



The Problem of Evil in Euteleology Based on the Viewpoints of Bishop & Perszyk

Siavash Asadi¹ 

Submitted: 2024.12.05

Accepted: 2025.02.23

Abstract

In addressing "the logical problem of evil," theistic philosophers have sought to demonstrate the logical compatibility of evil and the existence of God. However, most of the defenses presented in this context which are based on the presumption of a personal God, have been criticized and questioned. This issue has led thinkers such as Bishop & Perszyk to propose an alternative conception of God while maintaining Christian doctrines. According to them, the least contentious conception of God can be articulated within the framework of euteleology. This theological view, which is based on a particular interpretation of an impersonal God, sees the world as a purposeful whole without the need for a supernatural creator, moving towards its ultimate end, namely, love or the highest good. However, this does not imply that the highest good will eventually be realized, but rather that it is already actualized and present within the reality of all beings. In this view, evils manifest as natural consequences of the unfolding of the physical world towards the highest good, without God being the cause or responsible for their existence.


Keywords

evil, impersonal God, euteleology, John Bishop, Ken Perszyk





مسئله شر در الهیات نیک-غایت‌انگار با تأکید بر آرای جان بیشاپ و کن پرسزیک

سیاوش اسدی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵

چکیده

برای برون رفت از چالش «شر موجود»، که در قالب برهان منطقی شر مطرح می‌شود، فیلسوفان خدا‌باور سعی در نشان دادن سازگاری منطقی شر و وجود خداوند داشته‌اند. اما عمده دفاعیات مطرح‌شده در این زمینه، که بر اساس پیش‌فرض خدای متشخص ارائه شده‌اند، مجدداً به چالش کشیده شده و اعتبار آنها مورد خدشه واقع شده است. این مطلب متفکرانی مانند بیشاپ و پرسزیک را بر آن داشته که پیشنهاد تصور جایگزین از خداوند را ضمن حفظ آموزه‌های مسیحی در آن مطرح کنند. به نظر آنها کم‌چالش‌ترین تصویری که می‌توان از خداوند ارائه داد در قالب الهیات نیک-غایت‌انگار بیان می‌شود. این نوع الهیات، که بر تعبیر خاصی از خدای نامتشخص استوار است، جهان را به عنوان یک کل هدفمند و بدون خالق فراطبیعی می‌نگرد که به سوی غایت خود، یعنی عشق یا خیر اعلی، در سریان است. اما نه به این معنا که خیر اعلی در نهایت محقق خواهد شد، بلکه بالفعل محقق و در واقعیت همه موجودات جاری است. بر این مبنا، شرور به عنوان نتایج طبیعی سیروت عالم فیزیکی به سوی خیر اعلی بروز می‌کنند، در حالی که خداوند علت یا مسئول وجود آنها نیست.

کلیدواژه‌ها

شر، خدای نامتشخص، الهیات نیک-غایت‌انگار، جان بیشاپ، کن پرسزیک

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. استاد همکار، کالج انطاکیه، اوهایو، ایالات متحده آمریکا. (sasadi@antiochcollege.edu)

مقدمه

در طول تاریخ تفکر فلسفی، مسئله شر - به عنوان یکی از جدی‌ترین چالش‌های خداباوری - به انحای گوناگونی صورت‌بندی و مورد بحث واقع شده است. به خصوص از نیمه دوم قرن بیستم و در سنت فلسفه تحلیلی، این مسئله کانون منازعات فلسفی خداباوران و خدا ناباوران بوده است. این منازعات، که با ارائه برهان منطقی شر^۱ توسط جان لسلی مکی^۲ شدت گرفت، با احیای نظریه عدل الهی^۳ آگوستین و دفاع مبتنی بر اراده آزاد^۴ پلانتینگا به اوج خود رسید. در روند این منازعات، با وجود رضایت بسیاری از فیلسوفان خدا باور از پاسخ‌های ارائه‌شده به برهان منطقی شر، دیگر متفکران کماکان این نظریه‌ها و دفاعیات را به چالش کشیده و آنها را برای توجیه شرور موجود ناکافی دانسته‌اند.

در این میان، فیلسوفان خدا باوری که برهان منطقی شر مکی یا نسخه‌های دیگر آن را کارآمد و مبطل باور به خداوند قادر مطلق و خیر محض می‌دانند، دو مسیر عمده در پیش روی خود داشته‌اند. مسیر اول آن که با جرح و تعدیل در صورت‌بندی‌های ارائه‌شده مسیر افرادی چون پلانتینگا را ادامه یا براهین جدیدی را بر مبنای پیش‌فرض‌های آنها ارائه دهند. مسیر دوم آن که با تغییر پیش‌فرض‌های اصلی راه نوینی را در مواجهه با مسئله شر برگزینند.

از فیلسوفان معاصری که مسیر دوم را انتخاب کرده‌اند می‌توان جان بیشاپ و کن پرسزیک را نام برد که با پیشنهاد تغییر تصور رایج ادیان ابراهیمی از خداوند، یعنی خدای متعال^۵ مشخص، و جایگزین کردن آن با نوع خاصی از تصور خدای نامتشخص، که آن را نیک-غایت‌انگارانه نامیده‌اند،^۶ سعی در بنا نهادن نظریه‌ای برای توجیه وجود شر دارند (Bishop & Perszyk 2012, 2). در این مقاله سعی بر این است که با واکاوی این دیدگاه راه‌حل‌های ارائه‌شده برای مسئله شر بر مبنای الهیات نیک-غایت‌انگار مورد نقد و بررسی واقع شود. اما برای پیش‌برد بحث، ابتدا لازم است مفهوم و تقسیم‌بندی انواع شر و نیز چالش‌های مسئله شر با تصور خدای مشخص مورد مطالعه قرار گیرند.

۱. تقسیم‌بندی انواع شر

بر اساس یک تقسیم‌بندی سنتی، در حالت کلی می‌توان سه نوع شر را بازشناسی کرد: شر متافیزیکی، شر طبیعی، و شر اخلاقی. شر متافیزیکی را مسامحتاً می‌توان همان چیزی دانست که فیلسوفان مسلمان از آن به امر عدمی تعبیر و کلیه شرور دیگر، اعم از شر طبیعی و شر اخلاقی، را نیز از همین نوع معرفی می‌کنند. به عبارت دیگر «شر متافیزیکی اصولاً یک شر واقعی نیست. از این که خداوند خیر مطلق است، چنین استدلال می‌شود که هر چیز دیگر باید خیر کمتری از آن داشته باشد، و خیر کمتر به منزله شر تلقی می‌شود» (Danielson 1982, 5).

اما چالش اصلی مسئله شر با فرض موجود بودن آن و معطوف به دو نوع دیگر است. «شر اخلاقی شری است که از تخلف انسان در انجام عملی که از نظر اخلاقی برای او مهم است، ناشی می‌شود؛ هر شر دیگری شر طبیعی است» (Plantinga 1982, 166). به ویژه در سنت فلسفه تحلیلی، مفهوم شر عموماً درد و رنج‌هایی را شامل می‌شود که چه تحت تأثیر اراده آزاد یک موجود صاحب اراده و چه در قالب بلاای طبیعی بر موجوداتی که درد و رنج را ادراک می‌کنند تحمیل می‌شود (Evans & Manis 2009, 157-8).

توجه به این نکته نیز مهم است که مفاهیم درد^۷ و رنج^۸ با یکدیگر متفاوت هستند. در مسئله مورد نظر این مقاله می‌توان «درد» را امری فیزیکی و مربوط به تغییراتی در سیستم زیستی و به طور خاص سیستم عصبی در نظر گرفت، در حالی که «رنج» امری ذهنی و مربوط به ساحت آگاهی است. اما از آنجا که درک شر به ذهن و ساحت آگاهی مربوط است، برخی از متفکران ترجیح داده‌اند که مفهوم شر را در «رنج» خلاصه کنند (Stump 2018, 14).

مهم‌تر این که بر اساس داده‌های علوم زیستی و به ویژه عصب‌شناسی، رنج کشیدن مخصوص انسان نیست. امروزه نمی‌توان با پیروی از دیدگاه افراطی دکارت منکر هر نوع رنج کشیدن موجودات زنده غیرانسانی شد و آنان را چونان ماشین‌هایی دانست که «درد» برای آنها صرفاً تغییراتی در پالس‌های عصبی است، نه تجربه «رنج کشیدن»، بلکه تمام موجودات دارای سیستم عصبی، ضمن این که از لحاظ فیزیکی متحمل «درد» می‌شوند، امری به نام «رنج» را نیز تجربه می‌کنند، هرچند سطح ادراک و قابلیت رنج کشیدن در موجودات زنده متفاوت است (Singer 1990, 15). لرد برین^۹، عصب‌شناس بزرگ قرن بیستم، دیدگاه خود را درباره ذهن و ساحت ادراک حیوانات چنین بیان می‌کند:

برای پذیرفتن ذهن در مورد انسان و انکار آن برای حیوانات، شخصاً دلیلی نمی‌بینم ... حداقل در این مطلب شک ندارم که تمایلات و فعالیت‌های حیوانات به آگاهی و احساسات آنها، به همان صورتی که برای من (به عنوان یک انسان) رخ می‌دهد، وابسته است. (Brain 1962, 11)

بر این مبنا، موجودات زنده نه تنها درد، بلکه رنج می‌کشند و به این ترتیب تأثیر شر به دامنه دیگر موجودات زنده (غیر از انسان) نیز کشیده می‌شود. حتی امروزه ایده شر نظام‌مند^{۱۰} به عنوان شاخه‌ای از شرور طبیعی مطرح می‌شود که یکی از نتایج نظریه تکامل داروین و قانون بقای اصلح است. این ایده بیان می‌کند که بقا و تکامل موجودات زنده کنونی حاصل نوعی درد و رنج نظام‌مند است که این موجودات در طول میلیون‌ها سال بر انواع ضعیف‌تر موجودات زنده - که علی‌الغرض درد کشیدن را تجربه می‌کرده‌اند - وارد آورده‌اند. در حقیقت،

تمام نظام زیستی که طبیعت بر پایه آن بنا شده است، خداباوری را در این که خدای قادر مطلق و خیر محض وجود دارد به چالش می‌کشد ... واضح است که خداوند بر آن بوده که نظام [زیستی] خاصی را که درد و رنج در آن ضروری است برقرار کند. (Nagasawa 2024, 122)

به تعبیر ناگاساوا، اهمیت و تفاوت بحث شر نظام‌مند با دیگر مقولات شر در این است که به عنوان امری عام، که تمام جانداران را در بر می‌گیرد، بر مورد خاصی از شر متمرکز نیست، بلکه «سیستم مورد بحث در اینجا پایه تمام نمونه‌های درد و رنج‌هایی است که در خلال فرآیند انتخاب طبیعی و تکامل تشخیص داده می‌شوند» (Nagasawa 2024, 131). البته ناگاساوا شر نظام‌مند را نه به عنوان برهانی علیه خداباوری، بلکه صرفاً چالشی برای خداباوران، به ویژه در تصور خدای مشخص مطرح می‌کند. اما این مسئله برای خداباوران فرصتی است که می‌تواند در تقویت براهین شر مفید واقع شود.

از جنبه دیگری نیز می‌توان تقسیم‌بندی متفاوتی از شرور ارائه داد. در این نوع تقسیم‌بندی، رنج‌ها، و به تبع آنها شرور، به بیهوده (بلاعوض)^{۱۱} و غیربیهوده تقسیم می‌شوند. همچنین آدامز و ساترلند (Adams & Sutherland 1989, 299) تعریفی از شرور دهشتناک^{۱۲} ارائه می‌دهند که همان معنای «شرور بیهوده» را در ذهن

تداعی می‌کند. رنج‌های غیربیهوده رنج‌هایی هستند که می‌توان انتظار داشت با تحمل آنها خیر بیشتری عاید موجود رنج‌کشیده بشود. به بیان منطقی‌تر، در این گونه رنج‌ها امکان تحقق خیر بالاتر به عنوان نتیجه رنج (شر) مورد نظر وجود دارد، در حالی که ضرورتاً راه دیگری برای تحقق این خیر ممکن نیست. اما «بسیاری از رنج‌ها هستند که بیهوده به نظر می‌رسند در حالی که نه به لحاظ منطقی و نه به هیچ طریق متصور دیگری لازمه خیر بالاتر و بیشتری نیستند» (Bishop & Perszyk 2016, 108). به تعبیر ویلیام رو (Rowe 1991, 72)، چگونه می‌توان برای رنج آهو بچه‌ای که در آتش محاصره شده و به صورت دردناکی در آن می‌سوزد و جان می‌سپارد خیری تصور کرد که آن رنج را از صفت «بیهوده» یا «بلاعوض» مصون بدارد؟

از منظر درون‌دینی، به ویژه در بسیاری از شاخه‌های ادیان ابراهیمی، شاید نتوان هیچ رنجی را در حوزه رنج‌های انسانی بیهوده یا بلاعوض قلمداد کرد. زیرا از این منظر، مقوله آزمایش الهی به عنوان یکی از آموزه‌های دینی پذیرفته شده است. این مفهوم در بخش‌های مختلف کتاب مقدس به چشم می‌خورد. برای مثال، پولس رسول به قرن‌تینان توصیه می‌کند که در برابر مشکلات استقامت داشته باشند، چرا که این آزمون‌ها می‌توانند به برکات مادی و معنوی منجر شوند (دوم قرن‌تینان ۱). همچنین در داستان ایوب در عهد عتیق، خداوند او را از طریق رنج‌ها و بلاهای شدید امتحان می‌کند (ایوب ۱). بنابراین همواره این امکان وجود دارد که وجود رنج مقدمه لازم برای خیر بیشتری باشد، یعنی برای دینداران هر رنجی امکان غیربیهوده بودن دارد. حتی در این حالت می‌توان از رنج به عنوان فرصت یا نعمتی استفاده کرد که خداوند برای ارتقای معنوی یا پاداش‌های دنیوی و اخروی در اختیار انسان می‌گذارد.

اما با توجه به مواردی که درباره رنج کشیدن حیوانات بیان شد، خداباوران باید به این پرسش پاسخ گویند که آیا واقعاً حیوانات نیز توسط خداوند مورد امتحان قرار می‌گیرند و آیا رنج‌های واردشده بر آنها نیز موجب ارتقای معنوی، قرب به خداوند، و یا پاداش دنیوی یا اخروی خواهد بود؟

ممکن است خداباوران پاسخ‌هایی الهیاتی و متناسب با متون مقدس خود به این چالش ارائه دهند. برای مثال، یک مسلمان ممکن است به مسئله حشر حیوانات اشاره و آن را توجیهی برای پذیرش آزمون الهی در مورد حیوانات قلمداد کند. در این صورت، متکلمان مسلمان نه تنها باید داشتن ذهن و آگاهی، بلکه اراده آزاد برای حیوانات و پاداش و کیفر اخروی آنها را نیز اثبات نمایند. همچنین در مسیحیت می‌توان رنج حیوانات را با ایده بازگشت حیوانات به آغوش الهی و جبران همه درد و رنج‌های آنها توسط خداوند توجیه نمود. اما به لحاظ فلسفی، این پاسخ دست‌کم برای برخی از متفکران مسیحی و حداقل با تقریرهای فعلی قابل قبول نیست؛ زیرا چنین پاسخی به این باور می‌انجامد که خداوند شرور را به قصد از بین بردن آنها می‌آفریند که تعبیری از بازی خداوند به قصد دست انداختن مخلوقات است (Bishop & Perszyk 2016, 111-112).

۲. چالش‌های تصور خدای متشخص در مسئله شر

هرچند ممکن است خداباوران از منظر درون‌دینی توجیهی برای رنج (مانند آزمون الهی) بیابند، از منظر برون‌دینی، به ویژه با تعمیم چالش رنج حیوانات به مقوله شر نظام‌مند، مسئله رنج‌های بیهوده قوت بیشتری علیه خداباوران پیدا می‌کند. در مقیاسی به وسعت تاریخ حیات بر روی زمین، که در آن «قربانیان شر نظام‌مند حیوانات حس‌مندی هستند که موضوع انتخاب طبیعی و تکامل‌اند» (Nagasawa 2024, 124)، به نظر می‌رسد رنجی که انواع ضعیف متحمل می‌شوند برای خود آنها رنجی بیهوده یا دهشتناک است. البته به تعبیر ناگاساوا، شر نظام‌مند خود نمونه‌ای از شرور

بیهوده یا دهشتناک نیست، اما زمینه‌ساز تمامی شرور دهشتناکی است که به نوعی به انتخاب طبیعی و تکامل مربوط هستند (Nagasawa 2024, 127). پس حتی اگر بتوان خیریت رنج نظام‌مند را در بقای موجودات قوی‌تر دانست، این خیریت معطوف به قربانیان نیست و در چنین شرایطی برای خداوند قادر مطلق و خیر محض تأمین بقای موجودات قوی‌تر از منبعی دیگر که موجب رنج قربانیان نشود امری ممکن و بلکه ضروری می‌نماید. به دیگر سخن، پرسشی که خداباوران با آن روبرو هستند این است که چگونه می‌توان از خدای متعال پذیرفت که تعداد بی‌شماری از موجودات در طول تاریخ حیات (دست‌کم بر کره زمین) رنجی بیهوده را تجربه کرده‌اند و آیا در هیچ جهان ممکن دیگری حذف این رنج‌های بیهوده امکان‌پذیر نیست؟

۱-۲. برهان منطقی شر

در پی مشاهدات تجربی از مقوله شر و بروز پرسش‌های فوق، فیلسوفانی مانند مکی سعی دارند با ارائه صورت‌بندی‌های دقیق از چالش‌های پیش روی خداباوران، آنها را در قالب برهانی منطقی علیه خداباوری ارائه دهند. مکی ارائه برهان منطقی شر را به نوعی حمله متقابل علیه خداباوران قلمداد و تأکید می‌کند که این برهان غیرعقلانی بودن باور به خداوند را نشان می‌دهد. خلاصه این برهان آن است که وجود شر با وجود خدای متعال ناسازگار است، زیرا «موجود قادر مطلق و خیر کل، تمامی شر را از بین خواهد برد» (Mackie 1982, 150). از سویی، این برهان تنها زمانی نامعتبر خواهد بود که «بتوان فرض کرد که منطقاً برای خداوند داشتن دلیل اخلاقی کافی در تجویز برخی شرور ممکن باشد» (Bishop & Perszyk 2016, 108). از سوی دیگر، فرض چنین امکانی تنها در یک حالت موجه است و آن این که «شاید به طریقی شر برای وجود خیر ضروری باشد» (Plantinga 1974, 10).

پلانتینگا تأکید می‌کند که تفاوت بسیاری میان گزاره فوق و دیدگاه آگوستین وجود دارد، مبنی بر این که «شر برای وجود خیر ضروری است». از منظر آگوستینی، جهانی که شامل مخلوقات آزادی است که گاهی اعمال شر نیز انجام می‌دهند بهتر از جهانی است که در آن نه مخلوق آزادی هست و نه شری. این چیزی است که پلانتینگا آن را ایده عدل الهی مبتنی بر اراده آزاد می‌نامد، زیرا مخلوقات عاقل دارای اراده آزاد در آن نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند (Plantinga 1974, 27). اما او ایده خود را دفاع مبتنی بر اراده آزاد معرفی می‌نماید که در آن «هدف گفتن این نیست که دلیل خداوند [برای تجویز وجود شر] چیست، بلکه حداکثر [این است که بگوییم] دلیل خداوند احتمالاً چه می‌تواند باشد» (Plantinga 1974, 28). به دیگر سخن، پلانتینگا در صدد این است که ثابت کند ممکن است خداوند برای تجویز وجود شر دلیل موجهی داشته باشد (Kroon 2004, 77).

هسته مرکزی برهان پلانتینگا رد ادعای خدااناوراوری است که گزاره «قادر مطلق می‌تواند جهان ممکن‌تری را بیافریند که در آن همه موجودات واقعاً مختار^{۱۳} همواره عمل خیر را اراده کنند» را صادق می‌دانند، و بر این مبنای، به دلیل وجود شر، وجود قادر مطلق را انکار می‌کنند. به دیگر سخن، پلانتینگا در صدد اثبات کذب این گزاره است و برای این مطلب جهان ممکن‌تری را (به عنوان مثال نقض) تصور می‌کند که در آن موجودات واقعاً مختار حضور دارند. اما اگر این موجودات تحت اراده قادر مطلق فقط عمل خیر را اراده کنند، دیگر واقعاً مختار نیستند. بنابراین، «این که موجودات آزاد گاهی اشتباه می‌کنند نه علیه توانمندی خداوند و نه علیه خیر او به حساب می‌آید» (Plantinga 1982, 167).

هرچند بسیاری از فیلسوفان دین دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا را - که سازگاری منطقی وجود خدای متعال با وجود شر را برای توجیه باور به خداوند کافی می‌داند- دفاعی موفق در برابر برهان منطقی شر می‌دانند (Tilley 2018, 177; Nagasawa 2024, 13). توبی بتسون نیز اصولاً برهان منطقی شر را الزام‌آور و پاسخ‌های پلانتینگا به آن را اشتباه می‌داند. به باور بتسون، «پلانتینگا دلیل کافی برای وانهادن تمام صورت‌بندی‌های منطقی [برهان شر] به ما نداده است، حتی اگر به صورت موفقیت‌آمیزی نشان داده باشد که نسخه اصلی صورت‌بندی مکی ناتمام است» (Betenson 2021, 2).

همچنین از نظر بیشاپ و پرسزیک، صرف سازگاری منطقی وجود خدای متعال و شر موجود رضایت‌بخش نیست.^{۱۴} آنها این دیدگاه را که «رنج‌هایی که بی‌مورد به نظر می‌رسند، در حقیقت خودشان منطقاً لازمه خیر بزرگ‌تری هستند که از حیطة دانش ما خارج است»، توجیه‌گر اعتقاد به خداوند نمی‌دانند، بلکه تأکید دارند اعتقاد موجه باید بر اساس دلایل شناخته‌شده باشد (Bishop & Perszyk 2016, 109). به دیگر سخن، کافی نیست که صرفاً ثابت کنیم خداوند برای تجویز وجود شر دلایل عقلی (منطقی) موجه داشته است، بلکه «کسی که به خدای مشخص باور دارد باید فرضیه‌هایی را درباره این که دلایل خداوند برای خلق جهانی که شامل شرور است واقعاً چه می‌تواند باشد، بر اساس تمام آنچه می‌دانیم، پیش نهد» (Bishop 2018, 65). اما اولاً این فرضیه‌ها نباید خارج از چیزهایی باشند که ما توانایی فهم آن را داریم، و ثانیاً اثبات این که ممکن است خداوند چنین دلایلی داشته باشد کافی است.

۲-۲. برهان منطقی-هنجاری شر

چنان که بیان شد، خداباوران در پاسخ به برهان منطقی شر ادعا می‌کنند که چون برخی از شرور ضرورتاً برای تحقق خیر کثیر (که ما امکان شناخت آن را نداریم) لازم هستند، خداوند دلیل اخلاقی کافی برای تجویز، یا به بیان بهتر برای ایجاد شر، در اختیار دارد. نقد اصلی بیشاپ و پرسزیک بر این ادعا آن است که تنها زمانی می‌توان از دلایل اخلاقی مناسب و کافی برای ایجاد یا تجویز شر سخن گفت که عامل ایجاد یا اجازه‌دهنده به شر دارای قدرت محدود باشد (Bishop & Perszyk 2016, 108). آنها تأکید دارند تا زمانی که این پیش‌فرض نقض نشود، می‌توان به صورت معقولی ادعا کرد که ضرورتاً هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای ایجاد یا تجویز شر از جانب خدای متعال وجود ندارد.

البته آنها با این ادعا سر ناسازگاری ندارند که خدای متعال به دلایل اخلاقی، مثلاً ایجاد خیر کثیر، رنج بیهوده را ایجاد یا تجویز کند، اما از قائلین به این ادعا می‌خواهند که حداقل یکی از این دلایل را ولو به صورت امکانی برای آنها مشخص کنند. حتی با پذیرش محدودیت‌های منطقی خدای متعال، «چنین کسی باید نشان دهد که چگونه محدودیت‌های صرفاً منطقی می‌توانند برای قادر مطلق توجیهات اخلاقی در ایجاد یا تجویز شر (به خصوص در مورد رنج‌های بیهوده) فراهم کنند» (Bishop 2018, 66). این دیدگاه باعث شده است که بیشاپ و پرسزیک نسخه جدیدی از برهان منطقی شر ارائه دهند که هدف آن به چالش کشیدن پیش‌فرض‌های هنجاری در برهان منطقی شر است. به همین دلیل آنها نسخه جدید برهان منطقی شر خود را برهان «به لحاظ هنجاری نسبی‌سازی‌شده»^{۱۵} نامیده‌اند.^{۱۶}

از سوی دیگر، در نظر بیشاپ و پرسزیک، موضع آدامز مبنی بر ایجاد رابطه نهایی محبت‌آمیز میان خداوند و شرور نیز نمی‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای درباره چالش هنجاری وجود شرور باشد (Bishop & Perszyk 2012, 1; Bishop 2007, 393). آدامز سعی دارد با طرح نظریه‌ای به تبیین حذف نهایی شرور از جانب خداوند بپردازد و چالش هنجاری وجود شر را به این صورت پاسخ گوید که چون خداوند در نهایت شرور را حذف می‌کند، اخلاقاً دلیل کافی برای ایجاد آنها دارد. او معتقد است اگر خداوند خیر محض باشد، باید شر را مطلقاً شکست دهد، نه این که فقط شرور را در برابر خوبی‌هایی که در نهایت به دست می‌آیند متعادل کند (Adams 1999, 20-21). سپس طرح الهیاتی پیچیده‌ای را توسعه می‌دهد که در آن خداوند شرور دهشتناک را با کشاندن تمام عاملان و قربانیان آن در رابطه‌ای جاودانی با خودش در نهایت از بین می‌برد (Adams 1999, 49-55).

نقد بیشاپ و پرسزیک بر دیدگاه آدامز از این مطلب شروع می‌شود که خدای متعال، که همه موجودات را خلق کرده است، بالمآل و به صورت غیرمستقیم، مسئول علی تمام شروری است که از مخلوقاتش سر می‌زند و باید با پیامدهای شروری که خود خلق کرده است دست‌وپنجه نرم کند. بنابراین «معقول است فکر کنیم شیوه‌ای که خداوند توسط آن با عوامل شر مرتبط است، ضرورتاً با نقش او به عنوان خیر کامل در یک رابطه شخصی عاشقانه سازگار نیست» (Bishop & Perszyk 2016, 110). به دیگر سخن، اگر خدای متعال خیر محض است، باید از خلق موجودات محدود برای یک رابطه عاشقانه ابدی با خودش صرف نظر کند، چرا که با خلق آنها موجب شرکت برخی از آن موجودات در شرور دهشتناک شده است. این در حالی است که در کلام مسیحی، انجام عمل شر خود یکی از محدودیت‌های منطقی برای خداوند محسوب می‌شود، یعنی نه تنها خداوند مبری از شر^{۱۷} است، بلکه اصولاً توانایی انجام عمل شر را نیز ندارد و به اصطلاح ناتوان از شر^{۱۸} است (Brummer 1992, 90).

در اینجا بیشاپ و پرسزیک بر این مطلب تأکید می‌کنند که این ناسازگاری در نسبت با تعهدات مشخص هنجاری است که از موجودی که خیر محض است انتظار می‌رود. خدای متعال که باید رابطه «کاملاً درست»^{۱۹} و عاشقانه با تمامی مخلوقات خود داشته باشد، منطقی نمی‌تواند در برخی موارد به مصاف عاملان شر که مخلوقات او هستند برود و آنها را شکست دهد. بنابراین برهان منطقی-هنجاری شر تنها بیان نمی‌کند که وجود شر با وجود خدای متعال ناسازگار است، بلکه بر مبنای این برهان نفس اراده خداوند برای نابودی شر موجود (و نه حتی اقدام به این فعل) با صفات قادر مطلق و خیر محض ناسازگار است.

برای روشن شدن مطلب، بیشاپ و پرسزیک پزشکی را مثال می‌زنند که برای نجات یک بیمار از یک وضعیت بغرنج که به مرگ بیمار منجر می‌شود، او را دچار رنجی شدید می‌کند که برای بهبودی کامل بیمار ضروری است و به این ترتیب از طریق وارد کردن رنجی لازم، آن بیماری کشته را از بین می‌برد. تا اینجا هیچ مشکل اخلاقی وجود ندارد. اما اگر به این سناریو اضافه کنیم که در واقع خود پزشک است که کل این وضعیت را طراحی کرده است، اوضاع دگرگون می‌شود. مثلاً از طریقی متوجه شویم که همین پزشک بوده است که آن بیماری بغرنج و کشته را به طریقی به بیمار خود تزریق کرده است. آیا در این صورت با فرض و در نسبت با توانایی کامل پزشک در کار خود، چنین عملی با هنجارهای اخلاقی سازگاری دارد؟ به نظر می‌رسد در چنین شرایطی پاسخ به این سؤال منفی است.

بنابراین برهان منطقی-هنجاری شر برای بیشاپ و پرسزیک برهانی است که بر ضد خداباوری عمل می‌کند. اما آنها تأکید دارند آنچه این برهان به چالش می‌کشد، نه وجود خداوند، بلکه تصور خدای متشخصی است که

علی‌الفرض قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است (Bishop & Perszyk 2012, 1). نظر قاطع آنها بر این است که «اگر خداوند به عنوان موجودی متشخص فهم شود، مسئله شر لاینحل است» (Bishop 2018, 60).

۳. خدای نامتشخص در الهیات نیک-غایت‌انگار

در پی نقدهای بیشاپ و پرسزیک بر تصور خدای متشخص در مسئله شر، این متفکرین سعی می‌کنند تصویری از خداوند به دست دهند که ضمن حفظ صفات اصلی خداوند در مسیحیت، مانند عشق به موجودات و خیرخواهی مطلق برای آنها، از چالش‌هایی که خود بیشاپ و پرسزیک درباره خدای متشخص بیان کرده‌اند مبری باشد. به ویژه دو خصوصیت اصلی که باید هر ایده جایگزین برای خدای متشخص دارا باشد توانایی تبیین علتی برای وجود جهان و نیز قابلیت توضیح چگونگی نجات مخلوقات از شرور است (Bishop 2009, 420-1).

البته این دو متفکر به جز در مسئله شر در مقولات دیگری نیز به نقد مفهوم خدای متشخص پرداخته و این تصور از خداوند را به چالش کشیده‌اند. برای مثال، از نظر آنها این که چگونه خدای متشخص، که به کلی غیرمادی و متعالی است، موجودات مادی را از هیچ^۲ آفریده و با آنها ارتباط دارد، از مواردی است که قابل تبیین فلسفی نیست، هرچند که در نگاه نخست ساده‌ترین راه برای توضیح خلقت ماده تصور یک خدای متشخص است (Bishop & Perszyk 2012, 3).

بیشاپ و پرسزیک بر این باورند که نیازهای روان‌شناختی انسان برای ارتباط با موجودی متعال و عشق ورزیدن به او تصور خدای متشخص را به عنوان ساده‌ترین و در دسترس‌ترین نوع تصور از خداوند که می‌توان چنین ارتباطی با او برقرار کرد، در ذهن بیشتر خداپاوران تثبیت کرده است. این در حالی است که باید میان آنچه به لحاظ روان‌شناسی دین ضروری است با آنچه به لحاظ فهم دینی ضرورت دارد تمایز نهاد. مسلماً «ارتباط شخصی با خداوند از لحاظ روان‌شناختی ضروری است، حتی اگر خداوند به عنوان یک شخص فهم نشود» (Bishop & Perszyk 2016, 117). احتمالاً برای برطرف کردن چنین نیازهای روان‌شناختی‌ای بوده است که برخی از شاخه‌های ادیان ابراهیمی، مثلاً شاخه‌ای از پروتستانتیسم، نه تنها خداوند را به عنوان یک شخص، بلکه او را یک شخص انسانوار^۳ تصور می‌کنند (Swinburne 1977, 101).

اما مفهوم خدای نامتشخص نیز خود به گونه‌های متفاوتی فهم و تفسیر می‌شود. کارل فایفر برخی از مهم‌ترین تفسیرهای سنتی ارائه شده از خدای نامتشخص را بیان کرده که خلاصه آنها به شرح زیر است (Pfeifer 2016, 41-42):

- ۱) خدا به نحوی در همه موجودات وجود دارد.
- ۲) میان خدا و جهان تبیینی نیست.
- ۳) هر چیزی که هست، قسمتی، وجهی، یا حالتی^{۲۲} از خداست.
- ۴) خدا و جهان این‌همانی دارند؛ هر چیزی خداست و خدا هر چیزی است.
- ۵) خدا حقیقتی متعالی است که جهان مادی فقط جلوه‌ای از آن است.

البته این تفسیرها که عمدتاً با رویکرد و در زمینه عرفانی مطرح شده‌اند، با برخی از آموزه‌های دینی در سنت ادیان ابراهیمی اختلافات جدی دارند. برای مثال، چنین تفاسیری نمی‌توانند نقش منجی را، که یکی از نقش‌های اساسی خداوند در مسیحیت است، تبیین نمایند (Bishop & Perszyk 2016, 118). به همین دلیل، فیلسوفان دین

معاصری که از یک سو چالش‌های خدای متشخص را لاینحل می‌دانند و از سوی دیگر به آموزه‌های اصلی دین خاصی (به خصوص مسیحیت) پایبندند، تلاش کرده‌اند که تعبیر فلسفی واضح‌تری از خدای نامتشخص ارائه دهند. یکی از این موارد، که از سوی الهام‌بخش بیشاپ و پرسزیک بوده و از سوی مورد نقد آنها واقع شده است، تفسیر مارک جانستون از خدای نامتشخص است. از نظر او، خدای نامتشخص، که آن را واحد اعلی می‌نامد، «فوران خود هستی از طریق تمثّل در موجودات عادی به منظور خودافشایی هستی است» (Johnston 2009, 116). جانستون تأکید دارد که در دیدگاه او مقام الوهیت خود هستی نیست، بلکه فرآیند هدفمند فوران هستی است، که می‌توان آن را به فرآیند عاشقی تعبیر کرد. از این رو می‌توان دیدگاه جانستون را «همه در خدایی فرآیندی»^{۲۳} نامید.^{۲۴}

انتقاد بیشاپ بر جانستون بر این مطلب متمرکز است که «همه در خدایی فرآیندی» کماکان نمی‌تواند آموزه‌های اصلی مسیحیت مانند آموزه نجات را تبیین کند (Bishop 2012, 174-5). همچنین در تعبیر فرآیند عاشقی از خدای نامتشخص، مسئله شر موجود کمافی‌السابق باقی و تناقض صدور عشق و شر از واحد اعلی لاینحل خواهد ماند (Bishop & Perszyk 2016, 119). اما تبیین خدای نامتشخص در جریان یک فرآیند هدفمند ایده‌ای است که مورد پذیرش الهیات نیک-غایت‌انگار بیشاپ و پرسزیک است.

تصور نیک-غایت‌انگارانه از خداوند از این ایده شکل می‌گیرد که کل عالم، به عنوان یک واحد کیهانی، در بستر فرآیندی هدفمند در صیورورت است و بر مبنای آموزه‌های مسیحیت، هدف غایی آن همان خیر اعلی یا عشق است. در این دیدگاه، عالم به معنای دقیق کلمه از هیچ به وجود آمده است، اما هیچ خالق فراطبیعی برای آن وجود ندارد؛ هدف غایی عالم، یعنی خیر اعلی، دقیقاً همان علت پیدایش عالم است که در واقعیت عالم حضور دارد. به دیگر سخن، خیر اعلی در درون طبیعت عالم، علت آن، و نیروی محرکه آن برای صیورورت و تکامل است، نه این که خالقی از بیرون عالم آن را خلق کرده و سپس عالم به سوی او، به عنوان هدف غایی، روانه گشته است. «در دیدگاه نیک-غایت‌انگارانه، توضیح [ایجاد عالم] نیازمند [در نظر گرفتن] فعل آفرینش [از جانب] عاملی که به نحوی بر عالم پیشی دارد، نیست» (Bishop & Perszyk 2016, 120). به این ترتیب، این دیدگاه ایده لزوم علت برای عالم را حفظ می‌کند و در عین حال انکار می‌کند که این علت خالقی غیرمخلوق است. همچنین باید دقت داشت که هرچند این دیدگاه اولویت علی را برای آفریننده عالم منتفی می‌داند، اولویت وجودشناختی آن را حفظ و بلکه ضروری توصیف می‌کند.

نکته مهم در طرح بیشاپ و پرسزیک این است که خیر اعلی به صورت بالفعل محقق است، نه این که به تدریج و در جریان صیورورت عالم محقق شود. بر این مبنا، مفهوم خداوند در الهیات نیک-غایت‌انگار ضمن این که با خیر اعلی یا عشق شناخته می‌شود، به عنوان واقعیت در عمیق‌ترین یا نهایی‌ترین شکل خود نیز شناسایی می‌گردد؛ واقعیتی که عالم را به طور ذاتی^{۲۵} به سوی خود (خیر اعلی) هدایت می‌کند و به این دلیل وجود دارد که آن هدفی محقق شده است. از این مطلب نتیجه می‌شود که خداوند، به عنوان عشق یا خیر اعلی که واقعیت عالم است، نمی‌تواند در حوزه تجلی تاریخی عالم طبیعت محدود باشد. به دیگر سخن، اگر خداوند صرفاً به مثابه تجمیع همه روابط عاشقانه و خیر او با موجودات عالم لحاظ شود که در طول تاریخ محقق شده، بسیار محدودتر از واقعیت تحقق‌یافته خیر اعلی در نظر گرفته شده است. بنابراین ضروری است که عالم تاریخی را تنها به عنوان نمونه (یا موجودات آن را به عنوان نمونه‌هایی) از تمثّل خیر اعلی بدانیم. «به دلیل تحقق عشق و خیر اعلی، الوهیت از

جلوه‌های خاص خود (یعنی عالم)، و از موقعیت خود به عنوان امری فراگیر [در طبیعت] فراتر می‌رود» (Bishop & Perszyk 2016, 121). با این توضیح می‌توان دیدگاه نیک-غایت‌انگارانه را نیز همانند دیدگاه جانستون رویکردی «همه در خدایی» دانست، زیرا با این که همه موجودات را در خداوند (خیر اعلی یا عشق) می‌بیند، او را فراتر از این موجودات لحاظ می‌کند.

۴. مسئله شر در الهیات نیک-غایت‌انگار

بنا بر ادعای بیشاپ و پرسزیک، از آنجا که در الهیات نیک-غایت‌انگار خداوند موجودی مشخص نیست، وجود شرور نه به لحاظ منطقی با وجود خداوند ناسازگار است و نه در این نوع الهیات مسئله مسئولیت اخلاقی خداوند در قبال شرور بروز می‌کند. به طور کلی، در دیدگاه‌های همه‌خدایی و همه‌درخدایی، چنین چالش‌هایی تنها زمانی ممکن است پیش آیند که شرور موجود «شواهد و قرائنی» برای عدم امر واحدی لحاظ شوند که این نظریه‌ها آن را مفروض می‌دانند، یعنی واقعیت جاری در همه موجودات. اما شرور چنین نقشی را ایفا نمی‌کنند، زیرا علی‌الغرض آن امر واحد به گونه‌ای است که شرور را نیز در الوهیت، به عنوان یک کل، در بر می‌گیرد. به دیگر سخن، در این دیدگاه‌ها خداوند نه خالق شرور است و نه امری جدای از آنها، بلکه دربرگیرنده شرور و سطحی از واقعیت آنهاست که به صورت طبیعی با شرور هم‌بودی دارد. به خصوص در الهیات نیک-غایت‌انگار، «شرور و نقایص وجودی می‌توانند به عنوان ویژگی ذاتی فرآیند تکاملی تحت قوانین طبیعی توضیح داده شوند که [این فرآیند تکاملی] شامل سطوح کافی از پیچیدگی فیزیکی برای تحقق خیر اعلی به عنوان یک امکان واقعی است» (Bishop & Perszyk 2016, 122).

از طرفی، «نجات‌بخش» بودن خداوند در بسیاری از رویکردهای همه‌خدایی و همه‌درخدایی تنها می‌تواند از طریق آگاهی برانگیخته‌شده^{۲۶} انسان ممکن باشد، و خداوند به طور مستقیم عملی در این زمینه انجام نمی‌دهد (Bishop & Perszyk 2016, 118). به خصوص اگر امر واحد شعور و آگاهی محض معرفی شود که هر موجودی در مرتبه خود با آن آگاهی یکی است، برای انسان (یا هر موجودی که بتواند آگاهی خود را ارتقا بخشد)، رهایی و نجات در فرارفتن هر چه بیشتر آگاهی و عمیق‌تر شدن وحدت او با امر واحد رخ می‌دهد. برای مثال، در فلسفه آدویتا ودانتا،^{۲۷} که یکی از مکتب‌های اصلی در هند است، جهان و خدا به عنوان یک حقیقت واحد و بی‌پایان شناخته می‌شوند. در این مکتب، برهمن به عنوان حقیقت نهانی جهان، یک آگاهی مطلق و بی‌زمان است و همه چیز در نهایت به این آگاهی بازمی‌گردد (Chadha 2024, 184). با چنین رویکردی به امر واحد یا همان خدای نامتشخص، اصولاً نمی‌توان به آن اراده حذف شرور و انجام چنین فعلی را نسبت داد، و تنها راه رهایی از شرور موجود بازگشت کامل به آگاهی مطلق است. همچنین از آنجا که خداوند در چنین دیدگاه‌هایی شرور را نیز در بر می‌گیرد، نمی‌توان از آنها انتظار توصیه به عمل متقابل برای حذف شرور را داشت، بلکه بیشتر این دیدگاه‌ها به حالتی انفعالی و سکوت و سکون^{۲۸} در قبال شرور رضایت می‌دهند.

اما به این دلیل که بیشاپ و پرسزیک سعی دارند الهیات نیک-غایت‌انگار را، به رغم معرفی نوعی خدای نامتشخص، به آموزه‌های مسیحی متعهد نگه دارند، درباره چگونگی نجات یافتن از شرور موجود و عمل متقابل علیه آنها مسیر متفاوتی را در پیش گرفته‌اند. از آنجا که آنها خدای نامتشخص را نه آگاهی یا شعور محض، بلکه خیر محض و اعلی یا همان عشق بالفعل تعریف می‌کنند، باور دارند که بر اساس شواهد بسیاری در مسیحیت، چنین خدایی (عشق بالفعل) قدرت نجات و غلبه بر شرور را داراست. اما تأکید دارند که این عشق نه به عنوان قدرتی

فراطبیعی و ماورایی شرور را از بین می‌برد، و نه همانند طرح الهیاتی آدامز، خدایی با قدرت مطلقه و خیر محض است که در نهایت همه شرور را در آغوش می‌گیرد، بلکه آن قدرتی در طبیعت است که حذف شرور در فرآیند تکاملی طبیعت به سوی آن حاصل می‌شود. حتی خیر محض یا عشق بالفعل یک قدرت کنترل‌کننده و قاطع که بتواند شرور را یک‌باره از بین ببرد نیز نیست، بلکه عملکرد آن تدریجی، اما بی‌وقفه و در نهایت پیروز است.

با وجود این بیشاپ و پرسزیک اذعان دارند که دیدگاه آنها درباره آموزه نجات در مسیحیت نیازمند بررسی بیشتر و دقیق‌تری است. به خصوص روان‌شناسی اخلاق مسیحی که می‌تواند در بستر الهیات نیک-غایت‌انگار بسط یابد، باید تحلیل قدرت تحول‌آفرین عشق الهی برای غلبه بر خودمحوری (به عنوان عامل بسیاری از شرور اخلاقی) و جایگزینی آن با چیزی که جان هیک «واقعیت‌محوری»^{۲۹} می‌نامد را در مرکز مطالعات خود قرار دهد. همچنین واضعان الهیات نیک-غایت‌انگار اعتراف دارند که نظریه آنها هنوز نتوانسته است پاسخ بی‌خدشه‌ای برای مسئله شر ارائه دهد و هنوز سؤالات بسیاری در نظریه آنها بدون پاسخ مانده است. برای مثال، این که آیا قدرت مولد عشق به اندازه کافی برای تحقق نجات از شرور توانمند است یا خیر، از مواردی است که این نظریه به آن پاسخ قاطعی نمی‌دهد (Bishop & Perszyk 2016, 122-3). اما نکته‌ای که بیشاپ و پرسزیک مطرح می‌کنند این است که دیدگاه آنها می‌تواند فرضی معقول و کم‌چالش در مقایسه با نظریه‌های رقیب باشد، چه در باور به خدای مشخص و چه خدای نامتشخص. با وجود این، دیدگاه آنها مورد نقدهای تندی، به خصوص از جانب آدامز، قرار گرفته است که بررسی آنها نیازمند نگارش مقاله دیگری است.^{۳۰}

نتیجه‌گیری

انتقاد بیشاپ و پرسزیک بر دفاعیاتی که علیه برهان منطقی شر ارائه شده بیشتر بر جنبه معرفت‌شناختی آنها تأکید دارد. این که ادعا شود خداوند متعال برای ایجاد شرور بیهوده، از جمله شر نظام‌مند، دلایل اخلاقی داشته که ما از آنها بی‌خبریم، یا اصولاً توانایی فهم آن دلایل را نداریم، به ویژه از منظر برون‌دینی پاسخی قانع‌کننده نیست، بلکه برای اعتقاد معقول به خداوند باید برخی از آن دلایل حداقل به صورت امکانی - اما مشخص و واضح - برای ما شناخته شده باشند. از سوی دیگر، برهان منطقی - هنجاری شر راه را برای فرض حذف شرور توسط خدای متعال می‌بندد، چرا که نفس اراده به حذف شرور موجود با هنجارهای اخلاقی که از خدای متعال به عنوان علت وجودی آنها انتظار می‌رود سازگار نیست. به این ترتیب، باور به خدای مشخص از سویی با این چالش مواجه است که وجود شر و خداوند ناسازگارند (طبق برهان منطقی شر)، و از سوی دیگر حذف شرور توسط خداوند نیز با هنجارهای اخلاقی خداوند در تعارض است (طبق برهان منطقی - هنجاری شر). بنابراین برای بیشاپ و پرسزیک جایگزین کردن تصور خدای مشخص با خدایی نامتشخص امری معقول است. اما برای حفظ آموزه‌های مسیحی، خدای نامتشخص مورد نظر آنها که همان عشق یا خیر اعلی است، هم به عنوان امری بالفعل در واقعیت اشیاء جاری است، هم غایت فرآیند تکاملی عالم است، و هم امری است که محدود به نمونه‌های طبیعی نیست. به این ترتیب، شرور در روند تکامل طبیعی عالم فیزیکی پدید می‌آیند و نمی‌توان خداوند را مسئول اخلاقی آنها دانست، هرچند این شرور در روندی تدریجی با قدرت عشق غایی از بین می‌روند، بدون آن که حذف شرور با هنجارهای اخلاقی خداوند ناسازگار باشد. حتی اگر چنین تصویری از خداوند نتواند آموزه‌هایی مانند «نجات‌بخشی» را به صورت رضایت‌بخشی توضیح دهد، در توجیه وجود شرور و به ویژه شر نظام‌مند، که بر کل طبیعت زنده حاکم است، موفق به نظر می‌رسد.

Bibliography

- Adams, Marilyn, and Stewart Sutherland. 1989. "Horrendous Evils and the Goodness of God." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 63.
- Adams, Marilyn. 1999. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Betenson, Toby. 2021. "The Problem of Evil Remains Logically Binding." *Religions* 12(3), 154; <https://doi.org/10.3390/rel12030154>
- Bishop, John, and Ken Perszyk. 2012. "Divine Action beyond the Personal OmniGod." In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Vol 5, edited by Jonathan L. Kvanvig. Oxford: Oxford University Press.
- Bishop, John, and Ken Perszyk. 2016. "Concepts of God and Problems of Evil." in *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, edited by Andrei A. Buckareff and Yujin Nagasawa. Oxford: Oxford University Press.
- Bishop, John. 2007. "How a Modest Fideism may Constrain Theistic Commitments: Exploring an Alternative to Classical Theism." *Philosophia* 35.
- Bishop, John. 2009. "Towards a Religiously Adequate Alternative to OmniGod Theism." *Sophia* 48.
- Bishop, John. 2012. "In Quest of Authentic Divinity: Critical Notice of Mark Johnston's *Saving God: Religion after Idolatry*." *European Journal for Philosophy of Religion* 4(4).
- Bishop, John. 2018. "On Identifying the Problem of Evil and the Possibility of Its Theist Solution." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, edited by N. N. Trakakis. New York: Oxford University Press.
- Brain, Lord. 1962. "Presidential Address." In *The Assessment of Pain in Men and Animals*, edited by C. A. Keele and R. Smith. London: Universities Federation for Animal Welfare.
- Brummer, Vincent. 1992. *Speaking of a Personal God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chadha, Monima. 2024. "Hinduism and Science." In *Global Dialogues in the Philosophy of Religion: From Religious Experience to the Afterlife*, edited by Yujin Nagasawa and Mohammad Saleh Zarepour. New York: Oxford University Press.
- Danielson, Dennis Richard. 1982. *Milton's Good God: A Study in Literary Theodicy*. New York: Cambridge University Press.
- Evans, Stephen C., and Zachary R. Manis. 2009. *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press.
- Johnston, Mark. 2009. *Saving God: Religion after Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Kroon, Fredrick W. 1981. "Plantinga on God, Freedom, and Evil." *International Journal of Philosophy of Religion* 12(2).
- Lewis, David. 1993. "Evil for Freedom's Sake?" *Philosophical Papers* 22.
- Mackie, J. L. 1982. *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*. New York: Oxford University Press.
- Nagasawa, Yujin. 2024. *The Problem of Evil for Atheists*. New York: Oxford University Press.
- Pfeifer, Karl. 2016. "Pantheism and Panpsychism." In *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, edited by Andrei A. Buckareff and Yujin Nagasawa. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper and Row.
- Plantinga, Alvin. 1982. *The Nature of Necessity*. New York: Oxford University Press.
- Rowe, William L. 1991. "Ruminations About Evil." *Philosophical Perspectives* 5.
- Singer, Peter. 1990. *Animal Liberation*. New York: HarperCollins.

- Stump, Eleonore. 2018. "The Problem of Suffering: A Thomistic Approach." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, edited by N. N. Trakakis. New York: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press.
- Tilley, Terrence W. 2018. "A Trajectory of Positions." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, edited by N. N. Trakakis. New York: Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. Logical Argument from Evil
2. John Leslie Mackie
3. Theodicy
4. Free Will Defense

۵. در آثار بیشاپ و پرسزیک از واژه OmniGod برای اشاره به خداوندِ قادر مطلق، عالم مطلق، و خیر محض استفاده می‌شود. مقاله حاضر، برای رعایت اختصار، این واژه را صرفاً به «خدای متعال» ترجمه می‌کند. هرچند ترجمه پیشوند Omni با واژه «متعال» نسبت ندارد، به نظر نگارنده با توجه به فرهنگ دینی مندرج در زبان فارسی امروز، این ترجمه گویای منظور واضعان آن است.

۶. بیشاپ و پرسزیک دیدگاه خود را euteleology و تصور خاص خود از خدای نامتشخص را euteleological concept نامیده‌اند. نگارنده این ایده را به الهیات نیک-غایت‌انگار ترجمه کرده است. دلیل این ترجمه این است که پیشوند eu در زبان لاتین به معنای نیک یا خیر و واژه teleology به معنای غایت‌شناسی یا غایت‌انگاری اشاره دارند. همچنین هرچند در واژه euteleology معنای الهیات درج نشده است، به منظور حفظ زمینه مورد بحث، واژه «الهیات» در نام‌گذاری این نظریه به کار رفته است. نگارنده اذعان دارد که این ترجمه ایدئالی نیست و از پیشنهاد خوانندگان محترم در ترجمه این واژه استقبال می‌کند.

7. pain
8. suffering
9. Lord Brain
10. systematic evil
11. gratuitous
12. horrendous evil

۱۳. نگارنده به تفاوت اراده و اختیار توجه دارد، اما برای ساده‌سازی در واژه‌گزینی، وارد این تفاوت‌ها نمی‌شود. در اینجا منظور از موجود مختار موجود دارای اراده آزاد است.

۱۴. البته موضع بتسون با دیدگاه بیشاپ و پرسزیک متفاوت است. بتسون از موضع یک خدا ناباور از برهان منطقی شر مکی دفاع و مواضع پلانتینگا را نقد می‌کند. در حالی که بیشاپ و پرسزیک خدا باورند، اما معتقدند با تصور خدای متشخص، دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا نمی‌تواند پاسخ مناسبی به برهان منطقی شر مکی باشد.

15. normatively relativized

۱۶. بیشاپ و پرسزیک ابتدا این برهان را در مقاله‌ای در سال ۲۰۱۱ ارائه داده‌اند که مشخصات آن به شرح زیر است:

Bishop, John, & Ken Perszyk. 2011. "The Normatively Relativised Logical Argument from Evil." *International Journal for Philosophy of Religion* 70: 109–26.

اما نسخه جامع‌تر این برهان به همراه ارائه پیشنهاد الهیات نیک-غایت‌انگار برای حل مسئله شر در مجموعه *Alternative Concepts of God* در سال ۲۰۱۶ به چاپ رسید. لذا به دلیل مشابهت و همپوشانی بسیاری از جملات و عبارات در دو مقاله مذکور، این نوشتار صرفاً به مقاله چاپ ۲۰۱۶ ارجاع می‌دهد.

17. Impeccantia

18. Impeccabilitas

19. perfectly right relationship

20. ex nihilo

21. anthropomorphic

22. part, aspect, mode

۲۳. جانستون از اصطلاح process panentheism در بیان دیدگاه خود استفاده می‌کند. واژه panentheism را می‌توان به «همه در

خدایی» ترجمه کرد که در مقابل pantheism به معنای «همه خدایی» است. در دیدگاه همه‌درخدایی، با این که همه چیز در خداوند است، خداوند فراتر از مجموعه موجودات تصور می‌شود.

۲۴. خواننده محترم توجه دارد که این دیدگاه با الهیات پویشی و ایتهد به کلی متفاوت است، هرچند برخی از اصطلاحات به صورت مشترک در این دو دیدگاه به کار می‌رود.

25. inherently

26. raised consciousness

27. Advaita Vedanta

28. quiescence

۲۹. در ارائه مقوله واقعیت‌محوری (reality-centredness)، هیک به نوعی نگرش یا رویکرد اشاره دارد که فرد از خود‌محوری و آنانیت خارج می‌شود و به جای آن توجه و تمرکز خود را بر واقعیت‌های بیرونی، به ویژه حقایق الهی و جهان‌شمول معطوف می‌کند.

۳۰. برای بررسی نقدهای آدامز بر بیشاپ و پرسزیک به منبع زیر رجوع کنید:

Adams, Marilyn. 2016. "Horrors, To What End?" in *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, edited by Andrei A. Buckareff and Yujin Nagasawa. Oxford: Oxford University Press.