



## بررسی و نقد منطقی بودن مسئله «شرّ»

محمدعلی عباسیان چالشتری<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۹/۱۷

### چکیده

فیلسوفان دین عموماً بر این باورند که وجود شرّ در عالم، نیرومندترین چالش در برابر اعتقاد به وجود خداست. آن‌ها میان دو وجه از مسئله شرّ تفکیک قائل شده‌اند: وجه «فلسفی/دفاعیه‌ای» و وجه «دینی/اروان-جامعه‌شناختی». وجه فلسفی/دفاعیه‌ای به نوبه خود به دو «مسئله منطقی» و «مسئله بینه‌ای» تحلیل شده است. «مسئله منطقی شرّ» بر آن است که میان اعتقاد خدا باوران به وجود خدا و این واقعیت که در عالم شروری وجود دارند، ناسازگاری منطقی وجود دارد. راه‌های مختلفی برای پرهیز از این ناسازگاری پیشنهاد داده شده است. ملحدان، اعتقاد به وجود شرّ را انتخاب کرده‌اند و اعتقاد به خدا را همچون اعتقادی باطل کنار گذاشته‌اند. خدا باوران به راه‌هایی دیگر متوسل شده‌اند؛ گروهی از خدا باوران تلاش کرده‌اند تا نشان دهند، اعتقاد به وجود خدا با اعتقاد به وجود شرّ قابل جمع است. این مقاله در پی آن است تا نشان دهد مسئله شرّ منحصرأً منطقی یا حتی فلسفی نیست، بلکه مسئله‌ای روان - جامعه‌شناختی و ایمانی هم هست.

### واژگان کلیدی

مسئله منطقی شرّ، اصل انتخاب، اصل ترجیح، اصل جمع.

## مقدمه

انسان‌های بسیاری هستند که به خدا اعتقاد ندارند. بسیاری از این اشخاص دلیل بی‌اعتقادی خود به خدا را این می‌دانند که آن‌ها نمی‌توانند بفهمند چرا خدای مهربان و خیرخواه مطلق اجازه داده است در عالمی که مطابق فرض آفریده اوست، رنج‌ها، مصیبت‌ها، دردها و به طور کلی شرور، عرض اندام کرده و جولان دهند. بسیاری از فیلسوفان و حتی غیرفیلسوفان بر این باورند که بهترین و مهم‌ترین دلیل بر بی‌اعتقادی انسان‌ها به وجود خداوند همین شروری هستند که در عالم وجود دارند. جان استات گفته است: «واقعیت رنج کشیدن انسان‌ها بدون شک به منزله تنها و بزرگ‌ترین چالش در برابر ایمان مسیحی است» (Stott, 1986: 311). ریچارد سویین‌برن هم می‌گوید: «مسئله شر همیشه نیرومندترین اعتراض در برابر خداشناسی سنتی بوده است» (Swinburne, 1995: 255).

فیلسوفان دین مسئله شر را دارای دو وجه دانسته‌اند: وجه فلسفی/دفاعیه‌ای (philosophical/apologetic)، و وجه دینی/روان-جامعه‌شناختی (religious/psycho-social). مسئله فلسفی/دفاعیه‌ای از چالش‌های شکاکانه‌ای سرچشمه گرفته است که امکان یا احتمال وجود خدایی را که به شرور طبیعی و اخلاقی اجازه وجود و ورود به عالم را داده است، مورد سؤال یا چون‌وچرا قرار می‌دهند. فیلسوفان دین راه درست برخورد با این چالش‌ها را، راه استدلال عقلانی یا معرفتی و منطقی دانسته‌اند، اما این‌که این فیلسوفان خود در این راه تا چه اندازه توفیق یافته‌اند مسئله‌ای است که در این نوشتار به تبیین و پاسخ آن خواهیم پرداخت.

مسئله دینی/روان-جامعه‌شناختی شر از سوی دیگر آزمونی است برای سنجش ایمان شخص. دردها، بلاها، مصیبت‌ها و به طور کلی، شروری که شخص متدین آن‌ها را تجربه می‌کند، می‌توانند چالشی در برابر ایمان او تلقی شوند. این‌که شخص مؤمن چگونه با آن‌ها برخورد کند و وظیفه او در هنگام مقابله با شرور چیست، مسئله‌ای درون‌دینی است که شخص می‌تواند با مراجعه و تکیه بر متون و نصوص دینی به آن پی ببرد. حتی اشخاص غیرمؤمن هم در زندگی شخصی و اجتماعی خود باید راه برخورد با شرور را بدانند. شرور، واقعیاتی اجتناب‌ناپذیر هستند که بالأخره انسان‌ها در زندگی خود کم یا زیاد با آن‌ها مواجه می‌شوند. آن‌ها هم در مواجهه با شرور از دستورالعمل‌ها و اصولی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، عرفی و اموری مثل آن‌ها پیروی می‌کنند.

وجه فلسفی/دفاعیه‌ای مسئله شرّ نیز خود به دو مسئله مهم تحلیل می‌شود: مسئله بینه‌ای شرّ (evidential problem of evil)، و مسئله منطقی شرّ (logical problem of evil). آن‌طور که در کتاب‌ها و مقالات فلسفی آمده است، شرّ در هر کدام از این دو مسئله می‌تواند طبیعی باشد یا اخلاقی. مسئله بینه‌ای، وجود شرور را در عالم، بینه و دلیلی معرفت‌شناختی علیه وجود خداوند یا علیه دلایل یا بینه‌های معرفتی مؤید وجود خداوند می‌داند. منظور از دلیل یا بینه معرفتی، دلیل یا بینه‌ای است که صدق یا کذب این گزاره یا اعتقاد را که «خدا وجود دارد» اثبات می‌کنند. مسئله منطقی شرّ، اجمالاً بر آن است که میان اعتقاد خدا باوران به وجود خدا و این اعتقاد یا واقعیت که در عالم شروری، اعم از طبیعی و اخلاقی، وجود دارند، تعارض و ناسازگاری منطقی وجود دارد. در مسئله منطقی مستقیماً علیه وجود خداوند اقامه دلیل نمی‌شود، بلکه نشان داده می‌شود که میان این گزاره یا اعتقاد که «خدا وجود دارد» و این گزاره یا اعتقاد که «در عالم شروری وجود دارد» ناسازگاری منطقی وجود دارد.

بسیاری از کسانی که به مسئله منطقی شرّ تمسک می‌جویند، می‌گویند: به دلیل وجود شرور در عالم، به لحاظ معرفتی، غیرعقلانی، ناموجه، غیرمنطقی و بنابراین غیرممکن است که اعتقاد به وجود خدایی عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق پیدا کرد. نمی‌توان هم به وجود شرّ اعتقاد داشت و هم به وجود خدای عالم، قادر و خیر مطلق. معرفت‌شناسی، کسی را که دارای این دو اعتقاد متناقض است ناموجه می‌داند. این مقاله با جنبه بینه‌ای مسئله فلسفی/دفاعیه‌ای شرّ کاری ندارد و تنها به وجه منطقی آن مسئله می‌پردازد. در تحلیل منطقی مسئله شرّ، کاری با این نیست که در عالم واقعیت چه شواهد و دلایل معرفتی برای صدق اعتقاد به وجود خدا یا اعتقاد به وجود شرّ وجود دارد، و این‌که این شواهد و دلایل باعث سنگینی معرفتی کدام طرف از آن دو دسته اعتقاد می‌شود؛ به عبارت دیگر، در این جا گفت‌وگو از نحوه حکایت و ارتباط این دو دسته اعتقاد با واقعیت نیست؛ شرّ به عنوان دلیل یا شاهد معرفتی، ناقض و تضعیف‌کننده دلایل یا شواهد اعتقاد به وجود خدا در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه تمرکز اساساً به درون دستگاه اعتقادی دینی است و این‌که آیا آن دستگاه می‌تواند از درون دارای قوام و سازگاری باشد یا نه. طراحان شبهه منطقی شرّ تلاش دارند تا ناسازگاری یک دستگاه اعتقادی را که در درون خود مشتمل بر اعتقاد به وجود خداوند و نیز اعتقاد به وجود شرّ است، نشان دهند.

این مقاله می‌کوشد تا نشان دهد برخلاف نظر طراحان این مسئله و نیز برخلاف نظر پاسخ‌دهندگان، «مسئله منطقی شرّ» تنها یک مسئله منطقی و معرفتی نیست؛ این مسئله ابعاد

غیرمنطقی و غیرمعرفتی هم دارد. به عبارت دیگر، می‌خواهیم در این مقاله نشان دهیم ما مسئله‌ای صرفاً منطقی از شرّ نداریم، بلکه در تقریر درست آن مسئله تلفیقی از منطق، معرفت‌شناسی و عمل‌شناسی است. بنابراین، ما برای پاسخ دادن به این مسئله نیازمند بهره‌گیری از ملاحظات غیرمنطقی و غیرمعرفتی، یعنی عمل‌شناختی هستیم. همه راه‌حل‌ها یا واکنش‌ها به مسئله منطقی شرّ هم، بدون آن‌که خود بدانند، بر این ملاحظات تکیه کرده‌اند. بنابراین از نظر این مقاله، هم خود مسئله و هم پاسخ‌ها به آن، تا اندازه زیادی از قواعد و ملاحظات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی پیروی کرده‌اند.

### تقریر مسئله منطقی شرّ

در طول تاریخ فلسفه، تعبیر متعددی از مسئله منطقی شرّ به عمل آمده است، اما مشهور است که مشهورترین تقریر از مسئله منطقی شرّ در دوران جدید توسط «جی. ال. مکی» در شرّ و قدرت مطلق (Mackie, "Evil and Omnipotence", 1955: 200) انجام یافته است. آنچه در ادامه می‌آید، شرح و تفصیل تقریر مکی از مسئله شرّ است. به موجب این تقریر، محال است که همه گزاره‌های زیر با هم صادق باشند:

(۱) «خدا عالم مطلق است.»

(۲) «خدا قادر مطلق است.»

(۳) «خدا خیرخواه مطلق است.»

(۴) «شر وجود دارد.»

مجموعه گزاره‌های (۱) تا (۴) گزاره‌هایی منطقاً ناسازگار، یا متعارض با هم دیگر هستند؛ همه آن‌ها نمی‌توانند با هم و به طور یک‌جا صادق باشند، بلکه تنها برخی از آن‌ها امکان صدق دارند. یک مجموعه گزاره، دارای ناسازگاری منطقی است اگر و تنها اگر: الف. آن مجموعه مشتمل بر تناقض صریح (explicit)، به شکل « $P \& \neg P$ » باشد؛ یا ب. بتوان از آن مجموعه، به مدد پاره‌ای از گزاره‌های لازم دیگر، تناقضی صریح را نتیجه گرفت. معلوم است که هیچ‌کدام از گزاره‌های (۱) تا (۴) نقیض صریح دیگری نیستند؛ بنابراین مجموعه گزاره مشتمل بر آن‌ها مصداقی بالذات از اصل اجتماع نقیضین، که بسیاری از فیلسوفان، مخصوصاً فیلسوفان مبنی‌گرا، آن را در زمره اصول پایه یا بدیهی معرفتی می‌دانند، نیست. پس اگر در این‌جا تناقضی موجود است، آن باید تناقضی ضمنی (implicit) باشد. بنابراین کسی که آن مجموعه را ناسازگار یا متعارض می‌داند، باید بتواند

از آن تناقضی صریح را نتیجه بگیرد. ملحد و خداناباور به ناسازگاری مجموعه گزاره‌های (۱) تا (۴) باور دارد؛ پس باید بتواند تناقضی صریح از آن استنتاج کند.

خداناباوران یا ملحدان مدعی هستند که می‌توانند با بهره‌گیری از گزاره‌های صادق، اما لازم گزاره‌های (۱) تا (۴) و انضمام آن‌ها به گزاره‌های (۱) تا (۴) ناسازگاری منطقی مورد نظر را نتیجه بگیرند. آن گزاره‌ها بدین قرارند:

(۵) «اگر خداوند عالم مطلق است، او باید از شرور آگاهی داشته باشد و باید بداند چگونه آن‌ها را از میان بردارد یا از وجود آن‌ها جلوگیری کند.»

(۶) «اگر خداوند قادر مطلق است، او باید بتواند شرور را از میان بردارد یا از تحقق آن‌ها در عالم جلوگیری کند.»

(۷) «اگر خداوند خیرخواه محض است، او باید بخواهد که از تحقق شرور در عالم جلوگیری کند یا بخواهد آن‌ها را از میان بردارد.»

از ترکیب گزاره‌های (۵) تا (۷) به این نتیجه می‌رسیم که:

(۸) «اگر خدا وجود دارد، پس نباید شری در عالم وجود داشته باشد.»

با این حال، آشکارا می‌دانیم که شرور در عالم وجود دارند و بنابراین گزاره (۴) ضرورتاً گزاره‌ای صادق است. شخص ملحد مدعی است که گزاره‌های صادق (۵) تا (۷) و نیز گزاره صادق (۴) ضرورتاً ما را به نتایج زیر می‌رسانند:

(۹) «اگر خداوند از شر آگاهی دارد، پس او می‌داند که چگونه از تحقق شر جلوگیری کند یا آن را از میان بردارد، و نیز اگر او قادر به جلوگیری یا از میان برداشتن شر باشد، اما برای آن اقدامی نکند، پس معلوم می‌شود که او نباید خیرخواه محض باشد.»

(۱۰) «اگر خداوند از شر آگاهی دارد، پس او می‌داند که چگونه از تحقق شر جلوگیری کند یا آن را از میان بردارد، و نیز اگر او می‌خواهد مانع تحقق شر شود یا می‌خواهد که آن را از میان بردارد، اما او این کار را انجام ندهد، پس نتیجه می‌گیریم که او نباید قادر مطلق باشد.»

(۱۱) «اگر خدا برای از میان برداشتن شر یا جلوگیری کردن از آن از توانایی کافی برخوردار است، و نیز می‌خواهد که این کار را انجام دهد، اما او این کار را انجام ندهد، پس نتیجه می‌شود که او نباید به شر آگاه باشد یا نباید بداند که چگونه از تحقق شر جلوگیری کند یا آن را از میان بردارد؛ به عبارت دیگر، او نباید آگاه مطلق باشد.»

از مجموع گزاره‌های (۹) تا (۱۱) و با تکیه بر قواعد منطقی نتیجه می‌گیریم که:

(۱۲) «اگر شرّ در عالم وجود دارد، پس یا خداوند عالم مطلق نیست، یا قادر مطلق نیست و یا خیرخواه محض نیست.»

اما با توجه به این که وجود شرّ در عالم امری بدیهی است، باید نتیجه بگیریم که:

(۱۳) «خدا عالم نیست، یا قادر نیست و یا خیرخواه محض نیست.»

ماحصل استدلال مزبور این می شود که: به دلیل وجود شرور در عالم، اگر خدا وجود داشته باشد، او یا باید ناآگاه باشد، یا ناتوان و یا آن که بدخواه باشد. روشن است که گزاره (۱۳) با گزاره‌های (۱) تا (۳) متعارض است. می‌توانیم گزاره‌های (۱) تا (۳) را در قالب یک گزاره و به صورت ترکیب عطفی این‌طور بیان کنیم:

(۱۴) «خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض است.»

آشکار است که گزاره‌های (۱۳) و (۱۴) گزاره‌هایی منطقاً ناسازگار هستند و نمی‌توانند باهم صادق باشند. بنابراین کسی که به گزاره‌های (۱) تا (۴) اعتقاد دارد، به لحاظ منطقی، دارای اعتقادی ناسازگار، و به لحاظ معرفتی، دارای اعتقادی نامعقول و ناموجه است. نتیجه نهایی آن که، وجود شرور در عالم باعث می‌شوند تا اعتقاد شخص مؤمن به خداوند، به اعتقادی ناموجه تبدیل شود.

### واکنش‌ها به مسئله منطقی شرّ

راه‌های متفاوتی برای پرهیز از مشکل ناسازگاری پیش آمده از سوی افراد و گروه‌های مختلف پیشنهاد داده شده است. برخی به گمان خود ساده‌ترین و راحت‌ترین راه را انتخاب کرده‌اند. آن‌ها گزاره (۴)، یعنی این گزاره که «شرّ وجود دارد» را به عنوان صادق اختیار کرده‌اند و گزاره‌های (۱) تا (۳) را باهم و به طور یک‌جا طرد و نفی کرده‌اند. عموم ملحدان، و از جمله مکی، این گزینه را اختیار کرده‌اند.

اما این واکنش با سؤالاتی مواجه است که برای آن‌ها پاسخی ندارد؛ سؤالاتی مثل این که: شما می‌توانستید به جای اختیار گزاره (۴) و پذیرش صدق آن، مثل خیلی از انسان‌های خدا‌باور، گزاره‌های (۱) تا (۳) را ترجیح دهید یا انتخاب کنید، و به آن‌ها همچون گزاره‌های صادق ایمان بیاورید؛ پس چرا این کار را نکردید؟ چه دلیلی باعث شد تا شما به جای ایمان آوردن به خدا، به اعتقاد به وجود شرّ تن دهید؟ چرا به جای گزاره (۴)، گزاره (۱) یا (۲) یا (۳)، و یا گزاره‌های (۱) و (۲)، یا (۱) و (۳)، یا (۲) و (۳)، را باهم، یا همراه با گزاره (۴)، ترجیح

ندادید؟ دلیل منطقی یا معرفتی شما در این انتخاب کدام است؟ شما خود قرار گذاشته بودید که تنها با تکیه بر گزاره‌های (۱) تا (۴) و لوازم و پیامدهای منطقی آن‌ها، و بدون بهره‌گیری از دلایل یا قرائن بیرونی معرفتی تأییدکننده صدق یا کذب یکی از آن‌ها، به داوری پیرامون گزاره‌ها بپردازید. گزاره‌های (۱) تا (۴) و گزاره‌های لازم آن‌ها، یعنی گزاره‌های (۵) تا (۱۴) و نیز قواعد منطقی حاکم بر آن‌ها و بر روابط میان آن‌ها، مثل این گزاره که (۱۵) «خیر و شر متضاد یا متعارض با یکدیگر هستند»، در تحلیل و استدلال شما به لحاظ معرفتی خنثی و بی‌طرف هستند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارند؛ پس چرا شما به جای انتخاب گزینه‌های دیگر از میان گزاره‌های (۱) تا (۴)، تنها گزاره (۴) را به عنوان صادق پذیرفتید؟

واقعیت آن است که ما نمی‌توانیم با تکیه بر ملاحظات و نگاه صرفاً منطقی و معرفتی به «مسئله منطقی شر» و نیز راه‌حل آن، امیدوار به یافتن پاسخ‌هایی مقبول برای سؤالات فوق باشیم. پاسخ به آن سؤالات، نیازمند ملاحظات دیگری است. به نظر این‌جانب، ما تنها با تکیه بر این ملاحظات است که می‌توانیم «مسئله منطقی شر» را همچون یک «مسئله» جدی در برابر اعتقاد به خداوند نشان دهیم، و شخص ملحد هم بدون آن‌که خود بداند، هم در طرح مسئله و هم در پاسخ به آن، بر آن‌ها تکیه کرده است. این ملاحظات کاری با صدق و کذب معرفتی گزاره‌ها یا اعتقادات ندارند، بلکه تنها در عمل به کار می‌آیند و مفید هستند؛ آن‌ها به ما کمک کنند تا بتوانیم مشکل تعارض را در واقع و عمل به نحو مطلوب برطرف کنیم. این ملاحظات، که ما آن‌ها را ملاحظات «عمل‌شناختی» می‌نامیم، به ما کمک می‌کنند تا بتوانیم از وضعیت بغرنج منطقی - معرفتی پیش‌آمده خلاص شویم و مشکل ناسازگاری ادعایی میان گزاره‌های (۱) تا (۴) را رفع کنیم.

بنابراین، به نظر این‌جانب، رفتار معرفتی فرد ملحد و اعتقاد آوردن یا نیاوردن او تنها تابع قواعد و ضوابط منطقی و معرفتی نیست، بلکه از ملاحظات و اصول عمل‌شناختی هم پیروی می‌کند. یکی از این ملاحظات عمل‌شناختی، که شخص ملحد هم در طرح مسئله منطقی شر و هم در راه‌حل خود، بدون آن‌که خود بداند، به آن استناد کرده است، اجمالاً این گزاره یا قاعده است که: (۱۶) «در هنگام بروز تعارض میان دو دسته گزاره یا اعتقاد، که صادق پنداشته می‌شوند، تنها می‌توانی یکی را انتخاب کنی.»

گزاره (۱۶) یکی از مقدماتی است که شخص ملحد برای بی‌اعتقادی خود به خداوند و استنتاج این گزاره که (۱۷) «خدا وجود ندارد»، به آن محتاج است. بدون این مقدمه، استدلال

شخص ملحد برای گزاره (۱۷) ناتمام است. فرد خداناباور با تکیه بر گزاره (۱۶) است که گزاره‌های (۱) تا (۳) را متناقض و غیر قابل جمع با گزاره (۴) تشخیص می‌دهد، و بر اساس آن به اسقاط گزاره‌های (۱) تا (۳) باهم اقدام می‌کند. تنها از این طریق است که او گزاره (۴) را انتخاب می‌کند و به آن اعتقاد می‌آورد. شخص ملحد به صدق گزاره (۱۶) اعتقاد دارد، بدون آن که آن اعتقاد را در اثر ملاحظات معرفتی یا منطقی به دست آورده باشد. گزاره (۱۶) و اعتقاد به آن، به لحاظ معرفتی بدیهی یا پایه هم نیست. بر اساس قرائت رایج از مبنایگرایی، لازمه این که گزاره یا اعتقادی به لحاظ معرفتی بدیهی یا پایه باشد آن است که عموم انسان‌ها در پذیرش آن اشتراک نظر داشته باشند، در حالی که در مورد گزاره (۱۶) و اعتقاد به آن چنین وضعیتی حاکم نیست. همان‌طور که خواهیم دید، انسان‌های بسیاری وجود دارند که گزاره (۱۶) را صادق نمی‌دانند و بنابراین لازم نمی‌دانند رفتار معرفتی خود را هم با آن هماهنگ کنند.

گزاره (۱۶) که ما از آن با عنوان «اصل انتخاب» یاد خواهیم کرد، اصلی عمل‌شناختی است. این اصل از لوازم و پیامدهای منطقی یا معرفتی هیچ‌یک از گزاره‌های (۱) تا (۴) نیست. ما در این جا هیچ قاعده یا گزاره منطقی - معرفتی در دست نداریم تا ما را تنها به انتخاب گزاره (۴)، و نه گزاره‌های (۱) تا (۳)، ترغیب یا وادار کند. شخص می‌تواند در موقعی که با آن گزاره‌ها روبه‌رو می‌شود به جای آن که گزاره (۴) را به عنوان صادق بپذیرد، به گزاره‌های (۱) تا (۳) باهم، یا به برخی از گزاره‌های (۱) تا (۴)، یا به هیچ‌کدام، و یا به همه گزاره‌های (۱) تا (۴) باهم، اعتقاد پیدا کند. در واقع، رفتار معرفتی اشخاص در وضعیت بغرنج منطقی - معرفتی پیش‌آمده به میزان زیادی به ملاحظات عمل‌شناختی آن‌ها و پیروی آن‌ها از اصول عملی خاصی بستگی دارد. اصل عملی ناظر به رفتار معرفتی شخص ملحد در وضعیت پیش‌آمده «اصل انتخاب» است، اما او می‌توانست طور دیگری هم از این وضعیت دشوار خلاصی پیدا کند. فیلسوفان ملحد، مثل مکی، در این جا توضیح نداده‌اند و استدلال هم نکرده‌اند که چرا به جای پذیرش گزاره (۴)، گزاره‌های دیگر را نپذیرفته‌اند. آن‌ها می‌توانستند برای رفع تعارض ادعایی، هر کدام از گزاره‌های (۱) تا (۳) را جداگانه یا باهم بپذیرند. در هر حال، آنچه مهم است این است که ما نمی‌توانیم بدون ملاحظه این اصل، یا اصول عملی دیگر مشابه، از وضعیت بغرنج پیش‌آمده نجات پیدا کنیم. اصول عملی عموماً اصولی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی هستند، و بدون آن که نقشی تعیین‌کننده در صدق و کذب معرفتی یک گزاره یا اعتقاد داشته باشند، به فرد کمک



می‌کنند تا در موقعیت‌هایی، مثل موقعیت ترسیم‌شده پیرامون گزاره‌های (۱) تا (۴)، به اخذ تصمیم، یا پذیرش و یا حفظ اعتقادی اقدام کند.

کسانی دیگر وجود دارند که در مواجهه با مسئله منطقی شرّ، متفاوت از خداناباوران عمل کرده‌اند. گروهی از آن‌ها افرادی هستند که به وحدت وجود همه‌خداباورانه (pantheism) از نوع اسپینوزایی اعتقاد دارند. این گروه، به جای آن‌که به نفی و تکذیب خدا پردازند، طرف دیگر تعارض، یعنی گزاره (۴) را که می‌گوید «شر وجود دارد»، نفی و طرد کرده‌اند. نزد این افراد شرّ، امری موهوم و پنداری است و آنچه دارای واقعیت است، خداوند است. این افراد میان عالم هستی (the Universe) و خداوند این‌همانی برقرار می‌کنند و می‌گویند: چیزی بیرون از خداوند وجود ندارد. این دیدگاه هم برای رهایی از معضل پیش رو، از اصل عمل‌شناختی «انتخاب» استفاده می‌کند. بنابراین قائلان به همه‌خداباوری، مثل ملحدان، گزاره (۱۶)، یعنی اصل انتخاب را صادق فرض می‌کنند و بر اساس آن، به نفی یکی از دو طرف تعارض اقدام می‌کنند، اما برخلاف ملحدان که وجود خدا را منکر می‌شدند، این‌ها وجود شرور را انکار می‌کنند.

اما راه‌ها و گزینه‌های پرهیز از تعارض و ناسازگاری تنها به این دو راه یا گزینه منحصر نیست؛ گزینه‌های دیگری هم وجود دارند. برخی ممکن است بخواهند اوصاف یا چیزهایی را برای خدا نگه دارند، نه آن‌که مثل خداناباوران به طور کلی خدا را با همه اوصاف کمالی از دست بدهند. در نزد این‌ها اگر بتوانیم وجود خدا را با کمترین آسیب حفظ کنیم بهتر است تا آن‌که به طور کلی صحنه عالم را از وجود او خالی کنیم. اگر بتوانیم طوری به خدا اعتقاد پیدا کنیم که در کنار آن، اعتقاد به وجود شرّ هم حفظ شود، این کار بر نفی کلی خداوند با تمام صفات کمالی او ترجیح دارد. اگر ما بتوانیم بیشتر گزاره‌های (۱) تا (۴) را باهم نگه داریم، بهتر از آن است که همه گزاره‌های (۱) تا (۳)، یا آن‌که گزاره (۴)، مورد انکار قرار گیرند. وقتی تنها نفی یکی از گزاره‌های (۱) تا (۴) برای رفع معضل ناسازگاری کفایت می‌کند، چه لزومی دارد که همه آن گزاره‌ها را با هم نفی کنیم؟!

ممکن است بعضی یکی از سه وصف «علم مطلق»، «قدرت مطلق» و «خیرخواه مطلق بودن» خداوند را باعث پیدایش مسئله شرّ بدانند؛ بنابراین نفی تنها یکی از آن اوصاف برای پرهیز از معضل منطقی کفایت می‌کند. برخی دیگر هم ممکن است عامل ناسازگاری را نه یکی از گزاره‌های (۱) تا (۴)، بلکه گزاره (۴) بدانند؛ پس ما می‌توانیم با حذف (۴) این ناسازگاری را رفع کنیم.

ممکن است کسانی وجود داشته باشند که تنها گزاره نخست، یعنی علم مطلق خدا را منکر شوند. به نظر این اشخاص هرچند خدا می‌تواند و می‌خواهد جلوی شرّ را بگیرد، اما از قبل و

به نحو مطلق نمی‌داند که انسان‌ها مرتکب کدام فعل شرّ یا بد می‌شوند. بنابراین، شرّ در عالم تحقق پیدا می‌کند؛ حتی چه بسا تحقق آن، خدا را هم متعجب سازد. این راهبرد به طور کلی منکر علم خدا نیست، بلکه آنچه را نفی می‌کند علم مطلق خداست. بنابراین هرچند این افراد اعتقاد دارند که خدا قادر مطلق و خیرخواه محض است و نیز اعتقاد دارند که شرّ وجود دارد، اما قبول ندارند که خدا دارای علم مطلق به اعمال آن‌هاست. کسانی وجود دارند که پذیرش اختیار را در انسان، در گرو نفی علم پیشین خداوند می‌دانند. این افراد هم، اگر خداوند را قادر مطلق و خیرخواه مطلق بدانند، در این گروه گنجانده می‌شوند.

بعضی دیگر ممکن است قدرت مطلق خدا را نفی کنند. شاید آن‌طور که خدا باوران ادیان ابراهیمی اعتقاد دارند، خداوند به طور کامل دارای قدرت نیست؛ و از این رو نمی‌تواند جلوی شرور موجود در جهان را بگیرد. بنابراین اگرچه خدا دارای علم مطلق به شرّ است و می‌خواهد جلوی شرّ را بگیرد، اما بالأخره شرّ در عالم رخ خواهد داد. تصور قائلان به الهیات پویشی، مثل هارتشون (Hartshorne, 1984: 10-24)، از خداوند و قدرت او چنین چیزی است. مطابق این دیدگاه هم شرّ وجود دارد و هم این‌که خدا، عالم مطلق و نیز خیرخواه محض است.

اما امکان دارد که برخی بخواهند از وصف خیریت محض الهی چشم‌پوشی کنند. بنابراین هرچند ممکن است خدا به شرّ علم داشته باشد و قدرت جلوگیری از آن را هم داشته باشد، اما او نمی‌خواهد که جلوی آن را بگیرد. شاید وجود شرّ در عالم برای او اهمیتی ندارد. این گروه هم با این ادعا، قول به وجود شرّ در عالم را با قول به خدای عالم و قادر مطلق در کنار هم حفظ کرده‌اند. سه گروه اخیر در یک چیز اشتراک نظر دارند، و آن پذیرش صدق گزاره (۴) است. همه آن‌ها قبول دارند که باید گزاره (۴) را به عنوان گزاره‌ای صادق پذیرفت و به آن باور داشت؛ پس باید یکی از گزاره‌های (۱) تا (۳) را حذف کرد. اما تعداد بسیاری از فیلسوفان و متکلمان متأله وجود دارند که عامل ناسازگاری را نه یکی از گزاره‌های (۱) تا (۳)، که گزاره شماره (۴) می‌دانند. پس لازم نیست تا ما یکی از گزاره‌های (۱) تا (۳) را از صحنه خارج کنیم؛ آنچه لازم است حذف گزاره (۴) است. راه حذف گزاره (۴) هم این است که شرّ را امر عدمی بدانیم.

چهار طریق اخیر هم، مثل ملحدان و همه‌خدا باوران، با تکیه بر عوامل و ملاحظات عمل‌شناختی است که می‌توانند از معضل ناسازگاری مفروض میان گزاره‌های (۱) تا (۴) رهایی پیدا کنند. البته اصل عمل‌شناختی مورد استناد آن‌ها با اصل انتخاب یا اختیار، که مورد استفاده گروه‌های قبلی بود، فرق دارد. مفاد این اصل، اجمالاً چنین است:

(۱۸) «موقعی که با مجموعه‌ای از گزاره‌ها یا اعتقاداتی مواجه می‌شوید که میان آن‌ها ناسازگاری وجود دارد، حتی‌الامکان سعی کنید تعداد بیشتری از آن مجموعه را حفظ و نگه‌داری کنید.» به عبارت دیگر، این اصل می‌گوید:

(۱۸') «حفظ تعداد بیشتری از گزاره‌ها از میان مجموعه گزاره‌های ناسازگار، بر حفظ تعداد مساوی با تعداد محذوف یا تعداد کمتر از آن‌ها، ترجیح دارد.»

این اصل که ما آن را «اصل ترجیح» می‌نامیم، به ما می‌گوید: هنگامی که شما با مجموعه‌ای از گزاره‌ها مواجه می‌شوید که به نظر می‌رسد برخی از اعضای آن مجموعه با برخی دیگر متعارض یا ناسازگار هستند، اگر می‌خواهید درباره آن‌ها داوری کنید یا به آن‌ها اعتقاد پیدا کنید، سعی کنید تا آن‌جا که می‌توانید تعداد بیشتری را مشمول داوری یا اعتقاد خود قرار دهید؛ در حد امکان کمترین تعداد از آن‌ها را بیرون از دایره اعتقاد و داوری خود قرار دهید. همان‌طور که دیدیم، ملحدان خلاف این اصل عمل کردند، چراکه آن‌ها اکثر گزاره‌هایی که فکر می‌کردند باهم ناسازگارند، یعنی گزاره‌های (۱) تا (۳) را رد کردند و تنها یکی، یعنی گزاره (۴) را صادق دانستند. اما قائلان به اصل ترجیح، یعنی کسانی که گزاره (۱۸) را صادق می‌دانند، اکثر گزاره‌ها، یعنی سه تا از گزاره‌های (۱) تا (۴) را صادق می‌دانند و تنها یکی از آن‌ها را به عنوان کاذب طرد می‌کنند.

چهار راه‌حل اخیر برای مشکل به اصطلاح «منطقی شر» همگی بر اصل ترجیح تکیه کردند. آن‌ها با تکیه بر این اصل تلاش کردند تا از میان گزاره‌های چهارگانه (۱) تا (۴) حداکثر آن‌ها را به عنوان صادق پذیرفته و تنها یکی از آن‌ها را به عنوان کاذب طرد کرده و بیرون از قلمرو اعتقادات مورد پذیرش قرار دهند. همان‌طور که پیش‌تر هم گفتیم، اصل ترجیح بیشتر یک اصل روان‌جامعه‌شناختی است تا اصلی معرفت‌شناختی. راه‌حل‌های اخیر در هیچ جایی از استدلال‌های خود به این اصل تصریح نکرده‌اند؛ نه به عنوان گزاره پایه و نه به عنوان گزاره غیرپایه. آن‌ها بدون آن‌که بدانند، صدق آن گزاره را پیش‌فرض می‌گیرند و با تکیه بر آن است که می‌توانند در برابر ناسازگاری ادعاشده موضع‌گیری کنند و آن را رفع یا برطرف کنند.

### واکنش پلنتینگا (Plantinga)

اما شاید بتوان از مشکل تعارض اجتناب کرد، بدون آن‌که هیچ‌یک از گزاره‌ها، یا اعتقادات به آن گزاره‌ها، حذف یا مورد انکار قرار گیرند. اصلاً شاید میان گزاره‌های چهارگانه تعارضی وجود نداشته باشد و امکان صدق همه آن‌ها با هم‌دیگر وجود داشته باشد. پلنتینگا در پاسخ خود به مسئله منطقی شر (Plantinga, 1974, 1977)، مشهور به «دفاع مبتنی بر اختیار»

(free will defense)، راهی را نشان می‌دهد که در آن همه گزاره‌های (۱) تا (۴) باهم سازگار و قابل جمعند. خدا ناباوران مدعی هستند که میان گزاره (۴) از سویی، و گزاره‌های (۱) تا (۳) از سوی دیگر، ناسازگاری منطقی وجود دارد؛ لذا اجتماع میان آن‌ها را به لحاظ منطقی ناممکن می‌دانند. پلنتینگا در پی آن است تا در دفاعیه خود نشان دهد که برخلاف این ادعا، آن گزاره‌ها می‌توانند باهم صادق باشند.

پیش‌تر گفتیم که یک مجموعه از گزاره‌ها به لحاظ منطقی ناسازگار است اگر و تنها اگر: آن مجموعه مشتمل بر تناقضی صریح باشد، یا آن‌که بتوان از آن با واسطه، تناقضی صریح را نتیجه گرفت. این بدان معناست که یک مجموعه از گزاره‌ها به لحاظ منطقی سازگار است اگر و تنها اگر: آن مجموعه آشکارا دربرگیرنده تناقض نباشد، یا آن‌که نتوان از آن تناقضی آشکار را نتیجه گرفت. به عبارت دیگر،

(۱۹) «یک مجموعه گزاره به لحاظ منطقی سازگار است اگر و تنها اگر ممکن باشد که همه اعضای آن‌ها باهم صادق باشند.»

گزاره (۱۹) نمی‌گوید که گزاره‌های سازگار باید در واقع باهم صادق باشند؛ چه بسا همه آن‌ها در واقع کاذب باشند، یا برخی صادق باشند و برخی دیگر کاذب. آنچه برای سازگاری لازم است این است که امکان صدق همه آن گزاره‌ها وجود داشته باشد. سازگار بودن گزاره‌ها هم‌چنین درباره قابل قبول بودن گزاره‌ها چیزی نمی‌گوید؛ چه بسا مجموعه‌ای معین از گزاره‌ها که همه باید باهم صادق باشند، امری نامحتمل و باورناپذیر به نظر آید، اما باورناپذیر یا نامحتمل بودن یک چیز است و ناممکن بودن چیزی دیگر. همین که چیزی با ترکیب عطفی آن گزاره‌ها در تناقض نیست، نشان می‌دهد که امکان صدق همه آن‌ها باهم وجود دارد.

«مکی» و پیروان ملحد او به غیر قابل جمع بودن گزاره‌های (۱) تا (۴) باهم در صدق اعتقاد دارند. در نزد آن‌ها امکان ندارد بتوانیم وجود خداوند و وجود شر را یک‌جا باهم جمع کنیم. به اعتقاد آن‌ها میان گزاره‌های (۱) تا (۳) و گزاره (۴) انفصال حقیقی برقرار است؛ وجود خدای عالم، قادر و خیرخواه مطلق با وجود شر منافات دارد و وجود شر هم وجود چنین خدایی را نفی می‌کند. پلنتینگا (Plantinga, 1974, 1977) می‌خواهد در ضمن دفاعیه خود، این ادعای مکی و ملحدان هم‌مسلك او را رد کند. به نظر وی، میان گزاره‌های (۱) تا (۳) و نیز گزاره (۴) امکان جمع وجود دارد و همه آن‌ها می‌توانند باهم و در کنار یک‌دیگر صادق باشند. کاری که ما باید انجام دهیم، برای آن‌که نشان دهیم آن گزاره‌ها ممکن‌الجمعند، این است که گزاره‌ای را پیدا

کنیم که دارای شرایط زیر باشد: اولاً، دارای امکان صدق باشد؛ ثانیاً، امکان اجتماع آن با ترکیب عطفی گزاره‌های (۱) تا (۳) وجود داشته باشد؛ و ثالثاً، از جمع آن با ترکیب عطفی گزاره‌های (۱) تا (۳) گزاره (۴) نتیجه شود. پس لازم نیست گزاره مورد نظر ما در این جا صادق باشد یا ما به صدق آن معرفت داشته باشیم؛ حتی لازم نیست که این گزاره پذیرفتنی باشد. همین که گزاره دارای امکان صدق باشد، برای برآورده ساختن مطلوب پلنتینگا، که اثبات امکان اجتماع گزاره‌های (۱) تا (۴) باهم در صدق است، کفایت می‌کند. ممکن الصدق بودن ترکیب عطفی گزاره‌های (۱) تا (۴) خودبه‌خود به معنای سلب ضرورت ناسازگاری مورد ادعای خداناباوران میان گزاره‌های (۱) تا (۳) با (۴) است. هم‌چنین لازم نیست تا این گزاره همه‌شروور طبیعی و اخلاقی را در بر بگیرد؛ حتی اگر این گزاره فقط یکی از دو دسته از شرور را پوشش بدهد، باز هم برای اثبات مطلوب پلنتینگا کفایت می‌کند.

گزاره مورد نظر پلنتینگا پیرامون مفهوم اختیار انسان دور می‌زند. اگر خدا را واجد وصف «قدرت مطلق» می‌دانیم، پس او باید بتواند عالمی را بیافریند که انسان در آن از قوه، استعداد، یا نعمت اختیار برخوردار است. اجمالاً می‌توان گفت: یک شخص نسبت به یک فعل خاص دارای اختیار است اگر و تنها اگر او بتواند هم آن فعل را انجام دهد و هم این‌که از انجام آن سر باز زند؛ به این معنا که بیگانه‌ای او را به انجام یا ترک فعلی وادار نکند. عموم انسان‌ها تنها در صورتی شخص را در فعلی مستحق ستایش و نکوهش می‌دانند که او را در انجام آن فعل مختار بدانند؛ یعنی آن‌که آن فرد خودش آن فعل را انجام داده باشد، نه آن‌که کسی دیگری باعث انجام آن فعل شده باشد. عالمی که انسان‌ها تنها می‌توانند در آن کارهای خوب انجام دهند، اما نمی‌توانند انجام افعال بد را انتخاب کنند، عالم انسان‌های مختار نیست؛ بنابراین، افعال انسان‌ها در این عالم استحقاق مدح و ذم را هم نخواهند داشت. این انسان‌ها مثل روبات‌هایی هستند که از قبل برای انجام افعال خوب طراحی شده‌اند. در این عالم اگر شما بخواهید دروغی را بگویید، نمی‌توانید؛ عواملی بیرون از اراده و کنترل شما باعث می‌شوند تا شما دائماً راست بگویید. هم‌چنین شما نمی‌توانید در این عالم دزدی کنید؛ هنگامی که می‌خواهید - مثلاً - اتومبیلی را بدزدید، عواملی از بیرون و خارج از کنترل شما باعث می‌شوند تا دست و پای شما از کار بیفتند. حتی قصد انجام کارهای بد را هم نمی‌توانید بکنید. در این عالم، مطابق فرض، خداوند نسبت به افعال شما دارای علیت است. اگر خدا علت صدور یا عدم صدور فعلی باشد، دیگر شما نسبت به آن فعل اختیاری از خود ندارید.

انسان‌های مختار، مسئول اعمال و تصمیمات خودشان هستند؛ بنابراین هنگامی که کاری درست انجام می‌دهند، مورد ستایش قرار می‌گیرند و هنگامی که مرتکب فعلی بد می‌شوند، نکوهش و یا تنبیه می‌شوند. مخلوقات دارای اختیار نه تنها مختارند که خدا را دوست داشته باشند، بلکه هم‌چنین مختارند از او متنفر باشند یا حتی او را فراموش کنند. اما بدون اختیار ما قادر نیستیم تا در رابطه و قرب شخصی با خدا قرار بگیریم؛ برای برقراری قرابت و نسبتی شخصی با خدا، اختیار عنصری اساسی است.

بنابراین هرچند خداوند به مقتضای قدرت مطلق خود می‌تواند عالمی را بیافریند که انسان‌ها در آن دارای اختیار نباشند و کنترل تمام افعال انسان‌ها در آن به دست خدا باشد، و در نتیجه هیچ شرّ یا فعلی بد هم از انسان‌ها سر نزنند، اما آشکار است که این عالم و انسان‌های آن از نعمتی بسیار بسیار بزرگ به نام «اختیار» محرومند؛ نعمتی که شرط قرب انسان‌ها به خداست؛ عاملی که انسان‌ها با آن می‌توانند یک‌دیگر و خدا را دوست داشته باشند، و به سعادت‌ی که برای آن‌ها در نظر گرفته شده است، برسند. آشکار است که عالم دارای انسان مختار در مقایسه با عالم بدون انسان مختار از نعمت‌ها، مزایا، ارزش و خیریت بیشتری برخوردار است. لازمهٔ مهربانی و خیرخواه مطلق بودن خدا این است که او عالمی را خلق کند که از بیشترین خیر ممکن برخوردار باشد. بنابراین اگرچه عالم مشتمل بر انسان مختار و عالم بدون انسان مختار در مقایسه و نسبت به قدرت الهی هردو از امکانی مساوی برخوردارند، اما موقعی که با خیرخواه محض بودن خداوند سنجیده می‌شوند، از نسبتی مساوی بهره نمی‌برند. آن‌طور که لوئیس (Lewis, 1943: 52) می‌گوید: هنگامی که این دو عالم را باهم می‌سنجیم، پی می‌بریم که عالم برخوردار از انسان مختار بر عالم بدون انسان مختار ترجیح دارد؛ به دلیل آن‌که مزایا و منافع بی‌شماری بر اختیار انسان مترتب است که بدون اختیار، امکانی برای تحقق آن‌ها وجود نمی‌داشت.

اگر انسان مختار است، پس او خود باید فاعل افعال خودش باشد نه کسی دیگر، حتی خداوند. و اگر این‌طور است، او باید بتواند هم افعال خیر را انجام دهد و هم افعالی را که «شرّ» خوانده می‌شوند مرتکب شود. بنابراین، شرور لازمهٔ ذاتی افعال اختیاری انسان هستند. بدون اختیار، شرور لازمهٔ اختیار هم در عالم نمود پیدا نمی‌کردند، اما عالم بدون شرور اختیاری از ارزش و خیریت بسیار کمتری نسبت به عالمی که انسان در آن اختیار دارد، برخوردار است.

سلب اختیار انسان، و در نتیجه سلب بسیاری از شرور پیامد این اختیار، معادل است با حذف بسیاری از خیرات و نعمت‌های بزرگ‌تر، برتر و باارزش‌تر. خداوند اجازه می‌دهد برخی از شرور رخ بدهند که در ارزش، اهمیت و فواید، بسیار کوچک‌تر و کمتر از خیراتی هستند که با اختیار انسان آمیخته و پیوند خورده‌اند. مثال خداوند در این‌جا مثال والدینی است که اجازه می‌دهند فرزند دلبندشان در زندگی خود برخی دردها، رنج‌ها و سختی‌ها، مثل درد یک آمپول را تحمل کند، برای آن‌که بتواند طعم خیرات بیشتر و بزرگ‌تر، مثل نعمت سلامتی و امنیت را بچشد و از آن‌ها بهره‌مند شود.

پلنتینگا، مثل رویکردهای پیشین به مسئله منطقی شر، در دفاعیه خود از گزاره‌هایی منطقی - معرفتی بهره گرفته است. گزاره محوری مورد ادعا و استفاده پلنتینگا این گزاره است:

(۲۰) «انسان مختار است.»

لازم نیست تا اثبات شود گزاره (۲۰) گزاره‌ای صادق است، بلکه امکان صدق این گزاره برای رساندن مقصود پلنتینگا، که اثبات امکان اجتماع گزاره‌های (۱) تا (۴) در صدق است، کافی است. هم‌چنین لازم نیست تا این گزاره هر دو دسته از شرور طبیعی و اخلاقی را در بر بگیرد؛ حتی اگر این گزاره فقط مربوط به شرور اخلاقی باشد، باز هم برای اثبات مطلوب پلنتینگا کفایت می‌کند. اما باید بگوییم که پلنتینگا همه حرف‌ها را به زبان نیاورده است. او به طور ضمنی پای برخی گزاره‌های غیرمنطقی - غیرمعرفتی را هم به میان کشانده است. بدون لحاظ این گزاره‌ها، استدلال پلنتینگا ناتمام است. یکی از گزاره‌ها که نقشی تعیین‌کننده در استدلال پلنتینگا بازی می‌کند، و او خود از آن نقش غافل است، این گزاره است:

(۲۱) «جمع میان دو دسته از گزاره‌های به ظاهر ناسازگار بر حذف یک یا بعضی یا همه آن

گزاره‌ها، ترجیح دارد.»

پلنتینگا، بدون آن‌که خود آگاه باشد، استدلال و دفاعیه خود را بر این گزاره استوار ساخته است. گزاره (۲۱) مشتمل بر اصل و قاعده‌ای بسیار مهم و با کاربرد فراوان است. عموم انسان‌ها در زندگی روزمره و رفتارهای متعدد و متنوع خود برای رفع تعارض‌ها و ناسازگاری‌هایی که در عمل با آن‌ها مواجه می‌شوند، بارها و بارها از این اصل استفاده کرده یا می‌کنند. ما این اصل را در این‌جا «اصل جمع» خواهیم نامید. اصل جمع به ما می‌گوید: در مواقعی که شما در رفتارهای اخلاقی، اقتصادی، اجتماعی و... خود به ظاهر با تعارضی مواجه می‌شوید، مثلاً

نمی‌دانید مسئولیت اخلاقی شما عمل بر طبق کدامیک از دو طرف متعارض است، ابتدا در حد امکان سعی کنید میان مسئولیت‌های اخلاقی دوگانه خود جمع کنید؛ پس از آن نوبت به ترجیح یا انتخاب یک طرف یا بعضی از آن‌ها یا حتی حذف دو طرف می‌رسد. اصل جمع در تکالیف و مسئولیت‌های دینی، اعم از معرفتی و غیر آن، اصلی بسیار رایج است. علم اصول و علم فقه برخی از مصداق‌های این تکالیف و مسئولیت‌های دینی را به طور مشروح مورد بحث و گفت‌وگو قرار داده‌اند.

درباره مسئولیت‌های معرفت‌شناختی هم این قاعده، ساری و جاری است. هنگامی که من و شما با دو، یا دو دسته، گزاره به ظاهر متعارض روبه‌رو می‌شویم و نمی‌دانیم به مفاد کدامیک از آن‌ها اعتقاد بیاوریم، به دلیل آن‌که به نظر می‌رسد آن‌ها دارای وضعیت و موقعیت معرفتی یا منطقی یکسان و هم‌سطحی هستند، این اصل به ما توصیه می‌کند: اگر می‌توانید میان آن گزاره‌ها اجتماع و تألیف ایجاد کنید و به مفاد و مضمون هر دو اعتقاد بیاورید. این کار بر انتخاب یک طرف، یا ترجیح برخی یا اکثر آن گزاره‌ها، یا بر حذف و نفی هر دو طرف، ترجیح دارد و اولی است. پلنتینگا با اعتماد و تکیه بر اصل جمع است که به سراغ ناسازگاری مورد ادعای مسئله منطقی شری می‌رود و به دنبال راهی می‌گردد تا بتواند با آن، میان گزاره‌های (۱) تا (۴)، که حسب ادعای ملحد ضرورتاً ناسازگار هستند، اجتماع و آشتی برقرار کند.

اصل جمع، یک گزاره یا اعتقاد معرفت‌شناختی پایه یا بدیهی نیست، زیرا بسیاری از مردم، مثل کسانی که به اصل انتخاب یا ترجیح و یا حذف اعتقاد دارند، آن را صادق نمی‌دانند، چه رسد به آن‌که آن را پایه یا بدیهی بدانند. این اصل غیر پایه و استنتاجی هم نیست، که برای اثبات صدق خود نیازمند دلایل، قرائن، و یا سازوکار معرفت‌شناختی باشد، زیرا در این صورت خود می‌توانست با گزاره یا اعتقادی دیگر در تعارض یا ناسازگاری قرار گیرد، و ما ناچار برای رفع این ناسازگاری نیازمند خود آن اصل می‌بودیم. صدق این گزاره از قواعد منطقی هم پیروی نمی‌کند؛ قواعد منطقی در همه جا حکمی واحد دارند و از شرایط، موقعیت‌ها و مقتضیات متفاوت، تأثیرپذیر نیستند. این گزاره اصلی عمل‌شناختی است؛ یعنی مبتنی بر ملاحظاتی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و اموری مثل آن‌هاست که نقشی در اثبات صدق و کذب گزاره‌های مورد نظر ندارند، بلکه شأن این ملاحظات آن است که ما را در عمل و برای اخذ تصمیم، و احتمالاً اعتقاد آوردن یا نیاوردن به مفاد و مضمون یک طرف یا دو طرف، از گزاره‌هایی که ناسازگار به نظر می‌آیند، کمک و یاری می‌رسانند.



اصول عمل‌شناختی، سازنده، شکل‌دهنده، و یا هماهنگ‌کننده نظام اعتقادات و آگاهی‌های افراد و جوامع هستند. امکان دارد که این اصول در نزد افراد و جوامع مختلف، و نیز شرایط و موقعیت‌های گوناگون، متفاوت باشند. ممکن است در هنگام مواجهه با دو دسته گزاره یا اعتقاد ناسازگار، اولین اصل یا قاعده‌ای که به ذهن فرد یا جامعه‌ای می‌رسد، البته با لحاظ شرایط و موقعیت‌های منتهی، «اصل انتخاب» باشد، برای فرد یا جامعه‌ای دیگر «اصل ترجیح»، و برای دیگران «اصل حذف» باشد. پلنتینگا مثل بسیاری از ما عضو جامعه‌ای است که در موقع روبه‌رو شدن با تعارض ادعایی میان وجود خداوند و وجود شرور در عالم، اول به «اصل جمع» استناد می‌جوید. این اصل، به مثابه یک اصل فرامعرفتی و اصلی عمل‌شناختی، به او می‌گوید: شاید آنچه میان گزاره‌های (۱) تا (۴) در نظر اول همچون یک تعارض خودنمایی می‌کند، در واقع این‌طور نباشد و آن گزاره‌ها با هم سازگار و قابل جمع باشند؛ پس اگر می‌توانید آن گزاره‌ها را با یک‌دیگر جمع کنید، این کار بر اختیار برخی، یا ترجیح برخی دیگر، یا حذف همه آن‌ها، ترجیح دارد. در مقابل، اصل حاکم بر رفتار معرفتی مکی و ملحدان، در هنگامی که می‌بینند میان گزاره‌های (۱) تا (۳) از سویی، و گزاره (۴) از سوی دیگر، ناسازگاری وجود دارد، «اصل انتخاب» است. این اصل می‌گوید از میان دو دسته گزاره به ظاهر ناسازگار، مثل گزاره‌های (۱) تا (۴)، شما تنها می‌توانید به یک دسته از آن‌ها اعتقاد داشته باشید، و آن گزاره «شر وجود دارد» است.

بنابراین خداناباوران طراح مسئله منطقی شرّ، و حتی بسیاری از معتقدان به وجود خداوند، که می‌اندیشند «مسئله منطقی شرّ» مسئله‌ای صرفاً منطقی است، سخت در اشتباه هستند. هم ملحدان، در طرح شبهه شرّ به عنوان «مسئله‌ای منطقی» در برابر اعتقاد به وجود خداوند، و هم پاسخ‌دهندگان به آن مسئله، در تحلیل و استدلال‌های خود، به ناچار از ملاحظات و اصولی عمل‌شناختی بهره گرفته‌اند؛ بدون این ملاحظات و اصول نه استدلال اشکال‌کنندگان و نه پاسخ‌ها، هیچ‌کدام، تمام نیستند. به عبارت دیگر، مسئله‌ای ناب و خالص با عنوان «مسئله منطقی شرّ» در مقابل اعتقاد به وجود خداوند وجود ندارد؛ مسئله ادعایی به میزان زیادی متأثر از ملاحظات و اصولی روان-جامعه‌شناختی است، که اعتبار، صحت و نیز صدق آن‌ها از عوامل و سازوکارهای معرفتی یا منطقی پیروی نمی‌کند. منظور ما از این‌که می‌گوییم مسئله منطقی شرّ، یک مسئله منطقی ناب و خالص نیست این است که اعتقاد به وجود خدا به تنهایی

و خودبه‌خود با شرّ تعارض و ناسازگاری ندارد، بلکه اعتقادات و ملاحظات عمل‌شناختی و روان‌جامعه‌شناختی در فهم این‌که آیا اعتقاد به وجود خدا با این قضیه که شرّ وجود دارد متعارض هست یا نیست، و آیا باید یک طرف تعارض را انتخاب کرد، یا به ترجیح برخی از طرف‌ها مبادرت کرد، یا هر دو طرف را حذف کرد، یا آن‌که به جمع و تألیف میان همه آن‌ها اقدام کرد، سهم و نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند.

به عبارت دیگر مسئله منطقی شرّ، و نیز راه‌حل‌های آن، صرفاً زائیده ملاحظات منطقی، و حتی معرفتی، نیستند، بلکه افزون بر آن عوامل بیرون از منطقی و معرفت‌شناسی هم در پیدایش و تقویت آن مسئله، و نیز راه‌حل‌های آن، سهم زیادی داشته‌اند. این عوامل ملاحظاتی بیرون معرفتی - منطقی هستند که ارتباطی با صدق و کذب، و از جمله صادق یا کاذب بودن اعتقاد به خدا ندارند؛ همین‌طور ارتباطی ذاتی با نسبت‌های منطقی میان گزاره‌های دربرگیرنده اعتقاد توحیدی ندارند؛ آن‌ها از جنس امور روان‌جامعه‌شناختی هستند. این ملاحظات خود را در قالب اعتقاداتی نشان می‌دهند که انسان‌ها آن‌ها را پذیرفته‌اند، بدون آن‌که آن‌ها در این پذیرش به دلایل، بینه‌ها، یا سازوکارهای معرفتی تکیه کرده باشند. ممکن است این‌گونه اعتقادات معلول عوامل نفسانی و روان‌شناختی، همچون خواسته‌ها، امیال، آرزوها، شور و شوق‌ها، دوستی‌ها و... باشند، یا از قواعد اجتماعی و عرفی، و یا حتی از اندیشه‌ها و آموزه‌های یک دین سرچشمه گرفته باشند. این عوامل به شخص می‌گویند که در عمل و در زندگی شخصی و اجتماعی خود چگونه با مسئله شرّ روبه‌رو شود و آن را در نظر بگیرد. بنابراین مؤمن و ملحد هر دو به طور یکسان با «مسئله منطقی شرّ» مواجهند؛ مؤمن در راه‌حل خود برای آن مسئله از اصول عملی بهره می‌گرفت، ملحد هم همین‌طور؛ اگرچه اسم و عنوان اصول مورد استفاده آن‌ها با هم دیگر فرق می‌کرد. پس از این بابت بین ملحد و کافر فرقی نیست.

بنابراین، برخلاف گمان فیلسوفان که وجه فلسفی/دفاعیه‌ای مسئله شرّ را از وجه دینی/روان‌جامعه‌شناختی آن جدا کرده‌اند، و برای یافتن پاسخی صرفاً فلسفی یا عقلانی برای مسئله شرّ زحماتی بسیار کشیده‌اند، باید گفت وجه فلسفی/دفاعیه‌ای مسئله شرّ از وجه دینی/ روان‌جامعه‌شناختی آن تفکیک‌پذیر و جداکردنی نیست. ما به عنوان عضوی مؤمن یا غیرمؤمن از یک جامعه دینی یا غیردینی، در موقع مواجهه با شرّ و برای تعیین موضع و نیز تنظیم رفتار (حتی معرفتی) خود نسبت به آن، ناچار هستیم به منابع غیرفلسفی (غیرمنطقی) -

غیر معرفتی) هم مراجعه کنیم و از آن‌ها استفاده کنیم. بسیاری از این منابع روان‌شناختی و جامعه‌شناختی هستند که در تنظیم یا شکل‌دهی رفتار معرفتی دینی ما، دست‌کم آن بخش از رفتار معرفتی دینی ما که با اعتقاد به خداوند و مسئله شرّ ارتباط پیدا می‌کند، نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کنند. اگرچه اصول و ملاحظات عملی مورد بحث غیر فلسفی هستند، می‌توانند با وجه غیر معرفتی - غیر منطقی دین، که اصطلاحاً از آن به «وجه ایمانی» تعبیر می‌شود، هم‌سو و هماهنگ باشند. اصول روان‌جامعه‌شناختی متضاد و مخالف با ایمان دینی نیستند؛ آن‌ها می‌توانند از درون دین و ایمان دینی برآمده باشند.

### دو واکنش دیگر

راه‌حل‌های دیگری برای مسئله منطقی شرّ وجود دارند که مثل راه‌حل پلنتینگا، بر «اصل جمع» استوار شده‌اند. یکی از مشهورترین این راه‌حل‌ها از جان هیک (Hick, 1977) است و دیگری از النور استامپ (Stump, 1985, 2010). این دو، شرایط و وضعیت‌هایی را ترسیم کرده‌اند که در آن‌ها میان خداوند و وجود شرّ، اجتماع و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز وجود دارد.

### جمع‌بندی و نتایج

الف. مسئله به اصطلاح «منطقی شرّ» یک مسئله صرفاً منطقی نیست؛ راه‌حل‌ها برای آن مسئله هم تنها از قواعد و ضوابط منطقی پیروی نمی‌کنند. آن مسئله تنها بیان یک ناسازگاری منطقی میان چند گزاره معرفتی نیست؛ آن بُعد عمل‌شناختی هم دارد. ما تا زمانی که پای گزاره یا گزاره‌های دیگر و بیرون از مجموعه چهارعضوی فوق، مثل گزاره‌های (۱۶)، (۱۸) و (۲۱) را به میان نیاوریم، نمی‌توانیم به حل یا رفع آن نایل شویم.

ب. مسئله به اصطلاح «منطقی شرّ» فقط برای مؤمنان یک مسئله نیست، بلکه برای ملحدان هم مسئله است.

ج. رفتار معرفتی مؤمنانه با همه اصول عملی انتخاب، ترجیح و جمع هماهنگی دارد، در حالی که رفتار معرفتی ملحدانه فقط با اصل انتخاب انطباق پیدا می‌کند. همان‌طور که دیدیم، برخی مؤمنان با تکیه بر اصل انتخاب این گزاره را که «خدا وجود دارد» اختیار یا انتخاب کردند. برخی دیگر از مؤمنان، با تکیه بر اصل ترجیح، اکثر گزاره‌های (۱) تا (۴) را به عنوان صادق پذیرفتند و تنها یکی از آن‌ها را مورد انکار قرار دادند. و تعداد زیادی از مؤمنان نیز، بر

اساس اصل جمع، گزاره‌های (۱) تا (۴) را در صدق اجتماع پذیر دانستند. بنابراین، اصول عملی سه‌گانه مزبور، روی هم رفته از رفتار مؤمنانه حمایت می‌کنند تا از رفتار ملحدانه؛ همان‌گونه که دیدیم.

## منابع

1. Hartshorne, Charles, (1984), *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press.
2. Hick, John, (1977), *Evil and the God of Love*, revised ed. New York, Harper & Row.
3. Lewis, C. S., (1943), *Mere Christianity*, New York, Macmillan.
4. Mackie, J. L., (1955), "Evil and Omnipotence", *Mind* 64, 200-212.
5. Plantinga, Alvin, (1974), *The Nature of Necessary*, Oxford, Oxford University Press.
6. \_\_\_\_\_, (1977), *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
7. Stott, John, (1986), *The Cross of Christ*, Downer Grove, IL, Inter Varsity.
8. Stump, Eleonore, (1985), "The Problem of Evil." *Faith and Philosophy* 2 (4), 392-423.
9. \_\_\_\_\_, (2010), *Wandering in Darkness: Narrative and The Problem of Suffering*, New York, Oxford University Press.
10. Swinburne, R. G., (1995), "The Problem of Evil", in *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, New York, Oxford University Press.