداریم؛ پس در ساختن این استنتاج نیز ناموجهیم.

به این ترتیب خداباوران شکاک در تبیین دیدگاهشان از دلایل متفاوتی بهره می‌برند که در این نوشته کوتاه توانستیم اشارهٔ مجملی به برخی از آنها داشته باشیم. به نظر می‌رسد که اگر بتوانیم تمام دلایل خداباوران شکاک را، البته تنها آن دلایلی که از قوت لازم برخوردارند، در کنار یکدیگر همچون یک مجموعه در نظر بگیریم، احتمال معتبر بودن قضیهٔ معرفت‌شناختی آنها تا حد بسیاری زیاد می‌شود و همچنین احتمال موجه بودن ما در باور به این سالبهٔ کلیه که «هیچ دلیل موجهی برای خداوند در تجویزش به شرور رازآلود وجود ندارد» کم خواهد شد. بنابراین اگر بپذیریم که منابع شناختی ما برای فراهم آوردن تضمین کافی در پذیرش این مقدمهٔ اصلی استدلال رو که شرور گزاف وجود دارند؛ (یعنی شروری که خداوند هیچ دلیل موجهی برای تجویز آنها نداشته است) نابسنده هستند، بنیان استدلال شواهدی ویلیام رو از شر فرومی‌ریزد که در این صورت همسو با ویلیام آلستون می‌توانیم به این نتیجه منتهی شویم که «استدلال استقرایی شر، وضع بهتری از هم‌تبار منقضی‌شدهٔ قیاسی‌اش ندارد» (Alston, 1996a: 121). البته توجه به این نکته لازم است که در این نوشته کوتاه تنها توانستیم اشارهٔ مجملی داشته باشیم به بخشی از دلایلی که خداباوران شکاک در تأیید دیدگاهشان می‌آورند و هنوز تحلیل دقیق‌تر این دلایل، اشکال‌های واردشده به آنها، پاسخ به این اشکال‌ها و حتی برخی از دلایل پیچیده‌تر و مفصل‌تری باقی مانده‌اند که سزاوار است در مقالهٔ مجزایی به‌نحو مستقل به آنها پرداخته شود.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که طرح شد، می‌توانیم چنین برداشتی داشته باشیم که گویا پیش‌فرضی اساسی در پس استدلال شواهدی رو نهفته است. یعنی این پیش‌فرض که «اگر خیرهای برتری وجود می‌داشتند که توجیه‌گر تجویز خدای عالم مطلق به شرور رازآلود بودند، ما احتمالاً از آنها آگاه بودیم» شاید بتوانیم بگوییم که بیشتر خداباوران شکاک در تلاشند تا

ابتدا تأکید کنند که ویلیام رو دلیل موجهی برای باورش به صدق این پیش فرض ارائه نداده است و در ادامه نشان دهند که وی پیش از باورش به صدق این پیش فرض، با این پرسش مهم مواجه است که آیا با توجه به محدودیت‌های معرفتیمان، ما در موقعیتی معرفتی هستیم که بتوانیم با اعتماد به نفس از صدق پیش فرض فوق سخن بگوییم؟

خداباوران شکاک برای تأیید سخن خود نیازی ندارند که کذب پیش فرض فوق را نشان دهند؛ هرچند گویا در پاره‌ای از موارد خود را به چنین سختی‌ای انداخته‌اند. آنها همین مقدار که نشان دهند که ما حداقل باید داوریمان را در باب صدق این پیش فرض در حالت تعلیق بگذاریم، کفایت می‌کند. به نظر نگارنده می‌رسد که اگر خداباوران شکاک تحلیل مناسبی از علم مطلق خداوند در مقایسه با محدودیت‌های معرفتی ما ارائه دهند، به روشنی می‌توانند نشان دهند که انسان به دلیل محدودیتش نباید انتظار داشته باشد که همیشه بتواند بر مقاصد خدای بی‌نهایت احاطه علمی پیدا کند. یعنی این احتمال به وجود می‌آید که بنا به فرض اگر خدای عالم مطلق وجود داشته باشد، ما در برخی موقعیت‌های خاص نمی‌توانیم فهم همه‌جانبه و جامعی از تمام خیرهای مقصود او در تجویزش به برخی از مصادیق شر داشته باشیم.

به بیان روشن‌تر، ما از یک سو درباره خدای عالم مطلق سخن می‌گوییم که علام الغیوب است، به اسرار تمام موجودات جهان و رموز هستی آگاهی دارد و در یک کلام از همه چیز آگاه است: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۳۱) از سوی دیگر به روشنی به محدودیت‌های قوای شناختی خودمان نیز اذعان داریم و شکی در این نیست که امور بسیاری در این جهان وجود دارند که ما از آنها ناآگاهیم. شناخت ما از جهان و پدیده‌ها که از راه داده‌های خام به دست می‌آید، تنها دسترسی معرفتی به برخی از این دریای بی‌حد و حصر از واقعیت را برای ما فراهم می‌کند: «وَمَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵) به این ترتیب با توجه به دو امر فوق این احتمال که ما بتوانیم همیشه و همه‌جا تمام مقاصد چنین خدایی را به طور کامل دریابیم، پایین می‌آید و با نسبت‌سنجی عادلانه میان ماهیت الوهی و ماهیت انسانی، می‌توانیم به این برداشت دست یابیم که اموری که

انسان‌های متناهی و خطاپذیر به آنها دسترسی معرفتی دارند، نمی‌توانند دال بر اموری باشند که برای یک خدای عالم مطلق در دسترس است. پس این احتمال دور از انتظار نیست که اگر خدای عالم مطلق وجود داشته باشد، برخی از خیرهای برتری که مجوز تجویز به شرور رازآلود هستند، از جمله اموری باشند که ما به سبب محدودیت‌های معرفتی خویش از آنها ناآگاهیم. صرف وجود این احتمال کفایت می‌کند تا دیگر نتوانیم از صدق آن پیش‌فرض اساسی که مؤلفه اصلی استدلال شواهدی رو است، سخن بگوییم.

در پایان بجاست که به این سخن عمیق امام صادق (ع) اشاره کنیم: «شگفتا از تو که نه به مشرق رسیدی و نه به مغرب، نه به زمین فرورفتی و نه به آسمان بالا رفتی و نه از آن گذشتی، تا بدانی پشت سر آسمان‌ها چیست و با این حال آنچه را در آنهاست انکار کردی، مگر عاقل چیزی را که نفهمیده انکار می‌کند؟! ... [حداقل] تو در این موضوع شک داری که شاید باشد و شاید نباشد!» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۴۳ - ۱۴۴). هرچند این سخن در سیاق متفاوتی نسبت به بحث ما بیان شده است؛ با ظرافت تمام با تأکید بر محدودیت‌های معرفتی انسان و توجه به گستره هستی و پیچیدگی‌های آن به دنبال آن است که نشان دهد فرد در باور به این سالبه که «هیچ خدایی وجود ندارد» موجه نیست. حال به نحو به نسبتاً مشابهی می‌توان با تأکید بر محدودیت‌های معرفتی انسان و پیچیدگی‌های واقعیت نشان داد که ما در باور به این سالبه کلیه که «احتمالاً هیچ خیری وجود ندارد که خداوند به دلیل آن، شرور رازآلود را تجویز کرده باشد» موجه نیستیم و حداقل باید در خصوص وجود داشتن چنین خیری در شک و تردید باشیم که البته با در پیش گرفتن رویه شکاکانه در زمینه این امر، مبنای اصلی استدلال شواهدی ویلیام رو از شر بی‌اعتبار می‌شود و به تبع آن کل بنای این استدلال نیز فروخواهد ریخت.

### پی‌نوشت

آلستون و فلاسفه از این قضیه با عنوان «قضیه سو» یاد می‌کنند (Alston, 1996a: 100). ما از عنوان «قضیه ستایش» استفاده کردیم تا قرابت بیشتری با زبان فارسی داشته باشد. البته رو از عبارت "E1 & E2" استفاده کرده است که ما به جای آن از عبارت «قضیه بامبی و ستایش» استفاده کردیم.

## کتابنامه

۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۸). ترجمه اصول کافی، ترجمه لطیف راشدی، جلد ۱، قم: اجود.
2. Alston, W. P. (1996a). *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*. in *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press, 97-125.
3. \_\_\_\_\_ (1996b). *Some (Temporarily) Final Thoughts on the Evidential Argument from Evil*. in *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press, 311-332.
4. Bergmann, M. (2001). *Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil*. *Noûs* 35(2), 278-296.
5. \_\_\_\_\_ (2009). *Skeptical Theism and the Problem of Evil*. in *Oxford Handbook to Philosophical Theology*, Oxford University Press, 374-399.
6. \_\_\_\_\_ (2012). *Commonsense Skeptical Theism*. in *Reason, Metaphysics, and Mind*, New York: Oxford University Press, 9-30.
7. Dougherty, T. (2012a). *Reconsidering the Parent Analogy: Unfinished Business for Skeptical Theists*. *International Journal for Philosophy of Religion* 72(1), 17-25.
8. \_\_\_\_\_ (2012b). *Skeptical Theism*. Retrieved from *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/skeptical-theism/>
9. Draper, P. (1996). *The Skeptical Theist*. in *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press, 175-192.
10. Howard-Snyder, D. (1996a). *Introduction*. in *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press.
11. \_\_\_\_\_ (1996b). *The Argument from Inscrutable Evil*. in *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press, 286-310.
12. \_\_\_\_\_ (1999). *God, Evil, and Suffering*. in *Reason for the Hope Within*, Michigan: Eerdmans, 76-115.
13. \_\_\_\_\_ Bergmann, M. (2004). *Evil Does Not Make Atheism More Reasonable than Theism*. in *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 13-25.
14. \_\_\_\_\_ (2009). *Epistemic Humility, Arguments from Evil, and Moral Skepticism*. in *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 17-57.
15. Howard-Snyder, F., Howard-Snyder, D. (1999). *Is Theism Compatible with Gratuitous Evil?* *American Philosophical Quarterly* 36(2), 115-130.
16. McBrayer, J. P. (2010). *Skeptical Theism*. *Philosophy Compass* 5(7), 611-623.
17. Plantinga, A. (1996). *Epistemic Probability and Evil*. In *The Evidential Problem of Evil*. Indiana University Press, 69-96.
18. Rea, M. C. (2013). *Skeptical Theism and the "Too Much Skepticism" Objection*. In *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Wiley Blackwell, 482-506.

19. Rowe, W. L. (1979). *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*. American Philosophical Quarterly 16(4), 335-341.
20. \_\_\_\_\_ (1984). *Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra*. International Journal for Philosophy of Religion. 16(2), 95-100.
21. \_\_\_\_\_ (1988). *Evil and Theodicy*. *Philosophical Topics*, 16(2), 119-132.
22. \_\_\_\_\_ (1991). *Ruminations About Evil*. *Philosophical Perspectives*, 5(1), 68-88.
23. \_\_\_\_\_ (1996). *The Evidential Argument from Evil: A Second Look*. in *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press, 262-285.
24. \_\_\_\_\_ (2007). *The Empirical Argument from Evil*. in William L. Rowe on Philosophy of Religion: Selected Writings, Ashgate Publishing Ltd, 69-90.
25. Sennett, J. F. (1993). The Inscrutable Evil Defense Against the Inductive Argument from Evil. *Faith and Philosophy*, 10(2), 220-229.
26. Trakakis, N. (2006). *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*, Dordrecht: Springer.
27. Wykstra S. J. (1984). The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: On avoiding the evils of "appearance." *International Journal for Philosophy of Religion*, 16(2), 73-93.
28. \_\_\_\_\_ (1996). *Rowe's Noseeum Arguments from Evil*. in *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press, 126-150.