

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol.22, No.2, Summer 2022, Ser. 83,  
PP: 73-94, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2717-2686  
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۲، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۸۳  
صفحات ۷۳-۹۴، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱  
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷  
مقاله: علمی پژوهشی

## Theism and Gratuitous Evil A Critique of Hasker's Response to The Problem of Evil

Bahram Alizade \*      Zakiyeh Meghdadi \*\*

### Abstract

An instance of evil is gratuitous if it is such that an omnipotent being could have prevented it without thereby having prevented the occurrence of some greater good. William Rowe believes that the existence of gratuitous evil is a serious threat to theism. Hasker opposes William Rowe's evidential argument from evil; If God prevents all gratuitous evil, then significant morality is impossible; Because if God were to prevent gratuitous evil, he argues, we would come to know this. And, if we realized that God would prevent any natural/moral evils which were not essential to the realization of still greater goods, our motivation to act morally would be reduced, if not eliminated entirely. As some have pointed out, Hasker's strategy seems to be paradoxical; If God must permit gratuitous evil in order to prevent greater goods from being undermined (preventing the undermining of morality), then it is odd to construe that evil as gratuitous. In this article, Hasker's argument and some of its criticisms are examined.

**Keywords:** Theism, The Problem of Evil, Gratuitous evil, significant morality, William Hasker.

---

\* Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**). Bahramalizade@khu.ac.ir

\*\* Master graduate of Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran.

Zakiyeh.meghdadi@gmail.com

Date of Receive: 04/08/1400

Date of Accept: 07/11/1400

## خداباوری و شر گزاف بررسی پاسخ ویلیام هسکر به مسأله‌ی شر

بهرام علیزاده \* زکیه مقدادی \*\*

### چکیده

شر گزاف شری است که موجود عالم و قادر مطلق بتواند مانع تحقق آن شود، بی‌آنکه به سبب این ممانعت، خیری برتر از دست برود. ویلیام رو وجود شر گزاف را تهدیدی جدی برای خداباوری می‌داند. ویلیام هسکر بر ضد استدلال قرینه‌ای شر ویلیام رو احتجاج می‌کند؛ به نظر او، اگر خداوند مانع تحقق همه‌ی شرور گزاف می‌شد، اخلاق ژرف غیرممکن می‌بود؛ زیرا در این صورت، ما از این واقعیت که خداوند مانع این شرور می‌شود، باخبر می‌شدیم و اگر متوجه می‌شدیم که خداوند مانع تحقق همه‌ی شروری (اخلاقی یا طبیعی) می‌شود که برای تحقق خیرهای برتر ضروری نیست، آنگاه انگیزه‌ی ما برای انجام فعل اخلاقی، یا به‌طور کامل زائل می‌شد، یا دست‌کم کاهش می‌یافت. اما همان‌طور که برخی نیز اشاره کرده‌اند، راهکار هسکر متناقض‌نما می‌نماید؛ اگر خداوند باید به شرور گزاف اجازه‌ی تحقق دهد تا خیرهای برتر تضعیف نشود، دیگر گزاف‌نامیدن این دسته از شرور عجیب خواهد بود. در این مقاله، نخست استدلال هسکر بیان می‌شود و سپس انتقادات وارد بر آن بررسی می‌شود.

**واژگان کلیدی:** خداباور، مسأله‌ی شر، شر گزاف، اخلاق ژرف، ویلیام هسکر.

### ۱. مقدمه

مسأله‌ی شر به ناسازگاری این دو گزاره معطوف است:

۱. شر وجود دارد؛

۲. یک موجود عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض وجود دارد.

گزاره‌ی نخست مدعایی مربوط به امر واقع<sup>۱</sup> و ناظر به شهودات و تجربیات ماست و گزاره‌ی دوم رکن اصلی خداباوری (دست‌کم در ادیان ابراهیمی) محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد که

---

\* استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم اجتماعی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسؤول).  
Bahramalizade@khu.ac.ir

\*\* فارغ التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Zakiye.meghdadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴

متأله نمی‌تواند هم‌زمان به هر دو قضیه، به‌نحو سازگار باورمند باشد<sup>۲</sup> (Macki, 1995, p. 200). دیوید هیوم این اشکال را به این صورت مطرح کرده است:

«آیا خدا می‌خواهد مانع شرور شود، ولی نمی‌تواند؟ پس قادر مطلق نیست.

آیا می‌تواند، اما نمی‌خواهد؟ پس خیرخواه نیست؛ آیا هم می‌تواند و هم

می‌خواهد؟ پس چرا شر وجود دارد؟» (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۲۴۸).

در بیان این ناسازواری، انواع مختلفی از شرور محور بحث قرار می‌گیرد. گاهی وقوع هر نوع شری با وجود خداوند معارض دانسته شده است؛ گاهی فراوانی و توزیع شر و گاهی بی‌وجه و بیهوده‌بودن شر، با خداباوری حریف شده است. هسکر در زمرة‌ی فلاسفه‌ای است که نگاه خود را بر شر گزاف معطوف داشته است. مسأله‌ی شر با محوریت شر گزاف، می‌گوید اگر خداوند همه‌دان باشد، باید بداند که شر گزاف وجود دارد؛ اگر همه‌توان باشد، باید بتواند مانع آن شود؛ و اگر خیرخواه مطلق باشد، باید بخواهد که شر گزاف نباشد، اما شر گزاف وجود دارد؛ پس خداوندی با اوصاف سه‌گانه‌ی یادشده نباید وجود داشته باشد.

خداباوران عموماً به دو طریق این استدلال را رد می‌کنند:

الف) انکار وجود شر گزاف؛

ب) تصدیق وجود شر گزاف و انکار ناسازگاری.

هسکر از روش دوم استفاده می‌کند؛ با این تفاوت که به نظر او، نه‌تنها میان وجود شر گزاف و خداباوری ناسازگاری وجود ندارد، بلکه شر گزاف برای خداباوری ضروری است. در این مقاله نشان داده خواهد شد که تأکید هسکر بر ویژگی گزافی‌بودن شرور، دوراه‌ای دشوار پدید می‌آورد: از یک سو، گزافی‌دانستن شرور با برخی از صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم، سازگار نیست؛ زیرا خداوند خوبِ کامل عمل لغو مرتکب نمی‌شود؛ از سوی دیگر، گزافی‌دانستن شرور با ضروری‌دانستن آن‌ها متناقض می‌نماید.

## ۲. مسأله‌ی تعارض

ناسازگاری میان خداباوری و باور به وجود شر، در دو شکل قیاسی و قرینه‌ای طرح می‌شود. مکی ناسازگاری منطقی میان (۱) و (۲) را این‌گونه بسط می‌دهد:

۳. خدا یک موجود حقیقی و مستقل از جهان است؛

۴. یک موجود قادر مطلق، هر وضع منطقیاً ممکن امور را می‌تواند ایجاد کند؛

۵. یک موجود خیرخواه مطلق، مخالف شر است و می‌کوشد تا آنجا که ممکن است، شر

را از بین ببرد؛

۶. یک موجود عالم مطلق هر چیزی را که منطقیاً ممکن باشد، می‌داند؛

۷. وجود شر منطقی ضروری نیست.

به نظر مکی، مجموعه قضایای ۳ تا ۷ نشان می‌دهد که خداواری، نظامی از باورهای ناسازگار است. اما بسته به اینکه گزاره‌ی ۲ را با کدام‌یک از گزاره‌های پیش رو متعارض بدانیم، دو صورت از برهان منطقی شر خواهیم داشت:

(E1) شر وجود دارد؛

(E2) شر گزارف وجود دارد.

اگر خداواری بتواند نشان دهد که قضیه‌ی ۲ با قضیه‌ی (E1) در تناقض است، درواقع نشان داده است که خداواری، هم به (E1) و هم به نقیض آن معتقد است؛ زیرا چنین شخصی، هم باور دارد که شر وجود دارد و هم باور دارد که شر وجود ندارد. همچنین اگر خداواری نشان دهد که قضیه‌ی ۲ با (E2) در تعارض است، آنگاه خداواری متضمن این دو باور متناقض خواهد بود که خداوند شرور گزارف را تجویز نمی‌کند و شر گزارف وجود دارد.

با دفاع مبتنی بر اختیاری که الوین پلانتینگا اقامه می‌کند (Plantinga, 1974, Pp. 24-9)، مسأله‌ی منطقی شر با ضعفی جدی مواجه می‌شود. اما صورت قرینه‌ای شر نیز می‌تواند به نحوی، معقولیت خداواری را با مشکل مواجه کند. «برهان احتمالاتی شر<sup>۳</sup>» وجود خداوند را نامحتمل یا بعید می‌سازد؛ تقریری از این برهان چنین می‌گوید:

۸. اگر خداوند قادر مطلق و عالم مطلق بود، پس می‌توانست هر جهان منطقی ممکن را بیافریند؛

۹. اگر خداوند خیر مطلق بود، پس بهترین جهان ممکن را برای آفرینش انتخاب می‌کرد. در نتیجه؛

۱۰. اگر خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق بود، بهترین جهان ممکن را می‌آفرید؛ ولیکن

۱۱. بعید یا نامحتمل است که جهان عینی، بهترین جهان ممکن باشد.

و از (۱۰) و (۱۱) چنین استنتاج می‌شود که:

۱۲. بعید یا نامحتمل است که یک خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق وجود داشته باشد.

همچون برهان منطقی شر، در اینجا نیز می‌توان دو صورت از برهان قرینه‌ای را طرح کرد:

(E1) شر وجود دارد.

(E2) شر گزارف وجود دارد؛

در صورت نخست، قضیه‌ی E قرینه‌ای علیه قضیه‌ی ۲ محسوب می‌شود. اما بسیاری از خداواریان نیز پذیرفته‌اند که دلایل به‌لحاظ اخلاقی کافی‌ای برای خدای عالم مطلق، قادر

مطلق و خیر محض در تجویز مطلق شر وجود دارد که وجود شر مطلق را توجیه‌پذیر می‌کند. اما شر گزاف قرینه‌ای جدی‌تر بر ضد خداباوری تلقی می‌شود. کورنمن و لِرر (Cornman and Lehrer, 1970, P. 347) این معنای شر را «شر غیر ضروری<sup>۴</sup>»، مَدِن و هِر (Madden and Hare, 1968) آن را «شر گزاف<sup>۵</sup>» و دنیل هاوارد - اسنایدر (Howard-Snyder, 1996, Pp. 291-292) «شر بی‌وجه<sup>۶</sup>» می‌نامند (به نقل از پترسون، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰). این صورت از برهان قرینه‌گرا همان الگویی است که ویلیام رو خداباوری را در قالب آن به مسند نقد نشانده (Rowe, W., 1979) و ویلیام هسکر در مقاله‌ی «ضرورت شر گزاف» (Hasker, 1992)، به استدلال وی پاسخ گفته است. تفصیل این نقد و ردیه، پرسمان این نوشتار است که در ادامه مکتوب می‌شود. اما شر گزاف که کلیدی‌ترین مفهوم این مقاله است، به ایضاح نیاز دارد.

#### ۲.۱. تقریر مسأله براساس شر گزاف

مسأله‌ی شر نخست در قالب شر صرف مطرح شد. مسأله‌ی شر صرف را هم در بستر منطقی، هم در زمینه‌ی احتمالاتی می‌توان طرح کرد و نیز بعضاً در حیطة وجودی به آن نقب زده‌اند. پلانترینگا می‌گوید شر صرف (خواه اخلاقی، خواه طبیعی، یا چنان‌که پلانترینگا می‌گوید، شر اخلاقی عام) نه منطقی با وجود خداوند در تعارض است، نه می‌تواند قرینه‌ای علیه وجود خداوند باشد و احتمال خداباوری را بکاهد و نه حتی می‌تواند چالشی وجودی علیه خداباوری اقامه کند (Plantinga, 1974). به عقیده‌ی او، می‌توان در تجویز شر صرف، دلایل و شواهد معقول و ممکن فراوانی برای خداوند برشمرد. متأله به استناد همین دلایل و شواهدی که در دست دارد، خداناباور را برای ادعایش مبنی بر ناسازگاری و تعارض وجود شر (به‌طور کلی) و وجود خداوند، خلع سلاح می‌کند. این ادله و شواهد باتوجه‌به حیطة بررسی (انواع شر اخلاقی و طبیعی و بسترهای مختلف منطقی، احتمالاتی و وجودی) متعدد و متنوع است؛ به‌طور نمونه و خاص، پلانترینگا درباره‌ی شر منطقی اخلاقی و نیز طبیعی، دفاع اختیارگرایانه را پیشنهاد می‌کند.

به نظر هسکر نیز نمی‌توان ناسازگاری میان شر صرف<sup>۷</sup> و وجود خداوند را اثبات کرد، اما معنایی از شر که در مسأله‌ی شر می‌تواند دردسرساز شود، شر گزاف است. شناخته‌شده‌ترین استدلال براساس شر گزاف، از آن ویلیام رو است:

۱۳. مواردی از رنج شدید وجود دارد که یک موجود عالم مطلق و قادر مطلق می‌تواند مانع آن‌ها شود، بدون آنکه به سبب این ممانعت، خیری برتر از دست برود یا شری بدتر یا برابر تجویز شود؛

۱۴. یک موجود عالم مطلق و خوب کامل (کاملاً خوب) هر رنج شدیدی را که بتواند، دفع خواهد کرد؛ مگر آنکه نتواند بدون ازدست دادن برخی خیرهای برتر یا تجویز پاره‌ای از شرهای بدتر و برابر، چنین کند؛

بنابراین

۱۵. موجود عالم مطلق، قادر مطلق و خوب کامل وجود ندارد (Rowe, 1979, P. 336).  
رو تنبیه می‌دهد که رنج انسان و رنج حیوان فراوانی و پراکندگی بسیار دارد و حتی اگر برخی گونه‌های آن، وسیله یا واسطه‌ی خیرهای بزرگ‌تر قلمداد شود و آن خیرها بدون تحمل آن رنج‌ها حاصل‌شدنی نباشد، باز هم این پنداشت، چیزی از شربودن آن‌ها نمی‌کاهد. رنج انسان و حیوان در ذات خودش بد است، حتی اگر وسیله‌ای برای خیری بزرگ‌تر باشد و از همین رو، تجویزش اخلاقاً موجه باشد. هرچند به نظر او، نمونه‌هایی از رنج انسان و حیوان هم وجود دارد که به هیچ خیر برتری منجر نمی‌شود. این همان معنای مدنظر از شر گزاف است. شری گزاف شناخته می‌شود که برای وجود آن هیچ دلیل موجه کافی وجود نداشته باشد (Rhoda, 2010, Pp. 281-282)؛ نمونه‌ای از این نوع رنج‌های گزاف، رنج یک آهوچه‌ی به‌دام‌افتاده در آتش‌سوزی جنگل است. او سخت می‌سوزد و پیش از آنکه مرگ رنجش را تسلی دهد، برای چندین روز، رنجی شدید را تحمل می‌کند.<sup>۸</sup> رو معتقد است که به‌طور مشخص، موجود قادر مطلق می‌تواند مانع چنین رنجی شود و به زعم او، گزینه‌ی مقبول و احتمالی که «خیر برتر» باشد، وجود ندارد تا نتیجه‌ی این رنج تلقی شود و بدون وجود چنین رنجی، وقوع آن خیر برتر، غیرممکن باشد (Rowe, 1979, 337).

هسکر در ابتدای مقاله‌ی خود، «ضرورت شر گزاف»، استدلال رو را بیان می‌کند و پس از تقریر استدلال او، به تبیین معنای دقیق «گزاف‌بودن» شر می‌پردازد، اما میان دو معنا از شر گزاف تمایز می‌گذارد:

GE1: شری گزاف است که تحقق آن برای تحقق خیری برتر ضروری نیست؛

GE2: شری گزاف است که خدا از پیش می‌داند و یقیناً یا احتمالاً می‌تواند مانع آن شود تا جهان جای بهتری شود، بدون آنکه این ممانعت، از وقوع یک خیر بزرگ‌تر جلوگیری کند (Hasker, 1992, P. 24).

معنای نخست از شر گزاف، یعنی GE1، همان درک غالب از این مفهوم است. به نظر هسکر، در فهم غالب، آن شری گزاف خوانده می‌شود که برای ایجاد خیری برتر، یا منع شری بزرگ‌تر یا برابر، ضروری نباشد. با این حال او معتقد است استدلال ویلیام رو فهمی تقریباً متفاوت از شر گزاف، یعنی GE2 را به دست می‌دهد. به دیگر سخن، ویلیام رو مفهوم GE2 را از شر گزاف مراد و منظور می‌کند و آن را مقدمه‌ی نخست استدلال خود قرار می‌دهد.

مطابق این مفهوم، شری گزاف است که یک موجود قادر مطلق بتواند مانع آن شود، بدون اینکه به سبب آن از وقوع خیرهایی بزرگ‌تر جلوگیری شود. در این تعریف، پای یک موجود قادر مطلق (عالم مطلق و خوب محض) در میان است. به تعبیر هسکر، این دو مفهوم از لحاظ کاربرد، در موارد بسیاری منطبق است؛ اما نه در همه‌ی موارد. در ادامه، هرگاه از شر گزاف سخن می‌گوییم، مراد GE2 است که خود، به شر اخلاقی گزاف (GME2) و شر طبیعی گزاف (GNE2) تقسیم‌پذیر است.

### ۳. پاسخ همسازگرایانه به مسأله‌ی شر گزاف

پاسخ‌های همسازگرایانه مدعی است وجود شر گزاف براساس پاره‌ای از باورهای متألّهانه، با وجود خداوند سازگار است؛ این بدان معناست که در خداباوری پاره‌ای از گزاره‌ها وجود دارد که باور به وجود شر گزاف را موجه می‌سازد. مایکل پترسون در زمره‌ی این قبیل خداباوران است:

«اگر مفهوم اراده‌ی آزاد، نیازمند پیدایش شر گزاف (به‌خصوص شر اخلاقی) باشد، خداوند نمی‌تواند کاملاً مانع شر گزاف شود یا آن را محدود کند، مگر اینکه به‌شدت اخلاق را تضعیف کند [...]». کسانی که معتقدند خدا باید اراده‌ی کاملاً آزاد انسان را به رسمیت بشناسد و درعین حال مصرّد که خداوند هیچ شر گزافی را نباید مجاز بداند، درواقع ناخودآگاه طالب امری محال‌اند» (Peterson, 1982, P. 104).

پترسون برای تبیین سازگاری میان خداباوری و وجود شر گزاف، باورمندی به اراده‌ی آزاد را مطرح می‌کند. به نظر هسکر، استراتژی اختیارگرایانه‌ی پترسون درخصوص شر صرف موفقیت‌آمیز است، ولی نمی‌توان آن را درخصوص شر گزاف، اطلاق و افاده کرد. هسکر استدلال پترسون را به دو صورت بیان می‌کند؛ صورت اول استدلال به این شکل است:

۴. خداوند امور را به‌گونه‌ای سامان داده که انسان بتواند آزادانه انتخاب‌های اخلاقی مهم میان خیر و شر داشته باشد؛

۵. محال است به کسی اجازه داده شود که آزادانه میان دو گزینه‌ی بدیل انتخاب کند و در همان حال، از انتخاب یکی از دو گزینه‌ی موجود ممانعت شود؛

بنابراین

۶. خدا انسان را از هیچ انتخاب شری منع نمی‌کند.

و صورت دوم از این قرار است:

۷. خداوند امور را به گونه‌ای سامان داده که انسان بتواند آزادانه انتخاب‌های اخلاقی مهم میان خیر و شر گزار داشته باشد؛

۸. محال است به کسی اجازه داده شود که آزادانه میان دو گزینه‌ی بدیل انتخاب کند، و در همان حال از انتخاب یکی از دو گزینه‌ی موجود ممانعت شود؛

بنابراین

۹. خدا انسان را از انتخاب هیچ شر گزارفی منع نمی‌کند.

هر دو صورت استدلال معتبر<sup>۹</sup> است. گزاره‌های ۵ و ۸ که در هر دو صورت استدلال مشترک است، ضرورتاً صادق است. تنها پرسش جدی متوجه مقبول بودن مقدمات نخست هریک از دو استدلال (یعنی گزاره‌های ۴ و ۷) است. نتیجه‌بخشی هریک از این دو استدلال در گرو آن است که مقدمات نخستشان ضرورتاً دو الزام را در بر داشته باشد:

۱. الزام مقبولیت: باید به‌طور گسترده پذیرفته شده باشد که مقدمه‌ی مذکور، عنصری صحیح در خداباوری است؛

۲. الزام معقولیت: این مقدمه الزاماً باید از نظر منطقی ممکن باشد؛ این بدان معناست که عملکردی که به خدا نسبت می‌دهیم باید با صفات اصلی خداوند، خصوصاً با ویژگی خیر محض بودن خداوند سازگار باشد.

از نظر هسکر مقدمه‌ی (۴) هر دو الزام را دارد. بسیاری از خداباوران (یا دست‌کم خداباوران اختیارگرا) گزاره‌ی ۴ را عنصری اساسی در نظام باورهایشان می‌دانند. همچنین باتوجه‌به صفات الهی، منطقاً فهم‌پذیر و معقول است که خداوند برای اراده‌ی آزاد آن چنان ارزش اخلاقی قائل باشد که وزن آن از شرور حاصل از آن بیشتر باشد، اما هسکر معتقد است که نمی‌توان دو الزام «مقبولیت» و «معقولیت» را برای مقدمه‌ی (۷) احراز کرد؛ زیرا اولاً بسیاری از خداباوران آن را نمی‌پذیرند؛ یعنی وجود شرور گزار را با خیر محض بودن خداوند ناهمساز می‌دانند؛ ثانیاً معقولیت لازم را هم ندارد؛ وقتی در یک مورد خاص، شر ناشی از گزینشی غلط، بزرگ‌تر از خیر ناشی از اعطای اختیار باشد، خداوند خیر محض باید انسان را از انتخاب کردن آن منع کند. برخی از گزینش‌ها می‌تواند آن قدر شرورانه باشد که بدی ارتکاب آن‌ها از خوبی برخورداری از اختیار بیشتر باشد. همان‌طور که خود هسکر نیز اشاره می‌کند، بی‌وجه یا گزارف‌بودن شر، با بزرگی یا کوچکی آن فرق دارد. شر گزار می‌تواند کوچک، یا شر غیر گزار می‌تواند بزرگ باشد. نکته‌ای که پترسون اشاره می‌کند، در خصوص گزارف‌بودن شرور است، نه کوچکی یا بزرگی آن. هسکر پاسخ روشنی برای این اشکال ندارد و صرفاً تأکید می‌کند که هدف او نشان‌دادن این نیست که گزاره‌ی ۷ متناقض یا کاذب است، بلکه تمام هدف او نشان‌دادن این است که مدعای پترسون به دلایل تقویت‌کننده‌ی بیشتری نیاز دارد



(Hasker, 1992: 27)؛ از این رو هسکر استراتژی اختیارگرایانه‌ی پترسون را در خصوص شر صرف می‌پذیرد، ولی برای توجیه شر گزاف کافی نمی‌داند. در ادامه به راه‌حل هسکر می‌پردازیم.

#### ۴. ضرورت شر گزاف

پاسخ هسکر در دسته‌ی پاسخ‌های همسازگرایانه قرار می‌گیرد؛ با این تفاوت مهم که هسکر وجود شر گزاف را نه تنها با وجود خداوند سازوار می‌داند، بلکه آن را برای باورمندبودن به خداوند با اوصاف اصلی الهی، ضروری تلقی می‌کند. چنان‌که در بخش‌های پیشین اشاره شد، هسکر استراتژی پترسون را مقرون به فائده می‌خواند، اما آن ادعا را درباره‌ی شر گزاف (در ادامه واژه‌ی شر گزاف به معنای GE2 به کار می‌رود) ضعیف می‌داند. به عقیده‌ی هسکر واقعیتی با عنوان اخلاق ژرف باید به صورت دوم استدلال پترسون اضافه شود تا استراتژی وی در خصوص شر گزاف به نتیجه‌ی مطلوب منتج شود. لذا هسکر استدلال جدیدی را به این شکل صورت‌بندی می‌کند (Hasker, 1992, P. 30):

۱۰. خداوند امور را به گونه‌ای سامان داده که انسان بتواند آزادانه انتخاب‌های اخلاقی مهم میان خیر و شر گزاف داشته باشد؛

۱۱. برای آنکه انسان انتخاب‌های اخلاقی مهم داشته باشد، اخلاق نباید تضعیف شود؛

۱۲. اگر خداوند ضرورتاً از شر گزاف جلوگیری کند، اخلاق ضعیف می‌شود؛

بنابراین

۱۳. این گونه نیست که خداوند اخلاقاً ملزم به جلوگیری از شر گزاف باشد.

تحقق انتخاب‌های مهم اخلاقی و آزاد، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که افراد بتوانند آزادانه میان خیر و شر انتخاب کنند و اگر خداوند همواره از شر اخلاقی گزاف جلوگیری کند، اخلاق تضعیف می‌شود؛ زیرا اگر انسان‌ها بدانند که خداوند هر شر بلاوجهی را جبران می‌کند، دیگر انگیزه‌ی کافی برای اخلاقی‌بودن را از دست می‌دهند (Hasker, 1992: 27-29; 2008: 192; 2004: 86). اگر خداوند مانع تحقق شرور گزاف شود، این دو وضعیت متصور است:

وضعیت ۱: خدا مانع همه‌ی شرور گزاف می‌شود و ما این را نمی‌دانیم.

وضعیت ۲: خدا مانع همه‌ی شرور گزاف می‌شود و ما این را می‌دانیم.

وضعیت ۱ ممکن نیست؛ به دو دلیل: نخست آنکه یکی از اهداف اصلی خداوند از خلقت موجودات عاقل این است که آن‌ها را به شناخت ماهیت خدا نائل کند و اینکه او مانع تحقق همه‌ی شرور گزاف می‌شود هم بخشی از شناخت ماهیت الهی است (ibid)؛ دوم اینکه اگر

خدا مانع دسترسی معرفتی بندگان به این امر شود، به این معناست که او یک «سیاست فراگیر فریب<sup>۱۰</sup>» را در قبال بندگان در پیش گرفته است و این با صفاتی که ما به خداوند نسبت می‌دهیم، در تعارض است (ibid, P. 37).

پس به نظر هسکر فقط وضعیت ۲ امکان تحقق دارد که آن هم به تضعیف اخلاق منجر می‌شود؛ زیرا با دانستن اینکه همه‌ی شروری که در جهان رخ می‌دهد، غیرگراف است، انگیزه‌ی اخلاقی بودن زائل می‌شود یا کاهش می‌یابد:

«اگر ما واقعاً بدانیم که خدا مانع هر شر طبیعی می‌شود که لازمه‌ی تحقق خیر بزرگ‌تر نیست، مطمئناً اگر انگیزه‌ی پاسخ‌دادن و عکس‌العمل مطابق و درخور هر خوبی یا همه‌ی خوبی‌ها کاملاً از بین نمی‌رفت، دست‌کم تا حد بسیاری کاهش می‌یافت. محتمل است که ما همچنان اندکی تمایل به پرهیز از پیامدهایی داشته باشیم که به‌خصوص شخصاً برای ما ناخوشایند است. اما معقولیت چنین تمایلی محل تردید است؛ چراکه با منع آن پیامدها، ما خود نیز مانع وقوع خیرهایی شده‌ایم که دست‌کم برابر و بالقوه بزرگ‌تر است (Hasker, 1992, P. 39).

به تعبیر دیگر، با دانستن اینکه همه‌ی شروری که در جهان رخ می‌دهد، غیرگراف است، اخلاق ژرف محقق نخواهد شد. اگر خداوند مانع شرور گراف شود، اخلاق ژرف ناممکن می‌شود. تحقق اخلاق ژرف نیازمند آن است که انسان موجودی صاحب خرد و آزادی باشد و بتواند با آگاهی به امور موجود و تشخیص دقیق خوبی و بدی، مختارانه میان گزینه‌های موجود انتخاب کند. چنین موجودی قاعدتاً نباید درباره‌ی این حقیقت که خداوند از همه‌ی شرور گراف جلوگیری می‌کند، نادان باقی بماند. پس چه انسان‌ها بدانند که خداوند مانع شرور گراف می‌شود و چه ندانند، هر دو صورت، به تضعیف اخلاق ژرف خواهد انجامید.

اما این استدلال براساس شر اخلاقی گراف (GME2) تنظیم شده است، درحالی‌که استدلال ویلیام رو اعتراضی به خداباوری براساس وجود شر طبیعی گراف (GNE2) است؛ این یعنی اگر استدلال مذکور کاملاً موفق باشد، همچنان مسأله‌ی شر طبیعی گراف به قوت خود باقی است. هسکر سه نوشته‌ی مهم در پاسخ به مسأله شر دارد: «خداوند می‌تواند «شر صرفاً کافی» را مجاز بدارد؟<sup>۱۱</sup>»، «غلبه‌ی خیر بر شر<sup>۱۲</sup>» و «ضرورت شر گراف»؛ در دو مقاله‌ی نخست، تمرکز هسکر بر مسأله‌ی شر اخلاقی است، ولی در سومی، او استدلال خود را در برابر شر طبیعی گراف نیز طرح کرده و به سود آن استدلال می‌کند. به نظر او فضایل اخلاقی بسیاری هست که در مواجهه‌ی آدمی با بلایای طبیعی امکان تحقق دارد؛ خیرهایی همچون آگاهی، دوراندیشی، شجاعت، احتیاط، همکاری و...:

از آنجایی که به نظر می‌رسد طبیعت به طرق مختلف به ما صدمه می‌زند، یا ما را عاجز و متألم می‌کند، این مطلب ترغیب‌مان می‌کند تا از سازوکار آن آگاه شویم و به دفع پیامدهای نامطلوب فکر کنیم. اکنون اگر خدا بنا داشت مانع همه‌ی شرور طبیعی گزاف شود، یا به بیانی دیگر، از تمام شرور طبیعی جلوگیری کند، به‌جز آن‌هایی که برای وقوع خیرهایی برتر ضروری است، چه بر سر این خیرها می‌آمد؟ (Hasker, 1992, P. 39).

پس ممانعت از تحقق شر گزاف، به تضعیف اخلاق منجر می‌شود؛ زیرا وضعیتی که در آن خداوند مانع تحقق شرور گزاف شده است، از دو حال خارج نیست:

الف. می‌دانیم که خدا از تمام شرور گزاف جلوگیری می‌کند، تا حدی که هیچ شر طبیعی وجود نداشته باشد؛

ب. می‌دانیم که خدا از تمام شرور گزاف جلوگیری می‌کند، ولی همچنان شر طبیعی در جهان هست؛ ولی این را هم می‌دانیم که همه‌ی این شرور طبیعی برای وقوع خیرهای بزرگ‌تر ضروری است.

در صورت نخست، کاملاً مشخص است که ما امکان واکنش مناسب را نداریم و بسیاری از فضایل اخلاقی محقق نخواهند شد؛ اما در صورت دوم، اگر ما واقعاً بدانیم که خدا از هر شر طبیعی که برای تحقق خیر بزرگ‌تر ضروری نیست، جلوگیری می‌کند، مطمئناً انگیزه‌ی واکنش مناسب ما اگر کاملاً از بین نرود، دست‌کم تا حد بسیاری کاهش می‌یابد؛ زیرا ما می‌دانیم که این شرور در واقع بی‌وجه نیست و وقوع آن‌ها در نهایت به خیری برابر یا بزرگ‌تر منجر خواهد شد و ممانعت ما از وقوع آن‌ها به معنای ممانعت از وقوع خیرهای بزرگ‌تر خواهد بود؛ لذا به نظر هسکر، در هر دو وضعیت، اخلاق ژرف تضعیف می‌شود و اگر اخلاق ژرف تضعیف شود، برنامه و طرح الهی مخدوش می‌شود. استدلال نهایی هسکر را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد (Kraay, 2016, P. 915):

۱۴. اگر خداوند مانع تحقق همه‌ی شرور اخلاقی گزاف (GME2) شود، ما به این واقعیت که او مانع تحقق شرور اخلاقی گزاف می‌شود، علم خواهیم یافت (یا دست‌کم باوری معقول به آن خواهیم داشت)؛

۱۵. اگر بدانیم که خداوند مانع تحقق همه‌ی شرور طبیعی گزاف (GNE2) می‌شود، انگیزه‌ی ما برای کسب و بسط فضایل اخلاقی (که در واکنش به شرور طبیعی مجال ظهور می‌یابد) کم خواهد شد؛

۱۶. اگر خداوند مانع همه‌ی شرور گزاف (GE2) شود، انگیزه‌ی اخلاقی ما کم خواهد

شد؛

۱۷. هدف و طرح الهی برای خلقت، متضمن آن است که از انگیزه‌های اخلاقی ما کاسته

نشود؛

در نتیجه

۱۸. خداوند مانع شرور گزاف (GE2) (اخلاقی/GME2 یا طبیعی/GNE) نمی‌شود.

پس به‌طور خلاصه، استدلال همسازگرایانه‌ی هسکر می‌گوید وجود شرور گزاف نه تنها با وجود خداوند ناسازوار نیست، بلکه وجودشان برای تحقق اهداف الهی خلقت ضروری است؛ زیرا ما به‌رحال از این ممانعت مطلع خواهیم شد و نتیجه‌ی این آگاهی، به توضیحی که گذشت، چیزی جز تضعیف اخلاق ژرف نیست.

## ۵. نقد و بررسی

دیدگاه ویلیام هسکر موضوع بحث و چالش فیلسوفان معاصر بسیاری شده است. در این بخش فقط به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. تمرکز بیشتر نقدها بر گزاره‌های ۱۴، ۱۵ و ۱۶، یعنی تضعیف معناداری اخلاق است. همچنین مفهوم «گزاف ضروری» نیز ارزیابی می‌شود.

### ۵.۱. شر گزاف و معناداری اخلاق

ویلیام رو مدعی است حتی اگر (آن‌طور که هسکر در بخش پیشین ادعا کرد) شر گزاف در معنای GE1 ضروری باشد، در معنای GE2 ضروری نیست؛ زیرا خداوند می‌تواند از وقوع چنین شروری جلوگیری کند، بدون آنکه اخلاق تضعیف شود و از آنجاکه شرور گزاف فقط در صورتی ضروری است که خداوند نتواند بدون جلوگیری از وقوع یک خیر بزرگ‌تر، مانع آن‌ها شود، پس این دسته از شرور ضروری نیست:

انتخاب شرورانه‌ی یک موجود اخلاقی آزاد، به معنای اول [GE1] شاید گزاف باشد، اما به معنای دوم [GE2] نیست؛ زیرا چنین انتخابی می‌تواند نه به خیر بزرگ‌تری بینجامد و نه برای اختیار لازم باشد؛ یعنی شخص می‌توانست به‌جای انتخاب گزینه‌ی شر، گزینه‌ی خوب را انتخاب کند و درعین حال، آزاد هم بود؛ بنابراین انتخاب شرورانه‌ای که برای تحقق هیچ خیری (از جمله آزادی شخص) ضروری نباشد، می‌تواند به معنای اول، شر گزاف باشد، اما قادر مطلق صرفاً با گذشتن از خیر آزادانه‌بودن آن تصمیم، می‌تواند مانع تحققش شود؛ پس این شر به معنای دوم، گزاف نخواهد بود...<sup>۱۳</sup> (Rowe, 1988) به نقل از (Hasker, 1992, P. 31).

اشکالی که ویلیام رو مطرح می‌کند این است که شروری که هسکر گزاف می‌نامد، به معنای GE2 گزاف نیست؛ زیرا اگر برای خداوند ضروری باشد که این دسته از شرور را مجاز بشمارد، دیگر آن‌ها به معنای GE2 گزاف نخواهد بود. بنابر GE2، شری گزاف است که خداوند بتواند بی‌آنکه خیر بزرگ‌تری را زائل کند، مانع آن‌ها شود، اما ممانعت از این شرور، آزادی فاعل را زائل می‌کند و چون ارزش آزادی بیش از ضرری است که تحقق آن شرور به بار می‌آورد، لذا خداوند نمی‌تواند بدون زائل کردن خیر برتر، از تحقق آن‌ها جلوگیری کند. عملی را فرض کنید که باعث آسیب‌های جدی به دیگران می‌شود و هیچ خیر بزرگ‌تری در پی ندارد. ارزش برخورداری از اراده‌ی آزاد، حتی از بدی ناشی از این عمل نیز بیشتر است و دقیقاً به‌همین دلیل است که خداوند به آن اجازه‌ی تحقق می‌دهد؛ بنابراین حتی شر ناشی از چنین عملی نیز نمی‌تواند به معنای GE2 گزاف به شمار آید.

البته هسکر ممکن می‌داند که شرایط به‌گونه‌ای باشد که ارزش برخورداری از اراده‌ی آزاد، کمتر از شر ناشی از عمل خطا باشد. اگر شرایط جهان این‌گونه باشد، قطعاً شرور ناشی از اعمال خطا، گزاف به شمار خواهد آمد (Hasker, 1992: 42)، اما به دلیل چالش برانگیز بودن این احتمال، هسکر برای پاسخ به ویلیام رو بر آن تأکید نمی‌کند و به‌جای آن، بر ارزش مصادیق اراده‌ی آزاد در برابر ارزش مصادیق رنج تولیدشده تأکید می‌کند. به عقیده‌ی او، ما باید مشخص کنیم که در مصادیق جزئی، چه اندازه به داشتن اراده‌ی آزاد، در مقایسه‌ی با رنج‌های غیرلازم، ارزش و وزن می‌دهیم؛ مثلاً به‌سختی می‌توان گفت که شر موجود در یک قتل عمد، با ارزش ذاتی‌ای که در آزادی عمل فرد وجود دارد و موجب قتل شده، جبران می‌شود. به نظر می‌رسد دیدگاه معقول‌تر این باشد که کاربست اراده‌ی آزاد می‌تواند ارزش ذاتی کافی برای جبران ضررهای کوچک به دیگران را داشته باشد، اما درخصوص ضررهای بزرگ و دیرپا، چنین نیست (Hasker, 1992, P. 32).

علاوه‌برآنکه هسکر معتقد است که تضعیف اخلاق لزوماً یک قضیه‌ی همه یا هیچ نیست. اگر خداوند مانع شرور گزاف (به معنای دوم/GE2) شود، اخلاق همچنان می‌تواند امکان‌هایی برای معناداری داشته باشد، اما شرایط به‌کارگیری اخلاق به‌شدت محدود می‌شود؛ دراین‌صورت، اخلاق درخصوص مسائل کم‌اهمیت‌تر، مثل آسیب‌زدن‌های کوچک، کاربرد خواهد داشت، اما درخصوص مسائل مهمی مثل قتل یا نقض پیمان، کاربردی نخواهد داشت و این یعنی ممانعت خداوند از GE2، به یک معنا، اخلاق را تضعیف می‌کند. هسکر این تضعیف را تضعیف موضعی<sup>۱۴</sup> می‌نامد. هسکر این وضعیت را چنین توصیف می‌کند:

«اگر قرار بود خداوند آزادی اخلاقی ما را به موقعیت‌هایی نظیر این‌ها محدود

کند، گویی یک کودکستان اخلاقی را اداره می‌کند که در آن، به ما اجازه می‌دهد

که هنگام مشاجره بر سر قطعه‌ها (اسباب بازی‌ها)، شخصیت‌مان رشد کند، اما پیش از آنکه کسی واقعاً آسیب ببیند، برای مداخله قدم پیش می‌گذارد» (ibid). مطابق با دیدگاه خداپاوران، تضعیف موضعی اخلاق، به‌اندازه‌ی تضعیف کلی اخلاق، برای خداوند نامقبول است.

ضمن آنکه انتقاد دیگری نیز به هسکر وارد است که به دیدگاه ما درباب ماهیت اخلاق برمی‌گردد<sup>۱۵</sup> (Keller, 2007, p. 13). مطابق با این انتقاد، اگر منظری وظیفه‌گرایانه درباب اخلاق اتخاذ کنیم، حتی صدق گزاره‌ی ۱۶ نیز نمی‌تواند اخلاق را تضعیف کند. گزاره‌ی ۱۶ استدلال هسکر می‌گفت اگر خداوند مانع همه‌ی شرور گزاف شود، انگیزه‌ی اخلاقی ما کم خواهد شد. ولی حتی در واقعیت نیز خداپاوران وظیفه‌گرایی وجود دارند که معتقدند خداوند از شرور گزاف ممانعت می‌کند. هسکر البته معتقد است این عده صرفاً در فهم تنش موجود در دیدگاه‌هایشان دچار مشکل‌اند. اگر مسأله برای آن‌ها به‌خوبی تصویر شود، اذعان خواهند کرد که از انگیزه‌ی اخلاقی آن‌ها کاسته شده است (Hasker, 2004, pp. 87-89). به نظر می‌رسد این سخن هسکر نوعی مصادره‌به‌مطلوب به شمار می‌آید. مسأله این است که شخص می‌تواند باور داشته باشد که خداوند مانع شرور گزاف می‌شود، ولی همچنان با رویکردی وظیفه‌گروانه باور داشته باشد که باید از وقوع شرور گزاف جلوگیری کند. در این صورت، نمی‌توان گفت که انگیزه‌های اخلاقی شخص تضعیف شده است. در این شرایط، اگر ما از وقوع شر مذکور جلوگیری نکنیم، قطعاً خداوند مانع آن خواهد شد، اما این از وظیفه‌ی اخلاقی ما برای جلوگیری از آن شرور نمی‌کاهد. کلمه مثال جالبی دارد (Keller, 2007, pp. 13): فرض کنید که اگر من برای فرزندانم غذا فراهم نکنم، قطعاً دولت این کار را خواهد کرد و در نهایت فرزندان من گرسنه نخواهند ماند. آیا این واقعیت از انگیزه‌ی من برای تهیه غذای فرزندانم می‌کاهد؟ به نظر می‌رسد خیر.

## ۵.۲. خودشکن‌بودن مفهوم «گزاف ضروری»

برخی از منتقدان هسکر مفهوم «ضرورت شر گزاف» را خودمتناقض می‌دانند (Rowe, 1999; Howard-Snyder, 1994; Chrzan, 1988). به نظر آن‌ها، اینکه شری را هم گزاف و هم ضروری بدانیم، پارادوکسیکال است؛ بنابر تعریف، شر گزاف به شری گفته می‌شد که سبب وقوع خیر برتری نشود، اما درعین حال، هسکر این شر را ضروری می‌داند؛ چراکه باعث حفظ ارزش و ژرفای اخلاق و مانع تضعیف آن است، حتی خداوند نیز نمی‌تواند مانع این شر غیرلازم شود؛ چراکه به ازدست‌رفتن یک خیر برتر می‌انجامد. به نظر منتقدان، این ادعا خودشکن است؛ زیرا وجود شر گزاف اگر چنین فایده و بهره‌ای در پی داشته باشد، نمی‌تواند گزاف باشد.

هسکر در پاسخ به این اشکال، میان مجموعه‌ی شرور گزاف<sup>۱۶</sup> و نمونه‌های جزئی<sup>۱۷</sup> آن مجموعه تفاوت قائل می‌شود. (Hasker, 2008, p. 195; 2004, p. 89). خداوند می‌تواند مانع برخی از مصادیق شر شود، بدون آنکه خیری را به خطر اندازد، ولی مطمئناً نمی‌تواند مانع مجموعه‌ی شرور شود و درعین حال، خیری تهدید نشود. بنابراین، مصادیق شرور، گزاف به شمار می‌آید، ولی مجموعه‌ی شرور (که خداوند به آن‌ها اجازه‌ی وقوع داده است) در هدف خداوند از خلقت نقش ایفا می‌کند و در نتیجه، گزاف نیست. پس مجموعه‌ی شرور گزاف، در عین اینکه متشکل از اجزای گزاف است، اما خود مجموعه، به آن معنا (که اجزا گزاف و بیهوده خوانده می‌شود) گزاف نیست و برای حفظ ژرفای اخلاق و ممانعت از تضعیف آن ضروری است. اما مصادیق شرور، گزاف به شمار می‌آید؛ زیرا خداوند می‌تواند مانع آن‌ها شود، بی‌آنکه اخلاق تضعیف شود.

ویلیام رو (Rowe, 1988) در اعتراض به این پاسخ، معتقد است اینکه خداوند با حفظ معناداری اخلاق بتواند از مصادیق شر گزاف جلوگیری کند، به این معناست که مجموعه‌ی شرور گزاف مصادیقی دارد که تعداد آن‌ها از میزان لازم برای حفظ معناداری اخلاق بیشتر است؛ در این صورت، مجموعه‌ی شرور گزاف، مصادیق زائد<sup>۱۸</sup> خواهد داشت. لذا یک خدای خوب به‌گونه‌ای عمل خواهد کرد که از موارد شرور گزاف تا حد امکان کاسته شود. ویلیام رو می‌پرسد: مجموعه‌ی شرور گزاف را (بدون آنکه اخلاق تضعیف شود) تا کجا می‌توان تحلیل برد؟ اگر نمونه‌های جزئی مجموعه‌ی شرور گزاف حقیقتاً گزاف است و خداوند می‌تواند از وقوع آن‌ها جلوگیری کند، او این منع را تا جایی پیش می‌برد که اخلاق ژرف آسیب نبیند. لذا به نظر رو، خداوند فقط وقتی متوقف می‌شود که تقلیل بیشتر شرور گزاف، به تضعیف اخلاق بینجامد. در این نقطه است که خداوند برای حفظ معناداری اخلاق، به مصادیق شر اجازه تحقق می‌دهد، اما مسأله اینجاست که این دسته از شرور باقی‌مانده، دیگر گزاف به حساب نمی‌آید؛ زیرا ممانعت از تحقق آن‌ها به تضعیف اخلاق می‌انجامد. شرور باقی‌مانده ضروری است؛ زیرا وجودشان عامل بقای اخلاق است.

هسکر پاسخ روشنی برای این اشکال ندارد و به‌جای پاسخ مستقیم به آن، پیش‌فرض سخن ویلیام رو را به چالش می‌کشد. پیش‌فرض سخن رو این است که میزان معینی از شرور وجود دارد که اگر خدا آن را مجاز بداند، اخلاق حفظ می‌شود و اگر به کمتر از آن رضایت بدهد، اخلاق تضعیف می‌شود. هسکر معتقد است که تعیین حدود، موجه و مقبول نیست؛ زیرا اولاً هر تعیین حدودی، دل‌بخواهی و تصنعی خواهد بود و ثانیاً هیچ دلیلی وجود ندارد که این نوع اندازه‌گیری کمی، برای این موضوع کاربرد داشته باشد. ما توان این را نداریم که حتی به‌نحو تقریبی، حد بحرانی یا شاخص<sup>۱۹</sup> را معین کنیم. لذا هسکر همچنان تأکید می‌کند

۸۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۷۳-۹۴  
که خداوند می‌تواند بدون آنکه هیچ آسیب کلی به اخلاق وارد شود، مانع هر مورد جزئی از شر اخلاقی گزاف شود و درعین حال، ممانعت از مجموعه‌ی شرور گزاف به تضعیف اخلاق می‌انجامد.

### ۵.۳. شر گزاف و منع واکنشی

دیوید اکائر دیدگاه هسکر درباب شرور را به دو دسته تقسیم می‌کند (O'Connor, 1995, p. 381):

شرور واقعاً گزاف (GGNE)<sup>۲۰</sup>: شروری که موجود قادر مطلق می‌تواند مانع تحقق آن‌ها شود، بی‌آنکه هیچ خیر بزرگ‌تری زائل شود؛

شرور ظاهراً گزاف (OGNE)<sup>۲۱</sup>: شروری که اگر موجود قادر مطلق مانع تحقق آن‌ها شود، هیچ خیر بزرگ‌تری زائل نمی‌شود، جز اخلاق ژرف که تضعیف می‌شود.

پس شر طبیعی واقعاً گزاف، شری است که ممانعت‌نکردن از آن، برای وقوع خیرهای برتر (از هر نوعی) ضروری نیست و شر طبیعی ظاهراً گزاف، به شری گفته می‌شود که اجازه‌ی خدا برای وقوع آن ضروری است تا از تضعیف اخلاق جلوگیری شود، هرچند برای وقوع خیرهای برتر دیگر ضروری نیست. هدف هسکر این است که نشان دهد هیچ جهان ممکنی (W) وجود ندارد که در آن، خدا (مطابق با ماهیت و هدف‌های خدا در جهان مخلوق) بتواند از وقوع همه‌ی GGNEها جلوگیری کند؛ زیرا اگر خداوند مانع همه‌ی GGNE در W بشود، نتیجه‌ی حاصله با ذات و اهداف خداوند در جهان و حاکمیت او بر جهان متعارض است. حتی اگر منطقاً هم ممکن باشد که خداوند مانع همه‌ی GGNEها بشود، خداوند همچنان دلایل اخلاقی کافی برای ممانعت‌نکردن از آن‌ها دارد. استدلال هسکر به دو بخش تقسیم می‌شود؛

۱. او در گام نخست، لوازم وضعیتی را بررسی می‌کند که انسان‌ها نمی‌دانند که خدا در W مانع همه‌ی GGNEها می‌شود.

۲. و در گام بعد، لوازم وضعیتی را بررسی می‌کند که انسان‌ها می‌دانند که خدا در W مانع همه‌ی GGNEها می‌شود.

فرض نخست به دلایلی که پیش‌تر بیان شد، با اهداف و صفات الهی سازگار نیست. اما فرض دوم، خود به دو بخش تقسیم می‌شود:

۲-الف. خداوند در W از وقوع همه‌ی GGNEها جلوگیری می‌کند و ما از این دخالت الهی مطلعیم؛

۲-ب. خداوند در W از وقوع همه‌ی GGNEها جلوگیری می‌کند و ما از این دخالت الهی مطلعیم، ولی همچنان شر طبیعی در W هست؛ صرفاً ما می‌دانیم که همه‌ی شرور



طبیعی در  $W$  برای وقوع خیرهای بزرگ‌تر (به‌ویژه برای ابقای اخلاق ژرف یا حداقل برای بقای امکان اخلاق ژرف) ضروری است.

اکثر معتقد است که منظور هسکر در استدلال خود، وضعیت (۲-ب) است و نه (۲-الف). روشن است که در وضعیت (۲-ب) خواهیم دانست که همه‌ی شرور طبیعی موجود در  $W$ ، بنابر تعریفی که هسکر ارائه می‌دهد،  $OGNE$  به حساب خواهد آمد، نه  $GGNE$ . هسکر معتقد است در (۲-ب)، اگر می‌دانستیم که خدا در  $W$  مانع هر شر طبیعی می‌شود که لازمه‌ی تحقق خیر بزرگ‌تر نیست، مطمئناً انگیزه‌ی پاسخ‌دادن و عکس‌العمل مطابق و درخور هر خوبی یا همه‌ی خوبی‌ها در  $W$ ، یا کاملاً از بین می‌رفت، یا دست‌کم تا حد بسیاری کاهش می‌یافت؛ یعنی پیامد این وضعیت، زوال خیرها و خوبی‌هایی از قبیل آگاهی، دوراندیشی، شجاعت، احتیاط، همکاری و همدردی خواهد بود. البته هسکر محتمل می‌داند که ما در این وضعیت، همچنان اندکی تمایل به پرهیز از پیامدهایی داشته باشیم که به‌خصوص شخصاً برای ما ناخوشایند است، اما معقولیت چنین تمایلی محل تردید است؛ چراکه با منع آن پیامدها، ما خود نیز مانع وقوع خیرهایی شده‌ایم که دست‌کم برابر و بالقوه بزرگ‌تر است (Hasker, 1992, p. 39).

اکثر لازمه‌ی دیدگاه هسکر را این می‌داند که اگر ما در  $W$  با شرور طبیعی (یعنی  $OGNE$ هایی که بعد از جلوگیری  $GGNE$ ها باقی مانده است) مقابله کنیم، مانع خیرهای اخلاقی بالقوه بزرگ‌تری می‌شویم که این شرور طبیعی برای وقوع آن‌ها ضروری است. او برای تفهیم سخن خود، از این مثال استفاده می‌کند:

فرض کنید در  $W$ ، سقراط از یک بیماری مسری رنج می‌برد، به‌گونه‌ای که نه او و نه هیچ‌کس دیگری، به‌لحاظ اخلاقی درباره‌ی این بیماری مقصر نیست. پس بیماری و رنج سقراط هر دو شرور طبیعی‌ای است که از عملکرد فرآیندهای طبیعی برآمده. بنابر فرض، می‌دانیم که این شر طبیعی ظاهراً گزاف (و نه واقعاً گزاف) است و نیز بنابر فرض، می‌دانیم که تمام شرور موجود در  $W$ ، شرور طبیعی ظاهراً گزاف است. همچنین فرض کنید که ما برای بهبود و تسکین درد سقراط تلاش می‌کنیم و نیز تلاش ما (که عملی اخلاقی است) به نتیجه می‌رسد و درد سقراط تسکین می‌یابد (O'Connor, 1998, p. 58).

شهودات ما می‌پذیرد که اگر به نیت تسکین درد سقراط، به او کمک کنیم، کار اخلاقی انجام داده‌ایم. اما مطابق با دیدگاه هسکر، رنج سقراط در  $W$ ، نمونه‌ای از یک  $OGNE$  و شرطی ضروری برای وقوع خیرهای اخلاقی‌ای مثل رحم و شفقت و محبت... است؛ لذا لازمه‌ای

۹۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۷۳-۹۴  
نامقبول دارد مبنی بر اینکه با کمک به کاهش رنج سقراط، درواقع او را از امکان برخوردار  
از خیر اخلاقی بالقوه بزرگ‌تر آتی محروم کرده‌ایم (O'Connor, 1998, p. 58).  
ضمن آنکه اکابر معتقد است باید میان دو گونه‌ی ممانعت تمایز قائل شد:  
ممانعت پیشگیرانه<sup>۲۲</sup>: اگر در W، از همه‌ی OGNÉها به‌نحو پیشگیرانه ممانعت شود،  
نباید هیچ OGNÉ در W وجود داشته باشد؛

ممانعت واکنشی<sup>۲۳</sup>: اگر در W شروری رخ دهد و ما تلاش کنیم که از وقوع آن‌ها یا  
ادامه‌ی وجود آن‌ها جلوگیری کنیم، ممانعتِ ما نوعی ممانعت واکنشی خواهد بود.  
اگر در W، به‌نحو پیشگیرانه از شرور ممانعت شود، دیگر خوب‌های اخلاقی برتر، مثل  
دوراندیشی، شجاعت، احتیاط، همکاری و همدردی، امکان تحقق نخواهند داشت و البته  
تحقق چنین جهان ممکن، با اهداف و برنامه‌ی الهی سازگار نیست. اما ممانعت واکنشی  
دقیقاً تلاش برای محقق کردن خیرهای برتر اخلاقی است. در چنین جهانی، هم اخلاق ژرف  
و هم طرح و برنامه‌ی الهی، معنادار و دست‌یافتنی خواهد بود.

#### ۵. ۴. علم به ممانعت الهی

ویلیام رو (Rowe, 1991, p. 85) گزاره‌ی ۱۴ از استدلال هسکر را نیز به چالش می‌کشد.  
گزاره‌ی ۱۴ می‌گفت اگر خداوند مانع تحقق همه‌ی شرور اخلاقی گزاف شود، ما به این واقعیت  
که او مانع تحقق شرور اخلاقی گزاف می‌شود، علم خواهیم شد یا دست‌کم، باوری معقول به  
آن خواهیم داشت. به نظر ویلیام رو گزاره‌های بسیاری درباره‌ی ماهیت و سرشت خداوند  
وجود دارد که ما از آن‌ها نامطمعیم، یا دست‌کم نمی‌توانیم باوری معقول به آن‌ها داشته باشیم.  
از قضا، در مواردی که خداوند در شرایط پارادوکسیکال قرار می‌گیرد (آن‌گونه که هسکر شرایط  
را توصیف می‌کند) تصمیم بهتر آن است که تصمیم خداوند به‌نحو واضح عیان نشود، اما  
هسکر معتقد است که اولاً سیاست فریب با ویژگی‌هایی که خداپاوران به او نسبت می‌دهند،  
در تعارض است؛ ثانیاً هدف خداوند این است که انسان از سرشت الهی آگاه شود و این با  
سیاست فریب در تعارض است. به نظر رو، چه‌بسا خداوند معرفت قاطع به سرشت الهی را به  
زندگی پس از مرگ موکول کرده باشد، ولی معلوم نیست که ویلیام رو با گفتن این سخن،  
دیگر بتواند استدلال شر گزاف را به سود خداپاباوری طرح کند (Kraay, 2016, p. 915).

#### ۶. نتیجه‌گیری

در این جستار، با تفکیک میان دو تقریر از مسأله‌ی شر (شر صرف و شر گزاف) تلاش شد  
دیدگاه ویلیام هسکر درخصوص ضرورت شر گزاف ارائه و تبیین شود. همان‌طور که گذشت،  
هسکر معتقد است ذات الهی و اهداف و برنامه‌های او مانع از این می‌شود که خداوند از تحقق

تمام شرور گزاف جلوگیری کند. به نظر او، وجود خداوند و وجود شرور گزاف نه تنها ناسازگار نیست، بلکه شر گزاف برای خداباوری ضروری است؛ زیرا تحقق فضیلت‌هایی از قبیل آگاهی، دوراندیشی، شجاعت، احتیاط، همکاری و همدردی، در گرو واکنش مناسب آدمی به شرور گزاف است. اگر می‌دانستیم که خداوند مانع همه‌ی شرور گزاف می‌شود، مطمئناً انگیزه‌ی عکس‌العمل مناسب به آن‌ها را از دست می‌دادیم و در نتیجه، قادر نبودیم فضایل متناسب با آن‌ها را کسب کنیم.

نقد‌های فراوانی به دیدگاه هسکر وارد است که به برخی از آن‌ها اشاره شد. پاسخ به برخی از آن‌ها دشوار نیست؛ مثلاً این اشکال ویلیام رو که: چه بسا از ممانعت الهی نامطلع باقی بمانیم (نقد گزاره‌ی ۱۴)، به وضوح اشکال خوبی نیست. نمی‌توان برای دفاع از وجود خداوندی که خوب مطلق است، از سیاست فریب کمک گرفت، اما در نقطه‌ی مقابل، دیدگاه هسکر نیز با معضلات مشابهی مواجه است:

اولاً تأکید هسکر بر ویژگی گزافی بودن شرور، ما را با یک دورااهی دشوار مواجه می‌کند: از یک سو، اگر این دسته از شرور را گزاف بدانیم، آن‌گونه که هسکر معتقد است، با صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم، سازگار نیست؛ زیرا خداوند خوب کامل، عمل لغو مرتکب نمی‌شود؛ از سوی دیگر، اگر آن‌گونه که هسکر معتقد است، تحقق اخلاق ژرف به وجود این دسته از شرور وابسته باشد، مفهوم «گزاف ضروری» پارادوکسیکال می‌نماید. تفکیک هسکر میان مجموعه‌ی شرور و مصادیق شرور، به همان دلیلی که در بخش ۵-۲ اشاره شد، پاسخ مناسبی به این اشکال نیست؛ ثانیاً، بی‌تردید اتخاذ موضعی وظیفه‌گروانه در اخلاق، دیدگاه هسکر در خصوص تضعیف انگیزه‌ی اخلاقی را با مشکل مواجه می‌کند. جدا از آنکه در واقعیت نیز خداباوران وظیفه‌گرایی وجود دارند که معتقدند خداوند از شرور گزاف ممانعت می‌کند، دیدگاه‌های وظیفه‌گروانه بر ویژگی‌های درونی فعل برای معنا بخشی و انگیزه بخشی تأکید می‌کنند؛ به این معنا، ممانعت خداوند از شرور، چیزی از وظیفه‌ی اخلاقی ما کم نمی‌کند؛ ثالثاً هسکر معتقد است اگر از همه‌ی شرور گزاف جلوگیری شود، جهان به کودکستانی کم‌خطر، با موقعیت‌های اخلاقی سطحی بدل می‌شود. در این پاسخ هسکر اثر شرور طبیعی گزاف کم‌رنگ است. آیا شرور طبیعی قادر است همواره چنان نقش اخلاقی‌ای ایفا کند؟ برای نشان دادن اینکه آدمی در برابر فجایع بزرگ طبیعی، به سوی فضیلت‌های اخلاقی سوق داده می‌شود، به بررسی‌های روان‌شناختی دقیق نیاز است. شاید برخی از شرور طبیعی کوچک‌تر گاهی بتواند نقش ایجابی ایفا کند، اما در این صورت، حتی همان‌ها نیز دیگر گزاف نخواهد بود.

## یادداشت‌ها

1. factual claim.
۲. این مقاله با همت آقای ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، در مجموعه‌ای از مقالات به نام *کلام فلسفی*، به زبان فارسی ترجمه‌ی شده و در انتشارت صراط به طبع رسیده است.
3. The probabilistic argument from evil.
4. Unnecessary evil.
5. Gratuitous evil.
6. Pointless evil.
7. nongratuitous evil.
۸. هسکر در بخش اول مقاله، موضع خود را درباره‌ی فرض‌های استدلال رو مشخص می‌کند. او می‌گوید: در مقام پاسخ (به این استدلال) ادعا نمی‌کنم که هر «خیر بزرگ‌تری» را که از رنج‌کشیدن آهو حاصل می‌شود، می‌توان شناخت. در واقع من آماده‌ام تصدیق کنم که این مثال یک مورد از شر واقعاً گزاف باشد (Hasker, 1992, P. 37).
9. valid.
10. pervasive policy of deception.
11. Can God Permit “Just Enough Evil?”
12. Triumph of Good over Evil.
۱۳. این نقد از مقاله منتشرنشده‌ی ویلیام رو، یعنی “Response to Hasker's ‘The Necessity of Gratuitous Evil’” است و هسکر در مقاله‌ی «ضرورت شر گزاف» به این نقد و نقدی دیگر از ویلیام رو اشاره می‌کند. در جستار حاضر، ارجاع این نقدها مستند به مقاله‌ی هسکر است.
14. partially undermined.
۱۵. در این منابع هم این نقد مطرح شده است: (Rowe, 1991; Rhoda, 2010, 291; Himma, 2011).
16. class of gratuitous evils.
17. Particular instances.
18. overstocked.
19. critical level.
20. genuinely gratuitous evils.
21. ostensibly gratuitous evils.
22. pre-emptive prevention.
23. responsive prevention.

## منابع

۱. پترسون، مایکل، (۱۳۹۳)، *عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

۲. پترسون، مایکل، (۱۳۹۷)، *خدا و شر (درسنامه مسئله شر)*، ترجمه حسن قنبری؛ قم: موسسه فرهنگی طه.

۳. پلانینگا، الوین، (۱۳۹۷)، *فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)*؛ ترجمه محمد سعیدی مهر، قم: موسسه فرهنگی طه.

۴. گیسلر، نورمن، (۱۳۹۱)، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.

## References

1. Chrzan, K, (1994), "Necessary Gratuitous Evil: An Oxymoron Revisited". *Faith and Philosophy*, Vol. 11, Pp. 134–137.
2. Cornman, James W. & Lehrer, Keith, (1970), *Philosophical Problems and Arguments an Introduction*, New York: Macmillan.
3. Geisler, Norman, (1391 SH), *Philosophy of Religion*, Translated by Ayatollahee, Tehran: Hekmat Publication. (In persian)
4. Hasker, William, (1984), "Must God Do His Best?", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol.16, Pp. 213-223.
5. Hasker, William, (1992), *The Necessity of Gratuitous Evil*, Faith and Philosophy, Vol. 9, No.1.
6. Hasker, William, (2004), "Can God Permit 'Just Enough' Evil?", in: *Providence, Evil, and The Openness of God*. (pp. 81–94). New York: Routledge.
7. Hasker, William, (2008), *The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World of Suffering. Downer's Grove*, Westmont: InterVarsity Press.
8. Hasker, William, (2010), "Defining 'gratuitous evil': a response to Alan R. Rhoda", *Religious Studies*, Vol. 46, Pp. 303–309.
9. Hasker, William, (2014), "Why is there so much evil?", *Review and Expositor*, Vol. 111, No. 3, Pp. 238–243.
10. Hick, John, (1975), *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row.
11. Himma, K, (2011), "Review of Hasker's The Triumph of God over Evil". *Religious Studies*, Vol. 47, Pp. 129–140.
12. Howard-Snyder, D., & Howard-Snyder, F., (1999), "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil?", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 36, Pp. 115–130.
13. Howard-Snyder, Daniel, E.D., (1996), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
14. Keller, J., (2007), *Problems of Evil and the Power of God*. Aldershot: Ashgate.
15. Kraay, Klaas J., (2016), *God and gratuitous evil*, Toronto: Philosophy Compass Wiley & Sons Ltd (Ryerson University).

16. Mackie, J. L, (1955), "Evil and Omnipotence", *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254, Pp. 200-212.
17. Madden, Edward H. & Hare, Peter H., (1968), "Evil and the Concept of God", *Religious Studies*, Vol.7, No. 11, Pp. 91-96.
18. O'Connor, David, (1995), "Hasker on Gratuitous Natural Evil", *Faith and Philosophy*, Vol.12, No. 3, Pp. 92-380.
19. O'Connor, David, (1998), *God and Inscrutable Evil (In Defense of Theism and Atheism)*, New York: Rowman & Littlefield publishers.
20. Plantinga, Alvin (1974). *God, Freedom, and Evil*, New York: Harper and Row.
21. Plantinga, Alvin, (1397 SH), *God, Freedom, and Evil*, Translated by Saeedimehr, Qom: Taha Cultural Institute. (In persian)
22. Peterson, Michael, (1982), *Evil and the Christian God*, Grand Rapids: Baker Book House.
23. Peterson, Michael L., (1393 SH), *Reason and religious belief: an introduction to the philosophy of religion*, Translated by Naraq, Ahmad and Soltani, Ebrahim, Tehran: Tarh-E-No. (In persian)
24. Peterson, Michael L., (1397 SH), *God and Evil: An Introduction to the Issues*, Translated by Ghanbari, Hassan, Qom: Taha Cultural Institute.
25. Rhoda, A., (2010), "Gratuitous Evil and Divine Providence". *Religious Studies*, Vol. 46, Pp. 281-302. (In persian)
26. Rowe, W., (1979), "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, Pp. 335-341.
27. Rowe, W., (1988), "Response to Hasker's 'The Necessity of Gratuitous Evil'". Unpublished Manuscript: Purdue University. (Cited extensively in Hasker 1992).
28. Rowe, W., (1991), "Ruminations about Evil". *Philosophical Perspectives*, Vol. 5, Pp. 69-88.
29. Stump, Eleonore, (1985), *The Problem of Evil: Faith and Philosophy* 2.
30. Swinburne, Richard, (1998), *Providence and the Problem of Evil*, United Kingdom: Clarendon press oxford.
31. Tooley, Michael, (2019), "The Problem of Evil", Edited by Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>>.