

اختلاف الهی به مثابه مصداقی از شر بی وجه

امیرعباس علی زمانی*

بتول زرکنده**

چکیده

فیلسوف دین معاصر، ویلیام لئونارد رو، با تلفیق سه قرائت ممکن از شرور قرینه‌ای، برهانی الحادی را بر اساس شر طرح کرده است. ادعای او این است که شرور بسیاری در جهان واقع رخ می‌دهند که اگر خدای ادیان ابراهیمی وجود می‌داشت می‌توانست بی آن‌که خیر برتری از دست برود یا ضرورت تجویز شری به مراتب فاجعه‌بارتر پیش آید از آن جلوگیری کند. او در تقریرهای متأخر خود این‌گونه شرور را که ما نمی‌توانیم خداوند را به فرض وجود، برای تجویز آن توجیه کنیم شرور بی وجه می‌نامد.

در دهه‌های اخیر، بسیاری از فیلسوفان دین کوشیده‌اند مصادیقی ارائه دهند تا برهان فوق را به اثبات برسانند؛ یکی از این مصادیق مسئله اختلاف الهی است که نخستین بار جان ال. شلنبرگ آن را به صورت برهانی الحادی علیه خداپاوری اقامه کرد. ادعای شلنبرگ آن بود که دست‌کم برخی از انسان‌ها هستند که برای سرسپردگی‌شان به خداوند در طول زندگی خود صادقانه، صمیمانه و مجدانه می‌کوشند تا قرینه یا نشانه‌ای از وجود او را بیابند؛ اما خداوند با آشکارنسختن خود و اختلاف نشانه‌های وجود و حضورش، این امکان را از ایشان سلب می‌کند. اگر او وجود دارد و رستگاری فقط به واسطه ایمان به او میسر باشد، خداوند با اختلاف خویش این رستگاری و خیر جاودان را از بنده‌اش سلب کرده است. به باور شلنبرگ، اگر خداوند وجود داشته باشد هیچ توجیهی برای سلب سعادت و رستگاری بنده‌اش نداشته است.

* دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران amir_alizamani@ut.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه دین (نویسنده مسئول) bzarkandeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۸

اما پرسش این است که آیا اختفای الهی می‌تواند به مثابه مصداقی از شرور تلقی شود؟ و آیا به‌راستی برای اختفای خداوند توجیهی متصور نیست؟ اگرچه می‌توان اختفای خداوند را در صورت برهان شر بی‌وجه رو گنجانند و برهانی به‌ظاهر معتبر فراهم آورد، به‌نظر می‌رسد که این استدلال به‌عنوان یک برهان به لحاظ صوری شبه‌قیاسی، و نه حتی صورتاً قیاسی، بسیار شکننده است. آزادی اختیار و فاصله معرفتی می‌تواند پاسخی در برابر برهان اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه فراهم سازد.

کلیدواژه‌ها: شر بی‌وجه، ویلیام لئونارد رو، اختفای الهی، جان ال. شلنبرگ، آزادی اختیار، فاصله معرفتی.

۱. مقدمه

یکی از دغدغه‌های فلسفه تحلیلی معاصر، مشخص کردن ارتباط میان مسئله اختفای الهی و مسئله شر است. اختفای الهی نخستین‌بار فیلسوف دین کانادایی معاصر، جان ال. شلنبرگ، آن را به صورت برهانی الحادی علیه وجود خدایی که باورمندان به ادیان ابراهیمی مدعی وجودش بودند مطرح کرد. او مستوربودن خداوند را قرینه‌ای بر کذب خداباوری تلقی کرده و بر این باور است که اختفای خداوند عدم او را محتمل‌تر می‌سازد. به باور او مستوربودن دست‌کم با چهار خصیصه خدای ادیان توحیدی، یعنی همه‌توان، عالم مطلق، خیر محض، و بی‌نهایت مهربان، ناسازگار است. گرچه ادعای شلنبرگ آن است که این مسئله به نحو کاملاً مستقل و متمایزی از مسئله شر اقامه شده است اما بسیاری از متفکران آشکارا یا ضمنی آن را به مثابه مصداقی از شرور قرینه‌ای تلقی کرده‌اند. همچنین تحلیل شلنبرگ از این مسئله به‌گونه‌ای است که خفی‌بودن خداوند از بندگانش را به هیچ وجه ممکن نمی‌توان توجیه کرد. بدین ترتیب برهان جان شلنبرگ مصداقی از شرور بی‌وجهی را که ویلیام رو سعی در اثبات آن دارد به اذهان متبادر می‌کند. این نوشتار بر آن است که ضمن تحلیل هر دو مسئله به تبیین ارتباط آن‌ها، و نقد الزامات و پیامدهای آن پردازد.

۲. برهان الحادی جان شلنبرگ بر مبنای اختفای الهی

۱.۲. تقریر نخست

پرسش از چرایی مستوربودن خداوند در میان پیروان ادیان ابراهیمی و در بحث‌های کلامی قدمتی دیرینه، نزدیک به عمر این ادیان توحیدی، دارد اما نخستین‌بار جان شلنبرگ در

۱۹۹۳ آن در قالب یک برهان الحادی به کار برد. او استدلال خود را در قالب یک برهان قرینه‌ای اقامه کرد. بدین ترتیب او بر آن بود که نشان دهد مستوربودن خداوند به عنوان قرینه‌ای بسیار مهم، اگر نتواند عدم خدا را به شکلی قطعی اثبات کند، دست‌کم قادر است احتمال صدق این ادعا را تا میزان قابل توجهی افزایش دهد. شکل نخستین برهان قرینه‌ای و استقرایی شلنبرگ بر اساس اختفای الهی از این قرار بود:

(۱) اگر خدایی وجود دارد، او بی‌نهایت مهربان است؛

(۲) اگر خدایی بی‌نهایت مهربان وجود داشته باشد، خدا ناباوری موجه (reasonable

non-belief) رخ نمی‌دهد؛

(۳) خدا ناباوری موجه رخ می‌دهد؛

(۴) خدای بی‌نهایت مهربان وجود ندارد؛

(۵) خدایی وجود ندارد (Schellenberg, 1993: 83).

چنان‌که پیداست صورت برهان معتبر است و مقدمه نخست آن مطابق با تعریفی است که معتقدان به ادیان ابراهیمی از خداوند ارائه می‌دهند؛ همچنین گزاره ۴ از مقدمات (۲) و (۳) منتج می‌شود و گزاره ۵ نتیجه منطقی (۱) و (۴) است. پس مقدمات (۲) و (۳) یگانه فرض‌های چالش‌برانگیز این استدلال هستند و شلنبرگ برای اثبات صدق استدلال خود نیازمند اثبات صدق این دو مقدمه است. البته شلنبرگ خود بر این باور است که گزاره (۳) نیز کاملاً موقوف است؛ زیرا افرادی در این جهان هستند که قادر نیستند بدون دست‌یابی به دلایل کافی و قرائن قانع‌کننده به باور دست یابند؛ ولی علی‌رغم آن‌که تمام عمر صادقانه در پی یافتن این قرائن می‌کوشند چیزی نمی‌یابند و در نتیجه در برابر باور به خداوند به شدت مقاومت می‌کنند. به اعتقاد شلنبرگ طرح مسئله اختفا به روش‌های گوناگونی امکان‌پذیر است اما هسته اصلی همه آن‌ها متوجه ماهیت عشق و وجود یک ارتباط عاشقانه با خدا و در نتیجه ایمان آوردن به او است (Schellenberg, 2010: 45). تبیین او چنین است که اگر خدایی مشخص و بی‌نهایت مهربان وجود دارد بندگان مستعد یک رابطه روشن و کاملاً معنادار با خدا، همواره در وضعیتی قرار دارند که به شرط تلاشی مجدانه بتوانند در این رابطه سهیم شوند (Schellenberg, 2005: 202). بی‌تردید خدای بی‌نهایت مهربان که به بندگان عشق می‌ورزد باید به بنده‌ای که صادقانه مشتاق اوست و تمایل دارد که در یک رابطه دو سویه عاشقانه قرار گیرد و البته مستعد پذیرش چنین رابطه‌ای است دست‌کم نشانه‌هایی از وجود و حضورش را متجلی سازد؛ چراکه شرط لازم یک عشق و رابطه

عاشقانه حضور و تجلی بر معشوق است. برای ارزیابی بهتر این استدلال نخست بررسی نکاتی در مبانی آن ضروری است.

۱.۱.۲ مفهوم اختفا در برهان شلنبرگ

تراکاکیس (Nick Trakakis) در باب مفهوم اختفا می‌گوید:

اختفای خداوند را به دو طریق می‌توان تصور کرد: نخست این‌که دلایل خداوند در تجویز شرور، به‌ویژه شرور فاجعه‌بار، اغلب رازآلود یا وری ادراک ماست. دوم و شاید حیرت‌انگیزتر آن‌که اغلب تصور بر آن است که خود وجود یا عشق یا دغدغه خداوند برای ما (یا دست‌کم برای بسیاری از ما در بیش‌تر اوقات) آشکار نیست (Trakakis, 2006: 214).

اما شلنبرگ اختفا را مفهومی مبهم و لذا گمراه‌کننده می‌داند؛ چراکه علی‌رغم این ادعا که اختفای خداوند می‌تواند به مثابه قرینه‌ای علیه وجود او لحاظ شود در الهیات ادیان توحیدی نه تنها غیاب خداوند کاملاً موجه است و به‌هیچ‌وجه قرینه‌ای بر عدم او نیست بلکه در واقع در آن‌جا بر اختفای الهی تأکید می‌شود. از این رو شلنبرگ برای پرهیز از ابهام تبیین تمایزاتی را ضروری می‌داند. از نظر او دست‌کم سه تعبیر از مفهوم اختفای خداوند متصور است: ۱. پنهان‌بودن وجود خدا؛ ۲. فهم‌ناپذیری ماهیت خدا؛ و ۳. ناتوانی ما در تشخیص‌الگوی صحیحی از عملکرد خدا در جهان. شلنبرگ تصریح می‌کند که در مسئله‌ای که او طرح کرده اختفا مطابق با تعبیر نخست است و این‌که همه آن‌چه او سعی در بیان آن دارد این است که وجود خداوند می‌توانست برای انسان‌ها مشهودتر باشد (Schellenberg, 1993: 4).

بنابراین روشن است که مقصود شلنبرگ آن است که خداوند قرائنی از صرف وجود خود، صرف‌نظر از چگونگی و ماهیت و نیز الگوی عملکردش در جهان را از برخی افراد دریغ کرده است و از آن‌جا که دست‌کم برخی از اینان نمی‌توانند بدون وجود دلیل به امری باورمند شوند ایمان را با وجود استعداد پذیرش از آنان سلب کرده و این با عشق و محبت بی‌پایانی که باورمندان به او برایش متصورند ناسازگار است.

۲.۱.۲ مفهوم عشق در برهان شلنبرگ

شلنبرگ بر این باور است که مسئله اختفای الهی یک مسئله معرفت‌شناختی بسیار جدی برای خداباوری است. زیرا گزاره «خدا هست» گزاره‌ای خداباورانه مبتنی بر وجود خداوند

است که به لحاظ معرفت‌شناختی برای بسیاری از ما غیر موثق است. دلیل او این است که اگر خدا به طرز تفوق‌ناپذیری بزرگ است آن‌گاه به همین نحو به طرز تفوق‌ناپذیری مهربان نیز است. حب و عشق به معنای واقعی کلمه یکی از حیرت‌انگیزترین صفاتی است که ما سراغ داریم. اما او تصریح می‌کند که مقصودش از عشق در این برهان چه نوع عشقی است. او عشق خداوند را برترین نوع عشق می‌داند که در آن عاشق در طلب ایجاد یک رابطه صمیمانه معنادار با محبوب است (Snyder and Moser, 2002: 31, 41).

عشق در برهان شلنبرگ بی‌شک متضمن خیرخواهی است. درحقیقت رابطه عاشقانه خداوند با بندگانش رابطه‌ای کاملاً خیرخواهانه است. اما به نظر می‌رسد که او عامدانه عشق الهی را جانشین ویژگی خیر محض بودن خداوند کرده است؛ چراکه مفهوم عشق در مقایسه با مفهوم خیرخواهی بار معنایی عمیق‌تری دارد. اما آن‌چه در نظر او اهمیتی فوق‌العاده یافته است تبیین ارتباط میان عشق الهی و طلب رابطه‌ای صمیمانه با خداست. او سعی دارد نشان دهد اگر خداوند به بندگانش عشق می‌ورزید در صدد آن بود که با آن‌ها ارتباطی دوسویه و شفاف برقرار کند تا از این ره‌گذر آن‌ها را به عبودیت و ایمان وادارد. به باور او یکی از لوازم عشق طلب سعادت و خوش‌بختی معشوق است. عاشق به جای چهره‌پوشاندن باید در رابطه‌ای صمیمانه در کنار معشوق حاضر باشد، به درددل‌های او گوش فرا دهد و هم و غم خود را صرف معشوق خود کند (Schellenberg, 1993: 17). بنا بر این تأکید بر واژه عشق در برهان شلنبرگ بیش از هر چیز دال بر لازمه‌ای در جهت برقراری رابطه صمیمانه دوسویه میان خدا و انسان است.

۳.۱.۲ مفهوم خدا و خدا‌ناباوری موجه در برهان شلنبرگ

ادیانی که ما از آن به عنوان ادیان ابراهیمی یاد می‌کنیم به لحاظ صفات و ویژگی‌ها تصویر کاملاً یک‌سان و منطقی از خداوند ارائه نمی‌دهند. با این حال می‌توان مسامحتاً اختلافات ادیان را در ارائه جزئیات نادیده گرفت. خدا در برهان اختفای الهی خدایی مطابق با توصیفات خدا‌باوری سنتی است؛ خدایی مشخص که به نحو تفوق‌ناپذیری مهربان است (Howard-Snyder, 2006: 1). شلنبرگ صریحاً اذعان می‌دارد که مقصود او از خدا همان وجود غایی با ماهیتی بالضروره خیر و عادل است. آفریدگاری مشخص و قدیم، همه‌توان، دانای مطلق، همه‌شمول و بی‌نهایت مهربان که باورمندان به ادیان ابراهیمی وجودش را تصدیق می‌کنند (Snyder and Moser, 2002: 40-46). البته واضح است که تأکید شلنبرگ بر

صفت و ویژگی عشق الهی به نحو قابل توجهی با سنت مسیحی منطبق است؛ چراکه در سنت مسیحی فیض، مهر و لطف از ارکان اساسی در تعریف خداوند به شمار می‌آید. خدای یهود سخت‌گیرتر و جدی‌تر است، در حالی که خدایی که در اسلام معرفی می‌شود متعادل است و همه مراتب را دربر می‌گیرد. اما مهربانی و دوستی خصیصه‌ای است که علی‌رغم همه تفاوت‌ها در هر سه دین به آن اشاره شده است. درحقیقت، تصویر ارائه‌شده از سوی شلنبرگ و خدایی که او سعی دارد نشان دهد که وجودش نامحتمل است با توصیف هر سه دین از خداوند منطبق و هم‌خوان است.

اما آنچه در تحلیل برهان اختفای الهی اهمیت بیش‌تری دارد تبیین مقصود او از کاربرد واژه خدا ناباوری موجه است. به اعتقاد شلنبرگ برخی انسان‌ها هستند که نمی‌توانند امور را جز از طریق ادله کافی یا تجربه تصدیق کنند. برای این‌ها اگر بخواهند به خدا ایمان بیاورند باید ادله‌ای محکم یا تجربه‌ای الهی فراهم شود. اما از آن‌جا که چنین ادله‌ای برای ایشان فراهم نیست و خداوند نیز خود را طی تجربه‌ای دینی بر این افراد آشکار نمی‌کند، این امتناع از ظهور، به خدا ناباوری ایشان می‌انجامد و این در حالی است که این افراد برای چنین وضعیت اموری (state of affairs) که در آن قرار گرفته‌اند توجیه دارند چراکه اگر خدای آفریننده وجود داشته باشد او ایشان را این‌گونه خلق کرده است که ذهن مقلد نداشته باشند و امور را جز از راه‌های مذکور نپذیرند. همچنین ناباوری این افراد نباید برخاسته از جرم و گناه ایشان یا به منزله ترک اعمال و اوامر سرزنش‌پذیر باشد (Schellenberg, 1993: 59). این مطلب را می‌توان بدین صورت ترسیم کرد:

اگر خدا وجود داشته باشد، برای هر فرد s در زمان t ، اگر s در t مستعد رابطه شخصی با خدا باشد، s در زمان t امکان چنین رابطه‌ای را دارد (یعنی می‌تواند در t صرفاً بر مبنای انتخاب، چنین رابطه‌ای را داشته باشد) مگر این‌که s در زمان t به نحو سرزنش‌آمیزی در وضعیتی ناسازگار باشد (Howard-Snyder, 1996: 2).

شلنبرگ معتقد است که خدا ناباوری موجه یک نوع خدا ناباوری سرزنش‌ناپذیر است. خدا ناباوران موجه در ایمان‌نداشتن خود مقصر شناخته نمی‌شوند چراکه باور پدیده‌ای غیر ارادی است. ما حق داریم این توقع را از خدا داشته باشیم که زمینه‌ای برای ما فراهم کند تا بر اساس ادله‌ای کافی، وجود او را باور کنیم؛ زیرا اگر او وجود داشته باشد بی‌نهایت مهربان است و به بندگانش عشق می‌ورزد و جز سعادت و خوش‌بختی ابدی آن‌ها را نمی‌خواهد (ibid: 2). ارتباط شخصی با او می‌تواند این سعادت ابدی را برای ما فراهم کند. اما آنچه

در جهان واقع رخ می‌دهد حاکی از خلاف این امر است. خدا ناباوری موجه یا سرزنش‌ناپذیر در واقع رخ می‌دهد و این از آن جهت است که او شواهد خداپاورانه کافی (sufficient theistic evidence) در اختیار دست‌کم برخی از بندگانش قرار نداده است.

۴.۱.۲ اختفای الهی و مسئله شر

درهم‌تنیدگی دو مسئله اختفای الهی و مسئله شر در نظر بسیاری از فیلسوفان دین و متفکران و صاحب‌نظران این وادی غیر قابل انکار است. بسیاری از متفکران اختفا را مصداقی از شرور می‌دانند، برخی نیز خاستگاه هر دو مسئله را یک‌سان دانسته و آن‌ها را یکی تلقی می‌کنند. پیتر ون اینویگن در این باب می‌گوید: بسیار دشوار است که بین مسئله اختفای الهی و مسئله شر تمایز قائل شویم. ممکن است اختفای الهی نام دیگر مسئله شر باشد. مسئله اختفای الهی دو جنبه دارد: یک جنبه اخلاقی و یک جنبه معرفت‌شناختی. اما شاید بهتر باشد که بگوییم که دو مسئله اختفای الهی وجود دارد: مسئله اخلاقی و مسئله معرفت‌شناختی که البته مسئله معرفت‌شناختی اختفای الهی روی هم‌رفته مسئله شر نام دارد (Snyder and Moser, 2002: 26, 29).

البته برخی از متفکران نیز سعی در تبیین تمایز بین این دو دارند، برای مثال اشنایدر می‌کوشد تا این نقاط افتراق را برشمارد:

۱. فرض می‌شود خدا ناباوری سرزنش‌ناپذیر قرینه‌ای مستقل از شر و رنج علیه وجود خداوند است؛
 ۲. شر و رنج قراین بسیار قانع‌کننده‌تری از خدا ناباوری سرزنش‌ناپذیر هستند؛
 ۳. گرچه خدا ناباوری سرزنش‌ناپذیر ضعیف‌تر از شر و قرینه‌ای مستقل برای الحاد است، مسلماً به واسطه آن‌که به وجود رنجی عینی در جهان اشاره می‌کند، قوی‌تر است؛
 ۴. صورت‌بندی برهان بر مبنای خدا ناباوری سرزنش‌ناپذیر شبیه به براهین مأنوس‌تری بر مبنای شر است (Howard-Snyder, 2006: 1).
- شلنبرگ خود نیز به وجود شباهت‌هایی میان هر دو مسئله قائل است. او این وجوه شباهت را در یک طبقه‌بندی منسجم ارائه می‌کند:
۱. هر یک از مسائل (مسئله اختفای الهی و مسئله شر) ظرفیت دو صورت‌بندی منطقی و قرینه‌ای را دارند؛

۲. اختفا هم مانند شر انواعی را شامل می‌شود که بر اساس هر یک می‌توان برهانی
تقریر کرد؛
۳. هر دو مسئله بر درد و رنج متمرکز هستند؛
۴. هر دو مسئله بر امور ناخوشایند متمرکز هستند؛
۵. هر دو مسئله بر اموری متمرکز هستند که آشکارا در تضاد با ویژگی اخلاقی خداوند
است؛
۶. مسئله اختفا ریشه در مسئله شر دارد؛
۷. هر دو مسئله با ارجاع به انواع یکسانی از ملاحظات قابل حل‌اند؛
۸. شر، برهان محکم‌تری را نسبت به اختفا له الحاد اقامه می‌کند؛
۹. وقتی ملاحظات در باب هر یک از دو مسئله یک‌جا فراهم آید استدلال مضاعفی له
الحاد را نتیجه می‌دهد (Schellenberg, 2010: 46).

همچنین در نظر شلنبرگ تفاوت‌های آشکاری نیز میان مسئله اختفا و مسئله شر وجود دارد. مهم‌تر از همه آن چیزی است که در واقع او در صدد تبیین آن است؛ این‌که پاسخی کلی و عوامانه هم‌چون اختیار و اراده آزاد شاید بتواند در برابر چرایی شرور ارائه شود اما به‌نظر او چنین تئودیه‌ای نمی‌تواند پاسخ مناسبی در برابر مسئله اختفا باشد (ibid).

۲.۲ خداناباوری انعطاف‌پذیر و تقریر دوم از برهان اختفای الهی

شلنبرگ در کتاب دیگرش، حکمت تردید: توجیه شکاکیت دینی، به تعدیل و ترمیم صورت نخستین برهان خود همت گمارده و می‌کوشد با اقامه صورت جدیدی با همان مواد اولیه، پایه‌های استدلالش را مستحکم‌تر کند. او این بار به جای اصطلاح چالش‌برانگیز خداناباوری موجه یا سرزنش‌ناپذیر که در برهان پیشین تمامی توجه ناقدان را به خود معطوف کرده بود از خداناباوری انعطاف‌پذیر (non-resistant non-belief) استفاده می‌کند. نیز می‌کوشد در این برهان پیش‌فرض‌ها و مقدمات برهان را خدشه‌ناپذیرتر کند. صورت برهان او چنین است:

- (۱) لزوماً اگر خدا وجود داشته باشد هر کس که (الف) در برابر او انعطاف‌پذیر باشد و (ب) بتواند با او ارتباط آگاهانه و معنادار برقرار نماید (ج) در موقعیتی است که در چنین ارتباطی مشارکت جوید؛

- (۲) لزوماً شخص زمانی در موقعیتی است که در ارتباطی آگاهانه و معنادار با خدا مشارکت جوید تنها اگر در آن زمان معتقد باشد که خدا وجود دارد؛
- (۳) لزوماً اگر خدا وجود داشته باشد هر کسی که (الف) در برابر او انعطاف داشته باشد و (ب) بتواند با خدا ارتباط آگاهانه و معنادار برقرار کند، افزون بر این باور دارد که خدا وجود دارد؛
- (۴) اغلب کسانی بوده و هستند که (الف) در برابر خدا انعطاف‌پذیرند و (ب) می‌توانند با خدا ارتباط آگاهانه و معنادار داشته باشند بی آن‌که افزون بر این (ج) باور داشته باشند خدا وجود دارد؛
- (۵) خدا وجود ندارد (Tucker, 2008: 270-271).

چنان‌که می‌بینیم صورت و ویژگی‌های تقریر دوم برهان هم‌چنان در شکل نخستین خود باقی‌ست، با این تفاوت که شلنبرگ سعی داشته با جانشین کردن واژگانی دیگر، برهانی محکم‌تر ارائه کند. او برای خدا ناباوران انعطاف‌پذیر چهار مصداق را ذکر می‌کند: مؤمنان نخستین (former believers)؛ طالبان مادام‌العمر (lifelong seeker)؛ گروندگان به ادیان غیر الهی (converts to non-theistic religions)؛ و خدا ناباوران تک‌افتاده (isolated non-theists). در ادامه بحث پیش از بررسی مسئله اختلافاً به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه لازم است تعریفی از شر بی‌وجه بر اساس قرائت مهم‌ترین فیلسوف مدعی آن یعنی ویلیام رو ارائه دهیم.

۳. برهان الحادی ویلیام رو بر مبنای شر بی‌وجه

استدلال قرینه‌ای شر با تأکید بر سه وجه گوناگون در سه قرائت امکان‌پذیر است؛ نخست، صرف وجود شرور؛ دوم، فراوانی بسیار و توزیع نامتوازن شرور؛ و سوم، وجود شروری که تجویز آن‌ها نه در جهت مصلحتی اولی‌تر است و نه از وقوع شروری به مراتب فاجعه‌بارتر ممانعت می‌کند. معقول و ممکن است که خدا ناباوران بر اساس هر یک از این وجوه قرائتی از مسئله الحادی احتمالی علیه خدا باوری را اقامه کنند. با این حال برخی از فلاسفه، که از آن جمله می‌توان به ویلیام لئونارد رو اشاره کرد با تلفیق هر سه وجه در تقریری به زعم خود کارا علیه خدا باوری اهتمام ورزیده‌اند. ویلیام رو مدعی است که در گوشه و کار جهان نمونه‌هایی از رنج‌های انسان‌ها و حیوانات با فراوانی بسیار بالا رخ می‌دهد که بعید است

همه آن نمونه‌ها بتواند از جمله شروری باشد که در جهت مصلحتی برتر باشد که بدون رخ دادن این شر حاصل نمی‌شد (Feinberg, 2004: 217). رو با تکیه بر این باور، برهان خود را بدین شکل صورت‌بندی می‌کند:

۱. نمونه‌هایی از رنج شدید وجود دارند که یک موجود همه‌توان و دانای مطلق [یعنی خدا] می‌توانست بی آن‌که به علت جلوگیری از آن مصلحت برتری از دست برود یا برخی شرور به همان میزان بد یا بدتر تجویز شوند، از آن ممانعت کند؛

۲. یک موجود قادر مطلق و خیر محض از وقوع هر رنج شدیدی که می‌تواند مانع آن شود ممانعت می‌کند مگر این‌که ممانعت از آن موجب از دست رفتن مصلحتی برتر یا تجویز شری به همان میزان بد یا بدتر شود؛

∴ موجودی همه‌توان، دانای مطلق و خیر محض وجود ندارد (Rowe, 1979: 336).

واضح است که مقدمه دوم رو، بر اساس باور متدینان شکل گرفته و البته چنان است که می‌توان مسامحتاً چنین در نظر گرفت که هم خدا باوران و هم خدا ناپاوران آن را می‌پذیرند. اما مقدمه بحث برانگیز برهان او همانا مقدمه نخست است. در واقع نتیجه‌ای که رو می‌خواهد از این استدلال بگیرد این است:

(اولاً) هیچ حالت خیری که برای ما قابل درک باشد چنان نیست که به لحاظ اخلاقی خدای همه‌توان و دانای مطلق را در تجویز این گونه شرور توجیه کند.

و از این مطلب نتیجه می‌گیرد که:

(ثانیاً) هیچ حالت خیری چنان نیست که به لحاظ اخلاقی خدای همه‌توان و دانای مطلق را در تجویز این گونه شرور توجیه کند (Rowe, 2007: 120-121).

۱.۳ مفهوم بی‌وجه در برهان رو

پیش از توضیح مفهوم بی‌وجه در برهان رو، ذکر این نکته که وی از ابتدایی‌ترین شکل اقامه برهان الحادی خود شرور مورد نظر را بی‌وجه نمی‌داند ضروری می‌نماید. صورت نخستین برهان رو حاکی از آن بود که شروری در جهان وجود دارند که علی‌رغم دفاعیه خدا باوران مبنی بر این‌که این‌ها مقدمه خیر و مصلحتی برتر یا دافع شری بزرگ‌تر هستند بی‌تردید گزاف‌اند. اما به دنبال نقدهایی که بر قطعیت او در ادعایش و سست بودن استنتاجی که به شیوه استقرایی ناقص اتخاذ شده بود بعدها ناچار چرخشی واژگانی در تقریر او

صورت گرفت و ویژگی بی‌وجه، جانشین واژه گزاف شد. درحقیقت مقصود رو از کاربرد واژه اخیر این بود که برخی از شرور اگر نتوان قاطعانه معتقد شد که گزاف‌اند اما مطمئناً توجیهی برایشان نمی‌توان یافت.

با توجه به این که رنج یکی از مصادیق بارز شر در جهان است و هر رنجی صرف نظر از علل و خاستگاهش یک شر محسوب می‌شود رو معتقد بود اگر رنجی در جهان واقع شود که خدای همه‌توان و دانای مطلق بتواند بی آن که مصلحت برتری از دست برود یا شرووری به همان میزان بد یا بدتر تجویز شوند از آن ممانعت کند، این رنج مصداق بارز شر بی‌وجه است. با این تعریف، شر بی‌وجه وضعیتی است که به لحاظ منطقی ضروری نیست (Trakakis, 2007: 51-52).

۲.۳ مفهوم خدا و خداباوری در برهان رو

رو برای پیش‌بردن برهانش در مسیر مطلوب، به منظور تعیین حد و مرز بحث خود، تعریف جامعی از خدا و خداباوری مورد نظرش ارائه می‌دهد. او همه‌جا واژه خدای توحیدی را به کار می‌برد و لذا مشخص است که صراحتاً به خدای ادیان ابراهیمی اشاره دارد. اما در مورد خداباوری او ابتدا تفکیکی میان دو گونه قائل می‌شود:

۱. خداباوری مضیق که در آن افراد فقط به وجود موجودی همه‌توان، دانای مطلق، ازلی، و خیر محض که جهان را آفریده است باور دارند؛
۲. خداباوری موسع که باورمندانش به وجود نوعی موجود یا واقعیت الوهی باور دارند. خداباوری مضیق معنایی اعم را شامل شده و دربردارنده خداباوری موسع نیز است. در عین حال شخص می‌تواند به معنای موسع خداباور باشد بی آن‌که وجود موجود قادر مطلق، عالم مطلق، خیر محض و ازلی که جهان را آفریده را باور کند؛ به عبارت دیگر نسبت میان این دو نوع خداباوری عام و خاص مطلق است. ویلیام رو در تقریر خود واژه خداباوری مضیق، و نه موسع، را مد نظر دارد (Rowe, 1979: 335).

۳.۳ مصادیق شر بی‌وجه در نظر رو

برهان شر بی‌وجه یک برهان با صورتی معتبر است که گرچه نتیجه آن از طریق قیاس استنتاج می‌شود اما مقدمه آن محصول استقرا است. به لحاظ منطقی مقدمه دوم برهان یک

گزارهٔ موجب جزئی است و همین اندازه که حتی یک نمونه از آن در خارج مصداق یابد صدقش اثبات می‌شود. بنابراین او نیاز به ذکر نمونه‌ای در جهت اثبات صدق مقدمه استدلالش دارد. نخستین نمونه‌ای که او ذکر می‌کند مثالی خیالی است، او می‌گوید: فرض کنید در جنگلی دور دست صاعقه، درخت خشکی را شعله‌ور می‌کند و این امر منجر به آتش‌سوزی در جنگل می‌شود. بچه‌گوزنی که در میان شعله‌های آتش محصور شده دچار سوختگی می‌شود و پیش از مرگ چندین روز در وضعیت عذاب شدید [ناشی از جراحات سوختگی و ترس آتش] قرار می‌گیرد. تا آن‌جا که ما می‌توانیم درک کنیم، آن رنج شدید بچه‌گوزن، گزاف است؛ زیرا اصلاً معلوم نیست که هیچ خیر برتری وجود داشته باشد که ممانعت از رنج بچه‌گوزن سبب از دست رفتن آن یا [حتی] باعث وقوع شری برابر یا بدتر شود. و همچنین به نظر نمی‌رسد که هیچ شر برابر یا بدتری وجود داشته باشد که تا آن‌جا با رنج بچه‌گوزن مرتبط باشد که منجر به وقوع رنج ممانعت‌شده بچه‌گوزن شود. آیا موجود همه‌توان دانای مطلق [و خیر محض] نمی‌توانست از رنج به‌ظاهر گزاف بچه‌گوزن ممانعت کند؟ پاسخ روشن است، چنان‌که حتی خدا باور نیز به آن اذعان دارد. موجودی همه‌توان و دانای مطلق می‌توانست به‌سهولت از سوختگی شدید بچه‌گوزن ممانعت کند و یا اگر سوختگی رخ داد [حداقل] می‌توانست به جای آن‌که اجازه دهد بچه‌گوزن چندین روز در آن عذاب مهیب قرار گیرد با سریع‌تر خاتمه‌دادن به زندگی او رنج شدیدش را از میان ببرد. رنج شدید بچه‌گوزن قابل ممانعت و تا جایی که ما می‌توانیم درک کنیم گزاف است (ibid: 337).

نمونه دیگری که او به عنوان مصداقی از شرور بی‌وجه ذکر می‌کند ماجرای واقعی قتل فجیع دخترکی پنج‌ساله به دست ناپدری‌اش در ایالت میشیگان است که گزارش آن در نشریات سوم ژانویه ۱۹۸۶ ثبت شد. در نخستین روز عید سال نو، خیر قتل دخترکی پنج‌ساله بر اثر خفگی، که شب قبل از آن توسط ناپدری‌اش وحشیانه مورد تجاوز قرار گرفته است و جای ضربه‌های شدید روی بدنش مانده بود منتشر شد (Rowe, 2007: 120). به عقیدهٔ رو ماجرای وحشتناکی که برای بچه‌گوزن رخ می‌دهد، سرگذشت تلخ و فجیع دخترک پنج‌ساله و واقعهٔ تأسف‌بار هولوکاست و نمونه‌های بی‌شمار دیگری که همه‌روزه در جهان پیرامون ما در حال وقوع است مثال‌هایی است که اگر نتواند محققاً مقدمهٔ نخست را اثبات کند، دست‌کم به طور قطع، باور به آن را معقول می‌سازد.

۴. اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه

علی‌رغم تمایزاتی که شلنبرگ میان مسائل اختفا و شر قائل می‌شود اما به نظر می‌رسد که خود نیز به شباهت روشنی که میان تقریر خود از مسئله اختفای الهی و تقریر رو از شر بی‌وجه وجود دارد کاملاً آگاه است. او می‌گوید:

برهان اختفای الهی شباهت جالبی با تقریر بحث برانگیز ویلیام رو از برهان قرینه‌ای اش بر مبنای شر دارد. رو استدلال می‌کند که خدا هیچ دلیلی برای تجویز شرور [بی‌وجه] ندارد، و از آن‌جا که خدا نمی‌تواند شرور مورد بحث را تجویز کند مگر این‌که چنین دلیلی را در اختیار داشته باشد، بنابراین ما در باور به این‌که خدا وجود ندارد موجه‌ایم (Schellenberg, 1996: 456).

این دقیقاً همان تعبیری است که او خود در قالب طرح مسئله مستوربودن خداوند سعی در اثبات آن دارد. شلنبرگ با طرح مقدمه نخست استدلالش به شکلی دیگر این شباهت میان دو تقریر را آشکارتر می‌کند:

(۱) اگر خدای بی‌نهایت مهربان وجود داشته باشد، برای هر فرد S در زمان t که مستعد و پذیرای یک رابطه صمیمانه با خدا در زمان t است، S در زمان t بر اساس ملاک‌های معقولی باور دارد که خدا هست، مگر این‌که S به طرز سرزنش‌پذیری نتواند در زمان t خدا باور شود، یا این‌که خدا دلایل قانع‌کننده‌ای برای تجویز خدا باور شدن او داشته باشد؛

(۲) برخی از افراد مستعد داشتن رابطه صمیمانه با خدا به طرز سرزنش‌ناپذیری خدا باور می‌شوند؛

(۳) خدا دلیلی برای رواداشتن خدا باوری سرزنش‌ناپذیر آن‌ها ندارد؛

(۴) بنابراین خدای بی‌نهایت مهربان وجود ندارد؛

(۵) خدا وجود ندارد (ibid: 456).

او تصریح می‌کند:

این امکان هست که چیزی شبیه مبنای استنتاجی به شیوه‌ی رو توسط کسی که به توفیق تقریری که من مطرح کردم باور دارد تصدیق شود: چنین فردی باید بتواند اظهار کند که «ما نمی‌توانیم به دلیلی که خدا را در تجویز خدا باوری سرزنش‌ناپذیر توجیه کند پی ببریم» (ibid: 458).

شلنبرگ در حالی که به طور ضمنی به شباهتی که میان روایت خود و تقریر رو وجود دارد اشاره می‌کند می‌کوشد از مبانی رو برای اثبات صدق برهانش بهره بگیرد. به عبارت دیگر، اختفای الهی آن‌گونه که شلنبرگ آن را در نظر می‌گیرد بی‌شک امکان و قابلیت آن را دارد که در تعریف رو از شرور بی‌وجه بگنجد.

۵. بررسی و تبیین انتقادات

پیش از آن‌که به پرسش‌هایی که این نوشتار در صدد پاسخ به آن است پردازیم باید یک‌بار دیگر برهان را در پی نتیجه مباحث فوق صورت‌بندی کنیم. بر اساس این ادعا که اختفای الهی می‌تواند به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه باشد بار دیگر برهان الحادی را بر اساس مبانی شلنبرگ و رو می‌توان بدین شکل بازنویسی کرد:

۱. مصادیقی عینی از شر بی‌وجه وجود دارد و خدا ناباوری موجه یکی از آن مصادیق است؛

(چراکه یک موجود همه‌توان، دانای مطلق، خیر محض و بی‌نهایت بزرگ و مهربان می‌توانست بی‌آن‌که مصلحت برتری از دست برود یا شرور فجیع‌تری تجویز شوند از وقوع آن ممانعت کند).

۲. اگر خدایی خیر محض و بی‌نهایت مهربان وجود داشت، خدا ناباوری موجه رخ نمی‌داد؛

(زیرا هر فردی که در زمان خاصی مستعد و پذیرای برقراری رابطه‌ای دوسویه و صمیمانه با خدا در آن زمان بود، بر اساس ملاک‌های معقولی دست‌کم در همان بازه زمانی باور داشت که خدا هست، مگر این‌که او به طرز سرزنش‌پذیری و غیر موجهی نمی‌توانست در آن زمان خدا باور شود، یا این‌که خداوند دلایل قانع‌کننده‌ای برای تجویز خدا ناباوری شدن او داشت).

۳. خدای همه‌توان، دانای مطلق، خیر محض و بی‌نهایت بزرگ و مهربانی وجود ندارد؛

∴ خدا وجود ندارد.

اقامه برهان الحادی اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه هم‌چون براهین مطرح‌شده توسط رو و شلنبرگ به لحاظ صوری امکان‌پذیر است. اما برای ارزیابی نتیجه

آن، نخست بررسی صدق یا کذب هر یک از دو مقدمه ضروری است؛ زیرا نتیجه فقط در صورتی صادق خواهد بود که هر یک از مقدمات صادق باشد.

آیا ما مبانی معقولی برای باور به درستی مقدمه نخست داریم؟ این مقدمه خود شامل دو گزاره است: الف) این که مصادیقی عینی از شر بی‌وجه وجود دارد؛ ب) اختفای الهی یکی از مصادیق شر بی‌وجه است.

در ارزیابی این مقدمه توجه به این نکات ضروری است:

الف) به نظر می‌رسد که مقدمه نخست این برهان نوعی مصادره به مطلوب است. صفت بی‌وجه حاکی از آن است که خداوند به رغم نمودها ممکن است توجیهی برای تجویز این شرور داشته باشد ولی ما قادر به درک دلیلی به لحاظ اخلاقی کافی برای تجویز آن نیستیم. اگر چنین باشد در واقع احتمال دلیل داشتن و دلیل نداشتن خداوند به رغم عدم ادراک ما برابر است. لذا این امر نمی‌تواند ما را به سوی عدم وجود خداوند سوق دهد؛ مگر این که ما شرور را کاملاً عبث و گزاف بدانیم که چنین حکمی به نوبه خود نیاز به اثبات دارد. همچنین موجه دانستن خداناباوری حکم پیش از اثبات مقدمات است. سرزنش ناپذیری و موجه بودن خداناباوری برخی افراد، حتی در اوضاع و احوالی که شلنبرگ برای آن در نظر می‌گیرد، حکمی است که اثباتش نیاز به ادله کافی دارد؛ زیرا هیچ‌یک از معیارهایی که شلنبرگ برای این توجیه ذکر می‌کند (داشتن روند تحقیقی شایان تقلید، صرف حداکثر زمان و انرژی، صداقت داشتن در دیگر شرایط، عشق به حقیقت، نظارت معقول بر خود و نهایتاً تمایل به این که موضوع، مسئولانه حل و فصل شود) برای سنجش، میزان و ملاک ریاضیاتی ندارند. مثلاً ما نمی‌توانیم بگوییم n مقدار صرف انرژی لازم بوده و ما آن n مقدار را صرف کرده‌ایم اما خداوند نشانه‌هایش را دریغ کرده است. یا n مقدار عشق به حقیقت و لذا این که شروری در جهان وجود دارد که خدا توجیهی برای آن ندارد یا این که نوعی خداناباوری وجود دارد که موجه است درحقیقت نوعی مصادره به مطلوب است.

ب) مطابق با نظر دلماس لویز می‌توان گفت بین ظاهراً بی‌وجه بودن امری و حقیقتاً توجیه نداشتن آن شکافی منطقی وجود دارد؛ حتی اگر بپذیریم که اختفای الهی بی‌وجه می‌نماید بین این امر تا حقیقتاً بی‌وجه بودن آن شکاف و فاصله عمیقی وجود دارد که به بیان لویز ناشی از لغزش معرفت‌شناختی یا استقرایی ما است؛ اگر خداوند دلیلی به لحاظ اخلاقی کافی برای اختفا داشته باشد لزوماً ضرورتی ندارد که ما از آن دلیل آگاه باشیم یا آن را درک کنیم (Delmas, 1983: 29-30). (→)

ج) مقدمه نخست مبتنی بر فرض کارکرد صددرصدی قوای معرفتی انسان است. آیا به‌راستی اگر فردی با تمام وجود مشتاق درک مطلوبی باشد ولی آن را نیابد آن‌گاه می‌توان حکم کرد که مطلوب او وجود خارجی ندارد؟ بگذارید فرض کنیم فردی قوای بینایی‌اش را به دلیلی از دست بدهد. او از این وضع پیش‌آمده دچار اضطراب شده و با تمام وجود طالب و مشتاق است که بار دیگر ولو برای لحظاتی بتواند اطراف خود را ببیند اما موفق نمی‌شود؛ آیا می‌تواند با قاطعیت حکم کند که در فضای خلأ قرار گرفته و چیزی پیرامون او وجود ندارد، چون او با تمام وجود تلاش کرده و زمان صرف کرده است؟ ممکن است گفته شود که مراد، رؤیت با چشم سر نیست و دسترسی به شواهد و قرائن کافی است؛ اما چندان دور از تصور نیست که فرد مورد نظر ما نیز هم‌زمان به دلیل حادثه‌ای بیش از دو قوای حاسه خود را از دست بدهد. باز هم آیا این امر مؤید عدم وجود جهان واقع پیرامون اوست؟ آیا دستگاه معرفتی انسان چنان قابل اعتماد و اتکا است که بتوان به‌یقین گفت اگر من نشانه‌ای بر وجود خداوند نمی‌یابم پس او وجود ندارد؟

بسیاری از مباحث درون‌دینی نیز به این نکته اشاره دارد که انسان نسبت به خداوند ضعف معرفتی دارد. وجود خداوند نه از سنخ وجود آدمی بلکه ورای آن است. چنان‌که علم ثابت کرده است که انسان بسیاری از اصوات موجود در اطراف خود را از آن‌جا که متناسب با سیستم دریافت صوتی او نیست نمی‌شنود. پس چگونه این مطلب دور از ذهن است که خداوند نشانه‌های وجود خود را در طبیعت قرار داده باشد اما فرد قادر به دریافت آن نباشد.

اما در بررسی مقدمه دوم باید اشاره کرد:

د) در این مقدمه فرض بر این است که اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه قابل ممانعت است؛ اما حتی اگر این فرض درست باشد که شرور و از آن جمله اختفای خداوند قابل ممانعت است، نمی‌توان نتیجه گرفت که لزوماً این ممانعت باید از سوی خداوند صورت می‌گرفت؛ در طرح مسئله اختفای الهی شلنبرگ فرض می‌کند که آن‌چه خدای بی‌نهایت مهربان باید آن را برای همهٔ بندگان بخواند سعادت ابدی است و این سعادت در گرو برقراری یک رابطهٔ دو سویه و معنادار با خداست و شرط لازم این رابطه ایمان است. اما آیا ایمان فرایندی جبری است؟ حتی اگر خداوند به سبب قدرت مطلق خود بتواند با جلوه‌ای آشکار و روشن مسبب ایمان همهٔ انسان‌ها شود اما به موجب مسئله اختیار، که بزرگ‌ترین موهبت خدای بی‌نهایت مهربان به بندگان است، این امر غیر ممکن

است. به عبارت دقیق‌تر وجود شرور ممانعت‌پذیر برای آزادی اختیار انسان امری لازم و اجتناب‌ناپذیر است، و بی‌ایمانی و در نتیجه آن محرومیت از سعادت ابدی به‌نظر می‌رسد که از جمله شرور ممانعت‌پذیر است چنان‌که یکی از منتقدین شلنبرگ به نام رابرت لهه معتقد است که اگر افراد به سبب سماجت، خودبینی، یا برخی انگیزه‌های نابخشودنی دیگر به شواهدی بر وجود خدا که او در اختیارشان قرار می‌دهد گردن نهند، خدا ایشان را مجبور به باور نمی‌کند. خدای مهربان خود را آن‌قدرها هم عمیق و آشکار که اختیار پذیرش یا رد وجودش تحت‌الشعاع قرار گیرد در اختیار نمی‌گذارد (Lehe, 2004: 160). (→)

ه) جان هیک در بستر بحث تئودیسۀ پرورش روح خود بر این باور است که تولد و حیات انسان نباید در وضعیتی باشد که در آن خدا کاملاً آشکار و رودرروی انسان قرار بگیرد. بلکه وجود فاصله‌ای میان خدا و انسان لازم است تا او بتواند به استقلال و خودادراکی دست یابد. البته در این‌جا مقصود هیک بُعد مکانی نیست بلکه منظورش دقیقاً یک فاصله معرفتی است که بی‌شک لازمه ایمان است و بدون این فاصله معرفتی ایمان راستین و حقیقی میسر نخواهد شد. حضور خداوند نباید به گونه‌ای باشد که انسان را از روی قهر و اجبار به ایمان تن دهد. درحقیقت فاصله معرفتی موجب حفظ آزادی اراده و اختیار انسان خواهد بود. خداوند باید مستور و در اختفا و در عین حال ادراک‌پذیر باشد؛ اختفا و مستوریت نوعی اختیار را برای او در برقراری رابطه با خداوند فراهم می‌سازد. اقتضای خیر محض و مهر بی‌نهایت او این است که در فاصله معرفتی با انسان امکان خودآگاهی و ادراک موقعیت خود نسبت به خدا و جهان پیرامونش را برای او فراهم کند تا فرد بتواند آزادانه و مختارانه دعوت پرفیض خداوند را بپذیرد و بی‌هیچ قهر و جبری به او روی آورد (Hick, 2010: 281-282; Trakakis, 2006: 215). (→)

حال با نگاهی دوباره به ساختار برهان اخیر به پرسش‌های بحث بازمی‌گردیم؛ این که ۱. اختفای الهی می‌تواند به مثابه مصداقی از شرور تلقی شود؟ و ۲. آیا به‌راستی برای اختفای خداوند توجیهی متصور نیست؟

و) با توجه به پاسخ‌های ارائه‌شده می‌توان نتیجه گرفت که نه‌تنها دلیلی بر این ادعا که اختفای الهی مصداقی از شرور است در دست نیست بلکه حتی می‌توان گفت که مستوربودن خداوند ممکن است به مثابه یک موهبت یا فرصت برای انسان درنظر گرفته شود. فرصتی که امکان یک ایمان آزادانه را برای او فراهم می‌کند.

ز) کاوش در مباحث ارائه شده توسط فیلسوفان مسلمان حاکی از آن است که وجود در عالم صورتی تشکیکی دارد. همچنین صدرالمتألهین اختفای الهی را به علت شدت آشکارگی و وجود لایتناهی ذات باری می‌داند. ناتوانی در درک وجود باری به علت ضعف انسان در شهود نورانیت شدید وجود خداوند است. ادله بسیاری در اثبات تجلی وجود خداوند و ظهور نشانه‌های او در کائنات مطرح شده است که حاکی از امکان شهود قرائن وجود خداوند در شگفتی‌ها و پیچیدگی‌های آفرینش انسان و جهان است. بنابراین اختفای خداوند به هیچ وجه فقدان کامل نشانه‌های وجود او نیست بلکه خداوند وجودی ساری در کائنات دارد و هر فرد بسته به قابلیت خود می‌تواند تجلیات وجود خداوند را درک کند.

ح) اگرچه اختفای الهی را می‌توان در ساختار ظاهری استدلال الحادی بر مبنای شریبی‌وجه مسئله‌جانشین و به لحاظ صوری برهان را به شکلی قیاسی اقامه کرد و هرچند بسیاری برآنند که برهان اختفای الهی شلنبرگ به لحاظ صورت یادآور برهان قرینه‌ای شریبی‌وجه رو است با این حال واضح است که اقامه چنین استدلالی کاملاً عقیم و ناموفق است. رو همچنان در تلاش است تا بتواند مصادیقی ملموس از شروری را ارائه دهد تا بتواند مقدمه استقرایی برهانش را اثبات کند. اگرچه این گزاره موجب جزئی‌گرایی اگر بتواند حتی یک مصداق در جهان واقع و عینی بیابد صدقش اثبات خواهد شد اما تاکنون مصداقی که بتواند به طور قطعی فقدان توجیه به لحاظ اخلاقی کافی خداوند را برای تجویز آن تأیید کند ارائه نشده است.

از سوی دیگر شلنبرگ و مدافعان او همچنان در اثبات این که نوع خاصی از خداباوری وجود دارد که نمی‌توان فرد خداانا‌باور را به فرض وجود خداوند برای بی‌ایمانی‌اش سرزنش کرد ناتوان بوده‌اند. بنابراین گزاره ب از مقدمه نخست برهان از جمله قضایای وهمی است. از سوی دیگر رو خود می‌داند که تأکید او بر شرور اخلاقی به عنوان مصادیق شریبی‌وجه نمی‌تواند توفیقی در اثبات مدعایش بیابد. چراکه مسئله اختیار انسان به دلیل اهمیت و فراگیری به‌آسانی می‌تواند پاسخی در برابر آن فراهم کند.

۶. نتیجه‌گیری

در این نوشتار ضمن بررسی هر یک از مسائل اختفای الهی و شریبی‌وجه مطابق با مشهورترین قرائت‌های آن که به ترتیب جان ال. شلنبرگ و ویلیام رو ارائه داده‌اند، ادعای

مسئلهٔ اختفای الهی به مثابهٔ مصداق شر بی‌وجه را که بسیاری از متفکران از جمله خود شلنبرگ آشکارا یا ضمنی مدعی آن هستند، بررسی کردیم. با نگاهی دوباره به هر یک از مسائل، آشکار است که هرچند هم رو و هم شلنبرگ گرچه صورت برهان خود را به شکلی معتبر و قیاسی مطرح کرده‌اند اما از آن‌جا که مقدمه‌ای که بنیان استدلال خود را بر آن نهاده‌اند ضعیف و بر اساس لغزش‌های معرفت‌شناسانه است در ارائهٔ برهانی قوی ناتوان بوده‌اند. همچنین جانشین کردن اختفای خداوند در صورت استدلال شر بی‌وجه نشان می‌دهد که صورت مقدمات برهان اخیر از هر یک از صورت‌های پیشین به مراتب ضعیف‌تر و شکننده‌تر به نظر می‌رسد. همچنین نمی‌توان تأییدی قطعی بر شربودن مستوریت الهی فراهم کرد؛ پاسخ‌هایی مثل ضرورت آزادی اختیار انسان یا ضعف قوای معرفتی او به سادگی می‌تواند پاسخی در برابر این ادعا باشد. همچنین بسیاری از دلایل به لحاظ اخلاقی کافی از جمله ایمان آزادانه را می‌توان برای اختفای خداوند تصور کرد. خداوند بی‌نهایت مهربان، به بندگانش عشق می‌ورزد و نیز آن‌ها را در یک انتخاب به‌دور از هر گونه جبر و قهر به ایمان فرا می‌خواند. بنابراین اختفای الهی نه تنها با وجود خداوند سازگار است، و نه تنها می‌توان آن را کاملاً موجه دانست بلکه به‌هیچ‌وجه شر محسوب نمی‌شود و البته این اختفا به‌هیچ‌وجه مطلق نیست.

منابع

- Finberg, Jhon (2004). *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition): Theological Systems and the Problems of Evil*, Crossway Books.
- Hick, John (2010). *Evil and the God of Love*, Macmillan: Palgrave.
- Howard-Snyder, Daniel (2006). 'Hiddenness of God', *Encyclopedia of Philosophy*, New York: MacMillan.
- Howard-Snyder, Daniel, and Paul K. Moser (eds.) (2002). *Divine Hiddenness, New Essays*, New York: Cambridge University Press.
- Howard-Snyder, Daniel (1996). 'The Argument from Divine Hiddenness', *Canadian Journal of Philosophy*.
- Lewis, Delmas (1983). 'The Problem with the Problem of Evil', *Sophia*, Vol. 22.
- Lehe, Robert T. (2004). 'A Response to the Argument from the Reasonableness of Nonbelief', *Faith and Philosophy*, Vol. 21, No. 2.
- Rowe, William L. (1979). 'The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism', *American Philosophical Quarterly*, No. 16.

- Rowe, William L. (2007). *William L. Rowe on Philosophy of Religion, Selected Writings, Evil and Theodicy*, Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Schellenberg, John L. (1996). 'Response to Howard-Snyder', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 26, No. 3.
- Schellenberg, John L. (2005). 'The Hiddenness Argument Revisited (I)', *Religious Studies*, No. 41, Cambridge University Press.
- Schellenberg, John L. (2010). 'The Hiddenness Problem and the Problem of Evil', *Faith and Philosophy*, Vol. 27, No. 1.
- Schellenberg, John L. (1993). *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Trakakis, Nick (2006). 'An Epistemically Distant God?, A Critique of John Hick's Response to The Problem of Divine Hiddenness', *The Heythrop Journal*, Vol. 48.
- Trakakis, Nick (2007). *The God Beyond Belief, In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*, Dordrecht: Springer.
- Tucker, Chris (2008). 'Divine Hiddenness and the Value of Divine-Creature Relationships', *Religious Studies*, No. 44, Cambridge University Press.