

شر و قدرت مطلق

جی. ال. مکی
ترجمه محمدرضا صالح‌نژاد

اشاره :

خیرخواهی خداوند را محدود و مقید ساخت، و یا باید وجود شرور را انکار کرد و قدرت و خیرخواهی مطلق را حفظ نمود. چرا که اگر خداوند قادر مطلق و خیرخواه مطلق بود، به وجود شرور رضایت نمی‌داد و مانع آنها می‌شد؛ اما چون وجود شرور بدیهی است، لذا باید به نفی آن طرف تناقض پرداخت.

«جی. ال. مکی» فیلسوف انگلیسی (وفات ۱۹۸۱) از همه بیشتر جهد کرده است تا با تکیه بر شرور عالم و تحلیل مفاهیم خیرخواهی مطلق و قدرت مطلق، ناسازگاری موجود در اندیشه‌های دینی را نشان دهد. مقاله‌ای که ترجمه آن پیش روی شماست، اولین تلاش اوست. این مقاله از جانب فیلسوف دیگری به نام «آلویس پلن تینجا» (وفات ...) مورد نقادی جدی واقع شده است. وی تلاش کرده تا با استمداد از مفهوم جهانهای ممکن که اخیراً در سمانتیک منطق موجهات طرح و بالنده شده است، آشکار سازد که هیچ ناسازگاری‌ای میان وجود شرور و قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند وجود ندارد و در آن واحد می‌توان بدون پذیرش تناقض به همه اینها باور آورد. پاسخ ایشان به جی. ال. مکی را می‌توان در کتاب خدا، اختیار و شر - ۱۹۷۵ - جست. امید آنکه ترجمه این قبیل مقالات قدمی باشد در جهت آشنایی با مناقشات کلامی جدید و سرانجام راه را برای ابداع دفاعیات قویتر و جدیتر اندیشه دینی هموار سازد. والله ولی السداد والرشد.

مواجهه نوین با اندیشه‌های دینی یک تفاوت اساسی با برخورد‌های کهن دارد. پیشتر، هم برای متدینان و هم برای نقادان اندیشه‌های دینی - بویژه وجود خداوند - سامان‌بندی منطقی مقومات تلقی دینی از جهان و همخوانی مفهومی آن امری بدیهی می‌نمود. کسی در این تردیدی نداشت که فرض وجود خدای قادر مطلق و خیرخواه مطلق، فرض متناقضی نیست و از تحلیل منطقی مفهومی این صفات نادرستی فرض وجود خداوند را نتیجه نمی‌توان کرد. اگر تردیدی هم وجود می‌داشت بر سر ادله وجود خداوند و دیگر اجزای فکر دینی بود و مشاجره متألّهان و ملحدان به دفاع و نقد ادله محدود می‌شد. اکنون مسأله عکس شده است. متدّان فکر دینی دیگر از صحت و نساد براین نمی‌پرستند، بلکه گام را فراتر نهاده و برآن شده‌اند تا با نشان دادن تناقض در فکر دینی، بدون کاوش در ادله، آنرا از اعتبار بیندازند. آنچه در این میان، متدّان فکر دینی بیشتر بر آن استناد کرده‌اند تا از رهگذر آن، ناسازگاری اندیشه‌های دینی را به اثبات برسانند، وجود شرور و بدیهاست. اینان می‌گویند که متدینان از سویی وجود شروری را بدیهی می‌دانند - چرا که دست کم همه آنها به گناه آدمیان باور دارند - و از سوی دیگر از قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند سخن به میان می‌آورند؛ حال آنکه این دو اعتقاد با هم ناسازگارند. یا باید وجود شرور را پذیرفت و قدرت و

تحلیل مسأله شر علاوه بر اینکه نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه گاهی عقلانی‌اند و قابل اثبات عقلی نیستند، معلوم می‌سازد که آنها مسلماً غیر عقلانی‌اند، به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگاری دارد و ناسازگاری اجزا نیز چنان نیست که متألّه بتواند به آنها بسان یک کل باور داشته باشد، مگر اینکه از عقل بیشتر فاصله بگیرد و در پذیرش معتقدات دینی خود اصلاً کاری به عقل نداشته باشد که در این حال وی نه تنها باید به اموری اعتقاد بورزد که قابل اثبات نیستند بلکه ناقض دیگر باورهای او نیز می‌باشند.

مسأله شر، به تعبیری که نگارنده به کار می‌برد، فقط برای کسانی مطرح می‌شود که گذشته از اعتقاد به وجود خداوند، باور دارند که خداوند، هم قادر مطلق است و هم خیر (خیرخواه) محض. مسأله شر مشکلی علمی نیست که بتوان با مشاهدات بیشتر گره از کار آن گشود و یا معضلی عملی نیست که بشود با اخذ تصمیم و انجام کاری آنرا از میان برداشت، صرفاً مشکلی منطقی است که باید به مدد تبیین و تطبیق تعدادی از آرا و عقاید آنرا حل نمود. این نکات، هرچند واضح و روشن است اما از آنجایی که گاهگاهی از جانب متألّهین مغفول می‌افتد لازم به ذکر است. اینان گاهی با گفته‌هایی همچون «آیا خود شما می‌توانید گره از این مسأله بکشاید؟ یا مسأله شر رازی است که بعداً بر ما هویدا خواهد شد، و یا شر امریست که با آن باید به مقابله برخاست و بر آن غلبه کرد نه اینکه صرفاً درباره‌اش بحث نمود» از تصریح بدین مشکل سرباز می‌زنند و طفره می‌روند.

مسأله شر در ساده‌ترین صورتش چنین است:

۱. خداوند قادر مطلق است.

۲. خداوند خیر (خیرخواه) محض است.

۳. با این حال شر وجود دارد.

این سه قضیه با اینکه اجزای اصلی بیشتر نظریات کلامی را تشکیل می‌دهند متناقضند، چنانکه اگر دوتای از آنها صادق باشد سومین قضیه کاذب خواهد بود. به نظر می‌رسد خداشناس از یک سو

فیلسوفان تقریباً همه دلایل سنتی بر وجود خداوند را به طور کامل نقادی کرده‌اند. اما متألّه، در عین باور به وجود خداوند، هم می‌تواند نقادی فیلسوفان را نسبت به ادله اثبات وجود خداوند بپذیرد و هم می‌تواند تصدیق کند که اقامه هیچ برهانی برای اثبات وجود او ممکن نیست، زیرا پذیرش نقادی فیلسوفان مستلزم این نیست که وی بکلی از نظریه خداشناسی‌اش دست بکشد و می‌تواند با این ادعا که وجود خداوند از راهی غیر عقلانی شناخته می‌شود همه اجزای ضروری نظریه خداشناسی خود را حفظ نماید. با این حال به نظر نگارنده با تحلیل مسأله شر می‌توان نقد مؤثرتری درباره برهین اثبات خدا عرضه نمود.





لازم است به هر سه این قضایا باور داشته باشد و آنها را در نظریه خداشناسی اش جمع آورد و از سوی دیگر او نمی‌تواند به نحو سازگاری به همه آنها ملتزم باشد. [مسأله شر تنها برای خداپرستان مطرح نیست، اما من در اینجا آن را به شکلی که در اعتقادات خداپرستانه رایج مطرح است مورد بحث قرار می‌دهم.] این سه قضیه به خودی خود و بدون اینکه قضیه دیگری بدانها ملحق شود تناقضی را نشان نمی‌دهد، لذا برای ظاهر ساختن تناقض نهفته در درون آنها به مقدمات و یا بعضی قواعد شبه منطقی دیگر راجع به واژه‌های «خیر» و «قادر مطلق» احتیاج است، آن اصول و قواعد عبارت است از:

الف: خیر نقطه مقابل شر است به طوریکه فرد خیرخواه حتی المقدور شر را از میان برمی‌دارد.

ب: تواناییهای قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست. لازمه مقدمات مذکور این است که اگر کسی خیر (خیرخواه) محض باشد و هم قادر مطلق، شر را بکلی از بین می‌برد. از این روی دو قضیه «قادر مطلق وجود دارد» و «شر وجود دارد» متناقض است.

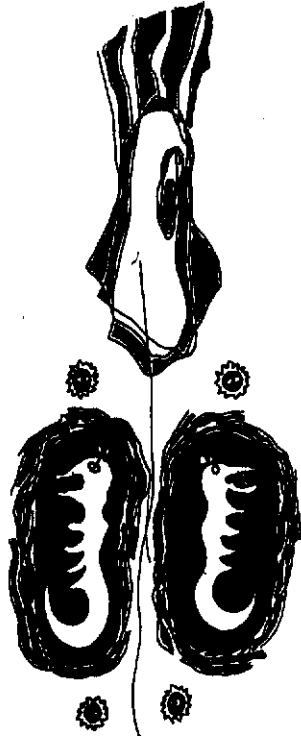
الف) راه حلهای مناسب مسأله شر:

با این بیانی که از مسأله داده شد، پرواضح است که اگر کسی دست کم یکی از قضایای مقوم آنرا منکر شود، مشکل برای او حل شدنی است، زیرا در واقع برای چنین فردی مسأله شر مطرح نیست. مثلاً آنکه حاضر است بگوید: «خداوند خیر محض نیست» یا «شر وجود ندارد» یا «او قادر مطلق نیست» یا «خیر نقطه مقابل آن نوع شری که وجود دارد نیست» و یا «برای آنچه که قادر مطلق می‌تواند انجام دهد حد و مرزی است» با مسأله شر مواجه نمی‌گردد. اینها راه حلهای «مناسبی» است که برای مسأله شر وجود دارد و متفکران مختلف آنها را بعینه یا کمابیش پذیرفته‌اند.

بعضی از متفکران قدرت مطلق خداوند را منکر شده‌اند، البته اینان بیشتر سعی کرده‌اند در عین حفظ تعبیر «قدرت مطلق» با ذکر تعدادی از امور که انجام‌شان برای قادر مطلق مقدور نیست معنای آن را تحدید نمایند. بعضی نیز گفته‌اند که شر موهوم است، شاید بدین علت که اینان همه جهان متغیر و دنیوی را توهمی بیش نمی‌دانند و چون شرور نیز متعلق به همین دنیای موهوم است جز توهم چیز دیگری نیست. شاید هم بدین سبب که اینان معتقدند: هر چند اشیای دنیوی چنان هستند که ما آنها را نظاره می‌کنیم، لیکن آن چیزهایی که در میان آنها شر نامیده می‌شود در واقع شر نیستند.

دسته‌ای دیگر هم این راه حل را پذیرفته‌اند که: شر فقدان خیر است بدین معنا که شر به معنای ایجابی آن که واقعاً نقطه مقابل خیر باشد، وجود ندارد. بسیاری هم با پوپا همصدا شده‌اند که «بی‌نظمی هماهنگی‌ای است که فهمیده نشده است و شر جزئی خیر کلی است». گذشته از صحت و بطلان هر یک از نظریات یادشده، اینها را می‌توان همچون راه‌حلهایی مناسب برای مسأله شر تلقی کرد. فردی که یکی از این گره‌گشاییها را می‌پذیرد دیگر مسأله شر برای او مطرح نخواهد شد هر چند ممکن است با مسائل دیگری مواجه شود. این راه حلها کمابیش مقبول متفکران افتاده است.

آن دسته از متفکرانی که در عین حفظ مفهوم «قدرت مطلق» برای قدرت خداوند حدومرزی قائل می‌شوند از آنجا که با حفظ تعبیر «قدرت مطلق» در واقع آنرا محدود نکرده‌اند بعید نیست که به هنگام اندیشیدن در دیگر زمینه‌ها امر بر آنها مشتبه گردد. آنهایی که مدعی‌اند شر، توهمی بیش نیست جای این پرسش از آنها باقی است که آیا خود این توهم، شر نیست و این تناقضی را در فکر ایجاب نمی‌کند، همین طور از کسانی که شر را صرفاً فقدان خیر می‌دانند



می‌توان پرسید که آیا فقدان خیر خودش شر نیست (مغالطه‌ای که در این استدلال نهفته است یا بعضی صور مغالطه‌های طبیعت گرایانه^۲ در علم اخلاق هم سنخ است. در آنجا بعضی از عالمان اخلاق فکر می‌کنند که: خیر یعنی امری که به پیشرفت تکاملی کمک کند و یا اینکه پیشرفت تکاملی فی نفسه خیر است) اگر منظور پوپ در بیت اول شعرش این باشد که بی‌نظمی صرفاً هماهنگی‌ای است که درک نشده است حتماً معنای بیت دومش نیز این است که شر جزئی وقتی منفرد از کل عالم در نظر گرفته می‌شود به نحو دروغینی شر می‌نماید. ولی سخن پوپ در تعبیری درست‌تر به این معناست که شر جزئی وقتی منفرداً بدان نظر شود واقعاً شر است. قسمت دوم سخن پوپ در واقع دو معنا دارد، اول اینکه شر جزئی واقعاً شر نیست چرا که تنها اوصاف کلی، واقعیت دارند و دوم اینکه شر جزئی در واقع شر است اما فقط شر قلیل.

علاوه بر راه حلهای مناسبی که بدانها اشارت رفت، باید دانست راه‌حلهای دیگری نیز وجود دارد که نه درون سازگارند و نه می‌توان آنها را به منزله راه حلهای قانع‌کننده‌ای پذیرفت. در این گونه راه حلها موقتاً یکی از قضایای مقوم مسأله انکار می‌شود. به عبارت دیگر، ابتدا یکی از سه قضیه سازنده مسأله شر انکار می‌شود ولی در جای دیگری از نظام فکری دوباره مسلم فرض می‌گردد.

ب) راه‌حلهای مغالطه‌آمیز:

گذشته از این دسته راه‌حلهای موقتی و مردد، راه‌حلهای مغالطه‌آمیز دیگری را نیز می‌توان نام برد. در راه‌حلهای مغالطه‌آمیز، هر چند ادعا می‌شود که هر سه این قضایا پذیرفته شده است ولی بالاخره در جریان استدلالی که برای توجیه مسأله شر آورده می‌شود یکی از آنها انکار می‌گردد.

ارائه‌کنندگان این گونه راه‌حلها، در واقع مدعی‌اند که بدون دست کشیدن از یکی از این قضایای سه گانه به رفع تناقض میان آنها می‌پردازند، اما به قطع می‌توان گفت که تناقض نهفته در مسأله شر، بنابر تعبیری که از آن در اینجا بیان شد، رفع نشدنی است و این گونه راه‌حلها مغالطه‌آمیزند، هر چند به سادگی فهم اینکه مغالطه در کجا صورت گرفته است ممکن نباشد. به هر حال صورت کلی همه این

مغالطات همان است که در بالا گفته شد: برای رفع تناقض میان سه قضیه اصلی چنان به نحو ضمنی یکی از آنها انکار می‌گردد که به نظر می‌رسد آن قضیه هنوز به جای خود باقی است و لذا می‌تواند بدون هیچ قید و شرطی در دیگر زمینه‌ها مورد تأکید قرار گیرد. گاهی شکل مغالطه تا اندازه‌ای پیچیده‌تر است، و از میان دو قضیه معلوم نیست کدام یک طرد می‌شود و راه حل، میان انکار دو قضیه در نوسان است. ابتدا به صراحت یکی از قضایا اثبات می‌شود ولی به نحو ضمنی قضیه دیگر انکار می‌گردد بعد در جایی دیگر به عکس عمل می‌شود.

ابهاماتی که راجع به تعابیر «خیر» و «شر» و یا چگونگی تقابلشان وجود دارد سبب بروز این قبیل مغالطات است، گاهی نیز مبهم بودن معنای «قدرت مطلق» و اینکه از آن چه اندازه قدرتی مورد نظر است مغالطه می‌آفریند. در مقاله حاضر به تحلیل برخی از راه‌حلهای مغالطه‌آمیز و تبیین کیفیت وقوع مغالطه در آنها پرداخته می‌شود و بررسی می‌گردد که آیا با اصلاح یکی از قضایای مقوم مسأله و تحدید آن می‌توان به رفع تناقض پرداخت و در عین حال به همه لوازم نظریه خداشناسی نیز ملتزم ماند؟

۱- «خیر بدون شر نمی‌تواند وجود داشته باشد» یا «شر متضایف خیر است بالضرورة».

گاهی گفته می‌شود شر به عنوان یک امر متضایف^۱ برای خیر ضرورت دارد، به طوریکه اگر شری وجود نداشت خیری هم نمی‌توانست وجود پیدا کند. این نظریه پاسخی به پرسش «چرا شری باید وجود داشته باشد؟» می‌دهد اما به قیمت مقید ساختن یکی از سه قضیه مقوم مسأله شر، زیرا اولاً مستلزم این است که خداوند قادر به آفریدن خیری نباشد مگر اینکه همزمان شری را نیز بیافریند، و این امر برای قدرت مطلق حد و مرزی تعیین می‌کند و به این معناست که یا خداوند قادر مطلق نیست و یا برای قادر مطلق انجام هر امری مقدور نمی‌باشد.

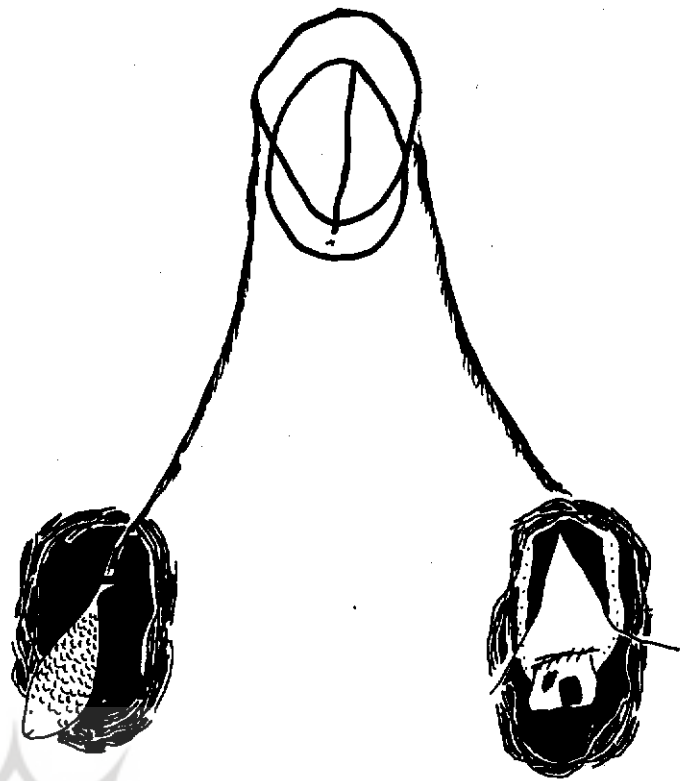
شاید پاسخ دهند که، آن دسته از اموری که خداوند قادر بر انجام آنها نیست از پیش مسلم است و آنها عبارتند از محالات منطقی، و «قدرت مطلق» اصلاً به معنای قادر بودن بر انجام محالات منطقی نیست، و از آنجا که آفرینش خیر بدون شر از جمله محالات منطقی است چاره‌ای از آن نیست. تعبیر حاضر از «قدرت مطلق» در واقع اصلاحی است برای این فرض که «خداوند قادر مطلق است» و آنرا مقید می‌کند. در آغاز گفته شد که راه‌حلهای پیشنهادی برای مسأله شر نباید به انکار یکی از قضایای اصلی منتهی شود، چرا که این قضایا از لوازمات خداشناسی عرفی‌اند و راه حل مورد بحث ناقض فرض ماست. از طرفی همه خداشناسان باور ندارند که خداوند قادر به انجام محالات منطقی و امور خلاف قواعد منطق نیست، بلکه عده‌ای از آنها بر این باورند که او می‌تواند خلاف قواعد منطق عمل کند و محالات منطقی را به انجام رساند. این دسته از خداشناسان خود منطق را نیز آفریده خداوند می‌دانند و بر این باورند که قوانین منطق به دست او وضع می‌شوند و هرگونه بخواهد آنها را وضع می‌کند و درباره آنها می‌اندیشد (نگرش یاد شده شبیه نظریه اخلاقی‌ای است که می‌گوید اعمال درست اخلاقی همانهایی است که خداوند، به آنها امر می‌کند،^۵ به همین روی هر دو دیدگاه با مشکلات مشابهی مواجه‌اند) کسانی که معتقدند منطق آفریده خداوند است نمی‌توانند بپذیرند که ضرورت‌های منطقی او را محصور و مقید می‌سازد مگر اینکه قادر مطلق خود را ملتزم بدانها بداند. ما بعداً به هنگام بحث راجع به حکم متناقض نمای قدرت مطلق^۶ در این باره سخن خواهیم گفت، به هر حال نمی‌توان هم باور داشت که ضرورت‌های منطقی از جانب خداوند وضع شده‌اند و هم این راه حل از مسأله شر را پذیرفت، چرا که این دو با هم ناسازگارند. ثانیاً در راه حل

حاضر، انکار شده است که شر، به معنایی که در ابتدای مقاله آمد، نقطه مقابل خیر است، زیرا اگر خیر و شر متضایف باشد، فرد خیرخواه تا آنجا که برای او مقدور است درصدد حذف شرور بر نمی‌آید و این کار بر او لازم نیست. متضایف بودن خیر و شر مستلزم این است که اینها به هیچ وجه به نحو قطعی اوصاف اشیا نباشند، لذا شاید بتوان گفت که در این نظریه «خیر» و «شر» به همان گونه که «بزرگ» و «کوچک» با هم مرتبط‌اند، ارتباط دارند. بی‌شک هر گاه دو اصطلاح «بزرگ» و «کوچک» به معنای نسبی‌شان به کار روند، به این معنا که شیء بزرگ یعنی چیزی با خلاصه‌ای از [شیء] بزرگتری و کوچک نیز به همین گونه طبعاً دو مفهوم «بزرگی» و «کوچکی» مفاهیم متضایفی خواهند بود و یکی بدون دیگری نمی‌تواند موجود باشد. «بزرگی» و «کوچکی» به هنگام کاربرد در معنای نسبی‌شان صفت یا خصوصیت ذاتی چیزی نیستند و در این معنا تصور اینکه حرکتی فقط دارای صفت «بزرگی» است و نمی‌توان آنرا به «کوچکی» توصیف کرد، ممکن نیست، زیرا همین حرکت، نسبت به حرکتی بزرگتر از خودش متصف به وصف «کوچکی» می‌شود. «کوچکی» و «بزرگی» همراه هم تحقق می‌یابند، اگر «کوچکی» نبود «بزرگی» نیز نمی‌توانست باشد و طبعاً حرکتی که فقط متصف به «بزرگی» باشد وجود ندارد.

از سر اطمینان می‌توان گفت که هیچ خداشناسی رضایت نمی‌دهد که خیرخواه بودن خداوند را به معنای نسبی بگیرد زیرا اگر خداوند به این معنا خیرخواه باشد آنچه را که می‌آفریند خیر نیست بلکه «بهتر» است، و در چنین حالتی خداوند دارای این هدف متناقض‌نماست که هر چیز باید بهتر از دیگر چیزها باشد.

سبب ابهام در بحث حاضر این است که گمان می‌رود «بزرگ» و «کوچک» علاوه بر معنای نسبی‌شان دارای معنای مطلق نیز هستند. هرچند اکنون جای بررسی این امر نیست که آیا بزرگی مطلق وجود دارد یا نه، ولی اگر وجود داشت می‌شد معنای مطلق را از آن تصور کرد، چرا که وجود بزرگی مطلق دست کم مستلزم وجود اندازه‌ای معین است. با داشتن معنای مطلق از «بزرگی» می‌توان راجع به چیزهایی که بزرگترند و یا از جهان به عنوان چیزی که از همه اشیا بزرگتر است سخن گفت و در این حال معقول است که از رشد «بزرگی» [بزرگتر شدن] سخن به میان آید. اما به معنای اخیر، «بزرگ» و «کوچک» منطقیاً متضایف ضروری هم نیستند و هر یک بدون دیگری می‌تواند وجود داشته باشد. هر چیزی می‌تواند کوچک یا بزرگ باشد، بزرگ بودن همه اشیا یا کوچک بودن همه آنها هیچ محال منطقی را به دنبال ندارد، از این روی، واژه‌های «بزرگ» و «کوچک» نه در معنای مطلق خود و نه در معنای نسبی‌شان هیچیک آن نوع از مشابهت که بتوان با آن راه حل حاضر از مسأله شر را حفظ کرد ایجاب نمی‌کنند. «بزرگی» و «کوچکی» در این دو معنا نه متضایف ضروری یکدیگرند و نه نیروها و یا اشیا می‌توانند متضاد باشند که در معرض اثبات یا انکار باشند.

در برابر نتیجه‌ای که بررسی بالا بدان انجامید شاید متأله پاسخ گوید که خیر و شر، به همان معنایی که هر صفتی با ضد منطقی خودش متضایف است با هم نسبت تضایفی دارند. همان گونه که سرخ بدون غیر سرخ نمی‌تواند وجود پیدا کند، خیر هم بدون شر هستی نمی‌یابد. لازمه نظریه حاضر این است که شر فقدان خیر باشد زیرا تنها در این صورت شر ضد منطقی خیر است. برای اثبات اینکه خیر و شر ضد منطقی هم هستند به دلایل دیگری نیاز است که به فرض هم بتوان چنین دلایلی را ارائه داد باز هم می‌شود نسبت به این اصل متافیزیکی که هر صفتی باید دارای ضد منطقی باشد تردید کرد و تردید هم وجود دارد. بدون شک سرخ بودن همه چیز محال نیست. به فرض، اگر همه چیز سرخ می‌بود تنها انسانها متوجه سرخی نمی‌شدند



باشد در آفرینش خیر، شر را به عنوان واسطه آن برگزید، دست کم مستلزم این است که خداوند تابع بعضی از قوانین علی باشد. تبعیت خداوند از قوانین علی، یقیناً با مراد خداپرستان از قدرت مطلقه او منافات دارد. همین طور کسانی که باور دارند قوانین علی خود آفریده خداوند است نمی‌توانند راه حل حاضر را بپذیرند. پیروان این رأی کم نیستند، دست کم از نظریه مشابهش که می‌گفت قوانین منطبق از جانب خداوند وضع شده است طرفداران بیشتری دارد. باری در یک صورت ناسازگاری از میان می‌رود و آن در صورتی است که برای هستی مطلق ممکن باشد که خودش را به قوانین علی ملتزم بدارد. این امکان خود جای بحث دارد. نظریه «شر به عنوان واسطه‌ای برای خیر ضروری است» تنها هنگامی از مسأله شر گره‌گشایی می‌کند و پاسخ مناسبی می‌دهد که یکی از قضایای مقوم آنرا انکار نماید یا قضیه «خداوند قادر مطلق است» و یا «او هر آنچه بخواهد انجام می‌دهد».

(۳) این جهان با وجود بعضی شرور در آن، از جهانی که می‌توانست بدون شر باشد بهتر است.

راه حل سومی که اکنون بدان می‌پردازیم در ابتدا گمان می‌رود که نسخه بدل راه‌حل پیشین است ولی دارای اهمیت خاصی است. این راه‌حل بر آن است که شر موجب خیر بودن مجموعه‌ای است که در آن یافت می‌گردد به طوری که جهان به عنوان یک مجموعه با بودن بعضی شرور در آن احسن از نظامی است که هیچ شری در آن نباشد. به دو صورت می‌توان به طرح این راه‌حل پرداخت: یکی اینکه از یک تشبیه زیبایی شناسانه مدد گرفت و گفت که معمولاً اختلافها سبب افزایش زیباییها می‌شوند. همان‌گونه که برای مثال، وجود بعضی زیروبم‌ها و اختلافها در یک قطعه موسیقی در زیبایی آن به عنوان یک مجموعه مدخلیت دارد. و دیگر اینکه با توجه به مفهوم پیشرفت و استمداد از آن چنین تبیین شود که بهترین ساخت ممکن جهان، ساخت پیش رونده آن است نه صورت ساکنش، به همین روی غلبه تدریجی خیر و شر در واقع از فوق ابدی و دائمی آن بهتر است، به هر حال راه‌حل حاضر، با این پیش فرض شروع می‌کند که آن دسته از شروری که سبب طرح مسأله شر می‌شود، در اصل همان شرور فیزیکی یعنی دردها می‌باشد. هیوم نیز به هنگام طرح مسأله شر، بر همین شرور فیزیکی، دردها و رنجها، تأکید ورزید. کسانی که درصدد برآمده‌اند به وی پاسخ گویند مدعی شده‌اند که دردها و بیماریها در جهان سبب بروز فضیلت‌هایی همچون نیکخواهی، فداکاری، و تلاش مستمر و موفقیت‌آمیز اصلاح‌گران و نظریه‌پردازان برای غلبه بر آنها می‌شود. خداپرستان همیشه خواسته‌اند به کسانی که خیر و شر را معادل لذت و رنج برگرفته‌اند اتهام زنند که اینان نگرشی پست و مادیگرایانه نسبت به خیر و شر دارند و از آن خیرهای معنوی کثیری که از طریق مبارزه و جدال علیه شرور نصیب می‌گردد غفلت کرده‌اند.

برای معلوم شدن ساختار دقیق استدلال مذکور، درد و بدبختی را شر نوع اول یا شر (۱) می‌نامیم. نقطه مقابل این نوع از شر، لذت و نیکبختی قرار دارد که به آن خیر نوع اول یا خیر (۱) اطلاق می‌کنیم. در مرتبه بالاتر از خیر (۱)، خیر نوع دوم و به عبارت دیگر خیر (۲) قرار دارد. خیر نوع دوم در وضعیت پیچیده و خاصی پدید می‌آید که شر (۱) جزء تشکیل دهنده و ضروری آن است. ضرورت شر (۱) برای آن وضعیتی که خیر (۲) از آن پدید می‌آید صرفاً یک ضرورت علی نیست، بلکه علاوه بر آن منطقاً نیز برای ظهور خیر (۲) ضرورت دارد. (در بحث حاضر، اینکه دقیقاً سیر و کیفیت بروز خیر (۲) چگونه است اهمیتی ندارد، ولی اجمالاً این را می‌توان گفت که خیر (۲) همان بسط یافتن و والاتر شدن خوشبختی‌ها

و نامی بر آن نمی‌نهادند تا به وسیله آن تکلم کنند. انسانها در صورتی اوصاف را مشاهده می‌کنند و برایشان نامهایی وضع می‌نمایند که دارای اضداد واقعی باشند. اگر اوصاف فقط به خاطر شناخته شدن و اطلاق نام بر آنها محتاج اضداد خود باشند و لاغیر، این اصل که هر صفتی باید دارای ضدی باشد دیگر اصلی هستی شناسانه نیست بلکه اصلی است که به زبان و نحوه تفکر ما تعلق دارد. بنابر این با این پاسخ نمی‌توان راه حل حاضر را نجات داد، زیرا این قاعده که خیر بدون شر نمی‌تواند وجود داشته باشد بیانگر آن نوع ضرورت منطقی نیست که خداوند مجبور به تبعیت از آن باشد و برایش مقدور است که همه چیز را خیر بیافریند، چرا که خیر بودن همه چیز مستلزم هیچ محال منطقی نیست. اگر خداوند همه چیز را خیر می‌آفرید تنها ما به خیر تنبه نمی‌یافتیم. باری، اگر هم، اصل فوق، اصلی احتمالاً هستی شناسانه باشد، متأسفانه تنها در صورتی می‌تواند آنرا همچون راه‌حلی برای مسأله شر پیشنهاد کند که حاضر باشد بگوید شر به همان اندازه‌ای که به منزله متضایف خیر لازم است وجود دارد نه بیشتر، لیکن گمان نمی‌رود هیچ خداپرستی این را بپذیرد. بر روی هم، این التزام هستی شناسانه که برای وجود سرخ باید غیرسرخ موجود باشد با بودن ذره‌ای اندک از غیرسرخ در جهان تحقق می‌یابد، به عبارت دیگر، اگر همه جهان به استثنای مقداری اندک از آن سرخ باشد هیچ لطمه‌ای به این اصل هستی شناسانه نمی‌خورد. چنانچه در مورد شر نیز چنان التزام هستی شناسانه‌ای باشد وجود مقداری اندک از آن کفایت می‌کند. ولی خداپرستان معمولاً مایل نیستند در همه جا بگویند: کل شری که وجود دارد ناچیز است و به قدر ضرورت.

(۲) شر به عنوان واسطه خیر ضروری است
توجیه دیگری که گاهی برای مسأله شر ارائه می‌شود، این است که شر برای خیر ضروری است اما نه به منزله امر متضایف بلکه به عنوان واسطه‌ای برای آن. این ادعا اگر به همین شکل ساده‌اش طرح شود به سهولت می‌توان از پذیرش آن سرباز زد، چرا که تلویحاً قدرت خداوند را تحدید می‌کند. قانون علیت می‌گوید بدون واسطه‌ای معین نمی‌توان به هدفی مشخص دست یافت، حال اگر خداوند مجبور

از راه مقابله و جدال علیه بدبختی هاست. در روایتهای دیگری از این راه حل، خیر (۲) متضمن همدلی با رنج، شجاعت در مواجهه با خطر، نقصان تدریجی شر نوع اول و افزایش خیر نوع اول است. راه حل یاد شده تلویحاً دلالت بر این دارد که خیر نوع دوم از شر یا خیر نوع اول با اهمیت تر است، بخصوص خیر نوع دوم از شر نوع اول که متضمن آن بوده و ضروریش می باشد، اهمیت بیشتری دارد.

توجیه مذکور از خیر و شر در واقع با راه‌حلهای پیشین تفاوت دارد، و باید آنرا به منزله تلاشی ظریف برای حل مشکل شر تلقی کرد، چرا که در عین پذیرش وجود شرور در عالم مدعی است که جهان فعلی نظام احسن ممکن است، زیرا متضمن خیرهای عمده نوع دوم است. مبدعان این راه حل برآنند که توجیه یاد شده نشان می دهد وجود شرور هیچ ناسازگاری با خیر محض بودن خداوند و قدرت مطلق او ندارد.

در اینجا می توان پرسید آیا با این تفسیر از خیر و شر باز هم این دو، نقطه مقابل یکدیگرند؟ واضح است که این دو، به آن معنایی که در سرآغاز نوشتار آمد، نقطه مقابل هم نیستند و خیر به طور کلی سبب حذف شر نیست. تقابلی که اکنون در میان خیر و شر دیده می شود شکل پیچیده تری از آن تقابل نخستین است. نخستین نوع خیر (مثل خوشبختی) با نخستین نوع شر (مثل بدبختی) تقابل دارد و نقطه مقابل هم اند و بعضی از خیرهای نوع دوم (مثل نیکخواهی) از یک طرف، خیر نوع اول را به حداکثر می رساند و از طرف دیگر شر نوع نخست را نیز به حداقل می رساند، و منظور از خیر (خیرخواه) بودن خداوند نیز این است که او می خواهد خیر نوع دوم را به حداکثر برساند. به عبارت دیگر اراده خداوند برای به حداکثر رساندن خیر نوع دوم، عین خیر بودن اوست. از این روی می توان خیر بودن خداوند را همچون خیر نوع سوم به حساب آورد. توجیه حاضر از مسأله شر، اگر چه توصیف دقیق تری از تقابل خیر و شر را به دست می دهد و با تفسیر اصلی ما از کیفیت تقابل آنها اختلاف دارد ولی چند اشکال درباره آن می توان طرح کرد:

اولاً هر کسی می تواند ادعا کند که خیرهای نوع دوم مثل نیکخواهی، و به طریق اولی سومین نوع خیر که سبب افزایش نیکخواهی است انواع برتری از خیر نیستند. چنین نیست که در مرتبه های بالاتر دوم و سوم قرار بگیرند بلکه صرفاً به منزله واسطه ای برای خیر (۱) یعنی خوشبختی هستند و تنها دارای ارزش فرعی می باشند و از خود ارزش مستقلی ندارند، و لذا بی معنی و محال است که خداوند برای بسط ارزشهایی چون نیکخواهی و شجاعت باعث شرور نوع اول یعنی بدبختی شود و بد آنها وجود بخشد. البته خداپرستان می توانند به این اعتراض پاسخ گویند و از این راه حل دفاع نمایند به همین روی دیگر بر آن اصرار نمی ورزیم.

ثانیاً لازمه توجیه حاضر از شرور عالم این است که خداوند به معنای متعارف ما نیکخواه و دلسوز و همدرد نباشد، چرا که وی در صدد نیست که شر (۱) را به حداقل برساند بلکه تنها به دنبال آن است که خیر (۲) را ترقی و بسط دهد. مطمئناً بسیاری از خداشناسان از این نتیجه خرسند نیستند که خداوند به معنای متعارف شرور خیر خواه نباشد.

ثالثاً تحلیلی که ما از راه حل مورد بحث ارائه دادیم، آشکارا امکان وجود نوع دومی از شر را نشان می دهد، شری که در مقابل خیر نوع دوم است، همان گونه که شر نوع نخست در برابر خیر نوع اول است. شرور نوع دوم عبارت است از بدخواهی، بی رحمی، بی عاطفگی و ترسویی که اینها همگی وجودشان به معنای کاهش خیر (۱) و افزایش شر (۱) است. طراحان راه حل مورد بحث خیر نوع دوم را، خیر مهم و عمده معرفی کرده اند و مدعی اند که خداوند مسبب بسط و ترقی آن است. متقابلاً می شود گفت که اگر خیر (۲)

نوع عمده خیر است، شر (۲) نیز که نقطه مقابل آن است نیز نوع عمده و مهم شر است. لذا اگر خداوند خیر اعلی و قادر مطلق است، آنرا از میان خواهد برد و حذف می کند، ولی شر (۲) وجود دارد، و در واقع خداپرستان، بیش از آنکه بر وجود شرور نوع اول اصرار بورزند بیشتر شرور نوع دوم را مورد توجه دارند. و با همین آمدن شرور نوع دوم، مسأله شر صورت دیگری پیدا می کند که راه حل حاضر از عهده آن بر نمی آید.

شاید این متأسفانه در مرتبه ای بالاتر سعی نماید برای توجیه وجود شرور (۲) دوباره از این راه حل استفاده نماید. چنانکه در راه حل بعدی چنین تلاشی صورت می گیرد و متأسفانه با استمداد از چند مفهوم جدید می خواهد راه حل سوم را بازسازی کند. بدون به کارگیری مفاهیم تازه، بعید می نماید که این راه حل دیگر معقول باشد، چرا که مشکل است ادعا نمود خیر عمده و مهم همان خیر (۳) است، خیرهایی مثل نیکخواهی نسبت به بی رحمی، و یا ادعا نمود که خیر (۳) وجودش مستلزم وجود بعضی شرور (۲) است. به فرض هم بتوان شرور نوع دوم را این گونه توجیه کرد اما پرواضح است که خیر نوع سوم مستلزم شر نوع سوم است و در مقابل خیر نوع سوم، شرور (۳) وجود خواهد داشت. در این حال، راه حل مسأله به مسیری می افتد که پایانی ندارد و مستلزم این است که هرگاه راه حل مسأله برای توجیه شرور (n) باشد شرور (n+1) هم داشته باشیم که راه حل جدیدی می طلبد.

۴) شر لازمه اختیار انسان است.

شاید مهمترین راه حل پیشنهاد شده برای توجیه شرور همین باشد که اکنون بدان می پردازیم. مبدعان راه حل چهارم مدعی اند که به هیچ وجه نباید شر را به خداوند نسبت داد بلکه انسانها مسئول شرور می باشند. خداوند به انسانها اختیار بخشیده است و افعال اختیاری انسانها که مستقل از خداوند هستند متعلق شرور می باشند. این راه حل شامل راه حل سوم نیز هست، بدین صورت که: نخستین نوع شر (یعنی درد) منطقیاً مقوم ضروری دومین نوع خیر است، و شرور نوع دوم (مانند بی رحمی) - که راه حل پیشین نتوانست گره از کار آنها بگشاید - نتیجه اختیار انسان است و خداوند نسبت به آنها هیچ مسئولیتی ندارد، و بدین گونه راه حل سوم از آخرین انتقادی که نسبت بدان مطرح ساختیم، یعنی تسلسل راه حلها، جان سالم به در می برد.

اکنون باید پرسید چرا خداوند به انسانها اختیار بخشیده است با اینکه انسان مختار، مرتکب شرور بسیاری می شود؟ احتمالاً باید پاسخ داد که: بهتر است انسانها مختارانه عمل کنند و گاهی هم به خطا روند تا اینکه همچون آدم مکانیکی بی ضرر و بی گناه، به اجبار در مسیری معین، همیشه صحیح عمل نمایند.

در اینجا اولاً: آزادی (اختیار) به عنوان خیر نوع سوم تلقی می شود، ثانیاً: مفروض است که اگر خیر نوع دوم (مثل همدردی و شجاعت) به نحو جبرانگازانه ای به دست آید اختیار از آن بهتر است. ثالثاً مفروض است که شرور نوع دوم (مثل بی رحمی) منطقیاً متمم ضروری اختیارند همان طوری که منطقیاً پیش شرط ضروری همدردی است.

ناسازگاری ای که در مفهوم اختیار نهفته است برای مقنع نبودن این راه حل کفایت می کند، اما در اینجا درباره ناسازگاری مفهوم اختیار بحث نمی کنیم بلکه عمدتاً به انتقادهای دیگری که نسبت به این راه حل می توان طرح کرد می پردازیم. البته این انتقادهای بی ارتباط با ناسازگاری مفهوم اختیار نیز نیست.

اولاً: این شرط که شرور نوع دوم منطقیاً متمم های ضروری اختیارند مورد تردید است، چرا که می توان پرسید: اگر خداوند انسان را به گونه ای خلق کرده است که در گزینشهای مختارانه اش گاهی

خیر را برمی‌گزیند و گاهی شر را، به کدام سبب انسان را به گونه‌ای نیافریده است که مختارانه دائماً خیر را ترجیح دهد، همان گونه که وقتی انسانها یک یا چند بار، مختارانه خیر را برمی‌گزینند، هیچ محال منطقی به دنبال نمی‌آید؛ همین طور اینکه انسانها دائماً از روی اختیار خیر را برگزینند نیز مستلزم هیچ محال منطقی نیست. بنابراین تنها خداوند این دو راه را در پیش روی خود نمی‌دیده است که یا انسانها را همچون آدمهای مکانیکی بی‌ضرر و بی‌گناه بیافریند و یا آنها را به گونه‌ای خلق کند که در انتخابهای آزادانه گاهی به خطا روند و گاهی به صواب. راه سوم نیز برای او وجود داشته و آن هم آفرینش انسانهایی است که دائماً مختارانه گام در راه راست بگذارند. بدیهی است عدم استفاده خداوند از این امکان، هم با قدرت مطلق او و هم با خیر اعلی بودنش منافات دارد.

ممکن است در برابر این اشکال پاسخ داده شود که برخی از گزینشهای خطا منطقیاً برای اختیار ضروری است. این پاسخ مستلزم این است که اختیار به معنای اتفاق^۱ و عدم تعیین کامل باشد که در این حال خیر و شر هم اتفاقی می‌شوند. به عبارت دیگر، فعل انسان مختارانه است تنها اگر اوصاف و خصایل او در گزینشها و لذا در اعمالش هیچ مؤثر نباشد، و فقط با همین فرض است که خداوند می‌تواند نسبت به افعال انسانها هیچ مسئولیتی نداشته باشد، چرا که خداوند در صورتی می‌تواند خالق انسانها - چنانکه هستند - باشد و در عین حال گزینشهای آنها را تعیین نکرده باشد که آنچنان بودن انسانها نقشی در گزینشها و اعمالشان نداشته باشد، ولی اگر اختیار به معنای عدم تعیین است چگونه می‌تواند صفت اراده باشد؟ چگونه می‌تواند عمده‌ترین خیرها باشد؟ اگر گزینشهای آزاد اعمال تصادفی

باشند که طبیعت و خصایل فاعل آنها را تعیین نمی‌کند، دیگر دارای چه ارزشی یا فضیلتی هستند؟ این بحثها ما را بدین امر رهنمون می‌سازد که راه‌حل حاضر معقولیتی ندارد مگر با خلط دو معنای اختیار، یکی معنایی که تصدیق می‌کند اختیار خیر نوع سوم است و از خیرهای نوع دوم - اگر از روی جبر به دست آیند - بهتر است، و دیگر معنایی که تصادفی بودن صرف گزینشهای انسان را تصدیق می‌نماید، معنایی که از رهگذر آن ما از انتساب این حکم به خداوند منع می‌شویم که: «خداوند انسانها را چنان آفریده است که گاهی به خطا می‌روند حال آنکه او می‌توانست آنها را چنان بیافریند که آزادانه همیشه به راه راست بروند».

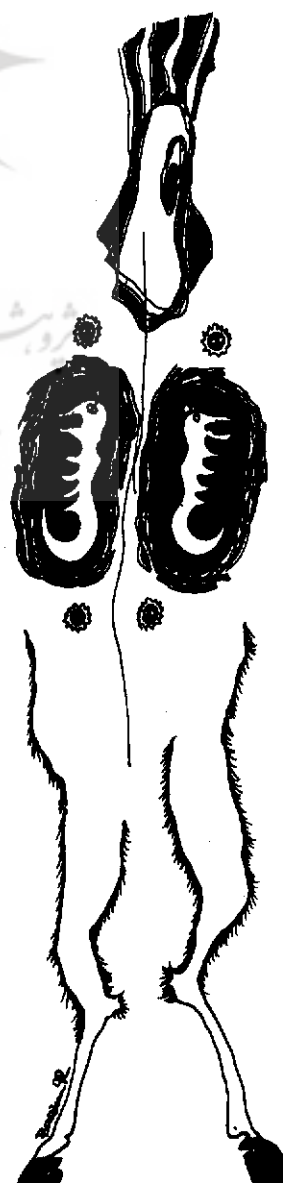
انتقاد یادشده برای دست کشیدن از راه‌حل حاضر کفایت می‌کند، ولی هنوز راجع به مفهوم قادر مطلق اشکال اساسی دیگری وجود دارد که پرداختن بدان دور از فایده نیست. اشکال را می‌توان این گونه طرح کرد: «انسانها اگر واقعاً دارای اختیارند و خداوند آنها را مختار آفریده است باید خداوند نیز نتواند آنها را مهار کند، چرا که اختیار واقعی انسان مستلزم عدم قدرت خداوند بر مهار کردن اوست و در این حال خداوند قادر مطلق نیست.»

شاید در برابر انتقاد فوق پاسخ دهند که: لازمه اختیاری که خداوند به انسان عطا نموده است عدم توانایی او در مهار اراده انسانها نیست اما خداوند همیشه از مهار اراده انسانها امتناع می‌ورزد. چرا خداوند باید از مهار اراده انسانها سرباز زند؟ چرا نباید ایشان را تا هنگامی که راه راست می‌روند آزاد بگذارد ولی هرگاه قصد خطا کردند مانع شود و نگذارد؟ اگر خداوند خیر مطلق است و می‌تواند این کار را انجام دهد و نمی‌کند تنها توجیهی که می‌توان کرد جز این نیست که عمل مختارانه نادرست واقعاً شر نیست، زیرا وجود اختیار در چنین عملی بر ارزش آن می‌افزاید و نادرستی آنرا تحت الشعاع ارزش خود قرار می‌دهد. اما اگر خداوند نادرستی و اختیار را با هم از آدمی سلب نماید کار بی‌ارزشی مرتکب شده است، ولی خداپرستان به سبب آنچه در مورد گناه معتقدند نمی‌توانند این نتیجه را بپذیرند. نتیجتاً یک راه بیشتر برای نجات راه‌حل اختیار از مسأله شر باقی نمی‌ماند، و آن این است که بپذیریم خداوند انسانها را چنان آزاد آفریده است که قادر به مهار آنها نیست.

این مطلب ما را به بحثی که حکم متناقض نمای قدرت مطلق الهی نامیده می‌شود سوق می‌دهد: آیا وجود قادر مطلق می‌تواند موجودی را بیافریند که بعداً نتواند آنرا مهار کند؟ آیا او می‌تواند قاعده‌ای را وضع کند که آن قاعده خود او را مقید سازد؟ (این دو پرسش عملاً با هم معادلند، چرا که لازمه چنین قاعده‌ای، اموری است که از کنترل و مهار خداوند بیرون باشد و برعکس). پیش از این نظریاتی را مطرح ساختیم که بی‌ربط با بحث کنونی ما نبودند. محتوای آن نظریات این بود که هر چند قوانین علی و قواعد منطقی مخلوق خداوند است ولی وی خود را به آنها مقید می‌داند و خلافشان عمل نمی‌کند. ناگفته پیداست که پرسشهای بالا در حکم متناقض نما (پارادکس)هایی هستند که نه می‌توان به آنها پاسخ مثبت داد و نه منفی، اگر پاسخ مثبت داده شود مستلزم این است که خداوند اشیایی را بیافریند که قادر بر مهار آنها نیست و یا قواعدی را وضع نماید که خود او را مقید می‌سازد، خلق اشیایی که مهارشان بیرون از قدرت خداوند است و وضع قواعدی که مقید کننده او هستند همگی لازمه‌شان وجود اموری است که خداوند قادر به انجامشان نیست، یعنی قدرت مطلق ندارد. اگر هم پاسخ منفی داده شود صریحاً گفته شده اموری وجود دارند که بیرون از قدرت خداوند است، یعنی خداوند قادر مطلق نیست.

شاید پاسخ داده شود: آن پرسشی که سبب بروز این حکم

۱۰
چنانچه لازم است



متناقض‌نماست، اساساً پرسش صحیحی نیست، چرا که اگر این پرسش صحیح باشد معقول و با معناست که بگویم مکانیکی، ماشینی را ساخته است که از عهده مهار آن برنمی‌آید. در این باره باید گفت اگر اشکالی هم نسبت به پرسش بالا وجود دارد، راجع به خود مفهوم «قدرت مطلق» است.

در بحث حاضر، نظریه اختیار ما را بدین حکم متناقض‌نما سوق داد، ولی به نحو یکسانی متأله جبرانگار نیز با این مشکل روبروست. هیچکس نمی‌پندارد که ماشینها دارای اختیارند با اینکه ممکن است ماشینی از کنترل سازندگان خارج شود. شاید که این متأله جبرانگار پاسخ دهد: سازندگان اشیا راه عمل و رفتار بعدی مصنوعات خود را معین می‌سازند، حتی مکانیکی که ماشینی را می‌سازد، با انتخاب مواد و ساختاری که برای آن برمی‌گزیند در واقع راه عمل رفتار بعدیش را مشخص می‌سازد، هرچند به همه جزئیات آن آگاه نباشد و همه اعمال آنرا پیش‌بینی نکرده باشد. و همین طور چون خداوند عالم مطلق است و آفرینش نیز کامل است همه راههای عمل مخلوقاتش را معین و پیش‌بینی کرده است. این مطلب اگر چه از بحث ما خارج است ولی ما چنین فرض می‌کنیم، پرسش اصلی این نیست که آیا خداوند از ازل اعمال مخلوقاتش را تعیین نموده است یا نه؟ بلکه باید پرسید آیا او بعداً قادر به مهار اعمال مخلوقات خود هست یا نه؟ آیا او قادر است در خلقت نخستین اشیا بی‌ی را خارج از مهار خودش قرار دهد؟ همه پاسخهای مثبت و منفی‌ای که بنابر اصول جبرانگاری می‌توان به این پرسشها داد با قدرت مطلق الهی تناقض دارد.

راجع به «حاکمیت قانونی» نیز چنین حکم متناقض‌نمایی وجود دارد که برای یافتن گریزی از حکم متناقض‌نمای قدرت مطلق الهی بدان اشاره می‌کنیم. درباره حاکمیت قانونی می‌توان پرسید که آیا مرجع یا فردی که دارای حاکمیت قانونی است می‌تواند قانونی را وضع کند که همه مجالس قانونگذاری آینده را از عمومی کردن بانکداری و الغای همین قانون منع نماید؟ برای مثال آیا مجلس قانونگذاری بریتانیا که در سال ۱۸۹۹ در استرالیا دارای حاکمیت قانونی بود می‌توانست قانون یا قوانین معتبری را بگذراند که دیگر در سال ۱۹۳۳ دارای حاکمیت نباشد؟

در اینجا نیز نه می‌توان پاسخ قانع‌کننده مثبتی داد و نه منفی. اگر پاسخ مثبت داده شود باید اعتبار قانونی را پذیرفت که اگر وضع شود عملاً منجر می‌شود به اینکه دیگر مجلس دارای حاکمیت قانونی نباشد و اگر پاسخ منفی داده شود باید پذیرفت قانونی هست که منطقیاً بی‌معنا و محال نیست ولی مجلس نمی‌تواند آنرا وضع نماید و به آن اعتبار ببخشد، به طریق زیر می‌توان از حکم متناقض‌نمای حاکمیت قانونی گره‌گشایی نمود، بدین صورت که میان قوانین نوع اول - قوانینی که بر افراد غیر از هیئت مقننه حاکم است - یا قوانین نوع دوم - قوانینی که درباره قوانین است یا به تعبیر دیگر بر کارهای خود هیئت مقننه حاکم است - فرق بگذاریم. بر همین اساس باید میان دو نوع از حاکمیت نیز فرق نهاد. نوع اول حاکمیت «حاکمیت (۱)» که حق نامحدودی برای وضع قوانین نوع اول دارد و نوع دوم حاکمیت «حاکمیت (۲)» که دارای حق نامحدودی برای وضع قوانین نوع دوم است.

اگر گفته شود مجلس دارای حاکمیت است بدین معناست که هر مجلسی در هر زمان دارای حاکمیت (۱) است و یا مراد داشتن هر دو نوع حاکمیت (۱) و (۲) در زمان حال است، و نمی‌تواند مراد از حاکمیت داشتن این باشد که هم مجلس حاضر دارای حاکمیت (۲) است و هم هر مجلس آینده دارای حاکمیت (۱) می‌باشد مگر اینکه منتهی به تناقض گردد، زیرا اگر مجلس کنونی صاحب حاکمیت (۲) باشد احتمال آن می‌رود که از آن برای سلب حاکمیت (۱) از مجالس

بعدی استفاده کند. بنابراین نمی‌توان به هر نهاد قانونی ثابتی حاکمیت قانونی به معنای وسیع و شاملش نسبت داد. همانندی میان قدرت مطلق و حاکمیت قانونی معلوم می‌دارد که حکم متناقض‌نمای قدرت مطلق را نیز باید از چنین طریقی حل نمود.

باید میان قدرت مطلق نوع اول (قدرت مطلق (۱)) که قدرت نامحدودی است برای عمل و قدرت مطلق نوع دوم (قدرت مطلق (۲))، یعنی قدرت نامحدود برای تعیین آن قدرتهایی که افراد برای عمل خواهند داشت فرق گذاشت. در این حال به نحو سازگاری می‌شود گفت خداوند در همه زمانها دارای قدرت مطلق (۱) است ولی اگر چنین باشد دیگر هیچکس در هیچ زمانی قدرتی برای اینکه مستقل از خداوند عمل کند ندارد. یا می‌شود گفت خداوند در زمان و لحظه‌ای دارای قدرت مطلق (۲) بوده است و از آن برای تعیین و خلق کسانی که قدرت مستقل در عمل دارند استفاده کرده است. ولی در این حال خداوند قدرت مطلق (۱) را از دست می‌دهد، بالتبیین حکم متناقض‌نمای قدرت مطلق و تحلیل آن نشان می‌دهد که نمی‌توان به نحوی سازگار و بدون تناقض، به هستی ثابت، قدرت مطلق را به معنای فراگیرش نسبت داد. می‌توان راه‌حل دیگری از حکم متناقض‌نمای قدرت مطلق ارائه داد و آن انکار خداوند به عنوان یک هستی ثابت است، به این معنا که اصلاً در هیچ زمانی نتوان افعال خداوند را به او نسبت داد. ولی این فرض علاوه بر آنکه مشکلات خاص خودش را دارد به هیچ روی نمی‌تواند مبنایی باشد برای اصرار بر این مطلب که خداوند انسانها را چنان مختار آفریده است که قادر به مهارشان نیست. تنها با بیرون نهادن خداوند از حوزه زمان، می‌توان از حکم متناقض‌نمای قدرت مطلق اجتناب نمود ولی دیگر نه راه حل اختیار کمکی به مسأله شر می‌کند و نه اعتقاد به التزام خداوند نسبت به قوانین علی و منطقی ممکن است.

نتیجه:

هیچ کدام از راه‌حلهای مسأله شر که در اینجا بررسی شد در مواجهه با نقادی تاب نیاورد. شاید غیر از اینها، راه‌حلهای دیگری نیز باشند که محتاج تحلیل‌اند، ولی این بررسی قویاً نشان داد که برای مسأله شر هیچ راه‌حل معتبری نمی‌توان ارائه کرد، مگر اینکه منتهی به اصلاح و تعدیل یکی از قضایای سازنده مسأله شر شود، و اصلاح و تعدیل نیز جز با تغییر یکی از اجزای نظریه خداشناسی امکان ندارد. صرف‌نظر از مسأله شر، حکم متناقض‌نمای قدرت مطلق نشان می‌دهد که قدرت مطلق خداوند از یک یا چند طریق باید محدود شود. و قدرت بی‌حد و حصر را به هیچ روی نمی‌توان به موجودی نسبت داد که در گذر زمان ثابت است، و در این حال اگر خداوند و افعالش در زمان نباشد آیا می‌توان به نحوی معنادار به او قدرت مطلق و یا هر نوع قدرتی نسبت داد؟

مأخذ مقاله:

J.L. Mackie Mind, N064 (1955)

یادداشتها:

۱. Pope شاعر انگلیسی.

۲. naturalistic fallacy در این باره رجوع شود به: عبدالحکیم سروش - دانش و ارزش

3. fallacious

4. Counter part

۵. اشاعره نیز چنین نظری دارند.

6. Paradox of omnipotence

7. ontological.

8. randomness.

9. indeterminacy.

10. Sovereignty.