

## Evaluating Robert Adams' View on the Non-Necessity of Creating the BEST Possible World

Muhammad Sadra Muhammadi<sup>1</sup>, and Amir Abbas Alizamani<sup>2</sup>

1. *Corresponding Author*, PhD Student, Philosophy of Religion, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [m.sadra.m313@gmail.com](mailto:m.sadra.m313@gmail.com)
2. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, Faculty of Islamic Theology, University of Tehran, Iran. Email: [amir\\_alizamani@ut.ac.ir](mailto:amir_alizamani@ut.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received  
30 August 2024  
Received in revised form  
26 November 2024  
Accepted  
01 December 2024  
Available online  
21 December 2024

**Keywords:**  
best possible world,  
Nizām-i Aḥsan (most  
perfect system),  
Robert Adams,  
Ṣifat-i Lutf (attribute of  
grace),  
merit-based

### ABSTRACT

One of the most important questions concerning the attributes and acts of God is whether the actual world is the best possible world. Robert Adams argues that a perfectly good moral agent can create a world that is less than the best one they can create it. According to Adams, this does not entail injustice or unkindness towards creatures, nor does it indicate a deficiency in God's essence. This article utilizes a descriptive-analytical method to examine the defensibility of Robert Adams' view that creating the best possible world is unnecessary. The article aims to explain and evaluate Adams' perspective. The significance of Adams' view lies in its grounding within the ethical attributes of God, as understood within Abrahamic religions. While the first part of Adams' argument is partially compelling, the second part contains flaws. Specifically: 1) based on Adams' position, the concept of "grace in creation" appears inconsistent; 2) given the neutrality of the attribute of grace (*ṣifat al-lutf*), merit-based considerations cannot be entirely disregarded in choosing a specific world, ultimately leading to the selection of the best possible world. Therefore, the attribute of grace cannot justify a perfectly good moral agent's choice of a suboptimal world. Consequently, the *dalīl al-limmi* (a priori demonstration for proving the *nizām al-aḥsan* (best possible system/optimal order) remains valid.

**Cite this article:** Muhammadi, M. S., & Alizamani, A. A. (2024). Evaluating Robert Adams' View on the Non-Necessity of Creating the BEST Possible World. *Theology Journal*, 10(2), 3-21. <https://doi.org/10.22034/pke.2024.19309.1916>





پنجمین کنگره علمی حوزه

# پژوهشنامه کلام

شاپا پرخط: ۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶  
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه  
المصطفی  
العالمیة

## ارزیابی دیدگاه رابرت آدامز در رابطه با عدم نیاز به آفرینش بهترین جهان ممکن

محمدصدرا محمدی<sup>۱</sup>، و امیرعباس علیزمانی<sup>۲</sup> 

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.sadra.m313@gmail.com

۲. امیرعباس علیزمانی، دانشیار، گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: amir\_alizamani@ut.ac.ir

### چکیده

### اطلاعات مقاله

یکی از مهم‌ترین سؤالات دربارهٔ اوصاف و افعال الهی این است که آیا جهان بالفعل، بهترین جهان ممکن است؟ رابرت آدامز معتقد است که یک عامل اخلاقی کاملاً خیر می‌تواند جهانی را خلق کند که مادون بهترین جهانی است که قادر به آفرینش آن است. چنین چیزی نه مستلزم ظلم یا نامهربانی در حق بندگان است و نه حاکی از نقصی در ذات اوست. در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی، به این پرسش پرداخته می‌شود که آیا دیدگاه آدامز در رابطه با عدم نیاز به آفرینش بهترین جهان ممکن قابل دفاع است؟ هدف مقاله، تشریح دیدگاه آدامز و سپس ارزیابی آن است. اهمیت دیدگاه آدامز در آن است که وی بحث خود را بر مبنای صفات اخلاقی الهی، آن‌طور که در ادیان ابراهیمی مورد قبول است، پیش می‌برد. اگرچه تا اندازه‌ای می‌توان با بخش اول استدلال آدامز همراهی کرد، بخش دوم استدلال او بدون اشکال نیست؛ زیرا: (۱) بر مبنای دیدگاه خود آدامز، به نظر می‌رسد که تعبیر «لطف در مقام آفرینش» گرفتار ناسازگاری است؛ (۲) با توجه به خنثی بودن صفت لطف، نمی‌توان ملاحظات شایسته‌محورانه را به کلی در انتخاب یک جهان خاص نادیده گرفت که چنین چیزی در نهایت به انتخاب بهترین جهان ممکن منجر خواهد شد. نتیجه آنکه صفت لطف نمی‌تواند توجیهی برای یک عامل اخلاقی کاملاً خیر در انتخاب جهانی مادون فراهم کند. بنابراین، دلیل لمی در اثبات نظام احسن به قوت خود باقی خواهد ماند.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۱۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

### کلیدواژه‌ها:

بهترین جهان ممکن،

نظام احسن،

رابرت آدامز،

صفت لطف،

شایسته‌محوری

**استناد:** محمدی، محمدصدرا؛ علیزمانی، امیرعباس (۱۴۰۳). ارزیابی دیدگاه رابرت آدامز در رابطه با عدم نیاز به آفرینش بهترین جهان

ممکن. پژوهشنامه کلام، ۱۱(۲)، ۳-۲۱. <https://doi.org/10.22034/pke.2024.19309.1916>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

### مقدمه

یکی از مسائل فلسفی در رابطه با اوصاف و افعال الهی که از دیرباز ذهن فلاسفه را به خود مشغول داشته، این است که آیا نظام حاکم بر این جهان، بهترین نظام ممکن است؟ از دوران یونان باستان تا امروز، فلاسفه سعی کرده‌اند پاسخی مناسب به این پرسش بدهند. افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) معتقد بود که از آفریننده کاملاً خیر، جز خیر بر نمی‌آید و او هر چیزی را به بهترین وجه می‌آفریند (Plato, 1888, p. 91). رواقیون بر این باور بودند که فقط خدا یا همان طبیعت، خیر و عقلانی است؛ پس به یک معنا، جهان ما بهترین و عقلانی‌ترین جهان ممکن است (Frede, 1999, pp. 77-80). از نظر آکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵م)، جهان اگر با آفرینش فعلی‌اش لحاظ شود، بهتر از این نخواهد شد؛ ولی با این حال، خداوند همواره می‌تواند به آفرینش فعلی چیزی اضافه کند که در این صورت، با جهانی دیگر و بهتر روبه‌رو خواهیم بود (Aquinas, 1923, Vol. 1, p. 149).

بحث از آفرینش نظام احسن توسط گوتفرد ویلهلم لایبنیتس<sup>۱</sup> (۱۶۴۶-۱۷۱۶) وارد مرحله جدیدی شد. او برای نخستین بار از تعبیر «جهان‌های ممکن» استفاده کرد و بر همین مبنا، نظریه‌ای جامع در باب عدل الهی ارائه نمود. از نظر لایبنیتس، «جهان‌های ممکن» به مجموعه‌هایی از موجودات گفته می‌شود که نسبت به یکدیگر هم‌امکان<sup>۲</sup> هستند (Brandon, 2022)؛ یعنی اولاً هر موجود به خودی‌خود ممکن است و تعریفش مشتمل بر تناقض نیست (Leibniz, 2004, p. 1) و ثانیاً هر موجود در مقایسه با دیگر موجودات نیز ممکن است. طبق دیدگاه لایبنیتس، قدرت مطلق خدا تضمین می‌کند که او این توانایی را داشته باشد که از میان بی‌شمار جهان‌های ممکن، هر کدام را که بخواهد، تحقق بخشد. خیر کامل بودن خدا تضمین می‌کند که او با ارزش‌ترین جهان‌های ممکن را بیافریند و عالم مطلق بودن خدا تضمین می‌کند که همه جهان‌های ممکن را بشناسد، ارزش آن‌ها را محاسبه کند و بهترین را محقق سازد. پس مفهوم خدا در اندیشه خداپاوارانه مستلزم این است که هر جهانی که وجود دارد، در واقع بهترین جهان ممکن است. لایبنیتس بر همین اساس، نظریه عدل الهی خود را بنا نهاد تا به مسئله شر پاسخ گوید (پترسون، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۲).

رابرتر مریهيو آدامز (۱۹۳۷-۲۰۲۴) یکی از فیلسوفانی است که دیدگاه لایبنیتس درباره آفرینش بهترین جهان ممکن را به چالش می‌کشد. آدامز، فیلسوف آمریکایی معاصر است که در سنت فلسفه تحلیلی رشد کرده است. زمینه‌های تخصصی او فلسفه دین، متافیزیک، و فلسفه اخلاق است. عمده شهرت آدامز به خاطر ارائه خوانشی نوین از نظریه امر الهی است که در کشور ما نیز آثار متعددی در خصوص دیدگاه او به رشته تحریر درآمده است. همچنین، وی یکی از مدافعان برجسته فعلیت‌گرایی در متافیزیک موجهات به حساب می‌آید. دیدگاه او در مورد آفرینش بهترین جهان ممکن نیز دیدگاهی خاص است که واکنش‌های مختلفی را در میان اندیشمندان غربی به دنبال داشته است. با توجه به جایگاه ممتاز آدامز در فلسفه تحلیلی معاصر، بررسی نظرات او خالی از لطف نیست.

1. Gottfried Wilhelm Leibniz

2. Compossible

از نظر آدامز، نه تنها لایب‌نیس، بلکه بسیاری از فیلسوفان و الهی‌دانان این گزاره را می‌پذیرند که: (p) اگر یک عامل اخلاقی کاملاً خیر بخواهد جهانی را خلق کند، آنگاه جهان مزبور باید بهترین جهانی باشد که او می‌تواند بیافریند (Adams, 1972, p. 317).

از سوی دیگر، بهترین جهانی که یک خدای قادر مطلق می‌تواند خلق کند، بهترین تمام جهان‌های منطقیاً ممکن است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگر جهان بالفعل آفریده خدایی قادر مطلق و کاملاً خیر است، باید بهترین جهانی باشد که از نظر منطقی ممکن است.

آدامز بر این باور است که معتقدان به ادیان ابراهیمی، بر مبنای دیدگاه اخلاقی معمول در سنت دینی خود، ملزم به پذیرش گزاره (p) نیستند. این افراد باید اعتقاد داشته باشند که جهان بالفعل، جهان خوبی است؛ ولی لازم نیست ادعا کنند که این جهان، بهترین جهانی است که از نظر منطقی ممکن است. از نظر آدامز، یک شخص معتقد به ادیان ابراهیمی می‌تواند به‌نحو سازگار باور داشته باشد که حتی اگر در میان جهان‌های ممکن بتوان جهانی را به‌عنوان «بهترین» در نظر گرفت، خداوند می‌تواند جهان دیگری را به‌جای آن خلق کند و همچنان خیر مطلق باشد (Adams, 1972, p. 317).

اما دیدگاه آدامز چه لوازم و نتایجی به دنبال دارد؟ خود آدامز معترف است که با طرح این دیدگاه، در صدد ارائه نظریه‌ای جامع در باب عدل الهی نیست؛ یعنی همچون فیلسوفان پیش از لایب‌نیس، بحث خود را ناظر به مسئله صفات و افعال الهی مطرح می‌کند<sup>۱</sup>، نه ناظر به مسئله شر؛ ولی با این حال، نمی‌توان ارتباط دیدگاه او با مسئله شر را منکر شد. اگر این جهان بهترین جهان ممکن نباشد، پس مشاهده برخی شرور قابل توجیه خواهد بود. از نظر یوجین ناگاساوا<sup>۲</sup> (ت. ۱۹۷۵)، دیدگاه آدامز همچنین می‌تواند راه‌حلی برای «استدلال از راه نقص جهان بالفعل»<sup>۳</sup> باشد. اگر خدا عالم مطلق، قادر مطلق، و خیرخواه مطلق است، باید خواهان و قادر بر خلق بهترین جهان ممکن باشد؛ ولی ما به‌راحتی می‌توانیم جهانی را تصور کنیم که بهتر از جهان بالفعل است؛ پس خدای مطلق وجود ندارد. از نظر ناگاساوا، این استدلال غیر از برهان شر است؛ چراکه لزوماً ارتباطی با وجود شرور در جهان بالفعل ندارد. به بیان دیگر، این استدلال مادامی که جهان بالفعل بهترین جهان ممکن نباشد، پابرجا خواهد ماند، ولو آنکه جهان بالفعل کاملاً خالی از شرور باشد<sup>۴</sup> (Nagasawa, 2017, p. 87).

در مقاله حاضر، به این پرسش پرداخته می‌شود که آیا دیدگاه آدامز در رابطه با عدم نیاز به آفرینش بهترین جهان ممکن قابل دفاع است؟ وجه امتیاز دیدگاه آدامز نسبت به نظرات مشابه این است که وی ادعای خود را با توجه به صفات اخلاقی خدا، آن‌طور که در ادیان ابراهیمی مورد پذیرش است، پیش می‌برد. وگرنه، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد که اساساً مفهوم «بهترین جهان ممکن» را خودمتناقض می‌دانند

۱. آیا اقتضای صفات خاصی که برای خداوند اثبات می‌شود این است فعل آفرینش به بهترین جهان ممکن تعلق بگیرد؟

2. Yujin Nagasawa

3. the argument from the imperfection of the actual world

۴. باید توجه داشت که این ادعا، ارتباط وثیقی با تعریف ما از شر دارد. چراکه اگر شر را به مطلق «عدم کمالات وجودی» تعریف کنیم، در این صورت استدلال مذکور در واقع شکلی از مسئله‌ی شر خواهد بود.

(Blumenfeld, 1975, p. 164) یا حتی در مقابل، استدلال می‌آورند که جهان بالفعل نه‌تنها بهترین جهان ممکن نیست، بلکه بدترین جهان ممکن است (Schopenhauer, 1909, Vol. 3, p. 385). عمده آثاری که به زبان فارسی درباره نظرات آدامز نگاشته شده، ناظر به دیدگاه آدامز در مورد نظریه امر الهی و ماهیت خوبی است (مروارید و همتی‌مقدم، ۱۳۸۹، ص. ۲۳). تنها در یک مقاله به دیدگاه آدامز درباره جهان‌های ممکن پرداخته شده است که در آنجا نیز ابعاد فلسفی و متافیزیکی جهان‌های ممکن، و تقریر خاص آدامز از فعلیت‌گرایی مورد بررسی قرار گرفته است (زاهدی، ۱۳۸۴، صص. ۲۶-۲۷). اثر حاضر به بُعد الهیاتی مسئله و پاسخ آدامز به این پرسش می‌پردازد که آیا آفرینش خداوند لزوماً باید به بهترین جهان ممکن تعلق بگیرد؟ در تأیید یا رد این نظریه آدامز، هیچ پژوهشی به زبان فارسی صورت نگرفته است. آدامز در طرح بحث خود، ابتدا استدلال‌هایی را که به نفع گزاره p می‌توان ارائه کرد، ذکر کرده و سپس به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد. از نظر آدامز، دو گونه استدلال در دفاع از گزاره p می‌توان اقامه کرد:

الف. ممکن است ادعا شود که اگر یک خالق به جای آفرینش بهترین جهانی که می‌توانست خلق کند، عمداً جهانی را بیافریند که پایین‌تر از جهان مزبور است، در این صورت ضرورتاً در حق فرد یا افرادی بی‌انصافی کرده یا دست‌کم نسبت به آنچه از یک خیرخواه مطلق انتظار می‌رود، مهربانی کمتری روا داشته است.

ب. ممکن است ادعا شود که حتی اگر فرض کنیم با خلق یک جهان مادون، در حق فردی بی‌انصافی یا نامهربانی نشده، باز هم انتخاب چنین جهانی از جانب آفریننده در واقع نشان‌دهنده نقصی در شخصیت اوست.

آدامز با بررسی و نقد دو استدلال مذکور، نشان می‌دهد که هیچ دلیلی برای پذیرش گزاره p در دسترس نیست. البته به نظر می‌رسد که خود این دیدگاه آدامز نیز مصون از انتقاد نیست. ما در این مقاله ابتدا استدلال آدامز را تشریح کرده و سپس به ارزیابی آن می‌پردازیم.

### تشریح دیدگاه آدامز

#### پیش‌فرض‌های استدلال آدامز

اولین پیش‌فرضی که آدامز برای استدلال خود مطرح می‌کند، این است که اساساً بهترین جهان ممکن باید مفهومی سازگار بوده و امکان تحقق داشته باشد. اگر مرتبه‌ای حداکثری از کمال در میان جهان‌های ممکن وجود نداشته باشد، پس نمی‌توان خدا را به واسطه خلق جهانی که بهترین نیست، مورد سرزنش قرار داد. با این حال، خود آدامز معتقد است دلیل مناسبی برای باور به اینکه بتوان جهانی را تحت عنوان «بهترین» در نظر گرفت، وجود ندارد. او می‌پرسد: «چرا نتوان نسبت به هر جهان ممکن، جهان دیگری را در نظر گرفت که بهتر از آن باشد؟» (Adams, 1972, p. 317). البته وی برای پیشبرد بحث فرض می‌گیرد که بهترین جهان ممکن وجود دارد.

پیش‌فرض دوم ناظر به نظریه اخلاقی‌ای است که با استدلال آدامز در رد گزاره p سازگار است. از نظر آدامز، اینکه ما گزاره p را بپذیریم یا نه، منوط به آن است که چه دیدگاهی درباره اقتضات خیر مطلق

داشته باشیم. اگر معیار فایده‌گرایی عمل‌محور<sup>۱</sup> را در خیر اخلاقی بپذیریم، آنگاه ملزم خواهیم بود که گزاره p را نیز قبول کنیم. بر مبنای فایده‌گرایی عمل‌محور، رفتار شخص از نظر اخلاقی درست خواهد بود اگر و تنها اگر این رفتار، بهترین نتایج ممکن را در موقعیتی خاص تولید کند، به نحوی که رفتار دیگری را نتوان در نظر گرفت که برحسب پیامدهایش در جایگاه بالاتری قرار گیرد (Eggleston, 2014, p. 125). بر اساس معیار مزبور، این یک الزام اخلاقی است که شخص، بهترین وضع اموری را ایجاد کند که قادر بر آن است.

از نظر آدامز، اگرچه بسیاری از معتقدان به ادیان ابراهیمی قائل به فایده‌گرایی‌اند (همچون لایب‌نیس مسیحی)، این دیدگاه در سنت اخلاقی ادیان ابراهیمی دیدگاهی متداول نیست. لذا در زمینه خیر اخلاقی، وی فرض خود را بر این می‌گذارد که با معیارهایی پیش رود که فایده‌گرایانه نیستند. البته آدامز بنا ندارد نشان دهد فایده‌گرایی اشتباه است یا معیارهایی که از نظر او تناسب بیشتری با سنت اخلاقی ادیان ابراهیمی دارند، موجه‌اند؛ آنچه او در پی آن است، صرفاً محدود به این ادعاست که انکار گزاره p با اخلاق دینی سازگار است (Adams, 1972, p. 318).

### نقد و بررسی استدلال ظلم یا نامهربانی در حق بندگان

یکی از استدلال‌هایی که به نفع گزاره p می‌توان اقامه کرد، به این بیان است که اگر خداوند به جای آفرینش بهترین جهانی که می‌توانست خلق کند، عمداً جهانی را بیافریند که پایین‌تر از جهان مزبور است، در این صورت ضرورتاً در حق فرد یا افرادی بی‌انصافی کرده (به بیان دیگر، حقوقشان را نقض کرده) یا دست‌کم نسبت به آنچه از یک خیرخواه مطلق انتظار می‌رود، مهربانی کمتری روا داشته است.

آیا خداوند موظف است مخلوقات بهترین جهان ممکن را بیافریند؟ اگر خداوند جهان مادونی را خلق کند که آن‌ها در جهان مزبور وجود نداشته باشند، آیا در این صورت در حقشان بی‌انصافی یا نامهربانی شده است؟ پاسخ آدامز به این سؤال منفی است. از نظر وی، آنچه در این بحث از اهمیتی اساسی برخوردار است، تفاوت میان موجودات بالفعل و موجودات صرفاً ممکن است. جامعه اخلاقی مشتمل بر موجودات بالفعل است. این موجودات بالفعل‌اند که حقوقی بالفعل دارند و در قبال آن‌ها وظایف بالفعل وجود دارد. موجود صرفاً ممکن نمی‌تواند مورد بی‌انصافی یا نامهربانی قرار گیرد (Adams, 1972, p. 319).

در این مرحله، می‌توان سؤال را به گونه‌ای دیگر مطرح کرد: آیا خداوند با خلق جهان مادون به جای بهترین جهان ممکن، نسبت به مخلوقات همین جهان بی‌انصافی نکرده یا با آن‌ها نامهربان نبوده است؟ آدامز برای پاسخ به این سؤال با چالش بیشتری مواجه است. از نظر وی، معقول است که فرض کنیم خداوند می‌تواند جهانی را خلق کند که خصوصیات سه‌گانه زیر را داشته باشد:

۱. هیچ‌یک از مخلوقات آن در بهترین جهان ممکن وجود ندارد.
۲. هیچ‌یک از مخلوقات آن چنان زندگی‌ای ندارد که روی هم‌رفته آن قدر فلاکت‌زده باشد که برایش بهتر بود هیچ‌گاه وجود نمی‌داشت.

۳. هریک از مخلوقات آن روی هم رفته به میزانی خوشحال است که اگر در هر جهان ممکن دیگری نیز وجود پیدا می‌کرد، دست کم به همین میزان خوشحال بود (Adams, 1972, p. 320).

روشن است که اگر خداوند چنین جهانی را خلق کند، از این طریق به هیچ یک از مخلوقات موجود در آن ستم نکرده یا حتی نسبت به آنچه از خیرخواه مطلق انتظار می‌رود، مهربانی کمتری نیز روا نداشته است؛ چراکه هیچ کدام از این مخلوقات به واسطه خلق جهانی دیگر نفع بیشتری نمی‌برند.

البته ممکن است نسبت به امکان آفرینش چنین جهانی توسط خداوند تردیدهایی مطرح شود. از نظر آدامز، اگر تردیدی در این زمینه وجود داشته باشد، باید به خصوصیت سوم بازگردد. او دو اشکال در این زمینه مطرح می‌کند: اول اینکه هیچ جهان ممکن به غیر از بهترین جهان ممکن نمی‌تواند خصوصیت سوم را داشته باشد؛ و دوم اینکه خداوند جهانی خلق کرده که خصوصیات (۱) و (۲) را دارد، ولی خصوصیت (۳) را نه. آیا در چنین جهانی خداوند در حق بندگانش ستم نکرده یا با آن‌ها نامهربان نبوده است؟

از نظر آدامز، در هر دو اشکال، ستم کردن خداوند به بندگان تصویر معقولی ندارد. فرض کنید یکی از مخلوقات جهانی که واجد خصوصیات (۱) و (۲) است، این گونه به خداوند شکوه کند که او حقوقش را نقض کرده؛ چراکه خداوند او را در جهانی خلق کرده که روی هم رفته از شادمانی کمتری نسبت به جهان دیگری برخوردار است که خداوند بر خلق آن نیز قادر بود. به عنوان یک اصل کلی، خداوند همواره باید از خلق چنین جهانی خودداری کند. از نظر آدامز، چنین شکایتی معقول نیست؛ زیرا اگر خداوند بخواهد از قاعده مزبور تبعیت کند، هیچ گاه نباید جهانی را خلق کند که فاقد خصوصیت (۳) باشد. اما از طرفی می‌دانیم که جهان فرد شکوه کننده فاقد خصوصیت (۳) است؛ حال یا بر اساس فرض در اشکال دوم، یا بر اساس عدم امکان اجتماع آن با خصوصیت (۱) در اشکال اول. بنابراین، اگر خداوند از قاعده مزبور تبعیت می‌کرد، اساساً هیچ گاه مخلوق شکوه کننده تحقق نمی‌یافت و لذا هیچ فایده‌ای از تبعیت از قاعده مزبور نصیب وی نمی‌شد. از سوی دیگر، با تبعیت نکردن از قاعده مزبور نیز خداوند ظلمی در حق این بنده نکرده؛ چون فرض ما این بود که خداوند جهانی آفریده که واجد خصوصیت (۲) است (Adams, 1972, p. 321).

آدامز در ادامه پاسخ به دو اشکال مزبور، پرسش از «نامهربان بودن خداوند نسبت به بندگان» را محور بحث قرار می‌دهد. خود او اعتراف می‌کند که این پرسش در مقایسه با مسئله «ظلم در حق بندگان» بسیار پیچیده تر است و به طور مفصل نمی‌توان به آن پرداخت، ولی برای رفع ضرورت، به سه نکته مهم اشاره می‌کند. نکته اول این است که از نظر آدامز، مشخص نیست چرا برخی معتقدند بهترین جهان ممکن می‌تواند واجد خصوصیت (۳) باشد، ولی در مورد قابلیت جهانی دیگر که پایین تر از این مرتبه است، دچار تردیدند. به نظر می‌رسد دلیلی برای این تمایز وجود ندارد؛ بلکه از سوی دیگر، گاهی چنین فرض می‌شود که شاید حتی بهترین جهان ممکن نیز فاقد این خصوصیت باشد. بنابراین، مسئله نامهربانی خداوند نسبت به بندگان، حتی برای آن‌هایی که معتقدند خداوند بهترین جهان ممکن را آفریده، نیز قابل طرح است (Adams, 1972, p. 322).

نکات دوم و سوم با محوریت نحوه ابراز مهربانی نسبت به یک شخص طرح می‌شوند. از نظر آدامز، «مهربانی نسبت به یک شخص» را می‌توان با «تمایل به افزایش خوشحالی وی» یکسان دانست.<sup>۱</sup> حال با در نظر داشتن این نکته، باید گفت که مهربانی نسبت به یک شخص یا به شکل محدود و مقید خواهد بود یا به شکل مطلق و نامحدود. اگر مهربانی خداوند نسبت به یک فرد را به طور مطلق و نامحدود در نظر بگیریم، در این صورت، خداوند همواره کمتر از مهربان مطلق نسبت به آن بنده خواهد بود؛ چراکه همیشه می‌تواند به گونه‌ای او را از آنچه هست، خوشحال‌تر کند (Adams, 1972, p. 322).

از سوی دیگر، اگر مهربانی خداوند نسبت به یک بنده را به صورت مقید و محدود در نظر بگیریم، این نوع مهربانی با خیر مطلق بودن خداوند و همچنین بسیار مهربان بودن وی نسبت به همه بندگان سازگار است. این نوع مهربانی با بسیار مهربان بودن خداوند نسبت به همه بندگان سازگار است؛ چراکه ممکن است او برای همه آن‌ها حیات بسیار رضایت‌بخشی فراهم کرده باشد (اگرچه ممکن است برخی از آن‌ها در جهانی دیگر اندکی شادتر باشند). همچنین، این نوع مهربانی با خیر مطلق بودن خداوند سازگار است؛ چراکه حتی فاعل اخلاقی مطلقاً خیر نیز ممکن است با لحاظ برخی ملاحظات موجه، مهربانی و بخشش خود را نسبت به یک شخص محدود کند. به عنوان مثال، گاهی چنین گفته می‌شود که ممکن است خداوند سبب شود یا اجازه دهد که شخصی شادمانی کمتری داشته باشد، به این منظور که او را تنبیه کند یا برای اینکه از مداخله در اختیار شخص دیگر پرهیز کند.

البته آدامز معتقد است تطبیق ملاحظات مذکور بر جهان بالفعل و اینکه آیا چنین جهانی می‌تواند مخلوق یک خدای کاملاً خیر باشد، بحثی طولانی است که از حوصله این نوشتار خارج است. اما فی‌الجمله و متناسب با غرض فعلی مان، همین مقدار که بپذیریم خداوند می‌تواند جهانی خلق کند که واجد خصوصیات (۱)، (۲)، و (۳) باشد، برای ما کافی است؛ چراکه هدف ما رد گزاره p بود و این هدف حتی با یک مورد نقض نیز حاصل می‌شود (Adams, 1972, p. 323).

### نقد و بررسی استدلال نقص در ذات خداوند

همان‌طور که در ابتدای بحث گفته شد، دو گونه استدلال در دفاع از گزاره p می‌توان اقامه کرد. بر اساس استدلال دوم، انتخاب جهانی مادون از جانب آفریننده، در واقع نشان‌دهنده نقصی در شخصیت اوست. افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) یکی از فیلسوفانی است که معتقد است یک آفریننده کاملاً خیر، بهترین جهانی را خلق خواهد کرد که قادر بر آن است. او چنین فکر می‌کرد که اگر یک آفریننده به جای انتخاب بهترین جهانی که قادر بر آن است، جهانی را انتخاب کند که پایین‌تر از جهان مذکور است، در این صورت، چنین انتخابی تنها برحسب وجود نقصی در ماهیت آن آفریننده قابل تبیین است. به عنوان مثال، «حسادت» نقصی است که افلاطون پیشنهاد می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج. ۳، ص. ۱۸۳۹). لذا طبق این دیدگاه، آفرینش جهانی مادون با لحاظ قدرت داشتن بر خلق جهانی بهتر، حاکی از نقصی در ماهیت خالق است، ولو آنکه

۱. برای پیشبرد بحث لازم نیست که اثبات شود «مهربانی» با «تمایل به افزایش خوشحالی فرد» دقیقاً یکی هستند، بلکه همین مقدار که ارتباط تنگاتنگی نیز با یکدیگر داشته باشند، کافی است.



با این انتخاب در حق کسی ستم نشود یا با نامهربانی با وی رفتار نگردد؛ چراکه یک فاعل اخلاقی کاملاً خیر نه تنها باید مهربان باشد و از زیر پا گذاشتن حقوق دیگران خودداری کند، بلکه باید فضیلت‌های دیگری نیز داشته باشد؛ به عنوان مثال، باید سخاوتمند باشد، حکیم باشد، و از رذیلت‌هایی مثل حسادت به دور باشد. در یک کلام، او باید مصداقی عینی برای ایدئال اخلاقی باشد.

آنچه در اینجا باید مورد توجه قرار داد، این است که دیدگاه‌های مختلفی درباره ایدئال اخلاقی و عناصر تشکیل‌دهنده آن وجود دارد. یک عنصر مهم در ایدئال اخلاقی مد نظر در ادیان ابراهیمی، صفت لطف<sup>۱</sup> است. از نظر آدامز، می‌توان لطف را این‌گونه تعریف کرد: «قابلیت عشق ورزیدن به گونه‌ای که این عشق‌ورزی منوط به شایستگی‌های معشوق نباشد» (Adams, 1972, p. 324). شخصی که واجد صفت لطف است، بدون دغدغه نسبت به اینکه آیا معشوق ارزش عشق او را دارد یا نه، عشق می‌ورزد. یا شاید بهتر است بگوییم شخص دارای لطف، چیزهایی که در معشوق ارزشمند است را می‌بیند، ولی در عین حال برایش مهم نیست که آیا این چیزها در مقایسه با خصوصیات که ممکن است در شخص دیگری یافت شود، ارزش کمتر (یا بیشتری) برخوردار است یا نه. در سنت ادیان ابراهیمی، چنین اعتقادی وجود دارد که لطف، فضیلتی برای خداوند است و انسان‌ها نیز موظف‌اند آن را در خود تقویت کنند.

خداوند که در مقام آفرینش نیز لطیف است، ممکن است برای خلق کردن و عشق ورزیدن، مخلوقاتی را انتخاب کند که پایین‌تر از حد نهایی قدرتش هستند. البته این به آن معنا نیست که لطف در مقام آفرینش، مستلزم ترجیح نقصان بر کمال است. خداوند می‌تواند بهترین‌ها را از میان جمیع ممکنات برای آفرینش انتخاب کند و همچنان در انتخاب آن‌ها بر مبنای لطف عمل کرده باشد. به بیان دیگر، لطف خداوند در مقام آفرینش متضمن آن نیست که مخلوقات مورد انتخاب، حتماً باید پایین‌تر از کامل‌ترین سطح ممکن باشند؛ بلکه متضمن آن است که حتی اگر آن‌ها بهترین مخلوقات ممکن نیز باشند، این بهترین بودن، مبنایی برای انتخاب آن‌ها نبوده است (Adams, 1972, p. 324).

البته لطف بر اساس تعریفی که آدامز ارائه داده، بخشی از ایدئال اخلاقی در تمام دیدگاه‌ها نیست. به عنوان مثال، چنین چیزی در ایدئال اخلاقی افلاطون جایی ندارد. اما آدامز معتقد است که این دیدگاه به هیچ‌عنوان با دیدگاه اخلاقی مرسوم در ادیان ابراهیمی مغایر نیست.

### ارزیابی دیدگاه آدامز

همان‌طور که گذشت، آدامز با رد دو استدلالی که به نفع گزاره p اقامه شده بود، نظریه خویش را تثبیت کرد. ما در ادامه، رویکرد انتقادی آدامز نسبت به دو استدلال مزبور را به تفکیک ارزیابی خواهیم کرد.

### ارزیابی پاسخ آدامز به استدلال ظلم یا نامهربانی در حق بندگان

استدلال آدامز در نفی ظلم یا نامهربانی در حق بندگان، مبتنی بر دو رکن اساسی بود: اول اینکه ظلم یا نامهربانی فقط در قبال مخلوقات بالفعل امکان‌پذیر است، نه مخلوقات صرفاً ممکن؛ و دوم اینکه می‌توان

جهان ممکن را تصور کرد که با وجود بهترین نبودن، هیچ ظلم یا نامهربانی در حق مخلوقات آن نشود. به نظر می‌رسد که استدلال آدامز از این جهت چالش برانگیز نیست و به‌طور کلی می‌توان ادعای او را قابل دفاع دانست. تمرکز استدلال اول در دفاع از آفرینش بهترین جهان ممکن، مبتنی بر حقوقی از ناحیهٔ بندگان است که تکالیفی را بر خالق (به‌عنوان موجودی عادل یا مهربان) ایجاد می‌کند. آدامز این حقوق را در مورد مخلوقات بالفعل می‌پذیرد، ولی استدلال می‌کند که خلق جهانی مادون، ضرورتاً موجب نقض این حقوق نمی‌شود. در آثار فیلسوفان اسلامی، اصل وجود چنین حقوقی برای بندگان مورد تردید است. به‌عنوان مثال، شهید مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) در این‌باره چنین می‌نویسد: «حکما معتقدند که هیچ موجودی بر خدا حقی پیدا نمی‌کند که دادن آن حق، انجام وظیفه و ادای دین شمرده شود و خداوند از آن جهت عادل شمرده شود که به‌دقت تمام، وظایف خود را در برابر دیگران انجام می‌دهد» (مطهری، ۱۳۸۸، ص. ۵۸).

دلیل این مطلب آن است که انسان، اصل وجود و حقوق طبیعی و فطری‌اش را از خداوند کسب کرده و ادامهٔ حیاتش نیز به فیض الهی وابسته است؛ لذا نسبت حق بین خدا و بنده، نسبتی یک‌طرفه است که تمام حقوق از جانب خداوند به بنده افزوده می‌شود و بنده هیچ حقی برای خداوند ندارد؛ از این‌رو، در مقابل این همه حقوق، بنده در برابر خداوند مکلف است و چون بنده نسبت به خداوند هیچ حقی ندارد، خداوند نیز برابر انسان هیچ تکلیفی ندارد (قدردان قراملکی، ۱۳۹۱، ص. ۴۱).

نتیجه آنکه در اصل ناتمام بودن استدلال اول، می‌توان با آدامز موافق بود (هرچند با مبنایی متفاوت). عمدهٔ موافقان نظام احسن در فلسفهٔ اسلامی نیز به این استدلال توجهی نکرده و با تکیه بر نظام علمی احسن و پیشین، قدرت مطلق، و خیر مطلق، استدلال دوم را در دفاع از ادعای خود برگزیده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۳۱۷). بنابراین ما نیز بیشتر تمرکز خود را به بخش دوم استدلال آدامز معطوف می‌کنیم.

### ارزیابی پاسخ آدامز به استدلال نقص در ذات خداوند

همان‌طور که توضیح داده شد، راهبرد آدامز در بخش دوم نظریه‌اش، اثبات این مطلب بود که آفرینش جهانی مادون، نه‌تنها نشانگر نقص نیست، بلکه حاکی از فضیلتی در شخصیت آفریننده‌اش است. او با تکیه بر دیدگاهی دینی، «لطف» را فضیلتی برای خداوند می‌داند که بر اساس آن می‌توان آفرینش جهان مادون را تبیین کرد.

در مورد این راهبرد، باید به دو نکته توجه کرد. اول اینکه استدلال آدامز صرفاً بر تعریف خاصی که از صفت لطف ارائه می‌کند، مبتنی نیست. مطلب کلیدی این است که خداوند در مقام آفرینش نیز بر اساس لطف رفتار می‌کند. بر این اساس، فعل آفرینش گروهی از مخلوقات، در واقع نوعی عشق‌ورزی به آن‌ها بدون در نظر گرفتن شایستگی‌هایشان است. نکتهٔ دوم دربارهٔ راهبرد آدامز این است که استدلال او مبتنی بر نوعی ناسازگاری میان صفت لطف و در نظر گرفتن شایستگی مخلوقات است. اگر خداوند واجد صفت لطف است و در مقام آفرینش نیز لطیفانه عمل می‌کند، نباید آفرینش جهانی مادون را خطا دانست و او را بابت این کار سرزنش کرد؛ چراکه اعتقاد به خطا بودن چنین فعلی، متکی بر ادعایی دیگر است که بر اساس

آن، دلیل خلق یک جهان ممکن باید شایستگی آن جهان باشد؛ حال آنکه «در نظر گرفتن شایستگی» با «لطیفانه عمل کردن» ناسازگار است. حال با توجه به این دو نکته، به ارزیابی دیدگاه آدامز می‌پردازیم.

### ۱- تعریف آدامز از صفت لطف

اولین مطلبی که در مورد دیدگاه آدامز باید مورد توجه قرار داد، این است که آیا صفت لطف، دقیقاً طبق همان تعریفی که وی ارائه کرده، مد نظر ادیان ابراهیمی بوده یا نه؟ با توجه به تفاوت‌هایی که میان سنت‌های مختلف در ادیان ابراهیمی وجود دارد، ما برای پیشبرد بحث، تعریف آدامز را مسلم می‌گیریم. با این حال، جا دارد اشاره‌ای به معنای لطف در سنت اسلامی داشته باشیم. واژه «لطیف» در قرآن به کار رفته و معانی مختلفی برای آن ذکر شده است. بر اساس یک معنا، لطیف از نام‌های خداوند است که معنای آن، رفیق و مهربان نسبت به بندگان است. همچنین گفته شده لطیف، کسی است که خواسته انسان را از روی مهربانی به وی برساند. و بر اساس قولی دیگر، لطیف یعنی دانا و عالم به جزئیات و ریزه‌کاری‌های امور (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۵، ص. ۴۰۷). همان‌طور که مشخص است، معنای اول تناسب بیشتری با تعریف آدامز دارد، با این تفاوت که قید «بدون در نظر گرفتن شایستگی‌های بنده» در آن اخذ نشده است. البته صفات دیگری در قرآن وجود دارد که قید مذکور در آن‌ها لحاظ شده است؛ مثلاً در مورد صفت «رحمان» گفته شده که بر رحمت کثیری دلالت دارد که شامل حال عموم موجودات و انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافر، می‌شود (بدون در نظر گرفتن درجات بندگان). در مقابل آن نیز صفت «رحیم» قرار دارد که خاص مؤمنین است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج. ۱، صص. ۱۸-۱۹). نکته جالب اینجاست که با آنکه این دو صفت در قرآن کریم در کنار یکدیگر به کار رفته‌اند، مفسران هیچ‌گونه ناسازگاری از این تعبیر برداشت نکرده‌اند؛ برخلاف آدامز که هرگونه ملاحظه شایسته‌محورانه را با صفت لطف ناسازگار می‌داند.

### ۲- ناسازگاری در تعبیر «لطف در مقام آفرینش»

همان‌طور که گفته شد، یکی از نکات کلیدی استدلال آدامز، این ادعاست که خداوند در مقام آفرینش بر اساس لطف عمل می‌کند. بر همین اساس، اگر شخصی مدعی شود که خداوند صرفاً پس از آنکه آفرینش اتفاق افتاد، می‌تواند عاشقانه و بر اساس لطف عمل کند، نه در خود مرحله آفرینش، در این صورت، صفت لطف کاملاً با شایسته‌محوری در انتخاب اینکه کدام جهان آفریده شود، سازگار خواهد بود. بنابراین، اگر فعل آفرینش‌گری خداوند بر رفتار لطیفانه او مقدم شود، استدلال آدامز در رد گزاره p ناتمام خواهد بود. یکی از افرادی که استدلال آدامز را از همین جهت مورد هجمه قرار می‌دهد، مارک تامس<sup>۱</sup> است. او با تکیه بر دیدگاه خود آدامز، چنین استدلال می‌کند که «لطف در مقام آفرینش» دچار ناسازگاری است. همان‌طور که در توضیح دیدگاه آدامز گذشت، او معتقد است که ظلم کردن یا نامهربان بودن نسبت به موجودات صرفاً ممکن، ادعایی غلط است. آدامز می‌گوید: «جامعه اخلاقی متشکل از موجودات بالفعل است... یک موجود صرفاً ممکن نمی‌تواند (واقعاً) مورد ستم قرار گیرد یا با نامهربانی با وی رفتار شود» (Adams, 1972, p. 319). تامس همین مطلب را اخذ کرده و مدعی می‌شود که بر اساس این ملاک، نمی‌توان

نسبت به موجودات صرفاً ممکن، رفتاری سخاوتمندانه و بر مبنای لطف داشت. آدامز اگر بخواهد انسجام نظریه‌اش را حفظ کند، باید این تعمیم را نیز بپذیرد. به علاوه، یک عنصر مهم در صفت لطف، «رفتار عاشقانه» است و رفتار عاشقانه نیز رفتاری مهرآمیز است، نه رفتاری بی‌طرف یا توأم با نامهربانی. و خود آدامز معتقد است که نسبت به موجودات صرفاً ممکن، نه می‌توان ظلم کرد و نه نامهربان بود. بنابراین، به نظر می‌رسد که همچون مفهوم «بی‌انصافی در حق مخلوقات ممکن»، تعبیر «آفرینش لطیفانه» نیز مفهومی ناسازگار است (Thomas, 1996, p. 255).

### ۳- عدم تفکیک بین بهترین جهان ممکن و بهترین مخلوق ممکن

آدامز در مواضع متعددی از استدلال خود، واژه «مخلوقات» را به‌عنوان تعبیری موجز برای اشاره به کل جهان به کار می‌برد که همین امر سبب انتقادات متعددی به او شده است. استفان گروور<sup>۱</sup> در مقاله‌ای با عنوان «جهان بالفعل، جهان‌های آدامز، و بهترین جهان ممکن» معتقد است که نمی‌توان بهترین جهان ممکن را با بهترین مخلوقات ممکن یکی دانست. از نظر وی، هیچ دلیلی وجود ندارد که اساساً مفهوم «بهترین مخلوق ممکن» را مفهومی سازگار بدانیم. لایب‌نیتس، که شاید مهم‌ترین هدف آدامز در انتقاداتش است، صریحاً تحقق چیزی تحت عنوان بهترین مخلوق ممکن را انکار می‌کند (Leibniz, 2005, p. 249). این در حالی است که خود او جهان بالفعل را بهترین جهان ممکن می‌داند و تئودیسۀ خود را نیز بر همین مبنا پایه‌گذاری می‌کند. البته شاید سؤال برانگیز باشد که چطور می‌توان یکی از این دو مفهوم را سازگار دانست، ولی در مورد دیگری چنین اعتقادی نداشت. گروور بر این باور است که هیچ دلیل مناسبی وجود ندارد که نشان دهد سازگاری این دو مفهوم منوط به یکدیگرند (Grover, 2003, p. 156). اما این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا می‌توان دقیقاً همان استدلالی را که لایب‌نیتس برای ناسازگاری بهترین مخلوق ممکن ذکر می‌کند، در مورد بهترین جهان ممکن نیز به کار گرفت. در واقع، به نظر می‌رسد که این اشکال، چالشی برای دیدگاه لایب‌نیتس باشد، نه آدامز.

### ۴- عدم تفکیک بین سطوح مختلف آفرینش

یکی دیگر از افرادی که به کار بردن واژه «مخلوقات»<sup>۲</sup> را به منظور اشاره به کل جهان مورد نقد قرار می‌دهد، مارک تامس است. از نظر وی، این تعبیر دارای ابهام است. او از همین ابهام بهره می‌برد تا با تفکیک میان سطوح مختلف خلقت، ناسازگاری میان شایسته‌محوری در آفرینش و صفت لطف را حل کند. در آفرینش یک مجموعه پیچیده، سطوح مختلفی وجود دارد که باید در نظر گرفته شود و از سویی، رابطه خداوند با هر یک از این سطوح ممکن است بسیار متفاوت باشد. در سطح نخست، خداوند هر یک از مخلوقات را از آن حیث که افرادی در کنار افراد دیگرند، خلق خواهد کرد. از طرفی، روابط متعددی بین این مخلوقات امکان‌پذیر است؛ لذا مجموعه‌های متعددی از این افراد وجود خواهد داشت. نتیجه آنکه در سطحی دیگر، خداوند کل جهان را از آن حیث که همه افراد، زیرمجموعه‌ها، و روابط آن‌ها را دربرمی‌گیرد،

1. Stephen Grover

2. creatures

خلق خواهد کرد. بنابراین، فعل آفرینش دست کم در دو معنای مهم به کار می‌رود: آفرینش جهان به‌عنوان یک کل، و آفرینش هریک از مخلوقات به‌عنوان افرادی جداگانه (Thomas, 1996, p. 253).  
 با توجه به این تفکیک، می‌توان به دو نکته مهم در رابطه با آفرینش اشاره کرد. اول اینکه ممکن است بهترین جهان ممکن، صرفاً مجموعه‌ای از بهترین مخلوقات ممکن، با این لحاظ که افرادی جداگانه‌اند، نباشد. و دوم آنکه به نظر می‌رسد صفت لطف، بیشتر در رابطه بین خداوند و مخلوقات، از آن حیث که افرادی جداگانه‌اند، اجرایی باشد. با توجه به این دو نکته، این ظرفیت برای خداوند فراهم می‌شود که یک جهان ممکن را، البته در سطح فراگیر و کلی‌اش، برحسب شایستگی انتخاب کند، درحالی که برخی از مخلوقاتش را، البته در سطح افراد جداگانه، بر مبنای لطف و بدون توجه به شایستگی‌شان انتخاب کند (Thomas, 1996, p. 254).

در اینجا ممکن است چنین اشکال شود که اگر خداوند جهانی را (در سطح کل) بر مبنای شایستگی انتخاب کند، در این صورت، باید هریک از مخلوقات منفرد را نیز، که سازنده آن جهان‌اند، بر مبنای شایستگی انتخاب کند؛ چراکه شایستگی یک جهان ممکن، بر پایه اجزاء و روابطشان متعین می‌شود. به بیان دقیق‌تر، حتی اگر خداوند بهترین مخلوقات ممکن را انتخاب نکند، با این حال، آن‌ها را با در نظر داشتن جهان به‌عنوان کل، بر اساس شایستگی‌شان انتخاب می‌کند.

در پاسخ به این سؤال، می‌توان گفت که با لحاظ پیچیدگی بهترین جهان ممکن، محتمل است که نوعی پراکندگی و اختلاف میان مخلوقات ممکن انتخاب‌شده (که متناسب با جهان مذکورند) وجود داشته باشد و این در حالی است که همچنان ارزش جهان در سطح کلی‌اش حفظ می‌شود. به بیان دیگر، محتمل است که برحسب ارزش کلی و فراگیر، بتوان دو جهان ممکن را تحت عنوان «بهترین» قرار داد. به‌عنوان مثال، فرض کنید که جهان (۱)، متشکل از مخلوق a و مخلوق b و روابطشان است و از سوی دیگر، جهان (۲)، مشتمل بر مخلوق c و مخلوق d و روابطشان است (با این فرض که هیچ کدام از دو جهان، دربردارنده هر دو مجموعه نیستند) و هریک از این دو مجموعه نیز سهم یکسانی در ارزش کلی و فراگیر بهترین جهان ممکن دارند. در این فرض، می‌توان گفت که خداوند ممکن است یکی از این دو مجموعه را بر اساس لطف انتخاب کند، حال آنکه در سطح کلی و فراگیر، بهترین جهان ممکن را با تکیه بر شایستگی می‌آفریند. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که ضرورتاً میان معیار لطف و شایسته‌محوری در مقام آفرینش، ناسازگاری وجود داشته باشد (Thomas, 1996, p. 254).

در مورد پاسخ مذکور، باید به این نکته توجه داشت که اگر مقصود آدامز از «لطف در مقام آفرینش»، معنای حداکثری‌اش باشد، به‌گونه‌ای که هیچ فضایی برای ملاحظات شایسته‌محورانه باقی نگذارد، در این صورت، پاسخ مذکور کافی نخواهد بود؛ زیرا با آنکه خداوند در انتخاب بین جهان (۱) و جهان (۲) می‌تواند بر مبنای لطف عمل کند، در کنار گذاشتن بیشمار جهان ممکن، که مخلوقات و روابط آن‌ها هیچ تناسبی با بهترین جهان ممکن ندارند، بر مبنای شایسته‌محوری عمل کرده است؛ حال آنکه اقتضای نظریه آدامز این است که نباید هیچ ملاحظه شایسته‌محورانه‌ای در کار باشد. البته باید توجه داشت که عبارات آدامز در این زمینه اندکی مبهم است، ولی با توجه به استدلالی که اقامه می‌کند و نتیجه‌ای که می‌گیرد، به نظر

می‌رسد که می‌توان این معنای حداکثری را از «لطف در مقام آفرینش» به او نسبت داد. البته لازم به ذکر است که این معنا نیز دارای مشکلاتی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

#### ۵- خنثی بودن صفت لطف در انتخاب میان جهان‌های ممکن

اگر این دیدگاه آدامز را بپذیریم که در مقام آفرینش نیز می‌توان بر اساس لطف عمل کرد، در این صورت، می‌توان صفت لطف را دلیلی برای آفرینش یک جهان ممکن به حساب آورد. به بیان دیگر، اگر خداوند واجد صفت لطف باشد و آفرینش گروهی از مخلوقات، عملی عاشقانه باشد، در این صورت، لطف الهی دلیلی برای آفرینش یک جهان خواهد بود؛ چراکه از این طریق، خداوند عشق خودش را به گونه‌ای عالی ابراز می‌کند. ولی باید توجه داشت که لطف، آن گونه که آدامز تعریف می‌کند، نمی‌تواند دلیلی برای آفرینش یک جهان به جای جهانی دیگر باشد (Thomas, 1996, p. 255). خداوند طیف وسیعی از جهان‌های ممکن را برای انتخاب در مقابل خود دارد: بهترین جهان ممکن، بدترین جهان ممکن، و آن‌هایی که در این بین قرار می‌گیرند. طبق تعریف آدامز، لطف عبارت است از قابلیت عشق ورزیدن بدون هیچ توجهی به شایستگی معشوق. پس خداوند می‌تواند هریک از این جهان‌ها را به اندازه بقیه دوست بدارد. اقتضای لطف این است که نه کمال بر نقص ترجیح داشته باشد و نه بالعکس. در واقع، بر اساس دیدگاه آدامز، لطف در بردارنده هیچ ترجیح شایسته‌محورانه‌ای نیست. با آفرینش هریک از جهان‌های ممکن، صفت لطف به یک اندازه قابل ابراز است. بنابراین، می‌توان گفت که صفت لطف نسبت به هریک از جهان‌های ممکن در مقایسه با بقیه آن‌ها، خنثی و بی‌طرف است.

حال با توجه به اینکه صفت لطف در انتخاب یک جهان به جای جهانی دیگر خنثی است، پس تنها دو گزینه پیش‌روی ما خواهد ماند: یا در کنار لطف، دلیل دیگری برای آفرینش یک جهان خاص وجود داشته باشد، یا اینکه خداوند در انتخاب یک جهان ممکن، باید کاملاً دلخواهی و بدون مبنا عمل کند.

اما فرض دوم صحیح نیست؛ زیرا:

(الف) در این فرض، هیچ‌یک از جهان‌های ممکن، ترجیحی بر دیگری نخواهد داشت. به بیان دیگر، با انتخاب هریک از آن‌ها، لطف الهی به یک میزان ابراز خواهد شد.

(ب) اگر انتخاب هریک از جهان‌های ممکن، قابلیت ابراز لطف الهی را داشته باشد (و لطف الهی نیز تنها مبنای آفرینش یک جهان باشد)، در این صورت، خداوند هم می‌تواند جهانی را انتخاب کند که اندکی پایین‌تر از بهترین جهان ممکن است و هم می‌تواند جهانی را انتخاب کند که بدترین جهان ممکن است (جهانی که در آن بیشترین شرور وجود دارد و مخلوقات آن بیشترین رنج را تحمل می‌کنند).

(ج) انتخاب بدترین جهان ممکن، تصمیمی غیرعقلانی و ظالمانه است که از خداوند صادر نمی‌شود. خود آدامز نیز اعتراف می‌کند که جهان بالفعل، با آنکه لازم نیست بهترین جهان ممکن باشد، دست‌کم باید روی هم‌رفته جهانی خیر باشد (Adams, 1972, p. 317). این در حالی است که دیدگاه آدامز هیچ توجیهی برای کنار گذاشتن بدترین جهان ممکن ارائه نمی‌کند.

اما از سوی دیگر، اگر فرض کنیم که لطف الهی تنها دلیل آفرینش یک جهان خاص نباشد، در این صورت نیز دیدگاه آدامز (=امکان انتخاب جهانی مادون) نقض خواهد شد؛ زیرا:

(الف) اگر لطف الهی تنها دلیل آفرینش یک جهان خاص نباشد، آنگاه فضا برای دخالت دیگر عوامل نیز فراهم خواهد شد.

(ب) اگر پای عوامل دیگر نیز به مقام انتخاب باز شود، در این صورت، برای تن ندادن به آفرینش بدترین جهان ممکن، باید دست کم به میزان خیلی پایینی، ملاحظات شایسته‌محورانه را نیز در کنار لطف دخالت داد (دست کم تا این میزان که بتوانیم مرجوح بودن انتخاب جهانی ظالمانه را اثبات کنیم).

(ج) اگر در مقام انتخاب، شایسته‌محوری نیز در کنار لطف دخیل باشد (ولو به کمترین میزان ممکن)، آنگاه ناگزیر باید به انتخاب بهترین جهان ممکن تن داد؛ چراکه اگر در انتخاب بین دو جهان ممکن، مثلاً ۹۹ درصد لطف دخیل باشد و ۱ درصد شایسته‌محوری، در این صورت، از آنجاکه لطف صفتی خنثی و بی‌طرف است، بر اساس همان ۱ درصد، جهانی انتخاب خواهد شد که برتر است و چنین چیزی در مقیاس همه جهان‌های ممکن، مستلزم انتخاب بهترین جهان ممکن است.

خلاصه آنکه در هر دو فرض، نظریه آدامز به مشکل می‌خورد و نمی‌تواند تبیینی جامع و مانع از آفرینش یک جهان خاص ارائه کند.

پس به نظر می‌رسد که صفت لطف، نمی‌تواند آفرینش جهانی پایین‌تر از بهترین جهان ممکن را توجیه کند.

### نتیجه‌گیری

برخلاف بسیاری از فلاسفه و الهی‌دانان که معتقدند «اگر یک عامل اخلاقی کاملاً خیر بخواهد جهانی را خلق کند، آنگاه جهان مزبور باید بهترین جهانی باشد که او می‌تواند بیافریند»، آدامز بر این باور است که معتقدان به ادیان ابراهیمی، بر مبنای دیدگاه اخلاقی معمول در سنت دینی خود، می‌توانند به‌نحوی سازگار اعتقاد داشته باشند که خداوند می‌تواند به‌جای آفرینش بهترین جهان ممکن، جهان دیگری را خلق کند و همچنان خیر مطلق باشد؛ چراکه چنین کاری نه مستلزم ظلم یا نامهربانی در حق بندگان است و نه از آنجاکه عملی لطیفانه است، حاکی از نقصی در ذات اوست.

در مقابل، نشان داده شد که اگر خداوند در مقام آفرینش، صرفاً بر مبنای لطف عمل کند، اشکالات متعددی به همراه خواهد داشت. با توجه به خنثی بودن صفت لطف، باید چیزی بیشتر از لطف، مبنای تصمیم‌گیری خداوند باشد و اگر شایسته‌محوری (ولو به کمترین میزان ممکن) دخیل در تصمیم‌گیری الهی باشد، در این صورت، چاره‌ای جز انتخاب بهترین جهان ممکن نخواهد بود. البته تمام این‌ها در فرضی خواهد بود که تعبیر «لطف در مقام آفرینش»، تعبیری صحیح و سازگار باشد، وگرنه از همان ابتدا تعارضی شکل نخواهد گرفت؛ که با توجه به نظام فکری خود آدامز، این فرض نیز قابل مناقشه است.

پس هرچند به نظر می‌رسد که آفرینش جهانی مادون، لزوماً مستلزم ظلم یا نامهربانی در حق بندگان نخواهد بود (در موافقت با دیدگاه آدامز)، نمی‌توان منکر شد که چنین انتخابی، حاکی از نقص و کمبود در

ذات خالق است. بنابراین، دلیل لمّی<sup>۱</sup> در اثبات نظام احسن و بهترین جهان ممکن، دلیلی تام است؛ به این بیان که اگر خدای متعال، جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد، یا به خاطر این است که علم به بهترین نظام نداشته، یا آن را دوست نمی داشته، یا قدرت بر ایجاد آن نداشته، یا از ایجاد آن بخل ورزیده است و هیچ کدام از این فرض‌ها در مورد خدای حکیم فیاض، صحیح نیست.

---

۱. حکمای الهی، احسن بودن نظام آفرینش را از دو راه اثبات می کنند: یکی از راه لمّی، و اینکه حبّ الهی به کمال و خیر، اقتضاء دارد که نظام آفرینش دارای کمال و خیر بیشتری باشد و نقص و فسادهایی که لازمه جهان مادی و تراجم موجودات جسمانی است، به حداقل برسد. راه دوم، دلیل اتّی و مطالعه در مخلوقات و پی بردن به اسرار و حکمت‌ها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آن‌ها منظور شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۴۲۴). برخی دلیل اتّی را از آن جهت که مبتنی بر استقراء ناقص است، برهان یقینی ندانسته و بیشتر مؤیدی بر دلیل لمّی می دانند (فیاضی، ۱۳۸۲، ج. ۴، ص. ۱۱۹۱).



## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الالهيات من كتاب الشفاء*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- افلاطون. (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون* (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: انتشارات خوارزمی.
- پترسون، مایکل. (۱۳۸۹). *خدا و شر: درسنامه مسئله شر* (حسن قنبری، مترجم). قم: انتشارات کتاب طه.
- زاهدی، محمدصادق. (۱۳۸۴). آیا جهان‌های ممکن واقعیت دارند؟ *نامه حکمت*، (۵)، ۱-۲۰.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۲). *تعلیقات بر کتاب نه‌ایة الحکمة*. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۹۱). *پاسخ به شبهات کلامی، دفتر ششم: عدل الهی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مروارید، محمود، و همتی مقدم، احمدرضا. (۱۳۸۹). *خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی: بررسی تطبیقی آرای آدامز و متفکران شیعه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). *آموزش فلسفه*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). *عدل الهی*. تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، محمدابن ابراهیم. (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- Adams, R. M. (1972). Must God create the best? *The Philosophical Review*, 81(3), 317–332.
- Aquinas, T. (1923). *The Summa Theologia* (Fathers of the English Dominican Province, Trans., D. J. Sullivan, Rev.). Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica.
- Blumenfeld, D. (1975). Is the best possible world possible? *The Philosophical Review*, 84(2), 163–177.
- Brandon, C. (2022). Leibniz's modal metaphysics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 ed.). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/leibniz-modal/>
- Eggleston, B. (2014). Act utilitarianism. In B. Eggleston & D. E. Miller (Eds.), *The Cambridge companion to utilitarianism* (pp. 125–145). Cambridge University Press.
- Frede, M. (1999). On the Stoic conception of the good. In K. Ierodiakonou (Ed.), *Topics in Stoic philosophy* (pp. 71–94). Oxford University Press.
- Grover, S. (2003). This world, Adams' worlds, and the best of all possible worlds. *Religious Studies*, 39(2), 145–163.
- Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy: Essays on the goodness of God, the freedom of man and the origin of evil* (E. M. Huggard, Trans.). Open Court Publishing.
- Leibniz, G. W. (2004). *Freedom and possibility* (J. Bennett, Trans.). Retrieved from [www.earlymoderntexts.com](http://www.earlymoderntexts.com)
- Plato. (1888). *The Timaeus of Plato* (R. D. Archer-Hind, Trans. & Ed.). Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. (1909). *The world as will and idea* (R. B. Haldane & J. Kemp, Trans.). Open Court Publishing.

Thomas, M. L. (1996). Robert Adams and the best possible world. *Faith and Philosophy*, 13(2), 252–259.

Nagasawa, Y. (2017). *Maximal God: A new defence of perfect being theism*. Oxford University Press.