

نقد نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه سوئین‌برن درمسأله شرّ

عباس یزدانی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۰۲/۲۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۱۱)

چکیده

وجود انواع شرور در جهان هستی همواره دستمایه ملحدین برای نقد عقلانیت خداباوری بوده است. در میان پاسخ‌های مختلفی که از سوی خداباوران به مسأله شر داده شده است، نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه سوئین‌برن، فیلسوف دین معاصر انگلیسی، از اهمیت خاصی برخوردار است. وی در این نظریه عدل الهی ادعا دارد که نظریه‌اش نه تنها می‌تواند به اشکال شرّ اخلاقی پاسخ دهد، بلکه اشکال شرّ طبیعی را نیز می‌تواند از میان بردارد. در این نوشتار، در ابتدا با استناد به آثار مختلف سوئین‌برن، نظریه وی تحت عنوان «نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه در مورد مسأله شرّ و استدلالات مربوطه» تقریر و تحلیل خواهد شد، سپس در بوتّه نقد قرار خواهد گرفت و نشان داده خواهد شد که نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه وی با اشکالات متعددی روبه‌رو است.

کلیدواژه‌ها: خداوند، شرّ، سوئین‌برن، نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه.

۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه اسلامی دانشگاه تهران، a.yazdani@ut.ac.ir

۱. در آمد

مسأله شرّ همواره در طول تاریخ دین‌مداری به‌عنوان یک تهدید جدی برای ایمان دینی مطرح بوده است. علاوه بر آن، همواره مسأله شرّ دستمایه ملحدین برای نقد عقلانیت باور به خدا بوده است، تا آن‌جا که هانس کونگ متأله آلمانی، این مسأله را «پناهگاه الحاد» خوانده است [6, p. 432]. علی‌رغم اختلاف نظر در تعریف، ماهیت، و میزان شرّ، وجود انواع شرور در جهان امری انکارناپذیر است. جنایاتِ خشونت‌بار برخی انسان‌ها، بدبختی‌های ناشی از ظلم و ستم انسان‌ها، بیماری‌های مزمن و لاعلاج، مصائب ناشی از بلایای طبیعی، و غیره. بر اساس تقسیم‌بندی سنتی، بسیاری از فیلسوفان دین شرّ را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند: شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی. شرّ اخلاقی شرّی است که از سوء‌اختیار انسان ناشی می‌شود. منشأ این شرّ اختیار انسان‌هاست برای تحمیل کردن نوعی رنج به هم‌نوعان خود یا دیگر مخلوقات ذی‌شعور. شرور اخلاقی عبارت‌اند از خصایص ناپسند اخلاقی و افعال قبیحی که در اثر سوء استفاده انسان از اختیار سر می‌زند. خصایصی نظیر عدم صداقت، طمع، و افعالی همچون قتل، دروغ‌گویی و دزدی صرفاً بخشی از مجموعه شرور اخلاقی هستند. در این قبیل امور، می‌توان انسان را اخلاقاً مسئول شمرد. همان‌گونه که هیوم می‌گوید:

بزرگترین دشمن انسان، خود انسان است. ظلم، بی‌عدالتی، خفت، توهین، خشونت، تهمت، خیانت، کلاه‌برداری. انسان‌ها با این مسائل به‌طور متقابل یکدیگر را عذاب می‌کنند و خیلی زود جامعه‌ای را که شکل داده‌اند از بین می‌برند. [5, p. 60]

شرّ طبیعی عبارت است از همه شرور دیگر مانند تمایلات بد، بیماری‌ها، و حوادث طبیعی. از میان شرور طبیعی می‌توان به این موارد اشاره کرد: رنج شدید یا مرگی که ناشی از حوادثی نظیر سیل، آتش‌سوزی و قحطی است؛ یا به‌دنبال بیماری‌هایی نظیر سرطان، کزاز و ایدز پدید می‌آید. همچنین ناقص‌الخلقه متولد شدن مانند معلولیت‌هایی نظیر نابینایی، ناشنوایی و جنون.

۲. مسأله شرّ به‌عنوان دلیلی علیه خدا باوری

مسأله شرّ همواره دست‌آویزی برای ملحدین علیه خدا باوری بوده است. در اندیشه‌های الحادی مسأله شرّ به‌صورت‌های مختلف تقریر شده است. یکی از این تقریرها، اشکال

منطقی شر^۱ می‌باشد. در این تقریر ادعا می‌شود که وجود شر با اعتقاد به وجود خداوند منطقاً ناسازگار است. بنابراین فرد دین‌دار در باورهای دینی‌اش غیرعقلانی است. چون نمی‌توان از یک سو به وجود شرور در جهان اذعان داشت و از سوی دیگر معتقد به وجود خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض بود. این دو باور نمی‌توانند هم‌زمان صادق باشند. لذا باور به چنین تناقضی عقلاً موجه نخواهد بود. اینان می‌گویند که با توجه به حقیقت بدیهی شر، خدای خیر محض و قادر مطلق نمی‌تواند وجودش محتمل‌تر از وجود دایره مربع شکل باشد. متفکر ملحد، جان مکی می‌گوید:

تحلیل مسأله شر علاوه بر اینکه نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاهی

عقلانی‌اند، آشکار می‌سازد که آنها مسلماً غیرعقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از

اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگار است. [7, p. 200]

بنابراین، ادعای منتقدان این است که وجود توأمان خدا و شر منطقاً ناممکن است. لذا دین‌داران باید نشان دهند که این امر منطقاً ممکن است، یعنی صدق دو گزاره یعنی «خدا وجود دارد» و «شر وجود دارد» امکان‌پذیر است.

تقریر دیگر، اشکال شر به‌منزله دلیل علیه وجود خدا^۲ است که برخی شر را به عنوان دلیلی علیه وجود خدا به کار می‌گیرند. اینان بر این باورند که مدعیات ادیان آسمانی درباره خدا با توجه به وجود شرور در عالم پذیرفتنی نیست. در این جا بحث بر سر ناسازگاری منطقی^۳ مدعیات دینی نیست بلکه بحث بر سر ناپذیرفتنی بودن^۴ مدعیات دینی است. در این تقریر از مسأله شر ادعا می‌شود که باورهای دینی نمی‌توانند برای مسأله شر تبیین خردپسند ارائه کنند. برخی از فیلسوفان ملحد مانند ادوارد مدین^۵، پیتر هر، مایکل مارتین^۶، ویلیام رو^۷ و وزلی سمون^۸ به شیوه‌های مختلف به تقریر مسأله شر به‌منزله دلیلی علیه وجود خدا پرداخته‌اند، [8, pp. 133-135; 11, pp. 86-89; 10, pp. 143-76]

1. logical problem of evil
2. evidential problem of evil
3. logical inconsistency
4. implausible
5. Edward Madden
6. Peter Hare
7. Michael Martin
8. William Rowe
9. Wesley Salmon

به نظر اینان اگر خدایی قادر مطلق، عالم مطلق، و خیر محض وجود می‌داشت ما انتظار این شرور را نداشتیم. لذا براساس تفسیر دینی عالم، نمی‌توان وجود شرور را تبیین نمود. بنابراین، بعید است که خدا وجود داشته باشد. چون پاره‌ای شرور وجود دارند که کاملاً گزاف و بی‌هدف هستند. البته خدا باوران یادآور شده‌اند که ملحدان نمی‌توانند شرور بی‌هدف و گزاف را به صورت قاطع اثبات کنند بلکه این شرور به‌ظاهر بی‌هدف به خیرهای برتر و بزرگ‌تر منتهی می‌شوند. مؤلفان کتاب *عقل و اعتقاد دینی* می‌گویند:

اگر دینداران موفق شوند در تصویر دینی جهان، جای مناسبی برای شرور بی‌هدف بیابند، در واقع موفق شده‌اند برهان قرینه‌گرایانه مبتنی بر شر را عقیم کنند. یکی از براهین اقامه شده برای نشان دادن جایگاه شرور گزاف در جهان دینی، برهان مبتنی بر اختیار واقعی است. [۱، ص ۱۸۹]

سمون برهان احتمالاتی مبتنی بر شر را با روش بسامدی و آماری^۱ مطرح می‌کند که با توجه به وجود شر و بر اساس محاسبات آماری، احتمال این‌که جهان محصول فرآیندهای مکانیکی باشد بالا است و احتمال این‌که عالم محصول طرح و تدبیر خالقی هوشمند، هدف‌دار و خیرخواه باشد بسیار ضعیف است. اما فیلسوفانی نظیر نانسی کارت رایت^۲ و آلوین پلنتینگا استدلال نموده‌اند که روش‌های آماری یا بسامدی برای مطالعه و بررسی مسائل متافیزیکی مانند وجود خداوند کارآیی ندارند [4, pp. 177-83]. سوئین-برن از همین روش آماری برای اثبات وجود خدا استفاده کرده است.

۳. رویکردهای متفاوت در حل مسأله شر: دفاعیه یا نظریه عدل الهی؟

با توجه به طرح مسأله شر در شکل‌های مختلف، پاسخ‌های مختلفی از سوی خدا باوران به مسأله شر داده شده است. این پاسخ‌ها را می‌توان ناشی از دو رویکرد دفاعیه و نظریه عدل الهی دانست. دفاعیه^۳ برای نشان دادن ناکامی تقریر خاص از مسأله شر به عنوان دلیلی علیه وجود خدا یا علیه معقولیت باورهای دینی است؛ و نظریه عدل الهی^۴ یا نظریه دادباوری تلاش برای ارائه یک پاسخ معقول به این پرسش است که چرا خداوند

1. frequentist interpretation
2. Nancy Cartwright
3. defense
4. theodicy

وجود شر را روا می‌دارد. به عبارت دیگر، یک نظریه نظریه عدل الهی تلاش می‌کند تا دلایلی را که احتمالاً خداوند برای مجاز شمردن شرّ در اختیار داشته، ارائه نماید. برخی از فیلسوفان دین در مورد مسأله شرّ، دفاعیه را بر ارائه نظریه عدل الهی ترجیح می‌دهند. اینان بر این باورند که ادعای آگاهی به دلیل خدا برای تجویز شرّ یک ادعای گستاخانه است و معتقدند که ما هرگز نمی‌توانیم دلیل واقعی وقوع فلان شرّ خاص (مثلاً مرگ یک دوست نزدیک یا پاره‌ای از بلایای بزرگ) را بدانیم. شاید خداوند دلیل خوبی برای روا داشتن شرّ داشته باشد اما ما از درک آن عاجز باشیم. و این به-خاطر پیچیدگی طرح و نقشه خلقت و هم‌چنین ضعف و محدودیت سیستم ادراکی بشر است [10].

علاوه بر آن، اینان معتقدند که نظریه عدل الهی اساساً غیرضروری است. چون گرایش به نظریه عدل الهی ریشه در الاهیات طبیعی^۱ دارد که تلاش می‌کند از راه ادله و براهین، عقلانی بودن باورهای دینی را نشان دهد. اینان الاهیات طبیعی را یک تلقی نادرست از باورهای دینی می‌دانند که بر این فرض مبتنی است که باورهای دینی برای معقولیت به ادله و براهین نیاز دارند. این دسته از فیلسوفان مانند پلنتینگا رویکرد دلیل‌گرو^۲ را در مورد عقلانیت باورهای دینی به شدت ردّ می‌کنند و معتقدند که فرد خداپاور تحت شرایط مناسب، عقلاً مجاز است که باورهای دینی را به‌عنوان باورهایی «پایه» بپذیرد و ضرورتی برای داشتن دلیل و برهان نیست [۳]. بر اساس این رویکرد، فرد خداپاور ملزم نیست از طریق یک نظریه نظریه عدل الهی نشان دهد که وجود شرور با وجود خدا منافاتی ندارد یا توجیهی برای آن‌ها داشته باشد.

۴. نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه سوئین‌برن در حل مسأله شرّ

ریچارد سوئین‌برن، فیلسوف دین معاصر انگلیسی، در مورد مسأله شرّ بر این باور است که آن دفاعیه‌ای که بیشترین جذابیت را برای انسان مدرن تاکنون داشته دفاع مبتنی بر اختیار است. اما در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که این دفاعیه، اگرچه اشکال شرّ اخلاقی را می‌تواند جواب دهد، در قبال شرّ طبیعی چیز زیادی در چنته ندارد. سوئین‌برن بر این باور است که دفاع مبتنی بر اختیار می‌تواند جواب درخوری به شرّ طبیعی هم بدهد و آن را کنار بزند [11, p. 303].

1. Natural Theology

2. Evidentialism

در حقیقت نظریه سوئین برن پروژه دفاع مبتنی بر اختیار در ابطال اشکال منطقی شر را از طریق ارائه یک نظریه عدل الهی که می‌توان آن را نظریه عدل الهی غایت-شناسانه نامید تکمیل می‌کند. وی معتقد است که در دنیای مدرن غربی، الهی‌دانان به هر ترتیبی که شده به آموزه دادباوری و نظریه عدل الهی نیازمندند - یعنی تبیین دلایلی احتمالی که چرا خداوند اجازه بروز شرور را می‌دهد. بدون نظریه عدل الهی و دادباوری، شر دلیلی علیه وجود خداوند محسوب می‌شود [10, p. 237]. سوئین برن در نظریه عدل الهی خود ادعا ندارد که دلایل واقعی خداوند برای تجویز وقوع شر در جهان را نشان خواهد داد (تعریفی که امروزه برای نظریه عدل الهی بیان می‌کنند) بلکه بر اساس تعریف سنتی نظریه عدل الهی نشان خواهد داد که وجود شرور در جهان با وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق، و خیر محض سازگاری دارد، اما با وجود ۴ شرط [12, p. 75]. سوئین برن چهار شرط را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. شری را که خدا اجازه وقوع می‌دهد باید برای تأمین برخی امور خیر باشد و منطقاً برای خدا محال باشد آن خیر را در یک راه اخلاقاً مجاز دیگری تأمین نماید.
۲. اگر خدا وقوع شر را به خاطر تحقق خیر اجازه می‌دهد در این صورت باید تضمین کند که با وقوع شر، خیر تحقق خواهد یافت. بنابراین، اگر او درد و رنج را بر ما روا می‌دارد به خاطر اینکه به ما فرصت انتخاب را عطا کند، باید اختیار را نیز به ما ارزانی بدارد.
- ۳- به علاوه، او باید اخلاقاً این حق را داشته باشد که به شر اجازه وقوع دهد.
- ۴- شرط آخر این که یک نوع شرط نسبی باید فراهم باشد. یعنی آن امر خیر باید حداقل به قوت امر شر باشد. اگر خداوند وقوع شر را به خاطر تأمین خیر اجازه می‌دهد خیر باید حداقل به اندازه‌ای خوب باشد که شر خوب است. به عبارت دیگر، ارزش منفی شر نباید بیش از ارزش مثبت خیر باشد [12, pp. 75-76].

وی در مقاله «دیدگاه‌های اصلی درباب نظریه عدل الهی» نیز می‌گوید:

من می‌پذیرم موجود قادر مطلق می‌تواند از وقوع هرگونه شر - که منطقاً محال نباشد - جلوگیری کند، اما نمی‌پذیرم موجودی که متصف به خیر محض است همین کار را برگزیند. او باید این حق را داشته باشد تا دست به گزینش بزند. خداوند این حق را دارد که برای حصول خیر برتر وقوع شرور را تجویز نماید [16, p.30].

وی استدلال می‌کند که در واقع شرور موجود در این دنیا برای نیل به برخی از این مقاصد و اغراض نیک، ضروری‌اند و ادعا می‌کند که براساس فرض دفاع مبتنی بر اختیار، معقول است خداوند خیر محض به فاعل‌های مختار، قدرت کاملی بدهد که به واسطه

انتخاب ارادی‌شان موجب بروز اختلاف قابل توجهی نسبت به جهان و خودشان شوند. خداوند در نتیجه دادن یک چنین اختیاری به انسان‌ها، آن‌ها را در کار آفرینش دخیل می‌کند.

سوئین‌برن در کتاب *مشیت الهی و مسأله شر*^۱ بر این باور است که خدا جهان و همه پیچیدگی‌های آن را به خاطر اهداف و اغراض بسیار متعالی آفریده است. برخی از این اغراض نیک تا به حال محقق شده‌اند و برخی دیگر نیز در حال تحقق هستند. اما اکثر خداپاوران سنتی بر این اعتقادند که آن اغراض بعدی یا در این دنیا محقق می‌شوند و یا در جهان آخرت محقق خواهند شد و هرآنچه که امروزه در دنیا در حال روی دادن است گام رو به جلوی ضروری‌ای برای تحقق آن اهداف بعدی می‌باشد. این اغراض نیکو و خوب، شامل به کمال رسانیدن این دنیا در همه جوانب‌اش و ستایش خداوند در بهشت اخروی توسط کسانی که مختارانه آن نحوه زندگانی را برمی‌گزینند؛ می‌شود. برخی اغراض نیک الهی متوجه همه مخلوقات و یا همه انسان‌هاست که به آن مشیت عام الهی می‌گویند و برخی از اغراض نیز متوجه اشخاصی خاص می‌باشد که به این، مشیت خاص الهی گفته می‌شود.

سوئین‌برن در کتاب *مشیت الهی و مسأله شر* ضمن تأکید بر مشیت الهی بر این باور است که در جهان خیر و شرهای مختلفی وجود دارند و این‌ها ربط‌های منطقی پیچیده‌ای به همدیگر دارند به طوری که شما نمی‌توانید خیرهای خاصی را بدون بروز شروری خاص داشته باشید تا جایی که اگر شما بخواهید باعث به وجود آمدن خیرهای دیگری بشوید، به همان اندازه سبب بروز شروری خاص خواهید شد و اگر می‌خواستید از این شرور اجتناب کنید این امر به قیمت بروز یک سری شرور دیگر حاصل می‌شد.

اگر در دنیا خیرها در به اوج لذت رسیدن منحصر می‌شدند و امور بد هم منحصر به رنجور گشتن از دردها می‌بودند، در آن صورت به وجود آوردن جهانی که در آن هیچ بدی‌ای نباشد برای خداوند سهل می‌بود. و در این صورت اگر دردی به وجود می‌آمد - حتی اگر فقط یک انسان به دندان‌درد ساده‌ای مبتلا می‌شد - همین مورد دلیل قاطعی علیه وجود خداوند محسوب می‌شد. اما ادعای سوئین‌برن این است که در واقع امر، خیر افراد انسانی منوط است به مختار بودنشان درباره دست به گزینش زدن میان خیر و شر،

یعنی داشتن توانایی جهت بسط شخصیت خویش و اطرافیان تا شجاعت و وفاداری ابراز کنند، عشق بورزند، مفید واقع گردند، درباب زیبایی تأمل کنند، و حقیقت را بیابند. هیچ کدام از این‌ها نمی‌توانند بدون وارد آمدن کمی رنج حاصل شوند.

سوئین‌برن در کتاب وجود خداوند بیان می‌کند که ممکن است به نظر رسد بیشتر شرور جهان چنان نیستند که برای تأمین اهداف خوب نظام هستی باشند. ممکن است به نظر رسد که اگرچه مختار بودن انسان‌ها بین آسیب رساندن به یکدیگر و نفع رساندن به هم منطقاً مستلزم این است که احتمال دارد انسان‌ها توسط دیگران آسیب ببینند، اما تجویز شرور اخلاقی از سوی خدا به خاطر خیری است که اختیار آن را محتمل می‌سازد. گاهی اوقات افراد خیرخواه اجازه وقوع شر را می‌دهند در صورتی که می‌توانند به راحتی از وقوع آن جلوگیری کنند. به طور مثال، والدین به درستی اجازه می‌دهند که بچه‌هایشان روی صندلی دندان‌پزشکی، به خاطر تأمین سلامتی دندان، درد را تحمل کنند. اما خدا، برخلاف والدین انسانی، می‌تواند بدون نیاز به درد ناشی از جراحی دندان‌پزشکی، سلامتی دندان را تأمین کند. با وجود این، حتی خداوند هم نمی‌تواند محال منطقی^۱ را انجام دهد. بنابراین، معقول خواهد بود فرض کنیم که خدای خیر محض وقوع شر E را روا داشته یا آن را به وجود آورد اگر منطقاً محال نباشد یا ایجاد یک خیر مانند G جز با اجازه دادن شر E محال باشد. بنابراین، وقوع شر موجب وقوع خیر برتر می‌شود. سوئین‌برن از این تز دفاع می‌کند که همه شرور در جهان احتمالاً در جهت تأمین خیر برتر می‌باشند [12, p. 237]. لذا در کتاب *مشیت الهی و مسأله شر* نیز می‌گوید: «موجود خیر محض هرگز اجازه شرور را نمی‌دهد مگر به خاطر حصول خیرهای برتر». [11, p. 13]

اما پرسشی که در این جا مطرح است این است که شرور چگونه خیرهای برتر را تأمین می‌کنند؟ در مورد شر اخلاقی این مطلب قانع‌کننده است که شرور خیر برتر را تأمین می‌کنند؟ اگر انسان‌ها مختارند که از روی اختیار، خیر یا شر را انجام دهند منطقاً ضروری است که شر اخلاقی توسط خدا اجازه داده شود. سوئین‌برن در کتاب وجود خداوند [12, pp. 236-272] که فصل یازدهم آن را مستقلاً به مسأله شر اختصاص داده است می‌گوید: اگر خدا به طور معمول برای متوقف ساختن گزینش‌های بد ما دخالت نماید، ما مسئولیت مهمی برای جهان نخواهیم داشت. از همین رو، علاوه بر توجیه

1. the logically impossible

شروع اخلاقی آن بخش از شر طبیعی که تمایلات بد است نیز توجیه می‌شود [12, p. 238]. اما در مورد انواع دیگر شرور طبیعی، یعنی بیماری و حوادث طبیعی چه می‌توان گفت؟

وی ابتدا به راه‌حل‌های رایج اشاره می‌کند که از نظر او راه‌حل‌های ناقص هستند و سپس دیدگاه خود را مطرح نموده و استدلال می‌کند و می‌گوید: یک دفاع این است که این شرور برای مجازات انسان‌ها به خاطر گناهانشان است. اگرچه ممکن است این دفاع برخی از شرور طبیعی را توجیه کند، اما روشن است که قادر نیست رنج و دردهای کودکان و حیوانات را توجیه نماید. دفاع اساسی‌تر، دفاعی است که از سوی برخی نویسندگان خداپاوار استفاده شده که شرور طبیعی توسط فاعل‌های مختار غیرانسانی، یعنی فرشتگان مطرود و رانده شده (به زعم وی) به وجود می‌آیند. لذا فرشتگان مطرود مسئول وجود شرور طبیعی در جهان هستند. این دفاع برای حل همه انواع شرور طبیعی کافی است. اما یک مشکل اساسی وجود دارد که این دفاع در صورتی خداپاوری را از بطلان نجات می‌دهد که یک فرضیه دیگر به آن افزوده شود و آن این‌که به دلیل مستقلاً نیاز دارد تا اثبات نماید که این فرشتگان را خداوند آفریده است.

۵. نظریه سوئین‌برن در تبیین شر طبیعی: نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار

سوئین‌برن در کتاب وجود خدا/ برای تبیین شر طبیعی، نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار را مطرح می‌کند و دو دلیل بر آن اقامه می‌کند. یکی استدلال مبتنی بر خیرهای برتر و دیگری استدلال مبتنی بر ضرورت علم و معرفت است. وی ادعا می‌کند که با وجود این دو دلیل، نیازی به فرضیه فاعل‌های مختار غیرانسانی و نیازی به اقامه دلیل بر اثبات وجود چنین موجوداتی برای توجیه خداپاوری نخواهیم داشت.

۵.۱. استدلال مبتنی بر خیرهای برتر در تبیین شر طبیعی

اولین استدلال سوئین‌برن این است که بدون شرور طبیعی، ارزش و اهمیت اختیار به طور جدی از بین خواهد رفت. چیزی که به دفاع مبتنی بر خیرهای برتر^۱ معروف است. بر اساس این استدلال، ادعا می‌شود که شرور طبیعی فرصت‌هایی را برای انواع ارزشمند پاسخ عاطفی و اختیاری فراهم می‌سازند. خیر بزرگ‌تر، که پاسخ عاطفی و اختیاری به

1. higher-order goods defence

رنج و دردهای دیگران است، فقط در صورتی تحقق خواهد یافت که شروری باشد و دیگران رنج ببینند. این یک ارزش نیکو است که ما با دیگران در درد و رنجشان احساس همدردی عاطفی داشته باشیم. [12, p. 240]

ممکن است اشکال کننده بگوید اگر احساس همدردی در شرایط درد و رنج مطلوب است بهتر از آن، وضعیتی است که در آن اصلاً درد و رنجی وجود نداشته باشد. اما سوئین برن باور است که یک جهان با چنین درد و رنج و چنین احساس و عاطفه‌ای حداقل به خوبی جهان بدون درد و رنج و بدون احساس و عاطفه است. چون این خوب است که ما نگرانی عمیق برای دیگران داشته باشیم. انسان نمی‌تواند درباره شرایط کسی نگران باشد مگر آن که چیز بدی تحقق داشته باشد یا احتمالاً بد باشد، اگر اشیاء همواره برای افراد خوب باشد برای نگرانی عمیق فرصتی وجود نخواهد داشت. بنابراین، دفاع مبتنی بر خیرهای نوع برتر اولین دلیل را فراهم می‌نماید که چرا شر طبیعی امکان اختیار را مهم می‌سازد و دلالت دارد که انواع خاص از اختیار ارزشمند مخصوصاً محتمل هستند فقط به خاطر این که پاسخ‌هایی به شر باشند.

ممکن است گفته شود که بهتر بود بدون نیاز به رنج کشیدن از طریق روند طبیعی، فرصت کافی برای احساسات خوب سطح بالا، مخصوصاً انواع ارزشمند اختیار فراهم گردد. سوئین برن در پاسخ آن می‌گوید: درست است که خدا می‌توانست نبودن شر طبیعی را جایگزین در معرض قرار دادن انسان‌ها برای چنین احساس همدردی یا خودداری عمدی نماید. یا او می‌توانست چنان شر طبیعی برای ما ایجاد کند که ما فاقد ترحم طبیعی باشیم و ذاتاً به گونه‌ای باشیم که یکدیگر را شکنجه و آزار برسانیم و موجب رنج و درد یکدیگر شویم. اما به هیچ وجه روشن نیست که آن برای خدا بهتر بود بیماری را با چنین محرومیت فراوان ذاتی (یعنی نظامی که در آن تمایل شدید به بدی باشد). بلکه من برعکس آن معتقدم. جهانی که در آن انسان‌ها و حیوانات فاقد ترحم طبیعی باشد یک مکان وحشتناکی خواهد بود. بنابراین، با وقوع طبیعی درد و رنج‌ها، خداوند شری را فراهم نمود و اجازه داد تا واقع شود، تنها راه اخلاقاً مجازی که در آن او می‌تواند حالت‌های خوب زیادی را ممکن سازد. [12, p. 243]

۲.۵. استدلال مبتنی بر ضرورت علم و معرفت^۱

1. The Argument from the Need for Knowledge

دومین دلیل سوئین‌برن برای تبیین شر طبیعی، این است که شرور طبیعی علم و معرفتی که برای اختیار انسان لازم است را فراهم می‌نماید. اگر فاعل‌ها باید علم و معرفت داشته باشند که چگونه شر را بوجود آورند یا از وقوع آن پیشگیری کنند، در این صورت شرور طبیعی ضروری هستند. اگر انسان باید علم به چگونگی انجام این اعمال واسطه‌ای را با استنباط عقلانی از مشاهدات قوانین در جهان به دست آورد، و اگر او باید مختار باشد که تلاش کند این علم را با بررسی و تفحص عقلانی چنین قوانینی بدست آورد، این قوانین طبیعی باید ساده، قابل مشاهده و قابل حدس و پیش‌بینی باشند. بنابراین، پیش‌بینی‌های آن احتمالاً درست خواهند بود که سوئین‌برن آن را استنتاج استقرائی می‌نامد. ساده‌ترین مورد استنتاج استقرائی معمولی جایی است که من استنباط می‌کنم که یک وضعیت فعلی امور مانند C وضعیت آینده مانند E را به دنبال خواهد داشت چون در گذشته اوضاع اموری مانند C در همه زمان‌هایی که من علم دارم اوضاعی مانند E را به دنبال داشته است. به‌طور مثال، در بسیاری از اوقات که می‌دانم یک تکه گچ وقتی از دستم رها می‌شود به طرف پائین سقوط می‌کند، می‌توانم نتیجه بگیرم که در زمان آینده هم اگر گچ از دستم رها شود بر زمین خواهد افتاد.

استنتاج استقرائی معمولی چه ساده باشد، چه پیچیده، نکات کلی خاصی می‌تواند در مورد ادعای علم به آینده از آن ناشی شود. اولین نکته این است که هر قدر اطلاعات بیشتری از گذشته در دست باشد ادعای چنین علمی بهتر تبیین می‌شود. هر قدر اطلاعات بیشتر باشد تئوری یا کلیت در وضعیت‌های متفاوت را بهتر نشان می‌دهد. ثانیاً اگر اطلاعات، تجربیات ذهنی خودم باشد یا حوادثی باشد که خودم آن‌ها را دیده‌ام، در این صورت علم به وقوع آن‌ها اطمینانی‌تر است. اگر آنها تجربیاتی هستند که دیگران گزارش می‌کنند یا حوادثی است که دیگران ادعا می‌کنند که دیده‌اند در این صورت علم من به وقوع آن‌ها اطمینان کمتری دارد. این یک امر متداولی است که افراد از آن حوادثی که خودشان گزند آن را تجربه کرده‌اند و یا برای یکی از نزدیکانشان رخ داده باشد، بیشتر دوری می‌جویند در مقایسه با منابع غیرشخصی با واسطه‌ای که درباره احتیاط از چیزی اخطار می‌دهند. یک فرد اگر خودش و یا همسایه‌اش دچار آتش‌سوزی یا سرقت شده باشد، بیشتر جانب احتیاط را در قبال آتش‌سوزی و سرقت نگه می‌دارد تا این که پلیس به آن‌ها هشدار دهد که در روستای مجاور دزدی یا آتش‌سوزی روی داده است.

نتیجه‌ای که از این به‌دست می‌آید این است که اگر ما دنبال این باشیم که به اثراتِ افعالمان معرفت کسب کنیم، در این صورت باید امور به شیوهٔ متعارفی عمل نمایند. در این صورت ضروری خواهد بود که جهان در کل یک نوع جایگاه خاص کاملاً توأم با جبر داشته باشد که ضرورتاً قوانین جبری طبیعت در آن به صورت کلی عمل کنند. بنابراین، اگر انسان‌ها در پی این معرفت باشند که چگونه خودشان سبب وقوع شرور می‌شوند و یا چگونه از وقوع شر جلوگیری کنند، در این صورت شرور طبیعی باید وجود داشته باشند (چه فرآیندهای طبیعی، علت روی دادن آن‌ها باشند و چه به صورت اتفاقی توسط انسان‌ها روی داده باشند). اگر انسان‌ها در پی کسب معرفت یقینی باشند، ضروری است که شرور طبیعی رخ دهند زیرا همان طوری که دیدیم معرفت یقینی به آن چیزی که در آینده روی خواهد داد فقط از راه استقراء از نمونه‌های رخ داده در زمان گذشته حاصل می‌آیند. [12., p. 245 ff]

استدلال سوئین‌برن این است که انسان‌ها برای این که موجب شرور اخلاقی یا مانع شرور اخلاقی گردند ضروری است که صاحب معرفت گردند، و اگر انسان‌ها در پی کسب معرفت هستند، ضرورتاً باید شرور طبیعی روی دهند. اگر انسان‌ها در پی کسب معرفت یقینی باشند که چگونه خودشان سبب وقوع شرور می‌شوند و یا چگونه از وقوع شر جلوگیری کنند، ضروری است که شرور طبیعی وقوع یابند زیرا معرفت یقینی به آن چیزی که در آینده روی خواهد داد فقط از راه استقراء از نمونه‌های رخ داده در زمان گذشته حاصل می‌آیند. اگر انسان‌ها در پی این هستند که توسط افعالشان یا جهلشان موقعیتی را بوجود آورند تا باعث پدید آمدن پیامدهای شرورانه در مدت زمان طولانی بشوند و یا این که از آن بپرهیزند، در این صورت آن‌ها باید به پیامدهای اعمالشان، علم و معرفت حاصل کنند و یقینی‌ترین معرفت می‌تواند از تاریخ گذشتهٔ آدمی حاصل آید. اگر انسان‌ها در پی بنا نهادن شهرهایی در امتداد کمر بند زلزله‌خیز باشند، چنین ریسک کردنی منجر به ویرانی کل شهر با جمعیت‌اش در سالیان بعد خواهد شد، و یا اینکه در پی اجتناب از این کار باشند. یک چنین انتخابی چگونه می‌تواند در دسترس آن‌ها قرار گیرد، آیا به جز از طریق این که آن‌ها بدانند که در کجا احتمال دارد زلزله روی دهد و پیامدهای احتمالی آن چیست؟ پس اگر انسان‌ها این مجال را داشته باشند که شرور جدی‌ای را با عملشان یا با تسامحشان بر خویشان وارد آورند و یا این که از وقوعشان جلوگیری نمایند و اگر کل معرفت از طریق استقراء حاصل

آید، در این صورت باید شرور جدی‌ای وجود داشته باشد که برای انسان‌ها و حیوانات روی دهد.

اما این که آیا خدا نمی‌توانست معرفت را از راه دیگری به انسان دهد؟ حصول معرفت به آینده برای ما فقط از طریق استنتاج استقرایی از زمان گذشته، حاصل نمی‌آید. خدا می‌توانست معرفت به پیامدهای اعمال را به صورت مُصرّح بیان کند مانند این که «اگر بر لبه پرتگاه گام نهید، به پایین خواهید افتاد». سوئین‌برن چنین معرفت یافتن به آینده را «معرفت مبتنی بر بیان» می‌نامد. سوئین‌برن به پرسش مذکور این گونه پاسخ می‌دهد که در دنیایی که خداوند به انسان‌ها درباره پیامدهای افعالشان معرفت مبتنی بر بیان عطا فرموده باشد، آن دنیا دنیایی نخواهد بود که در آن انسان‌ها حق انتخاب مهمی در قبال سرنوشت خود داشته باشند. خدا می‌تواند آن قدر به آن‌ها نزدیک گردد که امور را برای آن‌ها حل و فصل کند. اما همه سخن دفاع مبتنی بر اختیار این است که یک خداوند خوب به انسان‌ها حق انتخاب در سرنوشت را می‌دهد. اگر خدا به انسان‌ها درباره پیامدهای افعالشان معرفت بیانی داده باشد در این صورت قادر نخواهد بود که آن حق انتخاب را بدهد. اما اگر شما در قبال پیامدهای اعمالتان معرفت مبتنی بر بیان نداشته باشید در این صورت معرفت شما می‌باید از طریق استنتاج از آن چیزی که در گذشته اتفاق افتاده [یعنی استقراء] کسب شود و تنها استنتاج موجه از آن چیزی که در گذشته روی داده این است که امور به همان صورتی که قبلاً حدوث یافته‌اند، حادث شوند. و آن فرضی که اثبات می‌کند وضع بدین منوال است از طریق آن چیزی است که به استنتاج استقرایی تشخیص می‌بخشد. این چنین به نظر می‌رسد که خداوند تنها با عطا کردن معرفت استقرایی می‌تواند در باب پیامدهای سوء برخی افعال احتمالی انسان‌ها، مسئولیت قابل توجهی به انسان‌ها در قبال سرنوشتشان و نیز اطرافیانشان بدهد. اما دادن چنین معرفتی مستلزم خدایی است که شرور طبیعی را نیز به وجود آورد. اگر انسان‌ها برای انتخاب مهم درباره سرنوشتشان اختیاری داشته باشند، در این صورت ضروری است که شرور طبیعی‌ای موجود باشند. و به همین دلیل است که خداوند باعث روی دادن شرور می‌شود. بنابراین، برخلاف آن چه در بادی امر به نظر می‌رسد، دفاع مبتنی بر اختیار همان طوری که می‌تواند از عهده شرور اخلاقی برآید، به همان سان می‌تواند از عهده شرور طبیعی نیز برآید.

بر استدلال مبتنی بر کسب معرفت می‌توان اشکال کرد که اگر برای حصول معرفت، وقوع شرور بر عدمش می‌چربد در این صورت هر قدر شر بیشتری در جهان رخ دهد معرفت بیشتری را برای انسان‌ها به‌دنبال خواهد داشت که در این صورت شر حداکثری مطلوبیت و خیریت پیدا خواهد کرد و حال آن‌که مطلوب بودن شر حداکثری در جهان پذیرفتنی نیست. علاوه بر آن، اگر در جهان شرور وجود نمی‌داشت ضرورتی به علم و معرفت هم احساس نمی‌شد تا به‌خاطر حصول معرفت، وقوع شر ضروری بنماید.

۶. نقد نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه سوئین‌برن

۶.۱. نقد ویلیام رو بر نظریه عدل الهی سوئین‌برن

ویلیام رو در «شر و فرضیه خداپاوارانه» بر استدلال مبتنی بر خیرهای برتر اشکال نموده است که «چون در ورای شروری که در جهان رخ می‌دهند خیری نمی‌بینیم می‌توانیم به‌صورت معقول نتیجه بگیریم که چنین خیرهایی وجود ندارند.» [12, p. 96]. رو می‌گوید آن‌چه آشکار است درد و رنج است و خیرهایی که ادعا می‌شود بر ما پنهان و پوشیده بوده و قابل مشاهده نیست، پس چرا باید آن‌ها را باور کرد.

سوئین‌برن در مشیت الهی و مسأله شر ابتدا پاسخ‌های احتمالی خداپاواران را به این اشکال طرح می‌کند که خداپاوار می‌تواند به خیر برتر ورای این شرور معتقد باشد حتی اگر به آن‌ها علم نداشته باشد و بگوید جهانی که تحت تدبیر خداست شرور در آن‌ها دارای حکمت و مصلحت می‌باشد حتی اگر بر ما معلوم نباشد. علاوه بر آن، خداپاوار هم می‌تواند به اشکال‌کننده بگوید شما چگونه ادعا می‌کنید که در ورای این شرور هیچ خیر برتری نیست؟ [11, pp. 13-14]. سپس وی می‌گوید این استدلال که چون نمی‌بینم پس نیست مبتلا به یک چالش معرفت‌شناختی است. آنچه مسلم است به‌خاطر محدودیت‌های سیستم ادراکی، ما انسان‌ها از همه مصلحت‌ها و حکمت‌ها آگاهی نداریم. سوئین‌برن در دفع اشکال رو «اصل آسان‌باوری»^۱ را طرح می‌کند. مطابق این اصل تا زمانی که دلایل قاطع بر عدم چیزی وجود نداشته باشد، باید گفت احتمالاً آن چیز وجود دارد. به‌عبارت دیگر، اصل بر پذیرش است مگر آنکه دلیل قوی و قاطع بر علیه آن در دست باشد. چون در این موارد که دلایل یافت نمی‌شوند از قوی‌ترین گرایش‌های خود پیروی می‌کنیم و این نقطه شروع توجیه باور در انسان است. بر این اساس، خداپاوار

1. The Principle of Credulity

می‌تواند بگوید جهانی که تحت تدبیر خدای عالم مطلق، قادر مطلق، و خیر محض است به‌نظر می‌رسد که در ورای شروری که در آن رخ می‌دهد حتماً خیرهای برتری وجود دارد.

سوئین‌برن در مشیت الهی و مسأله شر برای استحکام بخشیدن به دیدگاه خود به اصل دیگری به نام «اصل اعتماد»^۱ نیز توسل می‌جوید. به این معنا که چون خدا باور به خداوند باور دارد و به کتب آسمانی باور دارد که در آن‌ها این نظریه عدل الهی تأیید شده است با اعتماد به آن‌ها معتقد می‌شود که ورای شروری که در این جهان نظام‌مند رخ می‌دهند خیرهایی برتری وجود دارند. [11, pp. 139-140]

۲.۶. نقد فیلیپس بر نظریه عدل الهی سوئین‌برن (مسئولیت کاذب)

فیلیپس می‌گوید سوئین‌برن می‌خواهد به اصل اخلاقی مخالف نظریه عدل الهی^۲ پاسخ دهد. اصل اخلاقی این است که خداوند می‌توانست مخلوقاتش را چنان بیافریند که همواره کار خیر انجام دهند، یا همواره به یک‌دیگر و به خودشان آسیب برسانند. نظریه عدل الهی سوئین‌برن تلاش دارد نامعقولیت این اصل را نشان دهد و می‌گوید اخلاقاً غلط نیست که خداوند شرور را بیافریند یا اجازه وقوع دهد، چون لازمه منطقی خیرهای برتر این است که شرور اجازه وقوع داشته باشند. جهانی که در آن مخلوقاتش اجازه انجام شر نداشته باشند جهانی نخواهد بود که انسان‌ها در آن مسئولیت^۳ داشته باشند. برای داشتن چنین مسئولیتی انسان باید بهای آن را نیز بپردازد و بهای آن امکان وقوع شرور است. اگر آن‌ها باید این مسئولیت را داشته باشند، این بهایی است که منطقیاً باید پرداخت شود.

فیلیپس می‌گوید تحلیل سوئین‌برن بیان یک مسئولیت اخلاقی نیست بلکه بیان یک مسئولیت کاذب یا مسئولیت‌نما است. چون این تحلیل، مفهوم مسئولیت را عوام‌پسند می‌سازد. از این نکته که ما نخواهیم توانست احساس مسئولیت کنیم مگر آن‌که در مقابل کسی یا چیزی مسئول باشیم، نمی‌توان نتیجه گرفت که کسی یا چیزی باید به‌عنوان یک فرصت برای احساس مسئولیت ما لحاظ گردد. علاوه بر آن، می‌توان به بیان

1. The Principle of Honesty

2. antitheodicy

3. responsibility

فیلیپس افزود که این خود یک اصل ضد اخلاقی به نظر می‌رسد که ما برای رشد خود از طریق احساس مسئولیت از درد و رنج دیگران مایه بگذاریم. این خودخواهی است که از درد و رنج کشیدن دیگران پلی برای رشد خود بسازیم. بنابراین، واکنش‌های مسئولیت‌پذیر نمی‌توانند شرور و رنج‌های آن را توجیه کنند.

۳.۶. نقد استدلال مبتنی بر خیر برتر!

سوئین‌برن در استدلال خود ادعا می‌کند که شرور می‌تواند فرصت‌هایی را برای خیر برتر (اعمال خوب) فراهم نماید. وی می‌گوید یک جهان بدون شر جهانی خواهد بود که انسان‌ها در آن نخواهند توانست صفات و فضایل ارزشمند انسانی مانند بخشش، مهربانی، ایثار را نشان دهند. بدون شرور، انسان‌ها از فرصت نشان دادن احساسات و عواطف و بهترین اعمالشان محروم خواهند بود.

فیلیپس این استدلال را نمی‌پذیرد و بر این باور است که سوئین‌برن همه احتمالات را بررسی نکرده است. چرا شر باید خیر را به وجود آورد؟ درست است که انسان نمی‌تواند بدون ارتکاب خطا احساس پشیمانی کند اما گاهی ارتکاب خطا و شر ممکن است موجب اشتیاق و رغبت برای ارتکاب شر بیشتر شود. گاهی شر واکنش‌های سببانه را تسریع می‌بخشد. گاهی شرور طبیعی مانند بیماری یا شرور اجتماعی مانند فقر می‌تواند انسان را پست و منحط سازد یا از بین ببرد. ویلیام سامرست موم می‌گوید:

در آن زمان (زمانی که بیش‌تر مردم دارای آسایش و رفاه کافی بودند وقتی که به نظر می‌رسید آرامش قطعی و خوشبختی تأمین است) مدرسه‌های برای نویسندگان وجود داشت که در آن نویسندگان براساس ارزش‌های اخلاقی بیماری و رنج رشد می‌کردند. آن‌ها ادعا می‌کردند که بیماری و رنج آموزنده بوده و دل‌سوزی و احساسات را افزایش می‌دهد و بر این ادعا بودند که رنج‌ها راه‌های جدیدی از زیبایی را به سوی روح باز می‌کنند و روح را قادر می‌سازند تا به معرفت عرفانی خدا دست یابد. آن‌ها ادعا می‌کردند که رنج شخصیت انسان را تقویت کرده و آن را از فضاقت انسانی پاک و منزّه می‌سازد، و موجب می‌شود که انسان از آن خودداری نکند بلکه برای رسیدن به شادمانی کامل‌تر به دنبال آن برود. من در مقابل دفترهای یادداشت‌م می‌نشستم، نه یک بار و دو بار، بلکه به کرات، و حقایقی را مشاهده می‌کردم و می‌دانستم که مصیبت، شرافت و بزرگی نمی‌دهد، بلکه موجب تنزل می‌شود. انسان‌ها را خودخواه، پست، تنگ‌نظر و بدگمان می‌کند. آن‌ها را به چیزهای کوچک و پست جذب می‌کند. آن‌ها را بیش از انسان بودن نمی‌ساخت؛ بلکه آن‌ها را به جایگاه پایین‌تر از انسان تنزل

می‌دهد و من با بی‌رحمی می‌نوشتم که ما تسلیم و راضی بودن را یاد می‌گیریم نه با

رنج و مصیبت خودمان، بلکه با رنج و مصیبت دیگران. [9, p. 114]

فیلیپس می‌گوید نه تنها شر نمی‌تواند خیر را به وجود آورد، بلکه خود خیر نیز ممکن است موجب شر شود. ولی سوئین‌برن این احتمال را در استدلالش بررسی نمی‌کند. عشق یک انسان به همسرش ممکن است او را وادار به کشتن همسر عاشقش کند. ظهور خیر در برخی افراد ممکن است سبب تنفر در برخی دیگر شود. بنابراین، استدلال سوئین‌برن پذیرفتنی نیست.

۴.۶. نقد دیگر فیلیپس بر سوئین‌برن

سوئین‌برن در استدلال خود ادعا می‌کند که خداوند این جهان را همراه با شرور آفرید تا انسان‌ها بتوانند گزینش‌های عقلانی^۱ را تمرین کنند و چگونه انسان بودن خود را تعیین کنند.

فیلیپس می‌گوید این نه آن جهانی است که من می‌شناسم و نه آن جهانی است که سوئین‌برن در آن زندگی می‌کند. جهان ما جهانی است که فجایع طبیعی و شرور اخلاقی می‌توانند بدون نظم و بدون دلیل به انسان‌ها ضربه بزنند. جهانی که هر قدر آزادی عمل در آن بیشتر شود بیشتر می‌تواند زندگی ما را تهدید کند، به‌گونه‌ای که نتوانیم آن را کنترل نماییم. [9, p. 114ff]

۷. نتیجه

اگرچه استدلال مخالفان نظریه عدل الهی بر عدم ضرورت نظریه عدل الهی برای توجیه خداپاوری ناتمام است و موضع سوئین‌برن در جانب‌داری از نظریه عدل الهی قابل دفاع می‌باشد، با این حال نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه وی مقرون به توفیق به نظر نمی‌رسد. نظریه سوئین‌برن که پروژه دفاع مبتنی بر اختیار را از طریق ارائه نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه تکمیل می‌کند، بیان می‌دارد که بر اساس نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار، معقول است خداوند خیر محض به فاعل‌های مختار قدرت کاملی بدهد که در نتیجه دادن چنین اختیاری، آن‌ها را در کار آفرینش دخیل می‌کند. او با طرح مشیت الهی استدلال می‌کند که خدا جهان و همه پیچیدگی‌های آن را به‌خاطر اهداف

1. rational choices

و اغراض بسیار متعالی آفریده است و در واقع شر موجود در این دنیا برای نیل به برخی از این غایات و اغراض نیک ضروری است. اما نظریه وی از طرف فیلسوفانی مانند رو و فیلیپس و دیگران مورد اشکال‌های متعدد قرار گرفت. بنابراین، همان‌طور که در این مقاله نشان داده شد با وجود نکات ارزشمند در نظریه عدل الهی غایت‌شناسانه سوئین-برن، این نظریه با نقدهای متعددی روبه‌رو است که علی‌رغم تلاش سوئین‌برن در پاسخ-گویی به این نقدها، به نظر می‌رسد وی در پاسخ به برخی از این نقدها موفق نبوده است.

فهرست منابع

- [۱] پیترسون، مایکل، و دیگران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو.
- [۲] مکی، جان، و دیگران (۱۳۷۴). *کلام فلسفی*، ترجمه: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- [۳] یزدانی، عباس (۱۳۸۸). «چالش دلیل‌گرایی درباره عقلانیت باورهای دینی و نقد رهیافت ضد دلیل‌گرایی پلنتینگا»، *اندیشه دینی*، شماره ۳۱.
- [4] Cartwright, Nancy (1978). "Comments on Wesley's Science and Religion", *Philosophical Studies* 33, pp. 177-83.
- [5] Hume, D. (1980). *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Richard H. Popkin. Indianapolis, Hackett.
- [6] Kung, Hans (1976). *On Being a Christian*, trans. E. Quinn, Garden City, NY, Doubleday.
- [7] Mackie, J. L. (1955). "Evil and Omnipotence," *Mind*, Vol. 64, No. 254.
- [8] Madden and Hare Michael Martin (1978). "Is Evil Evidence Against the Existence of God?", *Mind* 87, pp. 133-135.
- [9] Phillips, D. Z. (1977). "The Problem of Evil: A Critique of Swinburne," *Reason and Religion*, Stuart C. Brown (ed.), London, Cornell University Press.
- [10] Plantinga, A. (1977). *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapid, Eerdmans.
- [11] Rowe, William (1978). *Philosophy of Religion: An Introduction*. Belmont, CA: Dickenson.
- [12] ----- (1984). "Evil and the Theistic Hypothesis; A Response to Wykstra," *International Journal for Philosophy of Religion* 16, pp. 95-100.
- [13] Salmon, Wesley (1978). "Religion and Science: A New Look at Hume's Dialogues", *Philosophical Studies* 33, pp. 143-76.
- [14] Swinburne. Richard (1992). "Natural Evil" in *The Problem of Evil: Selected readings*, Michael Peterson (ed.), University of Notre Dame Press, pp.303-317.

-
- [15] ----- (1995). "Theodicy, our well-being, and God's rights," *International Journal for the Philosophy of Religion*, 38:1, p.75.
- [16] ----- (1996). "Some Major Strands of Theodicy," in *The Evidential Argument From Evil*, Howard- Snyder, Daniel (ed.) Indiana University Press.
- [17] ----- (1998). *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Clarendon Press.
- [18] ----- (2000). "Providence and the Problem of Evil," *International Journal for Philosophy of Religion* 47, pp. 57–64.
- [19] ----- (2004). *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press.