

# فیلسوفانِ تحلیلی

## منتخبِ مقاله‌ها

تدوین

کاوه لاجوردی

فرهنگ نشر نو

با همکاری نشر آسیم

## فهرست

|        |  |
|--------|--|
| هفت    | یادداشت تدوینگر  |
| دوازده | مترجمان  |
| سیزده  | واژه‌نامه  |
| ۲      | هری فرنکفورت، "منطق همه‌توانی" [1964]                      |
| ۶      | رابرت ادمز، "آیا خداوند باید بهترین را خلق کند؟" [1972]    |
| ۲۴     | برنارد ویلیامز، "سازگاری اخلاقی" [1965b]                   |
| ۵۰     | هری فرنکفورت، "امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی" [1969b]    |
| ۶۴     | دانلد دیویدسن، "ضعف اراده چگونه ممکن است؟" [1969a]         |
| ۹۲     | فیلیپا فوت، "واقع‌انگاری اخلاقی و دورا‌هه‌ی اخلاقی" [1983] |
| ۱۱۶    | فرنک سیبلی، "مفاهیم زیبایی‌شناختی" [1959]                  |
| ۱۴۸    | کندال والتن، "مقوله‌های هنر" [1970]                        |
| ۱۸۲    | دنیل دنت، "کواینیدن کیوف" [1988]                           |
| ۲۲۸    | گیلبرت هارمن، "استنباط بهترین تبیین" [1965a]               |

## هری فرانکفورت، "منطق همه‌توانی"

هری فرانکفورت (۱۹۲۹-۲۰۲۳) فیلسوفی امریکایی بود که در قرن بیست و یکم شهرتی نیز در خارج از مجامع فلسفی به دست آورد از این طریق که یک مقاله‌ی ۱۹۸۶ش — با عنوان "On bullshit" — به شکل کتابی مستقل منتشر شد که بسیار پرفروش شد.

مقاله‌ی بسیار کوتاه "منطق همه‌توانی" ابتدائاً با این مشخصات منتشر شده

است:

Harry G. Frankfurt, "The logic of omnipotence", *The Philosophical Review*, 73 (1964): 262-263.

متن مبنای ترجمه‌ی فارسی آنی است که به عنوان فصل اول مجموعه‌ای از مقالات فرانکفورت بازنشر شده است:

Harry G. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, 1999, pp. 1-2.

بعضی از پژوهش‌های فرانکفورت در فلسفه‌ی دکارت به موضوع این مقاله

مربوط می‌شوند، از جمله مقاله‌ی

"Descartes on the creation of eternal truths" (1977)

که در همان مجموعه‌ی اخیرالذکر بازنشر شده. فرانکفورت کتابی نیز در ۱۹۷۰ در باره‌ی دکارت منتشر کرد که در ۲۰۰۸ با مقدمه‌ای از ربکا گلدستین بازنشر شده

است:

Harry G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason on Descartes's Meditations*, Princeton University Press, 2008. 264pp.

## منطقِ همه‌توانی

اخیراً جرج مَورِدِس تحلیل‌ی ارائه داده که مقصود از آن نشان‌دادنِ این است که، بر خلاف بعضی ظواهرِ امر، معمای مشهورِ خاصی به‌واقع هیچ دشواری جدی‌ای در موردِ انگاره‌ی همه‌توانی الهی پدید نمی‌آورد.<sup>۱</sup> این معما آزمونی برای قدرتِ خداوند پیشنهاد می‌کند — آیا خداوند می‌تواند سنگی بیافریند سنگین‌تر از آنکه بتواند بلند کند؟ — که به‌نظر می‌رسد ناگزیر آشکار کند که قدرتِ او محدود است. زیرا چنین می‌نماید که خداوند یا با توانایی آفریدنِ چنین سنگی، یا با ناتوانی از بلند کردنِ آن پس از اینکه آفریدش، لابد محدودیت‌های خود را آشکار می‌کند.

موردس در پرداختن به این معما اشاره می‌کند به اینکه این معما متضمنِ مشخص کردنِ کاری است که وصف‌اش خودمتناقض است — کارِ آفریدنِ سنگی که برای موجودی همه‌توان سنگین‌تر از آن باشد که بلند کند. او چنین خواسته‌هایی را “شبه‌خواسته” می‌نامد و درباره‌شان می‌گوید: “چنین خواسته‌هایی، چون در ساحتِ امکان قرار نمی‌گیرند، اصلاً موضوعِ قدرت نیستند. لذا این واقعیت که نمی‌تواند انجام شوند مستلزمِ هیچ محدودیتی بر قدرتِ خداوند، و لذا مستلزمِ هیچ نقضی در آموزه‌ی همه‌توانی، نیستند.”<sup>۲</sup> بدین ترتیب روشِ موردس برای پرداختن به این معما متکی است بر این اصل که درباره‌ی موجودی همه‌توان لازم نیست فرض شود که قادر به انجام کارهایی است که وصف‌هایشان خودمتناقض‌اند.

1. George Mavrodes, “Some Puzzles Concerning Omnipotence”, *Philosophical Review*, LXXII (1963), 221-223.

۲. همان، ص. 223.

حال این اصل از اصولی است که موردس ظاهراً خودآشکار می‌انگارد، چون هیچ دفاعی از آن نمی‌کند مگر ارجاعاتی که حاکی از آن است که قدیس توماس آکوئیناس نیز آن را پذیرفته بوده. نمی‌خواهم بگویم این اصل غلط است. فی الواقع، تا جایی که من می‌دانم، شاید اصلاً خودآشکار باشد. اما از قضا اصلی است که برخی فیلسوفان مهم رد کرده‌اند.<sup>۳</sup> از این رو، شاید ارجح باشد که تحلیلی از معما داشته باشیم که محتاج استفاده از این اصل نباشد. و در واقع، تدارک دیدن چنین تحلیلی آسان است.

پس فرض کنید همه توانی خداوند او را قادر کند که حتی آنچه را که منطقاً ناممکن است انجام دهد و فرض کنید که به واقع هم سنگی بیافریند سنگین‌تر از آنکه بتواند بلند کند. منتقد انگاره‌ی همه‌توانی الهی کاملاً برخطا است اگر فکر می‌کند این فرض به نفع او کار می‌کند. البته چیزی که منتقد میل دارد ادعا کند این است که وقتی خداوند سنگی را آفریده باشد که نتواند بلند کند، در این صورت با کاری مواجه می‌شود و رای توانایی‌اش و بنابراین معلوم می‌شود که قدرت‌اش محدود است. اما این ادعا موجه نیست.

زیرا چرا خداوند نباید قادر باشد کار مورد بحث را انجام دهد؟ بی‌تردید این کار — کار بلند کردن سنگی که خداوند نتواند بلند کند — کاری است که وصف‌اش

۳. برای نمونه دکارت، که در واقع این عقیده را توهین به مقدسات می‌دانست که خداوند فقط می‌تواند کاری را بکند که به نحوی منطقاً منسجم بتوان توصیف‌اش کرد: ”صدق‌های ریاضیات ... را خداوند بنیاد نهاد و تماماً وابسته به اویند، همان قدر که دیگر آفریده‌هایش چنین‌اند. به واقع، اینکه بگویم این صدق‌ها مستقل از خداوند هستند مانند آن است که از او چونان ژوپیتر یا ساتورنی سخن بگویم که گرفتار استوکس یا الگهان سرنوشت است ... به شما خواهند گفت که اگر خداوند این صدق‌ها را بنیاد نهاده بود قادر می‌بود تغییرشان دهد، همان‌طور که شاه قانون‌هایش را تغییر می‌دهد؛ که در پاسخ ضروری است بگویم این حرف درست است. ... به‌طور کلی می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که خداوند می‌تواند هر آنچه را که ما قادریم بفهمیم انجام دهد، اما نمی‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که او نمی‌تواند آنچه را که ما قادر به فهم‌اش نیستیم انجام دهد. چون گستاخانه خواهد بود که فکر کنیم خیال ما تا سرحدّ قدرت او امتداد می‌یابد“ (نامه به مرسن، ۱۵ آوریل ۱۶۳۰). ”خداوند همان اندازه آزاد بود که این حکم را کاذب کند که تمام شعاع‌های دایره برابرند که آزاد بود از آفریدن جهان اجتناب کند“ (نامه به مرسن، ۲۷ مه ۱۶۳۰). ”من حتی جسارت نمی‌کنم بگویم خداوند نمی‌تواند ترتیبی دهد که کوهی وجود داشته باشد بدون درّه، یا نمی‌تواند ترتیبی دهد که یک با دو سه نشود؛ بلکه فقط می‌گویم که او ذهنی با چنان ماهیتی به من داده است که نمی‌توانم کوهی را بدون درّه تصور کنم یا تصور کنم مجموع یک و دو سه نشود، و مانند اینها، و فقط می‌گویم چنین چیزهایی در تصور من مستلزم تناقض‌اند“ (نامه به آرنو، ۲۹ ژوئیه ۱۶۴۸). ”در باب مشکل مربوط به تصور اینکه چطور صادق کردن اینکه سه زاویه‌ی مثلث برابر است با دو زاویه‌ی قائمه، یا چطور صادق کردن اینکه به‌طور کلی نقیضین نمی‌توانند با هم جمع شوند برای خداوند از اموری است که در آنها آزادی دارد یا برایش علی‌السویه است، مشکل را با توجه به اینکه قدرت خداوند هیچ حدّی نمی‌تواند داشته باشد به‌سادگی می‌توان رفع کرد ... خداوند نمی‌تواند وادار شده باشد این حکم را صادق کند که نقیضین نمی‌توانند با هم جمع شوند، و نتیجتاً می‌توانست برعکس عمل کرده باشد“ (نامه به میلان، ۲ مه ۱۶۴۴).

خودمتناقض است. اما اگر خداوند قادر به انجام کاری فرض شود که وصف‌اش خودمتناقض است — کار آفریدن سنگِ مشکل‌ساز در وهله‌ی اول — چرا نباید قادر به انجام کار دیگری از همین نوع — کار بلندکردن این سنگ — فرض شود؟ به هر روی، آیا در انجام دو کار منطقاً ناممکن شعبده‌ی بزرگ‌تری هست از انجام یک کار منطقاً ناممکن؟

اگر موجودی همه‌توان بتواند کاری را بکند که منطقاً ناممکن است، آنگاه می‌تواند نه تنها وضعیت‌هایی بیافریند که نتواند از پس‌شان برآید، بلکه می‌تواند از پس وضعیت‌هایی نیز برآید که نمی‌تواند از پس‌شان برآید.

{ترجمه‌ی میثم محمدامینی}

## رابرت ادمز، "آیا خداوند باید بهترین را خلق کند؟"

این مقاله ابتدائاً با این مشخصات منتشر شده است:

Robert Merrihew Adams, "Must God create the best?", *The Philosophical Review*, 81 (1972): 317-332.

نسخه‌ی مبنای این ترجمه آنی است که به‌عنوان فصلِ چهارمِ این مجموعه از مقاله‌های ادمز (صفحه‌های 64-51) بازنشر شده است:

Robert Merrihew Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press, 1987.

مهم‌ترین تفاوتِ نسخه‌ی مبنای ترجمه با چاپِ اولیه‌ی مقاله در اضافه‌شدنِ زیرنویسِ شماره‌ی ۶ است.

فیلسوفِ امریکایی رابرت مریهيو ادمز (متولّد ۱۹۳۷) صاحبِ آثارِ پرشمار و پرنفوذی در حوزه‌های مختلفِ فلسفه است، از جمله در مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی دین و فلسفه‌ی اخلاق. یک کتابِ سی سال پیشِ او از مهم‌ترین مراجع درباره‌ی آراءِ لایب‌نیتس است:

Robert Merrihew Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994. 433pp.

یک زندگی‌نامه‌ی خودنوشتِ ادمز را می‌توان در ابتدای مجلّدی از مقالاتی یافت

که به وجوهی از کارهای فلسفی او می‌پردازد:

Samuel Newlands and Larry M. Jorgensen, eds., *Metaphysics and the Good: Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*, Oxford University Press, 2009. 416pp.

# آیا خداوند باید بهترین را خلق کند؟

## I

بسیاری از فیلسوفان و متألهان گزاره‌ی زیر را پذیرفته‌اند:

(P) اگر یک عامل اخلاقی کاملاً خیر اصلاً هیچ جهانی خلق کرده باشد، آن جهان می‌بایست همانا بهترین جهانی باشد که او می‌توانسته خلق کند.

بهترین جهانی که خدای همه‌توان می‌تواند خلق کند بهترین همه‌ی جهان‌های منطقیاً ممکن است. بر این اساس، فرض شده است که اگر جهان بالفعل را یک خدای همه‌توان کاملاً خیر خلق کرده باشد، این جهان باید که بهترین همه‌ی جهان‌های منطقیاً ممکن باشد.

در این مقاله استدلال خواهیم کرد که دیدگاه‌های اخلاقی نوعی در سنت دینی یهودی-مسیحی خدا باور یهودی-مسیحی را ملزم به پذیرش (P) نمی‌کنند. او باید قائل باشد که جهان بالفعل جهانی است خوب. اما لزومی ندارد بر آن باشد که این جهان بهترین همه‌ی جهان‌های ممکن است، یا بهترین جهانی است که خداوند می‌توانسته ساخته باشد.<sup>۱</sup>

از میان کسان بسیاری که بابت مساعدت‌شان در پرداختن ایده‌هایی که در این مقاله آمده، و بابت نقدهایشان به پیش‌نویس‌های اولیه‌اش، به آنها مدیون‌ام باید از مریلین مک‌کورد ادمز، ریچارد برنت، اریک لرنر، اعضای کلاس تحصیلات تکمیلی‌ام در خدا باوری و اخلاق در ترم پاییز ۱۹۷۰ در دانشگاه میشیگان، و ویراستاران *Philosophical Review* نام برم.

۱. آنچه در این مقاله می‌گویم آشکارا به مسأله‌ی شر مربوط می‌شود. اما هیچ ادعا نمی‌کنم که تنویدیسه‌ی کاملی در اینجا ارائه می‌دهم.

موضوعی که ادعا می‌کنم او می‌تواند به نحوی سازگار بدان قائل باشد این است که حتی اگر در میان جهان‌های ممکن بهترینی هم باشد، خداوند می‌تواند به جایش جهان دیگری خلق کند، و باز هم کاملاً خیر باشد. در واقع هیچ دلیل محکمی نمی‌یابم برای اینکه باور کنم در میان جهان‌های ممکن بهترینی هست. چرا نتواند این‌طور باشد که به ازاء هر جهان ممکن جهان دیگری باشد که بهتر است؟ و اگر در میان جهان‌های ممکن هیچ حدّ اعلانی از کمال نباشد، نامعقول است که خداوند را بابت خلق کردن جهانی که تعالی‌اش کمتر است از آنچه می‌توانسته خلق کند نکوهش کنیم، یا خیرش را کمتر بشماریم.<sup>۲</sup> اما ادعا نمی‌کنم که قادر به اثبات برسانم که هیچ بهترینی در میان جهان‌های ممکن نیست، و در این جستار محض پیشبرد بحث فرض می‌گیرم که چنین جهانی هست.

اینکه گزاره‌ی (P) را بپذیریم وابسته به این است که چه چیزهایی را باور داشته باشیم که اقتضانات خیر تمام‌وکمال‌اند. اگر یک معیار فایده‌گرای عمل‌محور را در باب خیر اخلاقی به کار بندیم، ناچار خواهیم بود (P) را بپذیریم. زیرا با معیارهای فایده‌گرای عمل‌محور الزامی اخلاقی است که بهترین وضعیتی از امور را فراهم آوریم که می‌توانیم. ذکرش جالب است که اخلاق لایب‌نیتس، نامدارترین هوادار (P)، اساساً فایده‌گرا است.<sup>۳</sup> او در تئودیه‌اش (بخش I، قسمت 25)، عملاً، بر آن است که آدمیان، به سبب جهل‌شان نسبت به بسیاری از پیامدهای اعمال خویش، باید از یک ضابطه‌ی فایده‌گرای قاعده‌محور پیروی کنند، لیک خداوند، که همه‌دان است، برای آنکه کاملاً خیر باشد باید که فایده‌گرای عمل‌محور تمام‌وکمالی باشد.

هرچند لایب‌نیتس به هیچ‌روی یگانه فایده‌گرای مسیحی نیست، معتقدم که دیدگاه‌های فایده‌گرا دیدگاه‌های نوعی سنت اخلاقی یهودی-مسیحی نیستند. در این جستار فرض می‌گیرم که ما با معیارهایی در باب خیر اخلاقی سروکار داریم که فایده‌گرا نیستند. لیک نه می‌کوشم نشان بدهم فایده‌گرایی برخطا است و نه معیارهایی را توجیه کنم که در اخلاق دینی یهودی-مسیحی نوعی ترشان می‌پندارم.

۲. لایب‌نیتس (در تئودیه‌اش، بخش I، قسمت 8) بر آن بود که اگر در میان جهان‌های ممکن هیچ بهترینی نبود، خدای کاملاً خیر اصلاً هیچ چیزی را خلق نمی‌کرد. اما لایب‌نیتس در اشتباه است اگر فرض می‌کند که در این صورت خداوند می‌تواند حذر کند از انتخاب گزینه‌ای که تعالی‌اش کمتر باشد از گزینه‌های دیگری که می‌توانست انتخاب کند. زیرا وجودداشتن اصلاً هیچ جهان خلق‌شده‌ای مطمئناً وضعیتی از امور می‌بود که تعالی‌اش کمتر می‌بود از وجودداشتن بعضی از جهان‌هایی که خداوند می‌توانست خلق کند.

۳. بنگرید به

اهتمام به هریک از این کارها دامنه‌ی مقاله را فراختر از آن می‌کند که جمع شود. لذا آنچه اینجا می‌توانم به اثبات آن امید ببندم محدود است به این ادعا که رد ( $P$ ) با اخلاق دینی یهودی-مسیحی سازگار است.

با این فرض که معیارهای فایده‌گرایانه‌ی خیر اخلاقی را به‌کار نمی‌بریم، به‌نظرم فقط دو نوع دلیل می‌توان به نفع ( $P$ ) آورد. (۱) می‌توان ادعا کرد که اگر خالق، به‌جای بهترین جهانی که می‌توانسته خلق کند، دانسته جهانی با تعالی کمتری خلق می‌کرد، ضرورتاً به کسی بد می‌کرد (حقوق کسی را نقض می‌کرد)، یا نسبت به کسی کمتر از آنی رؤوف می‌بود که عامل اخلاقی کاملاً خیر باید باشد. یا (۲) می‌توان ادعا کرد که حتی اگر با خلقت جهانی فروتر به هیچ‌کس هم بدی نمی‌شد یا با هیچ‌کس هم نارؤوفانه رفتار نمی‌شد، انتخاب جهانی فروتر از سوی این خالق ناگزیر نقصانی را در منش هویدا می‌کرد. در قسمت II علیه ادعای نخست استدلال می‌کنم. سپس، در قسمت III، این را مطرح می‌کنم که انتخاب جهانی با تعالی کمتر از سوی خداوند می‌تواند بر حسب لطف و توجیه شود، که در اخلاق یهودی-مسیحی فضیلتی در منش به‌شمار می‌آید و نه نقصانی در آن. در قسمت‌های IV و V مثال نقضی را لحاظ می‌کنم که مبنای مؤثرترین اعتراضاتی است که در مورد موضوع ام با آنها مواجه شده‌ام.

## II

آیا کسی هست که در قبال او خالق الزامی داشته باشد به خلق بهترین جهانی که می‌تواند خلق کند؟ آیا کسی هست که حقوق‌اش نقض می‌شد، یا با او نارؤوفانه رفتار می‌شد، اگر که خالق جهانی با تعالی کمتری را خلق می‌کرد؟ بیایید فرض کنیم که خالق ما خداوند است، و هیچ باشنده‌ای، آلا خودش، وجود ندارد که او خلق نکرده باشد. نتیجه می‌شود که اگر خداوند، در خلق کردن هر جهانی که خلق کرده است، به کسی بد کرده باشد، یا نسبت به کسی نارؤوف بوده باشد، آن کس باید از مخلوقات خودش باشد. حال، خداوند در قبال کدام‌یک از مخلوقات خود می‌شود الزامی داشته باشد به خلق بهترین همه‌ی جهان‌های ممکن؟ (زیرا این بهترین جهانی است که می‌تواند خلق کند.)

آیا می‌شود که خداوند در قبال مخلوقات بهترین جهان ممکن الزامی داشته باشد، که آنها را خلق کند؟ اگر خداوند به‌جای خلق کردن آنها جهانی با تعالی کمتری را خلق کرده باشد، که آنها در آن وجود ندارند، آیا به آنها بد شده است،

یا حتی با آنها نارؤوفانه رفتار شده است؟ گمان نمی‌کنم. در اینجا تفاوت میان باشنده‌های بالفعل و باشنده‌های صرفاً ممکن اهمیت اخلاقی اساسی‌ای دارد. اجتماع اخلاقی متشکل از باشنده‌های بالفعل است. آنها هستند که حقوق بالفعل دارند، و در قبال آنها است که الزام‌های بالفعل در کارند. نمی‌توان (به‌طور بالفعل) به باشنده‌ای صرفاً ممکن بد کرد یا با آن نارؤوفانه رفتار کرد. به باشنده‌ای که هرگز وجود ندارد با خلق نشدن بد نمی‌شود، و در قبال هیچ باشنده‌ای ممکنیتی هیچ الزامی نیست برای اینکه به‌وجود آورده شود.

شاید گفته شود که ما معتقدیم در قبال نسل‌های بعدی، که هنوز بالفعل نیستند و شاید هرگز بالفعل نباشند، الزام‌هایی داریم. چنین حرف‌هایی می‌زنیم، اما به گمان‌مان منظورمان چیزی مانند این است. نه صرفاً امکانی منطقی، بلکه احتمالی بیشتر از صفر هست که نسل‌های بعدی واقعاً به وجود بیایند؛ و اگر در واقع به وجود بیایند، به آنها بد خواهیم کرد اگر به شیوه‌های خاصی عمل کنیم یا نتوانیم به شیوه‌های خاصی عمل کنیم. مطابق این تحلیل نمی‌توانیم در قبال نسل‌های بعدی الزامی داشته باشیم برای اینکه آنها را به‌وجود آوریم.

پس استدلال می‌کنم که خداوند در قبال مخلوقات بهترین همه‌ی جهان‌های ممکن الزامی ندارد که آنها را خلق کند. اگر خداوند انتخاب کرده باشد جهانی خلق کند که تعالی‌اش کمتر از بهترین جهان ممکن باشد، با این کار به هیچ‌کدام از مخلوقاتی بد نکرده است که انتخاب کرده خلق‌شان نکند. او حتی نسبت به آنها نارؤوف هم نبوده است. اگر با چنین انتخابی از سوی این خالق به هر کدام از مخلوقات بد بشود یا با هر کدام نارؤوفانه رفتار بشود، آنها فقط می‌توانند مخلوقاتی باشند که در جهانی وجود دارند که خداوند خلق کرده است.

به‌گمان‌ام تا حد زیادی قابل قبول است که فرض کنیم خداوند می‌تواند جهانی با این ویژگی‌ها خلق کند:

(۱) هیچ‌یک از مخلوقات آن جهان، هیچ‌یک از افرادش، در بهترین همه‌ی جهان‌های

ممکن وجود ندارند.

(۲) هیچ مخلوقی در آن جهان حیاتی ندارد که مجموعاً آن‌قدر سیاه‌بخت باشد که

برای آن مخلوق بهتر می‌بود اگر که هرگز به‌وجود نیامده بود.

(۳) هر یک از مخلوقات آن جهان، هر یک از افرادش، دست‌کم همان‌قدر مجموعاً

خوشبخت است که در هر جهان ممکن دیگری خوشبخت می‌بود که می‌توانست

در آن وجود داشته باشد.

به نظر من پیدا است که اگر خداوند چنین جهانی خلق کند با این کار به هیچ کدام از مخلوقات آن بد نمی‌کند، و با این کار با هیچ کدام آنها به کمتر از رأفت تمام و کمال رفتار نمی‌کند. زیرا هیچ کدامشان نفع نمی‌برند اگر که خداوند جهان دیگری به جای این جهان خلق می‌کرد.<sup>۴</sup>

اگر در امکان خلق چنین جهانی به دست خداوند تردیدهایی باشند، احتمالاً به ویژگی سوم مربوط می‌شوند. شاید به زحمت‌اش بیرزد که، با این فرض (که من تأییدش نمی‌کنم) که هیچ جهان ممکنی که تعالی‌اش کمتر از بهترین جهان ممکن باشد ویژگی (۳) را ندارد، و با این فرض که خداوند جهانی را خلق کرده است که ویژگی‌های (۱) و (۲) را دارد اما ویژگی (۳) را ندارد، دو پرسش را لحاظ کنیم. در چنین حالتی آیا خداوند لاجرم به مخلوقی از مخلوقات خود بد کرده است؟ آیا لاجرم نسبت به مخلوقی از مخلوقات خود کمتر از حد کمال رؤوف بوده است؟

گمان نمی‌کنم بتوان معقولانه استدلال کرد که در چنین حالتی خداوند لاجرم به مخلوقی از مخلوقات خود بد کرده است. فرض کنید که در چنین حالتی مخلوقی بنا باشد شکایت بیاورد که خداوند حقوق‌اش را نقض کرده است، چرا که او را در جهانی خلق کرده که او در آن جهان مجموعاً خوشبختی کمتری داشته است. نسبت به جهان دیگری که خداوند می‌توانست او را در آن جهان خلق کرده باشد. این شکایت می‌تواند بیانگر مطالبه‌ی برخوردی ویژه باشد: ”خداوند می‌باید مرا در اوضاع و احوال مطلوب‌تری خلق می‌کرد (ولو این کار متضمن این می‌بود که او مخلوق دیگری را در اوضاع و احوالی خلق کند که مطلوبیت‌اش کمتر باشد از آنچه می‌توانسته او را در آن خلق کند)“.

چنین شکایتی معقول نمی‌بود، و ثابت نمی‌کرد که از مخلوق شاکی هیچ حقی نقض شده است.

به جای این، این مخلوق می‌تواند شکایت اصولی‌تری بیاورد: ”خداوند به من بد کرده است، چرا که از این اصل پیروی نکرده که اجتناب کند از خلق کردن جهانی که در آن مخلوقی هست که خوشبخت‌تر می‌بود در جهان دیگری که خداوند می‌توانست خلق کند“.

این نیز شکایتی است نامعقول. زیرا اگر خداوند از اصل مذکور پیروی می‌کرد، هیچ جهانی را خلق نمی‌کرد که فاقد ویژگی (۳) باشد. و ما داریم فرض می‌کنیم که هیچ جهانی که تعالی‌اش کمتر از بهترین جهان ممکن باشد ویژگی (۳) را نخواهد داشت. نتیجه می‌شود که اگر خداوند مطابق اصل مذکور

۴. شاید من بتوانم نسبت به چیزی که به من نفع نمی‌رساند حقی داشته باشم (مثلاً اگر وعده‌اش را به من داده باشند). اما اگر چنین حقوقی لاینفعی در کار باشند، هیچ دلیل قابل قبولی نمی‌یابم تا فرض کنم که حقی خلق نشدن می‌تواند از آن جمله باشد.

عمل می‌کرد هیچ جهانی را خلق نمی‌کرد که تعالی‌اش کمتر از بهترین جهان ممکن باشد. اما این مخلوق شاکی در بهترین‌های جهان‌های ممکن وجود نمی‌داشت؛ زیرا داریم فرض می‌کنیم که او در جهانی با ویژگی (۱) وجود دارد. لذا اگر خداوند از اصلی که در شکایت بر آن تأکید می‌شود پیروی کرده بود این مخلوق شاکی هرگز وجود نمی‌داشت. پیروی کردن خداوند از این اصل ممکن نبود بتواند هیچ سودی به حال این مخلوق داشته باشد؛ و با پیروی نکردن خداوند از این اصل به آن مخلوق بد نشده است. (برای این مخلوق بهتر نمی‌بود اگر که هرگز به وجود نیامده بود؛ زیرا فرض می‌کنیم که جهانی که خداوند خلق کرده است ویژگی (۲) را دارد.)

این پرسش که آیا در حالت مفروض خداوند لاجرم نسبت به مخلوقی از مخلوقات خود نارؤوف بوده است پیچیده‌تر است از این پرسش که آیا او لاجرم به مخلوقی از مخلوقات خود بد کرده است. در واقع پیچیده‌تر از آن است که اینجا به کفایت در موردش بحث شود. تنها سه ملاحظه را در این باب بیان خواهم کرد.

نخست، اینکه بهترین‌های جهان‌های ممکن واجد ویژگی (۳) باشد روشن‌تر از آن نیست که جهانی با تعالی کمتر واجد آن باشد. در واقع بسیاری اوقات فرض شده است که بهترین جهان ممکن می‌تواند واجد آن نباشد. لذا مسأله‌ای که داریم در موردش بحث می‌کنیم می‌تواند برای کسانی هم پیش بیاید که معتقدند خداوند بهترین‌های جهان‌های ممکن را خلق کرده است.

ملاحظه‌ی دوم این است که اگر رأفت داشتن نسبت به شخصی عبارت باشد از گرایشی به ارتقاء دادن خوشبختی او، خداوند کمتر از حد کمال (کامل، بی‌قید و شرط) رؤوف بوده است نسبت به هر مخلوقی که او می‌توانسته آن را به نحوی خوشبخت‌تر گرداند از آنچه گردانده. (اینجا بحث نمی‌کنم که آیا رأفت داشتن نسبت به شخصی فی الواقع عبارت است از گرایشی به ارتقاء دادن خوشبختی او؛ اینها دست‌کم نسبتی وثیق دارند.)

اما در وهله‌ی سوم مایل‌ام بگویم که چنین رأفت تعدیل شده‌ای (اگر که این واقعاً رأفتی تعدیل شده باشد) نسبت به بعضی مخلوقات سازگاری دارد با اینکه خداوند کاملاً خیر باشد، و سازگاری دارد با اینکه او نسبت به همه‌ی مخلوقات خود بسیار رؤوف باشد. سازگاری دارد با اینکه خداوند نسبت به همه‌ی مخلوقات خود بسیار رؤوف باشد چرا که شاید او برای همگی آنها وجودی بسیار رضایت‌بخش مهیا کرده باشد ولو بعضی‌شان در جهان ممکن دیگری می‌شد قدری خوشبخت‌تر بوده باشند. سازگاری دارد با اینکه خداوند کاملاً خیر باشد چرا که حتی عامل اخلاقی کاملاً خیر هم شاید، به واسطه‌ی ملاحظات دیگری که وزن کافی دارند، بر آن شود که رأفت