

An Assessment of Bruce Reichenbach's Theodicy on Natural Evils Based on David Chalmers' View on Possibility and Conceivability

Amirmohammad Davazdahemamizadeh*
Abdolrasoul Kashfi**

Abstract


The problem of evil is one of the philosophical issues that has been discussed from ancient times to the contemporary period. Bruce Reichenbach is one of the contemporary philosophers who has studied the issue in its various aspects. In response to the probabilistic argument from evil, he develops a theodicy of natural evils, called "Natural Laws Theodicy." However, this theodicy faces a severe challenge, which I call the "Conceivability of Worlds without Evils." In summary, it might be argued that law-governed worlds that do not contain evils, or contain fewer evils compared to the actual world, are conceivable, and since conceivability entails possibility, are possible. Consequently, the theodicy fails to explain the natural evils of the actual world. While Reichenbach addresses this issue in brief, the aim of this research is to explore the problem in more depth. In this regard, David Chalmers' view on conceivability and possibility is considered. He carefully explores various types of conceivability and their relation to different kinds of possibility. In this paper, Reichenbach's theodicy is evaluated by Chalmers' theory. As a result, it is shown that the Natural Laws Theodicy could be defended against the challenge of the Conceivability of Worlds without Evils.

Keywords: The Evidential Problem of Evil, Natural Laws Theodicy, Conceivability and Possibility, Bruce Reichenbach, David Chalmers.

* MA of Philosophy of Religion, University of Tehran, PhD Candidate in Arab and Islamic Studies, University of Exeter, ad964@exeter.ac.uk.

** Professor of Philosophy of Religion, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, akashfi@ut.ac.ir.

Date Received: 20/10/2023, Date of Acceptance: 13/02/2024

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

An Assessment of Bruce Reichenbach's Theodicy on Natural Evils Based on David Chalmers' View on Possibility and Conceivability

Extended abstract

The problem of evil and its relation to theism is a significant philosophical issue that has been discussed from ancient times to the contemporary period. Bruce Reichenbach is one of the contemporary philosophers of religion who has studied the issue in its various aspects. He explores different accounts of the argument from the logical or deductive argument from evil to the evidential or probabilistic accounts. In response to the probabilistic argument from evil, he develops a theodicy of moral evils and a theodicy of natural evils. According to this theodicy of natural evils, called "Natural Laws Theodicy," natural evils are necessary by-products of the operation of natural laws in the world. Reichenbach sees natural laws as necessary conditions of human freedom and moral agency, which are considered essential to account for moral evils in the world. The supposition used here is the superiority of worlds consisting of moral agents who act freely and produce a significant amount of moral good. In this way, Reichenbach's theodicy of natural evils is based on his theodicy of moral evils. However, this theodicy faces a number of potential objections, which Reichenbach mentions as well. The severest challenge arises from the conceivability of worlds without natural evils or containing fewer natural evils in comparison with the current world. It might be argued that law-governed worlds that do not contain evils or contain fewer evils compared to the actual world are conceivable, and since conceivability entails possibility, such worlds are possible. Consequently, the Natural Laws Theodicy fails to explain the necessity of the natural evils in the actual world to achieve a greater good; namely, the possibility of moral agency and human freedom. While Reichenbach addresses this issue in brief, the aim of this paper is to explore the problem in more depth with due consideration to broader epistemic and metaphysical frameworks in contemporary philosophy. In this regard, David Chalmers' view on conceivability and possibility is taken into account to assess the validity of the potential objection to the Natural Laws Theodicy and also Reichenbach's response to it. Chalmers carefully explores various types of conceivability and their relation to different kinds of possibility in his criticism of materialism, which he does by arguing for dualism in the form of an argument from conceivability. In brief, he argues that conceivability comes in a variety of forms, including positive/negative, prima facie/ideal, and primary/secondary conceivabilities. From the combination of these types, there are

totally more than eight types of conceivability in Chalmers' view. Nevertheless, he believes that only specific types of conceivability entail the metaphysical possibility that is required for arguments about the ontological nature of the mind, for instance. In this research, Reichenbach's theodicy is developed and his answer to the potential objection of the conceivability of worlds without evil, or worlds containing fewer evils compared to the actual world, is evaluated using Chalmers' theory on the conditions of conceivability-possibility entailment. From the various types of conceivability that Chalmers identifies, it will be explored that the law-governed worlds without natural evils or worlds containing fewer evils compared to the actual world are in what sense if any, conceivable. In the next step, based on Chalmers' accounts of conceivability-possibility entailment, it will be concluded if the possibility of such worlds could be validly deduced from their conceivability. Moreover, Reichenbach's objections to the argument from the conceivability of law-governed worlds without natural evil will be assessed in accordance with Chalmers' theory on the relation of conceivability to possibility. As the outcome, it will be demonstrated that some of Reichenbach's solutions are not entirely plausible and do not succeed in defeating the argument as they do not meet the standards set by Chalmers. Nevertheless, some of his other objections could be developed using the same framework to defeat the argument but in a weaker sense. Consequently, Bruce Reichenbach's Theodicy of Natural Laws could be partially defended against the challenge of the conceivability of law-governed worlds without natural evils by the conditions of conceivability-possibility entailment set by David Chalmers. This research sets the ground for further research on this theodicy and similar ones that in one way or another relate to the issue of arguing from conceivability to possibility. It opens up the opportunity to take into account theories developed by Chalmers as well as other contemporary philosophers and metaphysicians who have explored different dimensions of the subject to give the investigations regarding the problem of evil and other issues in philosophy of religion more depth and precision.

References

- Chalmers, David J. (2002). 'Does Conceivability Entail Possibility?', in: T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (2009). 'The Two-Dimensional Argument Against Materialism', in: A. Beckermann, B. P. McLaughlin and S. Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (2010). *The Character of Consciousness*, Oxford; New York: Oxford

University Press.

McCloskey, H. L. (1974). *God and Evil*, The Hague: Nijhoff.

Reichenbach, Bruce R. (1976). 'Natural Evils and Natural Laws: A Theodicy for Natural Evils', *International Philosophical Quarterly*, 16 (2): 179-196.

Reichenbach, Bruce R. (1979). 'Must God Create the Best Possible World?', *International Philosophical Quarterly* 19 (2): 203-212.

Reichenbach, Bruce R. (1980). 'The Inductive Argument from Evil', *American Philosophical Quarterly* 17 (3): 221-227.

Reichenbach, Bruce R. (1981). 'The Deductive Argument from Evil', *Sophia*, 20 (1): 25-42.

Reichenbach, Bruce R. (1982). *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press.

بررسی تئودیسۀ بروس رایشناخ در باب شرور طبیعی با توجه به دیدگاه دیوید چالمرز در باره نسبت امکان و تصورپذیری

امیرمحمد دوازده‌امامی زاده*

عبدالرسول کشفی**

چکیده

تأمل پیرامون مسئله شر و ارتباط آن با خداآوری از موضوعات فلسفی‌ای است که در طول تاریخ مورد بحث و گفت‌وگو بوده است. از جمله اندیشمندانی که در دوران معاصر به این مسئله پرداخته بروس رایشناخ است. وی در پاسخ به برهان احتمالاتی شر، علاوه بر تبیین دقیق شرور اخلاقی، توضیحی جامع پیرامون چرایی شرور طبیعی مطرح ساخته که با عنوان «تئودیسۀ قوانین طبیعی» شناخته شده است. بر مبنای این تئودیسۀ شرور طبیعی لازمه قانون‌مندی جهان طبیعی است و قانون‌مندی نیز شرط ضروری تحقق فاعل‌های مختار است. اشکال مهمی که به این تئودیسۀ وارد شده آن است که می‌توان جهانی را با قوانین یا شرایط متفاوت تصور کرد به گونه‌ای که فاقد شرور طبیعی و یا دست‌کم مشتمل بر شرور طبیعی کمتری نسبت به جهان واقع باشد. پیش‌فرض اساسی این اشکال اعتبار استنتاج «امکان» از «تصورپذیری» است که در فلسفه تحلیلی معاصر مورد تدقیق قرار گرفته است. به عنوان نمونه دیوید چالمرز به صورت تفصیلی با بررسی انحای گوناگون تصورپذیری این استنتاج را جز در شرایطی خاص نمی‌پذیرد. هدف این مقاله بازخوانی دقیق‌تر تئودیسۀ قوانین طبیعی رایشناخ با استفاده از نظریۀ چالمرز در باره استلزام تصورپذیری - امکان است. در نتیجه با تضعیف اشکال تصورپذیری

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه تهران و دانشجوی دکتری مطالعات اسلامی دانشگاه اکستر (نویسنده مسئول)، ad964@exeter.ac.uk

** استاد گروه فلسفه دین دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، akashfi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

جهان بدون شر این تئودیسۀ تقویت گشته است.

کلیدواژه‌ها: مسئله قرینه‌ای شر، تئودیسۀ قوانین طبیعی، تصویرپذیری و امکان، بروس رایشنباخ، دیوید چالمرز.

۱. مقدمه

از میان موضوعاتی که در فلسفۀ دین بررسی می‌شوند کمتر مسئله‌ای را می‌توان یافت که به میزان مسئله شر مورد توجه قرار گرفته باشد. از جمله افرادی که در دورۀ معاصر ابعاد گوناگون مسئله شر را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است بروس آر. رایشنباخ (Bruce R. Reichenbach) است. او به صورت‌بندی مسئله منطقی (logical) و قرینه‌ای (evidential) شر یا به تعبیر رایشنباخ استدلال قیاسی (deductive) و استقرائی (inductive) شر و پاسخ‌های ارائه شده به آن‌ها می‌پردازد. در پاسخ به مسئله قرینه‌ای شر دو تئودیسۀ مطرح می‌سازد که یکی ناظر به شرور اخلاقی و دیگری ناظر به شرور طبیعی است. بر مبنای تئودیسۀ شرور طبیعی مختار وی، که خود مبتنی بر تئودیسۀ شرور اخلاقی است، شرور طبیعی لازمه قانون‌مندی جهان طبیعی است و قانون‌مندی نیز شرط ضروری تحقق فاعل‌های مختار است. اشکال مهمی که به این تئودیسۀ وارد شده از این قرار است که می‌توان جهانی با قوانین یا شرایط متفاوت با جهان فعلی را تصور کرد به گونه‌ای که فاقد شرور طبیعی باشد و یا دست‌کم مشتمل بر شرور طبیعی کمتری نسبت به جهان واقع باشد. پیش‌فرض اساسی این اشکال، اعتبار استنتاج «امکان» از «تصورپذیری» است که در فلسفۀ تحلیلی معاصر به صورت مجزا مورد تدقیق قرار گرفته است. به عنوان نمونه دیوید چالمرز (David Chalmers) به تفصیل با بررسی انحای گوناگون تصورپذیری، این استنتاج را جز در شرایطی خاص نمی‌پذیرد.

هدف مقاله پیش رو بررسی اعتبار تئودیسۀ رایشنباخ در باب شرور طبیعی با تمرکز بر اشکال وارد به آن به جهت تصویرپذیر بودن جهان‌های قانون‌مند فاقد شر و یا مشتمل بر شرور کمتر است. به این منظور با استفاده از شرایط اعتبار استنتاج امکان از تصورپذیری از منظر دیوید چالمرز، به بررسی اشکال و پاسخ رایشنباخ به آن پرداخته می‌شود. مسئله شر چالشی اساسی در برابر خداباوری است و اگر بتوان اشکال وارد بر تئودیسۀ رایشنباخ را پاسخ گفت نظریه او می‌تواند پاسخی دقیق به مسئله شرور طبیعی ارائه کند و دفاعی از خداباوری در برابر مسئله شر باشد. از سوی دیگر، اگر نظریه چالمرز ناکارآمدی این پاسخ

را آشکار سازد این مطلب نشانگر ناکافی بودن تئودیسۀ رایسنباخ و ضرورت اتخاذ رویکردی دیگر در قبال مسئلۀ شر است.

۲. تئودیسۀ بروس رایسنباخ در باب شرور طبیعی

رایسنباخ در بحث از مسئلۀ شر، در ابتدا، به صورت قیاسی و منطقی مسئلۀ شر را می‌پردازد و پس از ارائه نکات انتقادی خود آن را مردود می‌انگارد. (Reichenbach, 1981: 25-40; 1982: 1-21) او در ادامه صورت استقرائی و قرینه‌ای مسئلۀ شر را بررسی می‌کند و به تفکیک به دو دسته شرور اخلاقی و طبیعی می‌پردازد. (Reichenbach, 1980: 221-227; 1982: 25-41) رایسنباخ در ارتباط با شرور طبیعی تئودیسۀ رایسنباخ می‌کند که بر اراده‌باوری و ارزش فراهم شدن امکان کنش اخلاقی در جهان استوار است و به عنوان تئودیسۀ اراده آزاد شناخته می‌شود. (Reichenbach, 1979: 208-211; 1982: 64-84) وی پس از بحث از شرور اخلاقی توجه خود را معطوف به شرور طبیعی می‌کند.

تئودیسۀ مختار رایسنباخ که آن را پاسخی جامع برای تبیین شرور طبیعی یا دست‌کم شروری که توسط تئودیسۀ‌های دیگر توجیه نمی‌شوند، می‌داند «تئودیسۀ مبتنی بر قوانین طبیعی» است. به صورت خلاصه بر اساس این تئودیسۀ شرور طبیعی‌ای که موجودات تجربه می‌کنند به صورت مستقیم توسط خداوند اراده نشده است، بلکه از لوازم اجتناب‌ناپذیر قوانین طبیعی‌ای است که بر جهان خلقت حاکم است. برای اینکه در خلقت فاعل‌های اخلاقی پدید آیند لازم است جهان مبتنی بر مجموعه‌ای از قوانین طبیعی عمل کند. البته در پرتوی این قوانین این امکان نیز به صورت اجتناب‌ناپذیر پدید می‌آید که موجودات زنده در برخی از مواقع تحت تأثیر عواقب منفی قوانین طبیعی همچون درد، رنج، ناتوانی، آسیب و عدم دست‌یابی به خواسته‌هایشان قرار گیرند. اما از آنجا که جهانی که مشتمل بر اشخاص آزادی باشد که میان خیر و شر انتخاب می‌کنند و به میزان قابل توجهی خیر اخلاقی پدید می‌آورند بهتر از جهانی است که فاقد چنین اشخاصی باشد، خداوند باید جهانی می‌آفرید که توسط مجموعه‌ای از قوانین طبیعی اداره شود تا این خیر برتر حاصل شود. بدین سبب خلقت جهان با نظمی طبیعی توسط خداوند که نتیجه آن رنج و لذتی است که انسان‌ها تجربه می‌کنند، به لحاظ اخلاقی، موجه خواهد بود.

(Reichenbach, 1982: 101-102)

۲-۱ تئودیسۀ قوانین طبیعی

رایشنباخ برای طرح تئودیسۀ شرور طبیعی خود جهان‌های ممکن که خداوند می‌توانست بیافریند را به دو دسته تقسیم می‌کند: جهان‌هایی که خداوند توسط قوانین طبیعی (natural laws) اداره می‌کند و جهان‌هایی که خداوند با مداخلۀ اعجاز‌آمیز (miraculous intervention) اداره می‌کند. وی در ادامه ادعا می‌کند که آفرینش جهانی از دسته نخست نسبت به دسته دوم ترجیح دارد و در این راستا نتایج آفرینش هر یک از آنها را بررسی می‌کند. اولاً در جهانی که توسط مداخلۀ اعجاز‌آمیز اداره می‌شود هیچ ارتباط ضروری‌ای میان پدیده‌ها وجود ندارد و هیچ رابطه‌ی علی و معلولی‌ای وجود نخواهد داشت. در چنین جهانی یک نوع معلول در زمانی از علت خاصی پدید می‌آید و در زمان‌های دیگر از علت‌های متنوع و متعدد دیگری ناشی می‌شود بدون اینکه هیچ نظم روشنی وجود داشته باشد. بدون حاکمیت قوانین طبیعی و وجود چنین نظمی در جهان، عمل عقلانی ممکن نخواهد بود زیرا فاعل‌های مختار نخواهند توانست نسبت به وقایع آینده به صورت قطعی پیش‌بینی عقلانی داشته باشند یا حتی احتمال رخ دادن وقایع را محاسبه کنند و بدانند که اعمالشان احتمالاً چه نتایجی در بر خواهد داشت. در چنین شرایطی ایشان نخواهند دانست که آیا برنامه‌هایشان محتمل است یا خیر و آیا امور مطابق نقشه‌هایشان پیش خواهد رفت یا خیر و به صورت کلی دانستن عواقب اعمال کاملاً غیر ممکن خواهد بود. بنابراین عمل کردن و حتی قصد کردن اعمال، که از شرایط ضروری فاعل اخلاقی بودن است، در این جهان ناممکن است. از آنجا که افراد در چنین جهانی نمی‌توانند به درستی تصور کنند که باید چه کاری انجام دهند تا به اهداف به‌خصوصی برسند و اینکه ایشان اساساً نمی‌توانند عمل هدفمندی انجام دهند، جهانی که توسط معجزه اداره می‌شود مانع عمل فاعل‌های اخلاقی بر اساس نیاتشان خواهد بود و در نتیجه امکان اینکه ایشان موجوداتی اخلاقی باشند منتفی می‌شود. این در حالی است که جهانی که مشتمل بر فاعل‌های اخلاقی باشد نسبت به جهانی که این گونه نیست برتری دارد. بنابراین چون وجود فاعل‌های اخلاقی با جهانی که توسط معجزه اداره شود ناسازگار است، خداوند باید به جهانی فعلیت بخشد که توسط قوانین طبیعی اداره می‌شود تا خیر برتر، یعنی وجود فاعل‌های اخلاقی، به دست آید.

(Reichenbach, 1976: 187-188; 1982: 102-104)

به صورت خلاصه استدلالی که به سود تئودیسۀ مبتنی بر قوانین طبیعی ارائه شد بدین ترتیب است:

۱. خداوند می‌توانست جهانی خلق کند که توسط قوانین طبیعی اداره شود و یا جهانی که توسط مداخلهٔ اعجاز‌آمیز اداره شود.
 ۲. جهانی که توسط مداخلهٔ اعجاز‌آمیز اداره شود با جهانی که مشتمل بر فاعل‌های اخلاقی است ناسازگار است.
 ۳. بنابراین خداوند نمی‌توانست جهانی خلق کند که با مداخلهٔ اعجاز‌آمیز اداره شود و مشتمل بر فاعل‌های اخلاقی نیز باشد.
 ۴. خداوند برای اینکه خیر برتر (یعنی جهانی که مشتمل بر اشخاصی باشد که به نحو چشم‌گیر آزاد باشند و میان خیر و شر اخلاقی انتخاب کنند و به میزان قابل توجهی خیر اخلاقی را برگزینند) را محقق سازد ضروری است جهانی که مطابق قوانین طبیعی اداره می‌شود را خلق کند.
 ۵. شرور طبیعی از لوازم اثرگذاری اشیای طبیعی بر مخلوقات حساس بر اساس قوانین طبیعی است.
 ۶. شخص به لحاظ اخلاقی مسئول امری که نمی‌توانسته خلافتش را انجام دهد نیست و به جهت آن شایستهٔ مذمت نخواهد بود.
 ۷. نتیجه: چون خیر برتر مستلزم امکان شر طبیعی است خداوند به لحاظ اخلاقی مسئول شرور طبیعی نیست.
- رایشنباخ بر اساس این استدلال ادعا می‌کند که ما دلیلی اخلاقاً کافی برای وجود شرور طبیعی در دست داریم که عبارت از تئودیسۀ مبتنی بر قوانین طبیعی است. (Reichenbach, 1976: 182; 1982: 106-107)

۲-۲ اشکال تئودیسۀ قوانین طبیعی

رایشنباخ در ادامه به طرح سه اشکال که نسبت به این تئودیسۀ مطرح شده می‌پردازد و سپس به آنها پاسخ می‌دهد. مهم‌ترین اشکالی که نسبت به تئودیسۀ قوانین طبیعی مطرح می‌شود از این قرار است که آیا خداوند نمی‌توانست جهان فعلی را در عین اینکه شامل قوانین طبیعی است به صورت متفاوتی خلق کند تا بدون شرور طبیعی باشد یا دست‌کم

شرور طبیعی در آن کمتر باشد؟ به نظر رایشنباخ این پیشنهاد را به دو نحو می‌توان فهمید که به صورت مجزا مورد بررسی قرار می‌دهد. یکی اینکه خداوند می‌توانست جهانی با قوانین طبیعی متفاوتی بیافریند که منجر به چنین شروری نشود و دیگر اینکه خداوند با خلق جهانی که شامل موجوداتی متفاوت باشد، مثلاً جهانی که فاقد موجودات موزی باشد، مانع تحقق شرور طبیعی شود. پیشنهاد اول اگرچه در ابتدا به نظر معقول می‌نماید، اما با بررسی دقیق‌تر آشکار می‌شود که تغییر قوانین طبیعی موجب تغییر اشیائی که این قوانین بر آنها حاکم است نیز خواهد شد. به عنوان نمونه، برای اینکه با تغییر قوانین طبیعی مربوط به سیستم گوارش از اثرگذاری منفی سموم بر بدن انسان ممانعت شود، راهی به جز تغییر وضعیت فیزیولوژیک انسان یا ساختار شیمیایی سم مورد نظر وجود نخواهد داشت که در واقع مستلزم تغییر موضوع قوانین است. بنابراین تغییر جهان فعلی به نحوی که شرور طبیعی از آن حذف شوند و جهان ممکن دیگری با قوانین طبیعی متفاوتی پدید آید مستلزم تغییر اشیای آن به گونه‌ای است که اوصاف ذاتی کاملاً متفاوتی داشته باشند و اساساً موجودات دیگری شوند. برای مثال یا آتش دیگر سوزان نخواهد بود یا بسیاری از اشیا کاملاً غیر قابل اشتعال خواهند شد. به صورت خلاصه، تغییر قوانین طبیعی بدون تغییر اجزای جهان ممکن نیست و در نتیجه، صورت پیشنهادی اول به صورت دوم فروکاسته می‌شود. (Reichenbach, 1976: 191-192; 1982: 110-111)

پیشنهاد دوم، که خداوند جهانی را بیافریند که خالی از موجوداتی باشد که سبب درد و رنج می‌شوند، مستلزم تغییر در شرایط اولیه جهان است به نحوی که در فرایند تکامل که مطابق قوانین طبیعی است موجودات شرافرین پدید نیایند. اما به عقیده رایشنباخ این پیشنهاد نیز دچار مشکلاتی مشابه پیشنهاد پیشین می‌شود. نخست اینکه با تغییر در شرایط اولیه نیز اگر انسان‌ها موجوداتی فیزیکی حساس و بخشی از طبیعت باشند، تحت تأثیر طبیعت و رخدادهای آن، با هر قوانینی که باشد، قرار خواهند گرفت. معقول است فرض شود که در هر صورت این وقایع گاه برای ایشان مطلوب و گاه نامطلوب است و اشخاص نسبت به آن آگاه خواهند بود. پس اگرچه ضروری نیست که انسان‌ها شر طبیعی را تجربه کنند، اما تا هنگامی که ایشان موجوداتی طبیعی هستند ممکن است هر مجموعه‌ای از قوانین طبیعی و شرایط به نحوی باشد که بر ایشان تأثیر نامساعدی داشته باشد. (Reichenbach, 1976: 193; 1982: 113)

اما سؤال اساسی‌تر به نظر رایشنباخ این است که اصلاً تغییر شرایط اولیه چه معنایی

دارد؟ مطابق دیدگاه دانشمندان، جهان در مه‌بانگ از انفجار آتشین یک جرم به شدت چگال متشکل از نوترون و فوتون در دمایی بسیار بالا آغاز شده و سپس توسعه یافته است. تغییر شرایط اولیه جهان مطابق این دیدگاه به معنای تغییر ترکیب این ماده اولیه است. اما به باور رایشنباخ برای انسان‌ها کاملاً غیر ممکن است بدانند که اعمال هرگونه تغییری در آن ترکیب اولیه چه نتایجی در بر خواهد داشت. آیا در آن صورت انسان‌ها و موجودات اخلاقی و آگاه پدید خواهند آمد و یا اگر پدید آیند، آیا شرایط بهتری دارند یا دارای شرایط به مراتب بدتری خواهند بود؟ با توجه به مشخص نبودن نتیجه این تغییرات، محتمل است که هیچ تغییری ممکن در شرایط اولیه نتواند با حفظ عاملیت اخلاقی در جهان، شرور طبیعی را کمتر از وضع موجود کند. بنابراین این اشکال که مبتنی بر امری مجهول است به استدلال خداباور لطمه‌ای وارد نخواهد کرد. (Reichenbach, 1976: 193; 1982: 113-114)

در مقابل، مخالف ممکن است پاسخ دهد که اغلب خداباوران خداوند را به صورت مستقیم‌تری درگیر خلقت جهان و تعامل با آن می‌دانند. در نظر ایشان، انسان مخلوق ویژه خداوند است نه اینکه صرفاً محصول تصادفی شرایط اولیه و قوانین طبیعی باشد. بر اساس چنین دیدگاهی، خداوند می‌توانست با اصلاح فرایند تکامل و خلقت موجودات جدید در زمان مناسب از پدید آمدن ویروس‌ها و موجودات کشنده و موزی جلوگیری کند. از نظر رایشنباخ، این فرض هم در بهترین حالت فقط می‌تواند برخی از شرور طبیعی مانند بیماری‌ها و نه همه آنها را شامل شود. اما آیا خداوند نمی‌توانست به همین میزان وضعیت فعلی را بهبود دهد و شرور طبیعی را کم کند، به همان نحوی که انسان‌ها امروزه تلاش می‌کنند تا بیماری‌ها و... را از بین ببرند؟ برای مثال آیا ممکن نبود که انسان‌ها از ابتدا نسبت به بیماری‌ها ایمنی داشته باشند؟ به عبارت دیگر، مخالف ادعا می‌کند که می‌توان جهان بهتری را تصور کرد که شامل بیماری‌های کمتری باشد. به عنوان نمونه، مک کلاسی می‌گوید:

ما می‌توانیم جهان بهتری را توصیف کنیم که شرور بسیار کمتری داشته باشد. برای مثال جهانی که در آن موجودات توانایی تجربه لذت ناشی از رضایت عقلانی بسیار بالاتری را دارا هستند یا جهانی که در آن بیماری وجود ندارد. (McCloskey, 1974: 191)

مطابق ادعای اشکال‌کننده به نظر می‌رسد که استناد به قوانین طبیعی به تنهایی نمی‌تواند تمام شرور طبیعی را توجیه کند و خداباور همچنان نشان نداده است که برای خداوند غیر ممکن بوده است تا با قدرت مطلق خود جهانی به مراتب بهتر که شامل موجودات حساس

نیز باشد بیافریند. (Reichenbach, 1976: 194; 1982: 114-115)

رایشنباخ در پاسخ انکار می‌کند که اثبات امتناع جهان بهتری که شامل موجودات حساس نیز باشد به عهدۀ خدا باور باشد؛ بلکه این به عهدۀ خدا ناباور است تا نشان دهد خلقت جهان قانونمند شامل موجودات اخلاقی فاقد شر، یا مشتمل بر شرور کمتر، ممکن است. بدین جهت، او به بررسی دقیق‌تر مدعای مخالف که می‌گوید می‌تواند جهان بهتری را تصور کند می‌پردازد. از نظر رایشنباخ، برای مخالف کافی نخواهد بود که ادعا کند می‌تواند تصور کند پدیده طبیعی به خصوصی به چه نحو بهتری می‌توانست تحقق یابد. با توجه به روابط علی موجود در میان پدیده‌ها، تغییر در یک پدیده خاص مستلزم تغییرهای فراوان در کل سلسله علت و معلول‌ها است. اگر مطابق مثال مک کلاسیکی در جهان هیچ بیماری‌ای وجود نداشته باشد، مرگ ناشی از بیماری‌ها نیز وجود نخواهد داشت که نتیجه آن افزایش بی‌رویه جمعیت جهان است که عواقب به شدت نامطلوبی به دنبال دارد. یا مثلاً میکروبهایی که نبودنشان به نظر مثبت تلقی می‌شود در واقع فواید و آثار مثبت بسیاری نیز دارند که مورد غفلت قرار گرفته است.

برای اینکه مخالف بتواند به درستی ادعا کند که می‌تواند جهان بهتری را تصور کند لازم است که در ابتدا جهان‌های ممکن دیگر را با قوانین طبیعی و موجودات ممکن دیگر فرض کند و سپس نشان دهد که آن جهان به عنوان یک سیستم و مجموعه (و نه صرفاً یک پدیده یا مجموعه‌ای از پدیده‌ها) شرور کمتری نسبت به جهان فعلی دارد. اما چنین امری بیش از اینکه قابل تصور باشد به نظر نشدنی می‌رسد. حتی اگر مخالف بتواند چنین جهانی را به صورت کامل تصور کند، چگونه می‌تواند میزان شرور آن جهان و جهان فعلی را محاسبه و سپس با یکدیگر مقایسه کند؟ لازمه چنین کاری علم به تمام نتایج هر دو سیستم است که تنها از عهدۀ یک عالم مطلق بر می‌آید. در نتیجه، تا هنگامی که خدا ناباور نتواند به درستی ادعا کند که می‌تواند جهان بهتری را تصور کند، اثبات اینکه خلق جهانی مشتمل بر موجودات حساس و با شرور طبیعی کمتر برای خداوند ناممکن بوده است یا اینکه جهان فعلی بهترین جهان ممکن است بر عهدۀ خدا باور نخواهد بود. (Reichenbach, 1976: 194-117; 1982: 196)

۳. نظریه دیوید چالمرز درباره نسبت تصورپذیری و امکان

دیوید چالمرز به عنوان مقدمه‌ای برای بحث از نسبت ذهن و بدن به نسبت تصورپذیری و امکان توجه کرده است. در فلسفه ذهن، از براهین مهمی که برای اثبات دوگانه‌انگاری (dualism) و تمایز جوهری ذهن از بدن ارائه می‌شود استدلال‌هایی است که با استناد به فاصله‌ای معرفت‌شناختی (epistemological gap) میان حقایق مربوط به آگاهی و حقایق فیزیکی، تمایز هستی‌شناختی آن دو را نتیجه می‌گیرند. از جمله این براهین برهان تصورپذیری (The Conceivability Argument) برای رد ماده‌باوری (materialism) و اثبات دوگانه‌انگاری است که چالمرز از مدافعان مهم آن محسوب می‌شود و تقریر ویژه‌ای از این برهان ارائه کرده است. از مقدمات اصلی و مناقشه‌برانگیز این استدلال، مقدمه‌ای است که از تصورپذیری یک وضعیت فرضی، امکان آن را نتیجه می‌گیرد. چالمرز پس از بررسی تفصیلی نسبت تصورپذیری و امکان و بسط نظریه خود پیرامون استلزام تصورپذیری - امکان، از مبنای خود پیرامون این موضوع استفاده می‌کند تا تقریری نوین از استدلال تصورپذیری علیه ماده‌باوری عرضه کند و به اشکالات مطرح شده پاسخ دهد. البته استدلال مبتنی بر استلزام تصورپذیری - امکان علاوه بر فلسفه ذهن و مسئله ماده‌باوری در مباحث فلسفی دیگری نیز استفاده می‌شود؛ از جمله بررسی این نظریه که علیت و قوانین علی قابل تقلیل به نظم در طبیعت‌اند یا اینکه معرفت همان باور صادق موجه است. (Chalmers, 2002: 145; 2009: 319-327; 2010: 148-192)

چالمرز پیش از ارائه نظریه خود در ابتدا تعریفی اولیه از تصورپذیری ارائه می‌کند بدین ترتیب که: عبارت «الف» تصورپذیر است اگر یک فرضیه سازگار، یعنی فرضیه‌ای که به صورت پیشین قابل رد شدن نیست، را بیان کند. او سپس برای بررسی صحت استنتاج امکان از تصورپذیری، به بررسی دقیق‌تر انواع تصورپذیری می‌پردازد. در این راستا، چالمرز تصورپذیری را از سه جهت به دسته‌های دوگانه تقسیم می‌کند. (بدوی/ایدئال، سلبی/ایجابی، اولیه/ثانویه) که با ترکیب آنها تصورپذیر بودن یک امر می‌تواند به هشت گونه باشد که در ادامه ذکر می‌شود. (Chalmers, 2002: 146)

۳-۱ تصورپذیری بدوی/ایدئال

چالمرز نخست به تقسیم تصورپذیری به بدوی و ایدئال می‌پردازد. بر اساس تعریف وی، می‌توان امری را برای یک فاعل شناسا به صورت بدوی تصورپذیر (prima facie)

(conceivable) دانست هنگامی که برای او در بادی نظر تصورپذیر باشد. به عبارت دیگر، اگر شخص در فرضیه مورد بحث تناقضی آشکار نیابد و نتواند آن را با استدلالی پیشین نفی کند، آن موضوع به صورت بدوی تصورپذیر است. در مقابل، یک عبارت هنگامی به صورت ایدئال تصورپذیر (ideally conceivable) است که فرضیه بیان شده توسط آن را نتوان حتی با تأملات عقلانی ایدئال به صورت پیشین رد کرد. تمایز این دو نوع تصورپذیری در این است که تصورپذیری بدوی وابسته به محدودیت‌های شناختی فاعل شناسا است، در حالی که تصورپذیری ایدئال فارغ از چنین محدودیت‌هایی است. بنابراین موضوع واحدی ممکن است به لحاظ بدوی تصورپذیر باشد اما با تأمل بیشتر مشخص شود که به لحاظ ایدئال تصورپذیر نیست. برای مثال « $2 + 2 = 5$ » نه به صورت بدوی و نه به صورت ایدئال تصورپذیر نیست. اما اگر یک قضیه ریاضیاتی بسیار پیچیده در نظر گرفته شود که قابل اثبات باشد و در عین حال اثباتش هنوز کشف نشده باشد، نقیض آن قضیه برای عموم اشخاص به لحاظ بدوی تصورپذیر است، در حالی که به صورت ایدئال این گونه نیست؛ زیرا با تأمل عقلانی ایدئال قابل نفی است. در مقابل، جمله «خوک پرنده وجود دارد» هم به لحاظ بدوی و هم ایدئال قابل تصور است؛ چرا که حتی تأملات عقلانی ایدئال نیز نمی‌تواند هیچ تناقضی در آن بیابد و انکار آن به صورت پیشین ممکن نیست. (Chalmers, 2002: 147; 2009: 315; 2010: 143-144)

۲-۳ تصورپذیری سلبی / ایجابی

چالمرز سپس تصورپذیری را به دو دسته کلی تصورپذیری سلبی (negative) و ایجابی (positive) تقسیم می‌کند که هر کدام انواعی دارد. همه تعاریفی که در باره تصورپذیری بدوی و ایدئال ذکر شد با عنایت به امکان نفی پیشین آنها ارائه شده است که در واقع با فرض مفهوم سلبی از تصورپذیری است. «الف» به لحاظ سلبی تصورپذیر است اگر مشتمل بر هیچ تناقضی نباشد و با تأمل پیشین قابل رد نباشد. تصورپذیری ایجابی بر خلاف تصورپذیری سلبی با عنایت به توانایی فاعل شناسا نسبت به شکل دادن به یک صورت (conception) ایجابی که موضوع مورد نظر در آن صادق است تعریف می‌شود. می‌توان گفت «الف» به لحاظ ایجابی تصورپذیر است اگر شخص بتواند به نحو سازگار شرایطی را تخیل (imagination) کند که در آن «الف» صادق باشد. در حالی که تصورپذیری سلبی

مستلزم در نظر گرفتن یک فرضیه و نداشتن توانایی نفی آن است، تصویرپذیری ایجابی مشتمل بر توان شکل‌دهی به یک صورت واضح و متمایز از شرایطی است که در آن فرضیه مورد نظر صادق باشد. چنین تخیلاتی معمولاً همراه با جزئیات فراوانی است که مورد تأمل و تصویرپردازی قرار می‌گیرد. هنگامی که «الف» در شرایط تصویر شده صادق باشد می‌توان گفت که آن شرایط «الف» را تأیید (verify) می‌کند و شخص «الف» را به تخیل درآورده و به صورت ایجابی تصور کرده است. (Chalmers, 2002: 149-150; 2009: 316;) (2010: 144)

هر دو قسم تصویرپذیری سلبی و ایجابی را می‌توان به بدوی و ایدئال نیز تقسیم کرد. تعریف تصویرپذیری سلبی بدوی و تصویرپذیری سلبی ایدئال پیش از این در تعریف تصویرپذیری بدوی و ایدئال ارائه شد. البته هر دو نوع تصویرپذیری بدوی و ایدئال را با استفاده از مفهوم تصویرپذیری ایجابی نیز می‌توان به صورت مشابه بازتعریف کرد. (Chalmers, 2002: 153; 2009: 316; 2010: 144) اگر چیزی به صورت ایجابی (بدوی یا ایدئال) تصویرپذیر باشد به صورت سلبی نیز تصویرپذیر است؛ زیرا اگر کسی بتواند به صورت سازگار موقعیتی را تخیل کند که «الف» را تأیید نماید، نخواهد توانست «الف» را به صورت پیشین نفی کند. اما عکس این نکته، دست‌کم در باره تصویرپذیری بدوی، برقرار نیست؛ یعنی بسیاری از موضوعات به صورت بدوی و سلبی تصویرپذیر است در حالی که به صورت بدوی و ایجابی تصویرپذیر نیست. البته قضاوت در باره تصویرپذیری ایدئال دشوارتر است. (Chalmers, 2002: 155)

۳-۳ تصویرپذیری اولیه / ثانویه

تقسیم بعدی تصویرپذیری مبتنی بر بحث سول کریپکی (Saul Kripke) پیرامون ضرورت پسین و دیدگاه چالمرز پیرامون معناشناسی دو - بعدی (two-dimensional semantics) است. بر اساس استدلال کریپکی، جملاتی همچون «هسپروس همان فسفروس است»^۱ ضروری و در عین حال پسین است. در پرتوی چنین دیدگاهی، به نظر می‌رسد که نقیض این جملات، مثلاً «هسپروس همان فسفروس نیست» به یک معنا تصویرپذیر است و به یک معنا چنین نیست. معنای نخست همان چیزی است که چالمرز آن را تصویرپذیری اولیه (primary conceivability) می‌نامد و در مقابل معنای دوم را تصویرپذیری ثانویه

(secondary conceivability) نام‌گذاری می‌کند. «الف» به صورت اولیه تصورپذیر است اگر اینکه «الف واقعی است» قابل تصور باشد. «الف» به صورت ثانویه تصورپذیر است اگر «الف» می‌توانست واقعی باشد (در حالی که چنین نیست). این دو معنا از تصورپذیری معادل دو شیوه تفکر در باره امکان‌های فرضی است. اولی که شیوه‌ای معرفت‌شناختی است در باره انحائی است که جهان واقع می‌تواند مطابق آن باشد و دومی که شیوه‌ای شرطی است در باره انحای خلاف واقعی است که جهان می‌توانست داشته باشد و ندارد.

تصورپذیری اولیه امری صرفاً پیشین است که از تأملات عقلانی پیشین ناشی می‌شود و در نتیجه برای ارزیابی آن، اوصاف واقعی جهان بالفعل و دانش تجربی اهمیتی ندارد. در مقابل، تصورپذیری ثانویه بر خلاف تصورپذیری اولیه به صورت پیشین قابل دانستن نیست، بلکه پسین و نیازمند دانش تجربی است. تصورپذیری ثانویه مبتنی بر این فرض است که می‌توان شیوه‌های گوناگون خلاف واقعی که جهان می‌توانست مطابق آن باشد را در نظر گرفت. با فرض اینکه موقعیت تخیل شده خلاف واقع است، آن موقعیت به عنوان امکان خلاف واقع و به شیوه شرطی ارزیابی می‌شود. در این فرایند جهان واقع ثابت فرض شده و سپس سؤال می‌شود که اگر موقعیت مورد بحث واقع می‌شد آنگاه جهان چگونه می‌بود؟ در صورتی که با واقع شدن موقعیت مورد نظر «الف» واقع می‌شد نتیجه گرفته می‌شود که آن موقعیت با فرض اینکه خلاف واقع باشد «الف» را تأیید می‌کند. در مثال تمایز هسپروس و فسفروس، اگر موقعیت فرضی به عنوان خلاف واقع لحاظ شود دیگر نمی‌توان گفت که «هسپروس همان فسفروس نیست» و موقعیت فرضی چنین جمله‌ای را تأیید نخواهد کرد. بلکه تعبیر صحیح در چنین فرضی این است که حداقل یکی از ستاره‌ها نه هسپروس است و نه فسفروس؛ زیرا «هسپروس» و «فسفروس» نام‌هایی است که در جهان واقع به یک شی واحد تعلق گرفته است که نمی‌تواند متعدد باشد. بنابراین «هسپروس همان فسفروس نیست» به لحاظ ثانویه و ایجابی تصورپذیر نیست. روشن است که این نتیجه‌گیری بر این اساس است که در جهان واقع هسپروس همان فسفروس است و موقعیت فرض شده خلاف واقع است. دلیل این امر طبق تحلیل شهودی کریکی این است که اطلاق لفظ هسپروس یا فسفروس بر موقعیت‌های خلاف واقع وابسته به وضعیت مرجع این الفاظ در جهان واقع است؛ یعنی سیاره زهره یا ناهید در این مثال که هر دو نام هسپروس و فسفروس به آن ارجاع می‌دهند. (Chalmers, 2002: 156-159)

۳-۴ تصویرپذیری بدوی یا ایدئال؟

در گام بعدی چالمرز بررسی می‌کند که از انحاء تصویرپذیری کدام موارد مستلزم امکان است و برای استفاده در استدلال‌های مبتنی بر تصویرپذیری مناسب است. از دیدگاه وی تصویرپذیری بدوی به صورت کلی راهنمای مناسبی برای استنتاج امکان نیست و در مقابل، تصویرپذیری ایدئال راهنمای مناسبی برای استنتاج امکان متافیزیکی است. همان‌طور که میان تصویرپذیری بدوی و ایدئال فاصله وجود دارد، میان تصویرپذیری بدوی و امکان نیز فاصله وجود دارد. بدین ترتیب برخی از مثال نقض‌هایی که برای صحت استنتاج امکان از تصویرپذیری ارائه می‌شود در واقع مثال نقض این است که تصویرپذیری بدوی مستلزم امکان باشد نه تصویرپذیری ایدئال. (Chalmers, 2002: 159-160; 2009: 316; 2010: 145)

۳-۵ تصویرپذیری سلبی یا ایجابی؟

نکته بعدی که چالمرز خاطر نشان می‌سازد این است که تصویرپذیری ایجابی در مقایسه با تصویرپذیری سلبی راهنمای بهتری برای استنتاج امکان است. به صورت کلی، هنگامی که فلاسفه در مباحث فلسفی به تصویرپذیری یک امر استناد می‌کنند عموماً تصویرپذیری ایجابی مد نظرشان است. این نکته به روشنی در باره تصویرپذیری بدوی برقرار است. در باره تصویرپذیری ایدئال هم تصویرپذیری ایجابی دست‌کم به میزان تصویرپذیری سلبی برای استنتاج امکان مناسب است؛ چرا که تصویرپذیری ایجابی ایدئال مستلزم تصویرپذیری سلبی ایدئال هم است. این در حالی است که چندان روشن نیست که آیا تصویرپذیری سلبی ایدئال نیز مستلزم تصویرپذیری ایجابی ایدئال است و در نتیجه به جهت استنتاج امکان مشابه یکدیگرند یا خیر. اگر گزاره‌هایی مثلاً در ریاضیات وجود داشته باشند که ارزش صدقشان را حتی به وسیله تأمل عقلی ایدئال هم نتوان فهمید، آنگاه مواردی از تصویرپذیری سلبی ایدئال وجود دارند که به لحاظ ایجابی و ایدئال تصویرپذیر نیستند. اما به نظر چالمرز معلوم نیست که چنین اموری وجود داشته باشند و بدین جهت نمی‌توان استنتاج امکان از تصویرپذیری سلبی را به سادگی مردود دانست. در هر صورت، تصویرپذیری ایجابی قوت و استحکام بیشتری در مقایسه با تصویرپذیری سلبی برای استنتاج امکان دارد. (Chalmers,

۳-۶ تصویرپذیری اولیه یا ثانویه؟

دستۀ مهمی از مثال نقض‌های استنتاج امکان از تصویرپذیری برگرفته از تحلیل کریپکی در بارۀ امور پسین ضروری است. به صورت معمول گفته می‌شود که قضیه‌ای همچون «آب H₂O نیست» که از نظر کریپکی دارای ضرورت پسین است، مثال نقضی برای صحت استنتاج امکان از تصویرپذیری است؛ چرا که اگرچه قابل تصور است که آب H₂O نباشد، اما این موضوع به لحاظ متافیزیکی ممکن نیست. یا برای مثال گفته می‌شود که «هسپروس همان فسفروس نیست» تصویرپذیر و در عین حال غیر ممکن است. در پاسخ باید توجه داشت که این موارد با توجه به تفکیک چالمرز اگرچه به معنای اولیه تصویرپذیرند، اما به معنای ثانویه تصویرپذیر نیستند. قضیه «آب H₂O نیست» با فرض اینکه آب در جهان فعلی H₂O است، به معنای ثانویه تصویرپذیر نیست. در نتیجه، هر شرایط قابل تصور دیگری که در آن به نظر برسد آب H₂O نیست (برای مثال جهان همزاد زمین (Twin Earth World) پاتنم (Putnam) که در آن همزاد کرۀ زمین از تمام جهات همانند زمین فعلی است با این تفاوت که مایع شفاف درون دریاها و اقیانوس‌های آن از ساختار شیمیایی XYZ و نه H₂O تشکیل شده است) در واقع شرایط تصویرپذیری است که در آن «آب» همچنان H₂O است، اما مواد آب‌مانندی وجود دارد که ساختارشان H₂O نیست (بلکه برای مثال XYZ است). با توجه به این نکته، «آب H₂O نیست» برای شخصی که فاقد اطلاعات تجربی مربوطه است تنها ممکن است به صورت بدوی به نظر تصویرپذیر ثانویه برسد، اما برای شخصی که دارای اطلاعات تجربی مربوطه است به صورت بدوی هم این گونه نیست. به علاوه، چنین قضیه‌ای هیچ‌گاه به صورت ایدئال تصویرپذیر ثانویه نیست. بنابراین مثال‌های برخاسته از ضرورت پسین کریپکی همچنان با این ادعا که تصویرپذیری ثانویه مستلزم امکان متافیزیکی است سازگار است. (Chalmers, 2002: 161; 2009: 316-317; 2010: 144-145)

با این حال، این مسئله کمک چندانی به بحث فعلی نمی‌کند؛ زیرا ارتباط میان تصویرپذیری ثانویه و امکان متافیزیکی روشی پیشین برای استنتاج امکان متافیزیکی فراهم نمی‌کند. دانستن اینکه گزاره‌ای به لحاظ ثانویه تصویرپذیر است (مخصوصاً در تصویرپذیری ثانویه ایدئال) به عوامل تجربی فراوانی بستگی دارد که اطلاع از آنها امری پسین است. آنچه برای این مقصود لازم است تصویرپذیری اولیه است و نه ثانویه، که امری پیشین است و بر

اساس آن به درستی می‌توان گفت که «آب H₂O نیست» تصورپذیر است. بر اساس تعریف تصورپذیری اولیه سلبی به عدم امکان نفی به لحاظ پیشین، چون «آب H₂O است» را نمی‌توان به لحاظ پیشین اثبات یا نفی کرد، هم «آب H₂O است» و هم «آب H₂O نیست» تصورپذیر اولیه سلبی است. به صورت مشابهی «الف» به لحاظ ایجابی و اولیه تصورپذیر است اگر شخص بتواند موقعیت سازگاری را تصور کند که «الف» را تأیید کند. یک موقعیت هنگامی «الف» را تأیید می‌کند که با فرض وقوع آن، شخص باید نتیجه بگیرد که «الف» صادق است. اگر شخصی همزاد زمین را تصور کند که دریاها و اقیانوس‌هایی از XYZ دارد و فرض کند که چنین موقعیتی در پیرامون او واقع شده است، او باید نتیجه بگیرد که آب XYZ و نه H₂O است. بنابراین «آب H₂O نیست» هم به لحاظ ایجابی و هم به لحاظ سلبی به صورت اولیه تصورپذیر است. تصورپذیری اولیه، بر خلاف تصورپذیری ثانویه، تنها به تأملات عقلی پیشین وابسته است.

هنگامی که مفهوم اولیه یک جمله در جهان‌هایی صادق باشد، آن گزاره به لحاظ اولیه ممکن (primarily possible) است و هنگامی که مفهوم ثانویه آن صادق باشد آن گزاره به لحاظ ثانویه ممکن (secondarily possible) است. ضرورت اولیه و ضرورت ثانویه را نیز می‌توان به همین شکل تعریف کرد. امکان و ضرورت ثانویه مرتبط به امکان و ضرورت متافیزیکی است. یک جمله به لحاظ متافیزیکی ضروری است اگر و تنها اگر مفهوم ثانویه آن ضروری باشد. از طرف دیگر، امکان و ضرورت اولیه هم مرتبط به پیشین بودن است. اگر «الف» پیشین باشد، آنگاه دارای مفهوم اولیه ضروری خواهد بود. بنابراین باید توجه داشت که عبارات دارای ارزش معناشناختی پیچیده‌ای هستند؛ زیرا هم مفهوم اولیه دارند و هم ثانویه و در تعابیر مختلف، مفاهیم مختلف عبارت مد نظر است.

اینکه جملاتی همچون «آب H₂O نیست» به لحاظ اولیه تصورپذیرند اما به لحاظ ثانویه ممکن نیستند دلیل خوبی است برای اینکه تصورپذیری اولیه مستلزم امکان ثانویه نیست. با این حال، این نکته کاملاً سازگار است با اینکه تصورپذیری ثانویه مستلزم امکان ثانویه و همچنین تصورپذیری اولیه مستلزم امکان اولیه باشد. موارد مشابهی که شامل ضرورت‌های پسین است، مانند «هسپروس همان فسفروس است»، نیز از ساختار مشابهی پیروی می‌کنند. نقیض این موارد اگرچه به لحاظ اولیه تصورپذیر و ممکن است، اما به لحاظ ثانویه تصورپذیر و ممکن نیست. بدین ترتیب، در همه این جملات ارتباط وثیقی میان تصورپذیری و امکان متافیزیکی برقرار است؛ زیرا جهان‌هایی که مفهوم اولیه چنین جملاتی

در آنها کاذب است به لحاظ متافیزیکی ممکن‌اند.

بنابراین به صورت خلاصه از دیدگاه چالمرز مثال نقض‌هایی که با استناد به ضرورت پسین کرییکی برای صحت استنتاج امکان از تصویرپذیری ارائه می‌شوند با این توضیح که تصویرپذیری اولیه راهنمای مناسبی برای امکان ثانویه نیست قابل‌رفع‌اند. با این وجود، این نکته با این مطلب که ارتباط وثیقی میان تصویرپذیری اولیه و امکان اولیه وجود دارد سازگار است. در نتیجه، مثال‌هایی که گفته شد با این نظریه که تصویرپذیری اولیه مستلزم امکان اولیه است نیز سازگار است که برای عموم مقاصد فلسفی کافی خواهد بود. (Chalmers, 2002: 162-165; 2009: 316-318; 2010: 145-147)

۳-۷ تقریرهای استلزام تصویرپذیری - امکان

چالمرز در قدم بعد با توجه به انواع تصویرپذیری و نسبت آنها با انواع امکان دو تقریر اصلی از استلزام تصویرپذیری - امکان ارائه می‌دهد:

۱. استلزام تصویرپذیری - امکان ایجابی: تصویرپذیری اولیه ایجابی ایدئال مستلزم امکان اولیه است.

بر اساس این تقریر، اگر «الف» به صورت اولیه، ایجابی و ایدئال تصویرپذیر باشد آنگاه جهان ممکن وجود دارد که مفهوم اولیه «الف» در آن صادق است. به عقیده چالمرز، این تقریر بهترین و قوی‌ترین نظریه در باره استلزام تصویرپذیری - امکان است.

۲. استلزام تصویرپذیری - امکان سلبی: تصویرپذیری اولیه سلبی ایدئال مستلزم امکان اولیه است.

چون تصویرپذیری اولیه ایجابی ایدئال مستلزم تصویرپذیری اولیه سلبی ایدئال است، تقریر دوم مستلزم تقریر نخست نیز است. اگر یک گزاره به صورت پیشین قابل رد باشد (= تصویرپذیر سلبی نباشد)، هیچ موقعیت سازگار قابل تصویری وجود ندارد که آن گزاره را تأیید کند (= تصویرپذیر ایجابی نخواهد بود). اما روشن نیست که آیا تقریر اول هم مستلزم تقریر دوم است یا خیر؛ چرا که روشن نیست که تصویرپذیری اولیه سلبی ایدئال هم مستلزم تصویرپذیری اولیه ایجابی ایدئال باشد. به بیان دیگر، معلوم نیست که آیا مواردی وجود دارد که نتوان آنها را به صورت پیشین با تأمل عقلانی ایدئال رد کرد (ملاک تصویرپذیری سلبی ایدئال) و در عین حال نتوان موقعیتی را تصور کرد که آنها را تأیید کند (ملاک

تصورپذیری ایجابی ایدئال).

هر دو تقریر با مثال نقض‌هایی که برای رابطه استلزام میان امکان و تصورپذیری مطرح شده‌اند، علی‌الخصوص مثال‌های برگرفته از ضرورت پسین کریپکی، سازگار است. همچنین مطابق بررسی‌ای که چالمرز نسبت به مثال نقض‌های احتمالی انجام داده است، به نظر نمی‌رسد مثال نقض مهمی نسبت به هیچ‌کدام از این دو تقریر مطرح باشد. البته باید توجه داشت که از آنها تنها می‌توان برای استنتاج امکان اولیه و نه ثانویه بهره برد. با این وجود، برای دفاع از تقریر سلبی این استلزام باید بتوان نظریه‌های کمکی دیگری را نیز اثبات کرد تا احتمال وجود مواردی که تصورپذیر سلبی ایدئال باشند اما ممکن نباشند مرتفع شود. البته چالمرز وجود چنین مواردی را با قاطعیت رد نمی‌کند. (Chalmers, 2002: 171-189; 2009: 319; 2010: 147-148)

۴. ارزیابی تئودیسۀ قوانین طبیعی رایشنباخ بر مبنای نظریۀ چالمرز

چنانکه در انتهای بخش مربوط به دیدگاه رایشنباخ پیرامون شرور طبیعی ذکر شد، اشکال مهمی نسبت به تئودیسۀ قوانین طبیعی قابل طرح است به این ترتیب که آیا خداوند نمی‌توانست جهانی مشتمل بر قوانین طبیعی همچون جهان فعلی خلق کند که علی‌رغم قانونمندی، مشتمل بر شرور طبیعی کمتری باشد؟ مستشکل در این اشکال از تصورپذیری جهان قانونمند بدون شرور طبیعی یا مشتمل بر شرور طبیعی کمتر بهره می‌برد تا امکان چنین جهانی و سپس تعلق قدرت مطلق الهی به آن را نتیجه بگیرد. با الهام‌گیری از اصطلاحات چالمرز می‌توان این استدلال را به عنوان «استدلال مبتنی بر تصورپذیری جهان بدون شر» نامید که همچون دیگر استدلال‌های مبتنی بر تصورپذیری باید واجد شرایط مربوطه باشد تا معتبر تلقی شود و قابل استناد باشد. از سوی دیگر، خدا‌باور می‌تواند با اشکال به عدم واجدیت شرایط لازم این برهان را مردود تلقی کند و از تئودیسۀ قوانین طبیعی دفاع کند. رایشنباخ نیز چنانکه گذشت و به تفصیلی که در ادامه خواهد آمد از همین شیوه برای دفاع از تئودیسۀ خود بهره برده است.

۴-۱ عدم امکان تغییر قوانین طبیعی بدون تغییر اشیای موضوع قوانین

رایشنباخ در ابتدا از استدلال خدا‌نا‌باور دو تقریر ارائه کرده و به صورت مجزا هر یک را

بررسی نموده است. در تقریر نخست، اشیای جهان ثابت فرض می‌شوند و تنها قوانین طبیعی تغییر می‌کنند، در حالی که در تقریر دوم اشیای موضوع قوانین طبیعی هستند که تغییر می‌کنند به نحوی که نتایج شرورآمیز پدید نیایند. رایشنباخ فرض نخست را نامعقول تلقی می‌کند؛ چرا که تغییر قوانین طبیعی بدون تغییر موضوعاتی که این قوانین بر آنها اعمال می‌شوند را غیر ممکن می‌داند. او استدلال می‌کند که تغییر قوانین، مثلاً قوانین فیزولوژیک بدن انسان یا قوانین طبیعی مربوط به کارکرد شیمیایی سموم، مستلزم تغییر اشیای موضوع آن قوانین و خصوصیات ذاتی آنها نیز خواهد بود. بدین ترتیب، تغییر قوانین طبیعی مربوط به انسان که تعیین می‌کند او در چه صورتی دچار آسیب و رنج شود و در چه شرایطی خیر، بدون تغییر در ذات انسان ممکن نیست؛ آن هم به نحوی که او دیگر به معنای فعلی، که عبارت است از موجودی حساس و آگاه به تأثیرات بیرونی، انسان نخواهد بود. بنابراین، از نظر رایشنباخ، تقریر نخست استدلال به تقریر دوم فروکاسته می‌شود و مجزای از آن نیست. (Reichenbach, 1976: 191-192; 1982: 110-112)

این بخش از نظریۀ رایشنباخ با استفاده از مبنای دو - بعدی چالمرز و تفکیک مفهوم اولیه و ثانویه می‌تواند دو معنای متفاوت داشته باشد. نخست اینکه تغییر قوانین طبیعی با فرض ثبات اشیای موضوع آن قوانین به مفهوم اولیه ممکن نیست و دیگر اینکه به مفهوم ثانویه ممکن نیست. اگر معنای دوم مد نظر باشد، این سخن با نظریۀ چالمرز هم‌راستا خواهد بود. بر اساس دیدگاه چالمرز، تغییر قوانین طبیعی جهان موجب تغییر اوصاف پسین و تجربی موجودات است به نحوی که دیگر به صورت ثانویه میان آن شی در جهان فعلی و مابۀ‌ازای آن در جهان ممکن دیگر، که قوانین طبیعی و شرایط متفاوتی دارد، این‌همانی برقرار نخواهد بود و حتی لفظ مشترک در بارۀ هر دوی آنها با مفهوم ثانویه یکسان قابل استعمال نیست. مثال مورد استناد چالمرز لفظ «آب» است که مفهوم ثانویه آن در تمام جهان‌های ممکن به H_2O ارجاع می‌دهد و در نتیجه، در همزاد زمین مواد آب‌مانندی که در دریاها و اقیانوس‌ها وجود دارد و ساختار شیمیایی شان XYZ است اصلاً مطابق مفهوم ثانویه «آب» نیستند.

اما اگر ادعای رایشنباخ قوی‌تر و به معنای نخست لحاظ شود که ناظر به مفهوم اولیه است، بر اساس مبانی چالمرز قابل پذیرش نخواهد بود؛ چرا که تغییر قوانین طبیعی و اوصاف پسین اشیا تأثیری بر مفهوم اولیه آنها که صرفاً به صورت پیشین و مستقل از قوانین طبیعی تعیین می‌شود نمی‌گذارد. برای مثال می‌توان قوانین مربوط به آب را تغییر داد در

حالی که همچنان لفظ «آب» با مفهوم اولیه یکسان هم به آب در جهان فعلی و هم به مایع آب‌مانند در جهان‌های ممکن دیگر با قوانین طبیعی و حتی ساختار شیمیایی متفاوت ارجاع دهد. اگرچه رایشنباخ تصریحی در خصوص این مسئله ندارد، در مجموع به نظر می‌رسد که او ادعایی فراتر از معنای دوم نکرده است و نظریه وی، دست‌کم تا اینجا، هم‌راستا با مبانی چالمرز و تفکیک وی از مفهوم اولیه و ثانویه است.

۴-۲ استتاج امکان از تصورپذیری

رایشنباخ در ادامه استدلال می‌کند که صورت دوم اشکال مبتنی بر تصورپذیری جهان بدون شر نیز قابل پذیرش نیست. از منظر وی، تغییر اشیا بدون تغییر قوانین طبیعی مستلزم تغییر در شرایط اولیه جهان و در نتیجه، تاریخ زیستی و تکاملی موجودات زنده است. دلیل نخست رایشنباخ برای رد این استدلال مبتنی بر این دیدگاه است که ثبات انسان به مثابه موجودی حساس و آگاه به تأثیرات طبیعی پیرامونی همواره و در هر شرایطی مستلزم میزانی از رنج و شر طبیعی خواهد بود. اما نکته مهم‌تری که رایشنباخ در باره استدلال مبتنی بر تصورپذیری جهان بدون شر مطرح می‌کند این است که انسان نمی‌داند تغییر شرایط اولیه جهان چه نتایجی در بر دارد. چه بسا تغییری کوچک در شرایط اولیه نتایجی به مراتب بدتر از وضعیت فعلی جهان به بار آورد و سبب وقوع شرور عظیم‌تر یا حتی مانع پدید آمدن انسان‌ها به عنوان موجودات اخلاقی شود. بنابراین نه تنها شاید هیچ وضعیت بدون شری که شامل موجودات انسانی باشد ممکن نباشد، بلکه شاید هیچ وضعیت بهتری که مشتمل بر شروری کمتر از وضعیت فعلی جهان باشد هم در واقع ممکن نباشد. پس به عقیده رایشنباخ، استدلال تصورپذیری جهان بدون شر مبتنی بر جهل غیر قابل رفع انسان به نتایج تغییرات ممکن در وضعیت اولیه جهان است که از محدودیت‌های شناختی وی ناشی می‌شود. (Reichenbach, 1976: 193; 1982: 113-114)

از منظر رایشنباخ، برای اینکه استدلال مبتنی بر تصورپذیری جهان بدون شر منتج باشد لازم است که شخص تصویری صحیح و جامع از جهان بدون شر داشته باشد. برای داشتن چنین تصویری کافی نیست که شخص صرفاً موقعیت جزئی خاصی را تصور کند که از موقعیتی فعلی در جهان واقع بهتر و تنها فاقد برخی شرور باشد. بلکه با توجه به روابط علی و معلولی میان پدیده‌های گوناگون و حاکمیت قوانین طبیعی، اعمال تغییری کوچک در

جنبه‌ای از جهان می‌تواند تأثیرات گسترده‌ای بر جوانب دیگر داشته باشد. بدین جهت، برای معتبر بودن استدلال مورد بحث لازم است که شخص بتواند جهان‌های دیگر را به صورت کامل با قوانین طبیعی و موجوداتشان تصور کند تا بتواند آن‌ها را با جهان فعلی مقایسه کند و سپس ارزیابی صحیحی از اینکه کدام یک از جهان‌های تصور شده بهتر از جهان واقع و مشتمل بر شرور کمتر است داشته باشد. اما انجام چنین کاری برای انسان‌ها با توجه به محدودیت‌های شناختی‌شان ناممکن می‌نماید. به نظر رایشنباخ، تنها کسی می‌تواند دست به چنین مقایسه‌ای بزند که به تمام قوانین طبیعی و لوازم آنها در هر جهان ممکن‌ی عالم باشد. بنابراین استدلال مبتنی بر تصورپذیری جهان بدون شر به جهت نداشتن شرایط لازم برای استنتاج امکان از تصورپذیری از منظر رایشنباخ قابل پذیرش نیست. (Reichenbach, 1976: 115-117; 1982: 194-196)

برای بررسی این قسمت از استدلال رایشنباخ، لازم است نظریه چالمرز پیرامون استلزام تصورپذیری - امکان و شرایط آن مورد توجه قرار گیرد تا مشخص شود که آیا ادعای رایشنباخ بر اساس مبنای چالمرز قابل دفاع است یا خیر؟ در ادامه، از میان انواع تصورپذیری بر اساس تقسیم‌بندی چالمرز باید مشخص شود که تصورپذیری مد نظر مخالف رایشنباخ از کدام نوع است و آیا چنین تصورپذیری‌ای، با توجه به تقریرهای مقبول از استلزام تصورپذیری - امکان، برای استنتاج امکان مورد نظر کفایت می‌کند یا خیر؟

۴-۳ تصورپذیری بدوی یا ایدئال؟

از مباحث گذشته مشخص شد که از منظر چالمرز برای اینکه استنتاج امکان از تصورپذیری معتبر باشد، باید تصورپذیری از نوع خاصی باشد. شرط نخست این است که موضوع مورد بحث علاوه بر تصورپذیری بدوی که قابلیت نقض دارد، به صورت ایدئال نیز تصورپذیر باشد. (Chalmers, 2002: 159-160; 2009: 316; 2010: 145) با استفاده از این نکته می‌توان سخن رایشنباخ را به این صورت تقریر و تقویت کرد که مخالف در استدلال مبتنی بر تصورپذیری جهان بدون شر، تنها تصویری بدوی از چنین جهانی دارد که البته برای استنتاج امکان کفایت نمی‌کند. مطابق نظریه چالمرز، برای اینکه استدلال مخالف معتبر باشد او باید بتواند به صورت ایدئال جهان بدون شر را تصور کند، در حالی که چنین جهانی به صورت ایدئال تصورپذیر نیست.

البته برای اینکه این مطلب صحیح و قابل استناد باشد، مدافع تئودیسۀ قوانین طبیعی باید بتواند نشان دهد که به چه جهت تصویرپذیری بدوی جهان بدون شر با تأمل عقلی ایدئال یا اطلاعات بیشتر قابل نقض و در نتیجه، فاقد تصویرپذیری ایدئال است. آیا تناقضی پنهان در تصویرپذیری اولیه این فرض نهفته است یا تصویرپذیری ثانویه آن با اطلاعات تجربی بیشتر در تعارض قرار دارد؟ به سادگی نمی‌توان قضاوت روشنی در باره این مسئله داشت و بحث تا حدودی به مسئله بعدی در باره اینکه تصویرپذیری اولیه مد نظر است یا تصویرپذیری ثانویه مرتبط می‌شود. همچنین بحث به مسئله اساسی دیگری در باره اینکه بار اثبات (burden of proof) به دوش چه کسی است منتقل می‌شود؛ به این صورت که آیا اثبات تصویرپذیری ایدئال جهان بدون شر بر عهده مخالف است، یا اینکه مدافع وظیفه دارد اثبات کند که تصویرپذیری بدوی مورد استناد مخالف با تأمل عقلانی یا اطلاعات تجربی بیشتر نقض می‌شود؟ در هر صورت، دست‌کم این مطلب مسلم است که استدلال فعلی مخالف که مبتنی بر تصویرپذیری بدوی جهان بدون شر است، از این جهت دچار ضعف است و به صورت متقن و یقینی منتج نیست. البته واکاوی بیشتر مسئله منوط به بررسی جهات دیگر این تصویرپذیری است.

۴-۴ تصویرپذیری اولیه یا ثانویه؟

نکته بعدی که چالمرز بر اساس معناشناسی دو - بعدی در باره شرایط الزامی استلزام تصویرپذیری - امکان متذکر می‌شود این است که علی‌رغم اینکه تصویرپذیری اولیه برای استنتاج امکان ثانویه مناسب نیست، اما برای استنتاج امکان اولیه کفایت می‌کند. بنابراین ضرورتی ندارد که موضوعی حتماً به صورت ثانویه نیز تصویرپذیر باشد تا بتوان از آن امکان را استنتاج کرد؛ البته با این توجه که امکان مورد نظر نیز امکان ثانویه نیست. (Chalmers, 2002: 162-165; 2009: 316-318; 2010: 145-147) با این پیش‌فرض، برای احراز اعتبار براهین مبتنی بر تصویرپذیری، صرف تأمل عقلانی پیشین کافی است و اطلاعات تجربی و پسین نقشی در پیش‌برد یا نقض این براهین ایفا نمی‌کنند. این نکته بسیار مهمی است که می‌تواند دیدگاه رایشنباخ را تا حدودی دچار چالش کند.

توضیحی که رایشنباخ برای عدم اعتبار اشکال مخالف ارائه کرده است عمدتاً مبتنی بر این نکته است که فرض تغییر در بخشی از جهان بر اساس روابط علی و معلولی بر

بخش‌های دیگر جهان نیز اثرگذار است و اگرچه ممکن است جهان مورد نظر را از جهتی بهتر سازد، اما از جهات دیگری می‌تواند شروری پدید آورد که در مجموع نسبت به جهان فعلی بدتر باشد. به نظر می‌رسد رایشنباخ با این توضیح به نوعی مفروض می‌انگارد که اعتبار استدلال مخالف در گرو لحاظ روابط علی و معلولی تجربی است که بر اساس آن، در نظر گرفتن اطلاعات پسین شرطی لازم برای منتج بودن استدلال مبتنی بر تصویرپذیری جهان بدون شر خواهد بود. به تعبیر دیگر، گویا رایشنباخ تنها تصویرپذیری مفید برای استنتاج امکان را تصویرپذیری ثانویه قلمداد می‌کند و در این راستا برای تصویرپذیری اولیه جایگاهی قائل نیست. اما این مطلبی است که چالمرز به تفصیل به مخالفت با آن پرداخته است. به عقیده وی، اطلاعات تجربی و پسین منحصراً به تصویرپذیری و امکان ثانویه مرتبط است و هیچ نقشی در تصویرپذیری اولیه و استنتاج امکان اولیه از آن ندارند.

چنانکه گذشت هر دو تقریری که چالمرز از استلزام تصویرپذیری - امکان ارائه کرده است مربوط به تصویرپذیری و امکان اولیه است. در پرتوی این مطلب آشکار می‌شود که سخن رایشنباخ و تأکیدی که بر لزوم علم به روابط علی و معلولی و تأثیر اشیای جهان بر یکدیگر دارد، نهایتاً نشان می‌دهد که استدلال مبتنی بر تصویرپذیری خدا ناباور نمی‌تواند امکان ثانویه را اثبات کند. مستشکل فاقد تمام اطلاعات تجربی مربوطه است که در نتیجه آن، جهان بدون شر برای وی به صورت ثانویه و ایدئال تصویرپذیر نیست و نمی‌تواند از آن امکان ثانویه را استنتاج کند. اما این نکته چالشی برای استفاده از تقریرهای مقبول استلزام تصویرپذیری - امکان، که مبتنی بر تصویرپذیری اولیه است و امکان اولیه را نتیجه می‌دهد، در استدلال مبتنی بر تصویرپذیری جهان بدون شر پدید نمی‌آورد. بنابراین به نظر می‌رسد که نظریه چالمرز در باره کفایت تصویرپذیری اولیه برای استنتاج امکان اولیه در این موضوع تا حدودی به نفع مخالف خواهد بود و پاسخ رایشنباخ را دچار اشکال می‌سازد. مگر اینکه بتوان نشان داد که تصویرپذیری اولیه جهان بدون شر نیز دچار اشکال است؛ چرا که در آن تناقضی پیشین وجود دارد که تأمل عقلانی ایدئال آن را آشکار می‌سازد، یا به نوعی اثبات شود که آنچه در بحث فعلی اهمیت دارد امکان ثانویه است و نه امکان اولیه، که در بادی نظر ناموجه می‌نماید.

۴-۵ تصویرپذیری سلبی یا ایجابی؟

البته همچنان راه دیگری برای تقویت موضع رایشنباخ و تضعیف استدلال مبتنی بر تصویرپذیری جهان بدون شر باقی است. نکته مهمی که رایشنباخ در پاسخ به استدلال مخالف صراحتاً بر آن اصرار می‌کند این است که او نمی‌تواند جهان‌های ممکن دیگر با قوانین طبیعی و اشیای متفاوت موجود در آنها را به صورت کامل و جامعی تصور کند تا در نتیجه بتواند به مقایسه برتری این جهان‌ها نسبت به یکدیگر و همچنین جهان فعلی بپردازد. با بهره‌گیری از اصطلاحات چالمرز، این سخن رایشنباخ را به این شکل می‌توان صورت‌بندی کرد که جهان بدون شر یا مشتمل بر شرور کمتر به صورت ایجابی قابل تصور نیست و در بهترین حالت تصویرپذیری سلبی دارد.^۲ اما آیا این مطلب مشکلی برای استدلال مبتنی بر تصویرپذیری پدید می‌آورد؟

چنانکه گذشت، چالمرز دو تقریر اصلی از استلزام تصویرپذیری - امکان ارائه کرده است که یکی مبتنی بر تصویرپذیری اولیه ایجابی ایدئال و دیگری مبتنی بر تصویرپذیری اولیه سلبی ایدئال است. اگر تصویرپذیری مد نظر اشکال‌کننده تنها تصویرپذیری سلبی باشد، او نمی‌تواند برای مقصود خود که اثبات امکان چنین جهانی و تعلق قدرت مطلق الهی به آن است، از تقریر ایجابی استلزام تصویرپذیری - امکان بهره‌برد. اما با فرض اینکه تصویرپذیری سلبی مد نظر او ایدئال باشد، همچنان می‌تواند از تقریر سلبی استلزام تصویرپذیری - امکان استفاده کند و به مطلوب خود که امکان جهان بدون شر یا مشتمل بر شرور کمتر است دست یابد. چالمرز در ابتدای بحث هر دوی این تقریرها را مطرح می‌سازد و حتی اینکه این دو تقریر هم‌ارز با یکدیگر باشند را نیز محتمل می‌داند. با این وجود، او ابراز می‌کند که در بادی امر به نظر می‌رسد تقریر سلبی قوی‌تر از تقریر ایجابی است و در صورت صحت آن تقریر ایجابی نیز صحیح خواهد بود؛ چرا که تصویرپذیری ایجابی ایدئال مستلزم تصویرپذیری سلبی ایدئال نیز هست، در حالی که عکس این مطلب معلوم نیست برقرار باشد. البته نتیجه‌گیری نهایی چالمرز پیرامون نسبت تقریر سلبی و ایجابی تا حدودی گشوده است و به صورت قطعی از این دیدگاه پشتیبانی نمی‌کند که آن دو هم‌ارز باشند و تحقیق بیشتر پیرامون این مسئله و اعتبار تقریر سلبی را به پژوهش‌های فلسفی دیگر واگذار می‌کند. بنابراین دست‌کم می‌توان به این صورت نتیجه‌گیری کرد که تقریر سلبی استلزام تصویرپذیری - امکان به استحکام و قوت تقریر ایجابی نیست. (Chalmers, 2002: 171-195; 2009: 319; 2010: 147-148)

به علاوه، از میان اشکالات و موارد نقض احتمالی که چالمرز در باره استلزام

تصورپذیری - امکان ذکر کرده است و به پاسخ‌گویی نسبت به آنها پرداخته است، برخی از موارد تنها در بارۀ تقریر سلبی و نه ایجابی مطرح می‌شوند. اگرچه چالمرز تلاش کرده است تا در حد امکان به این موارد پاسخ دهد، اما در نهایت متذکر می‌شود که آنها چالشی برای تقریر ایجابی که برای مقصود وی کفایت می‌کند پدید نمی‌آورند. بدین جهت، او به واکاوی عمیق‌تر این اشکالات نمی‌پردازد که در نتیجه، درجه اعتبار تقریر سلبی را از تقریر ایجابی پایین‌تر می‌آورد. (Chalmers, 2009: 328-329; 2010: 175)

در نهایت، با توجه به نکاتی که ذکر شد، می‌توان از دیدگاه رایشنباخ با استفاده از نظریۀ چالمرز به این صورت دفاعی نسبی کرد که تصورپذیری مد نظر مخالف در استدلال مبتنی بر تصورپذیری جهان بدون شر، تنها تصورپذیری سلبی و نه ایجابی است و با توجه به اینکه تقریر سلبی استلزام تصورپذیری - امکان به دلایلی که گذشت فاقد استحکام لازم برای استفاده در براهین مبتنی بر تصورپذیری است، استدلال مبتنی بر تصورپذیری جهان بدون شر از درجه اعتبار پایینی برخوردار است و قوت لازم برای مخدوش کردن تئودیسۀ قوانین طبیعی را نخواهد داشت.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله در ابتدا دیدگاه بروس رایشنباخ پیرامون مسئله شرور طبیعی و تئودیسۀ قوانین طبیعی وی شرح داده شد. سپس گفته شد که این تئودیسۀ با اشکال مهمی روبه‌رو است که می‌توان با عنوان تصورپذیری جهان بدون شر از آن یاد کرد. اگرچه پاسخ رایشنباخ به این اشکال نیز بیان شد، اما با توجه به اختصار و اجمال آن، برای بررسی عمیق‌تر این مسئله به نظریۀ دیوید چالمرز پیرامون نسبت امکان و تصورپذیری پرداخته شد. در این راستا، چیستی و انواع تصورپذیری و امکان از دیدگاه چالمرز تبیین شد و بر اساس آن، شرایط لازم برای استنتاج امکان از تصورپذیری از نگاه چالمرز تشریح گشت.

به صورت خلاصه، نتیجه ارزیابی تئودیسۀ قوانین طبیعی بروس رایشنباخ بر اساس نظریۀ دیوید چالمرز از این قرار است. نکته اولی که باید به آن توجه داشت این است که تصورپذیری مدنظر مستشکل تنها تصورپذیری بدوی است که قابلیت نقض دارد. این مسئله به خصوص در بارۀ تصورپذیری ثانویۀ ایدئال، که به اطلاعات تجربی وابسته است، روشن است. اگرچه از نظر چالمرز تصورپذیری اولیه برای استفاده در برهان مبتنی بر

تصورپذیری و استنتاج امکان اولیه کفایت می‌کند، اما برای داشتن استدلالی قوی نیاز به تصورپذیری ایجابی است. این در حالی است که مستشکل تنها تصویری سلبی از جهان بدون شر دارد که معلوم نیست برای استنتاج امکان کافی باشد که در نتیجه، استدلال وی را تضعیف می‌کند. بدین ترتیب می‌توان با استفاده از دیدگاه چالمرز پیرامون تصورپذیری و امکان، تئودیسۀ رایشنباخ در بارۀ شرور طبیعی را توسعه داد و از آن در برابر اشکال مبتنی بر تصورپذیری جهان بدون شر دفاع کرد.

پی‌نوشت

۱. «هسپروس» (Hesperus) یا «ستاره شامگاهی» نامی است که به روشن‌ترین ستاره‌ای که در هنگام شب و غروب آفتاب مشاهده می‌شود داده شده است و «فسفروس» (Phosphorus) یا «ستاره صبحگاهی» نامی است که به روشن‌ترین ستاره‌ای که در هنگام صبح و طلوع آفتاب مشاهده می‌شود داده شده است. به نظر پیشینیان این گونه می‌رسیده است که این دو لفظ مرجع‌های گوناگونی داشته باشند اما تحقیقات تجربی نجومی مشخص کرد که هر دوی این نام‌ها به یک شیء ارجاع می‌دهند، یعنی سیاره زهره یا ناهید که هم در ابتدای صبح و هم در ابتدای شب آشکار می‌شود.
۲. البته باید توجه داشت که برای تحقق تصورپذیری ایجابی مد نظر چالمرز ضروری نیست که شخص حتماً موقعیت یا جهان مورد نظر را با تمام جزئیات تصور کند. همین که شخص اجمالاً تصویری ایجابی از جهان داشته باشد و علی‌الاصول بتواند جزئیات غیر مربوطه را نیز بدون اینکه دچار تناقض شود تصور کند برای داشتن تصویری ایجابی و ایدئال کفایت می‌کند. بر این اساس اگر سخن رایشنباخ به معنای قرار دادن الزامی فراتر از این برای داشتن تصویری معتبر در استدلال مبتنی بر تصورپذیری باشد، از منظر چالمرز سخن مقبولی نخواهد بود و شرطی زائد و بی‌وجه برای استلزام تصورپذیری - امکان محسوب می‌شود.

منابع

- Chalmers, David J. (2002). "Does Conceivability Entail Possibility?" in T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (2009). "The Two-Dimensional Argument Against Materialism" in A. Beckermann, B. P. McLaughlin and S. Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (2010). *The Character of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.

- McCloskey, H. L. (1974). *God and Evil*, The Hague: Nijhoff.
- Reichenbach, Bruce R. (1976). "Natural Evils and Natural Laws: A Theodicy for Natural Evils", *International Philosophical Quarterly*, 16 (2): pp. 179-196.
- Reichenbach, Bruce R. (1979). "Must God Create the Best Possible World?", *International Philosophical Quarterly*, 19 (2): pp. 203-212.
- Reichenbach, Bruce R. (1980). "The Inductive Argument from Evil", *American Philosophical Quarterly*, 17 (3): pp. 221-227.
- Reichenbach, Bruce R. (1981). "The Deductive Argument from Evil", *Sophia*, 20 (1): pp. 25-42.
- Reichenbach, Bruce R. (1982). *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press.