

پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر»

در گفت‌وگو با سروش دباغ می‌شود به سراغ «خدا» رفت

منبع: سایت زیتون، روز پنج‌شنبه، مورخ: ۹۹/۳/۱۵

زیتون - طاها پارسا:

ویروس کرونا در ایران برای نخستین بار در «شهر مقدس قم» شناسایی شد و از این شهر به سراسر ایران گسترش یافت. جایگاه مقدسی که دهه‌هاست جمهوری اسلامی و بخشی از روحانیت شیعه برای شهر قم ساخته بود، در یک لحظه به سلاحی در دست مخالفان تبدیل شد و در رسانه‌های اجتماعی، بی‌پروا تر از همیشه، اعتقادات مومنان به چالش کشیده و گاه به سخره گرفته شد. قم قرنطینه نشد و کار از هر سو بالا گرفت. زخم کهنه‌ی نقش روحانیت شیعه و مسئولیت و جایگاه دینی و سیاسی آن‌ها در حکومت هم سر باز کرد و کرونا پرچم‌دار سکولاریزم شیعی شد. کم‌کم پای خدا و «مسئله شر» هم به میان آمد و دیگر این بیماری مرگ‌بار به چالشی برای زیست مومنانه نیز تبدیل شد، آن‌هم در شرایط و لحظاتی که مردم، بیماران و بازماندگان و مصیبت‌دیدگان بیش از همیشه به جایگاه و کارکرد معنوی دین برای تسکین و پناه و امید نیازمند بودند.

روحانیت و منادیان دین‌داری سستی برای این وضعیت و این سوالات پاسخ‌هایی کهنه، تکراری و غالباً کلیشه‌ای دارند و این پاسخ‌ها کمتر کسی را جز خود آنان قانع می‌کند، دست‌کم می‌توان گفت دستگاه دین سستی، هاضمه‌ی جذب سوالات و انتقادات نسل جدید در این روزهای پر درد را ندارد. لذا ما در «زیتون» برای مواجهه با این سوالات به سراغ روشنفکران و نواندیشان دینی می‌رویم؛ نحله‌ای که دهه‌هاست تلاش می‌کند خوانش جدیدی از دین و مسائل دینی به دست دهد و به زعم خود برای سوالات جدید پاسخ‌های نو دارد و در صدد آشتی دادن دین و دنیا است اما کمتر به مباحث الهیاتی پرداخته است.

در **نخستین گفت‌وگو** سراغ عبدالکریم سروش رفتیم. او با اتکا به «الهیات عرفانی» از مسئله‌ی شر عبور کرد و به بلایای الهی خوش آمد و مرحبا گفت و مدعی شد که خدا به هر دردی نمی‌خورد. **گفت‌گویی دوم** با محسن کدیور انجام شد و او به پشتوانه‌ی حکمای اسلامی چون ملاصدرا برون‌رفت از مسئله‌ی شر را به روایت «الهیات کلاسیک» اسلامی تقریر کرد و از سنن الهی و قانون‌مندی خدا گفت. در **گفت‌وگویی سوم**، یاسر میردامادی از «الهیات گشوده» بهره گرفت تا هزینه‌ی کوچک کردن دایره‌ی دانایی و توانایی خدا را بپردازد و سرانجام از غیبت و سکوت خدا یاد کرد. در **گفت‌گویی چهارم** حسن یوسفی اشکوری پای «الهیات سلبی» هم برای گشتی با برهان شر به میان آورد و گفت انتظاری از خدا ندارد.

پنجمین فرد از نحله‌ی نواندیشی دینی که پرسش‌هایمان را با او در میان گذاشتیم، سروش دباغ است. مصاحبه با دکتر دباغ کتبی انجام شد و نزدیک به یک‌ماه به طول انجامید. هر بار تنها یکی-دو سوال را برایش فرستادم و به‌همین خاطر گفت‌وگو در حد امکان چالشی و زنده به‌انجام رسید. از مشکلات مصاحبه‌ی کتبی یکی این است که امکان قطع کردن سخن مصاحبه‌شونده وجود

ندارد و توان مصاحبه‌گر برای هدایت گفت‌وگو کم‌تر است. به همین سبب متن گفت‌وگو برای تنقیح، بارها رد و بدل شد و جواب‌ها و گاه به‌ضرورت سوال‌ها اصلاح شدند تا به نسخه نهایی رسید. سرش دباغ در این مصاحبه از الهیاتی سینوی-مشائی سخن می‌گفت که می‌تواند مسئله شر را با گیر و گرفت کمتری حل کند و من کوشیدم در این گفت‌وگو این راه حل را از او بشنوم و به‌چالش بکشم. او نیز پیگیرانه، با حوصله و صبری رشکبرانگیز در این گفت‌وگو مشارکت کرد و وقت بسیار گذاشت. متن کامل این گفت‌وگو را در ادامه بخوانید.

جناب دکتر دباغ، ضمن سپاس از وقتی که در اختیار ما قرار دادید. چنانچه می‌دانید پاندمی کرونا کوید ۱۹ در ایران از قم آغاز شد و به خاطر جایگاه دینی این شهر در نزد شیعیان، بحث‌های الهیاتی و دینی را نیز دامن زد. بسیاری از مردم، با ادبیات گوناگون، در شبکه‌های اجتماعی پرسیدند، خدا کجاست؟ این چه بلایی است که بر آنان نازل کرده و چرا در هنگامه‌ی این مصیبت به داد بندگانش نمی‌رسد؟ ظاهراً پاسخ‌های رایج منادیان دین سنتی دست‌کم در مسئله شر برای خیلی‌ها قانع‌کننده نبوده و کمتر مورد عنایت و پذیرش نسل امروزی قرار دارد. شما در مقام یکی از فعالان و پژوهش‌گران در عرصه‌ی نواندیشی دینی، چه پاسخی به این سوال یا سوالات دارید؟

سلام عرض می‌کنم خدمت شما و سپاس‌گزارم از وقتی که سایت «زیتون» در اختیار من قرار داده تا به مساله و بلیه‌ای که امروزه کثیری از مردم جهان رو به خود مشغول کرده و با آن دست و پنجه نرم می‌کنند و مصداقی ست از مساله‌ی شرور هستی، بپردازیم. همان‌طور که اشاره کردید در کشور ما از شهر قم این مساله آغاز شد و به کثیری از مباحث دامن زد. به نظر می‌رسد از پی این حوادث، عده‌ای در درکی که از «شفا» به معنای شفای بیماری‌های رایج از امکانه‌ی مقدس داشتند، تجدیدنظر کردند؛ از زیارت‌گاه‌هایی که در شهرهایی مثل قم و مشهد در داخل کشور وجود دارد. در مطلبی که چندی پیش در سایت «زیتون» منتشر شد، توضیح دادم که ما حتی در قرآن هم نداریم جایی که به مزار پیامبر که محوری‌ترین شخصیت دینی ست استناد شده و مقدس خوانده شده باشد. در سوره‌ی «اسرا» هم که راجع به شفا سخن رفته و پاره‌ای دیگر از موارد و آیاتی از این دست در قرآن مراد، شفای امراض روحی و پلشتی‌ها و گیر و گرفت‌های روانی و اخلاقی است، نه بحث از شفا بیماری‌های جسمی. در قرآن هیچ اشاره‌ای به مقبره‌ی پیامبر نرفته چه رسد به مقبره‌ی امامان و امام‌زادگان. گفته نشده که مقبره ایشان شفابخش است و بروید سر مزار پیامبر جهت رفع مشکلات جسمانی خود، چه رسد به دیگر اماکن.

در قرآن هیچ اشاره‌ای به مقبره‌ی پیامبر نرفته چه رسد به مقبره‌ی امامان و امام‌زادگان. گفته نشده که مقبره ایشان شفابخش است و بروید سر مزار پیامبر جهت رفع مشکلات جسمانی خود، چه رسد به دیگر اماکن

من مشکلی با زیارت‌گاه‌ها ندارم و روزگاری که ایران بودم هر از گاهی مشهد می‌رفتم. تصور می‌کنم، این عمل به تعبیر ویتگنشتاین بخشی از یک «بازی-زبانی» است؛ «بازی زبانی دین» و می‌شود فهمید اعمال و مناسک دینی چه محلی از اعراب دارند و جایی که عده‌ای جمع می‌شوند و دعا می‌کنند، این امر، چگونه به زندگی ایشان معنا می‌بخشد. این پدیده، اختصاصی به اسلام ندارد و در مسیحیت و در یهودیت هم مشاهده می‌شود. در عین حال باید انتظار خود از این امور را تصحیح کرد و سامان بخشید؛ انتظار واقع‌بینانه داشتن یک مقوله است و انتظارات گزاف داشتن، امری دیگر. به تعبیر مولوی: «نازنینی تو ولی در حد خویش». متأسفانه خرافه‌گستری و خرافه‌پراکنی در این میان کم نبوده، از تولیت آستان حرم معصومه بگیریید که اصرار می‌کرد

زیارت‌گاه‌ها نباید بسته شود، که ما شفای تمامی بیماری‌هایمان را از آن‌ها می‌گیریم تا برخی دیگر از افراد. اما مشکلات کرونا آنقدر پر رنگ و ملموس بود که حضرات عقب‌نشینی کردند و دیگر از این سخنان نامتعارف و باطل و ره زن نگفتند. این از توضیح مسله که اشاره کردید به زمینه و زمانه‌ی آن در کشور ما.

از همین مجموعه :

- «خدا» به هر دردی نمی‌خورد | گفت‌وگو با عبدالکریم سروش
- «خدا» وجودی قانون‌مند است | گفت‌وگو با محسن کدیور
- غیبت «خدا» ممکن است | گفت‌وگو با یاسر میردامادی
- انتظاری از «خدا» ندارم | گفت‌وگو با حسن یوسفی‌اشکوری
- می‌شود سراغ خدا رفت | گفت‌وگو با سروش دباغ

و اما در باب این که خدا کجاست به قول شما. این همان مساله‌ای است که ذیل «مساله‌ی شر» صورت‌بندی می‌شود. مسئله شرّ اختصاصی به این حادثه ندارد و سده‌هاست انسان‌ها با این پرسش مهیب دست و پنجه نرم می‌کنند. از ماجرای زلزله‌ی دلخراش لیسبون در سده‌ی هجدهم بگیرید تا رفتار ارتش نازی با یهودیان طی جنگ جهانی دوم، فاجعه هولوکاست، قصه‌ی انفجار برج‌های دو قلوی نیویورک و فاجعه‌ی دریایی موسوم به سونامی. می‌خواهم این سخن شما را پر رنگ کنم و به یادتان بیاورم این سخن اسقف کلیسای کاتربری در سال ۲۰۰۴ را، وقتی حادثه‌ی سونامی دریایی رخ داد؛ که گفت: «با وقوع چنین حوادثی گاهی من در وجود خدا شک می‌کنم.»

در ابتدا به دو نوع شرّ، مطابق آنچه در ادبیات فلسفه‌ی دین به بحث گذاشته شده، اشاره می‌کنم و بعد به داستان کرونا و سوبه‌های مختلف آن از منظر الهیاتی می‌پردازیم. ملاحظه کنید. ما شرور طبیعی داریم؛ یعنی شروری که انسان‌ساخت نیستند. مثل زلزله و سونامی و سیل، که متضمن از بین رفتن و بی‌خانمان‌شدن هزاران انسان و موجودات بی‌پناه می‌شوند. از حیث دیگری شرور انسانی داریم، یعنی شروری که انسان‌ساخت هستند. جنگ یکی از آن‌هاست، نسل‌کشی هم مصداق دیگری است. حالا در باب این که پدیده‌ی کرونا جز کدام‌یک از این‌هاست هر دو احتمال را می‌توان داد. قضاوت نمی‌کنم فقط خواستم این امر را متذکر شوم. از چه جهت می‌گوییم؟ چون عده‌ای گفته‌اند به نحو طبیعی بر اثر خوردن حیوانی خفاش توسط چینی‌ها این ویروس از حیوان به انسان منتقل شده است و پخش شده است. قول دیگری هم هست که ساخته‌شدن و نشر این ویروس، محصول جنگ بیولوژیک است. بسته به این که اولی باشد یا دومی باشد، این شرّ مجسم یا در زمره‌ی شرور طبیعی قرار می‌گیرد و یا در زمره‌ی شرور انسانی.

این که شما گفتید پاسخ‌های رایج علمای دین سنتی قانع‌کننده نبوده، خواستم بگویم برای عده‌ای قانع‌کننده بوده است.

برای کسانی که در بازی زبانی دین متعارف گام می‌زنند و به نزد ایشان، دین از جنس نحوه‌ی زیست است،

جهت توضیح فلسفی الهیاتی این امر، اجازه دهید از یکی از مفاهیم لودویگ ویتگنشتاین استفاده کنم، فیلسوف مشهور قرن بیستم. پژوهشگران متعددی، آراء او را در حوزه‌ی دین بسط داده‌اند. یکی از مفاهیم محوری وی عبارت است از مفهوم

language-game یا «بازی زبانی». ویتگنشتاین معتقد است ما با بازی‌های زبانی مختلفی مواجه هستیم و در آن کاربران زبان فی‌المثل وقتی در حوزه‌های سیاست، هنر و علم وارد می‌شوند، با اشتغال به عمل ورزیدن و به‌کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف، معناداری و مناسبات انسانی را شکل می‌دهند و پیش می‌برند. بر همین اساس، بازی زبانی دین یکی از بازی‌های زبانی است. جهت بسط بیشتر بحث، خوب است «بازی زبانی فلسفه» و «بازی زبانی الهیات» را هم از یکدیگر جدا کنیم. دی‌زی فیلیپس، از فیلسوفان دین ویتگنشتاینی که چند سال پیش از دنیا رفت، مقاله‌ای دارد تحت عنوان «دین در آینه ویتگنشتاین». مایلم نقل قولی از این مقاله بخوانم که به بحث ما کمکی می‌کند. می‌گوید: «به‌یاد دارم بیوه‌زنی پا به سن گذاشته از من پرسید که چرا خدا دو پسر او را قبل از خودش از دنیا برده است. پس از این پرسش، پاسخ خود را ارایه کرد و گفت که اگر خودش برای چیدن گل به باغچه‌ای می‌رفت علف‌های هرز را انتخاب نمی‌کرد بلکه بهترین گل‌ها را بر می‌گزید؛ خدا هم پسران او را به پیش خود برده و با این کار بهترین گل‌ها را چیده است. آیا لازمه‌ی این تصویر این است که آدمی هر چه بیشتر زندگی کند در نظر خدا بی‌مقدارتر است؟ واضح است که نه. آن پیرزن تصویر مذکور را به این سمت و سو نمی‌کشاند. پسران خود را حرمت می‌نهاد همین و بس. عمل او تعیین‌کننده است و لزوماً آشفته و یا خرافه‌آمیز نیست.»

در ادامه، فیلیپس نکته‌ی حکیمانه‌ای می‌گوید: «از سوی دیگر من این تصویر را چندان سودمند نمی‌بینم. او را زنده می‌داشت اما من را زنده نمی‌دارد. در این جا او و من باید از طرف خودمان سخن بگوییم». فیلیپس این‌جا چه می‌گوید؟ در واقع سخنش این است که من فیلسوف با توضیحی که این زن داد در باب این که چرا دو فرزند خود پیش از او از دنیا رفتند، قانع نمی‌شوم. اما او یک استدلال تمثیلی کرد، یعنی گفت من اگر خودم باشم و برای چیدن گل به باغچه‌ای بروم علف‌های هرز را انتخاب نمی‌کنم بلکه بهترین گل‌ها را برمی‌گزینم؛ استدلالی که برای آن زنی قانع‌کننده بود، اما برای فیلیپس مقنع نبود.

پس ما یک «بازی زبانی دین» داریم، یک «بازی زبانی کلام» و «یک بازی زبانی فلسفه». الان که ما با هم گفتگو می‌کنیم، چه در ایران چه در اقصی نقاط دنیا، کم نیستند کسانی که از این جنس استدلال‌های این زن داغدار را می‌پذیرند و معتقدند حکمت الهی اقتضا کرد و حتماً چیزی بوده و ما باید صبوری پیشه کنیم و امیدمان را از دست ندهیم. نمی‌گوییم همه این‌گونه فکر می‌کنند، اصلاً و ابداً. اما عده‌ای هستند که این‌چنین به مساله نگاه می‌کنند مثل همین زنی که دو فرزند خود را از دست داده بود.

فیلیپس می‌گوید من را قانع نمی‌کند و من هم با فیلیپس هم‌داستان هستم که این میزان کفایت نمی‌کند. در عین حال می‌خواهم بگویم در «بازی زبانی دین» برای عده‌ای همین‌گونه پاسخ‌هایی که این زن داده بود به فیلیپس، قانع‌کننده است. چه در باب سوگ فرزند باشد، چه قصه‌ی کرونا باشد و امثالهم، و مشخصاً مساله‌ی شر را این‌گونه پاسخ می‌دهند. خاطره‌ای نقل کنم. یکی از بستگان ما فرزندی داشت که معلول بود. آن فرزند هم‌چنان در قید حیات است و چهل و اندی سال دارد، اما رشد جسمی و عقلی او به اندازه‌ی بچه‌ی ده ساله است. مادر این فرزند به من می‌گفت که فلانی، متخصص مغز و اعصابی در تهران نیست که نرفته باشم و او را ندیده باشم به امید این که فرزندم که در دوران طفولیت دچار بیماری مننژیت شد، بهبود حاصل کند، اما نشده تا الان. به من می‌گفت خدا من را این‌جوری دارد امتحان می‌کند و می‌داند که قسمت من این بوده، این را از صمیم قلب می‌گفت. این همان بخشی از بازی زبانی دین است که به مسئله‌ی شرور این‌گونه پاسخ می‌دهد. اما برای متکلمین و فیلسوفان این میزان مقنع نیست و از همین جاست که ما وارد بازی زبانی کلام و فلسفه می‌شویم. این که شما گفتید پاسخ‌های رایج علمای دین سنتی قانع‌کننده نبوده، خواستم بگویم برای عده‌ای قانع‌کننده بوده است. برای کسانی که در بازی زبانی دین متعارف گام می‌زنند و به نزد ایشان، دین از جنس نحوه‌ی زیست (form of life) است، مسئله را این‌چنین صورت‌بندی می‌کنند. اما البته من به‌عنوان عضوی از خانواده‌ی

نواندیشی دینی به اقتضای فیلیپس به این میزان بسنده نمی‌کنم. دیگر نواندیشان دینی و اهالی فلسفه و کلام هم مساله را به نحو دیگری نگاه می‌کنند و وارد بازی زبانی کلام و بازی زبانی فلسفه می‌شوند.

بازسازی نظام الهیاتی، کاری است که نواندیشی دینی می‌کند و می‌تواند کمک کند به اینکه پاسخی قانع‌کننده و یا دست کم پاسخی که گیر و گرفت کمتری داشته باشد در قیاس با پاسخ‌های سنتی، عرضه شود.

در ادامه می‌خواهم بگویم ما وقتی وارد بازی زبانی کلام و فلسفه می‌شویم، قصه از لون دیگری می‌شود. مثالی بزنم از بحثی که در این باب میان دو فیلسوف معاصر رخ داد. جی ال مکی مقاله‌ای نوشت و استدلالی اقامه می‌کرد در نقد وجود خدای ادیان، مبتنی بر مساله‌ی شر. به نزد او، خدایی که ادیان ابراهیمی معرفی می‌کنند وجود ندارد، به سبب مساله‌ی شرور. به این خاطر که خدای ادیان قرار است علم علی‌الاطلاق داشته باشد و قدرت علی‌الاطلاق و خیر علی‌الاطلاق. در باب شرور طبیعیِ خانمان‌سوزی که رخ می‌دهد، یا قدرت جلوگیری از آن‌ها را ندارد و یا اگر قدرتش را دارد و این کار را نمی‌کند، واجد وصف خیر علی‌الاطلاق نیست. به‌رحال قائل بودن به این صفات برای خداوند و جمع آن با مساله‌ی شرور منطقی‌متصور نیست. الوین پلتینگا، فیلسوف آمریکایی معاصر به او پاسخ داد و کوشید اشکال منطقی مسئله شر را پاسخ دهد. به نزد وی، می‌شود به این امر قائل بود که خداوندی باشد واجد این اوصاف و همچنان وجود شرور در این دنیا را پذیرفت. نمی‌خواهم میان این دو رای داوری بکنم و از منظر دیگری در ادامه به بحث خود خواهیم پرداخت. مرادم این بود که بگویم این هم سطح دیگری از بحث است که در بازی زبانی الهیات یا فلسفه دنبال می‌شود. تصور من این است که بازسازی نظام الهیاتی، کاری است که نواندیشی دینی می‌کند و می‌تواند کمک کند به اینکه پاسخی قانع‌کننده و یا دست کم پاسخی که گیر و گرفت کمتری داشته باشد در قیاس با پاسخ‌های سنتی، عرضه شود.

قبل از اتمام پاسخ به این پرسش بگویم که شخصا برخی از پاسخ‌های سنتی را درباره مسئله شرور که فیلسوفان مسلمان داده اند، قانع‌کننده نمی‌یابم. یکی از آن‌ها، عدمی‌خواندن مسئله شر است. هم‌چنین تمسک‌جستن به تفاوت میان «خیر کثیر و شر قلیل» برای تبیین مسئله شرور. در ادامه‌ی گفتگو می‌کوشم در دل بازی زبانی الهیات و به تعبیر دقیق‌تر بازی زبانی الهیات فلسفی، مسئله را صورت‌بندی کنم و بدان بپردازم؛ پاسخی که به‌نظرم قدرت تبیینی (explanatory power) و قدرت اقناعی و توجیه‌کنندگی اش (justificatory power) در قیاس با نظریه‌های بدیل، بیش‌تر باشد و یا گیر و گرفتش کم‌تر باشد.

جناب دباغ! اگر تعبیر شما را بپذیریم که دین بازی زبانی مستقل از کلام و الهیات و فلسفه است و از ادله و شواهد لازم برای اثبات این مدعا بگذریم، اجازه دهید به تعبیر خودتان گفت‌وگو را در بازی زبانی کلام و الهیات پیش ببریم و از ورود به بقیه پرهیزیم. حال اگر در این بازی زبانی، قدرت اقناعی خود را، مانند دو مثالی که شما آورید، به یک «استدلال تمثیلی» تخفیف دهیم، همان اندازه که راه برای تأیید خدا و صفات سه‌گانه‌ی او باز می‌شود، راه را برای انکار او هم باز کرده‌ایم! مثلا در همین تمثیل بیوه‌زن پا به سن گذاشته، فرد دیگری می‌تواند نتیجه‌ای کاملاً مخالف بگیرد و خدا را به خاطر تبعیض میان آدمیان (تمثیل گلها و گیاهان) به ظلم متهم کند و خیرخواهی یا حتی وجود او را نیز انکار کند. اصولاً در این‌گونه استدلال تمثیلی، تضمینی برای درست بودن نتیجه وجود ندارد، حتی به نظر میرسد این نمونه‌ها در مجموع قدرت توصیفی مثبتی هم ندارند و می‌توانند مغالطه‌ساز هم باشند (مغالطه‌ی تمثیل، مغالطه تعمیم ناروا و...) اما ظاهراً مواجهه با برهان شر و

تفکیک بازی زبانی دین به تعبیر خودتان به قدرت اقماعی بیشتری نیاز دارد. لذا به سوال پردازیم و آنرا به نحو دیگری تکرار کنیم. چه تلقی از خدا و امر متعالی نزد نواندیشی یا نواندیشان دینی وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد که بتواند پاسخگوی مسئله‌ی شر باشد؟

عنایت دارم به نکته‌ای که اشاره کردید، نکته مهم و قابل تاملی است و در عرایض بنده هم بود، خواستم سطوح بحث را ابتدا از یکدیگر تفکیک کنم و تفاوت بین بازی زبانی دین، بازی زبانی فلسفه و بازی زبانی کلام را که متخذ از آرای ویتگنشتاین متاخر است، تبیین کنم. در عین حال اول به یک نکته بیشتر می‌پردازم که در پرسش شما توجه مکفی به آن نشده، تا بعد برسم به پاسخ خودم. می‌خواستم این را توضیح بدهم که جماعتی از دینداران هستند که با این پاسخ‌ها واقعا قانع می‌شوند، یعنی این نیست که فکر کنند قانع شدند یا تعارف می‌کنند. دینداران زیادی با وام کردن مفهوم حکمت و حکمت باری این امر را توضیح می‌دهند. خواستم این را بگویم از این جهت که به مثابه یک امر واقع اجتماعی (social fact) این بخش از دینداران را نادیده نگیریم. من البته بحث جامعه‌شناختی نمی‌کنم، کارم هم جامعه‌شناسی نیست، بلکه بیشتر دل‌مشغول کلام و فلسفه و دین‌شناسی هنجاری (normative)م. در عین حال، دیدم که برخی می‌گویند که وقتی کرونا آمد، کثیری از دینداران سپر انداختند و با وجود چنین ضروری دیگر نمی‌شود خدا را پرستید. پاسخم این است که نه. همین الان در ماه رمضان قرار داریم و به رغم همه این شرور، عده زیادی روزه می‌گیرند. و چنین پاسخ‌هایی رو مقنع می‌یابند. سخنی که از دی‌زی فلیپس نقل کردم به نظرم، حکیمانه و تامل‌برانگیز است. می‌گوید من از پاسخ‌های آن بیوه‌زن قانع نشدم اما من و او از طرف خودمان سخن می‌گوییم.

توجه دارم که استدلال تمثیلی آن زن، برای کسانی، شأن دیگری داشته باشد و همان‌طور که فلیپس را قانع نکرد، جماعتی را قانع نکند؛ اما برای عده‌ای کار می‌کند و مقنع است. این نکته مهمی است.

توجه دارم که استدلال تمثیلی آن زن، برای کسانی، شأن دیگری داشته باشد و همان‌طور که فلیپس را قانع نکرد، جماعتی را قانع نکند؛ اما برای عده‌ای کار می‌کند و مقنع است. این نکته مهمی است. نه اینکه همه سپر انداخته‌اند. بخش معتدبایی از دینداران، به تعبیر عبدالکریم سروش دینداران معیشت‌اندیش، با وام کردن مفهوم «حکمت باری»، که به نحوی در داستان بیوه‌زن و خاطره‌ای که نقل کردم ریزش کرده، باورهایشان را معقول (rationalize) می‌کنند. توجه داریم که در معرفت‌شناسی جدید، به درستی سخن بر سر اثبات (proof) مدعیات در میان نیست، مدت‌هاست تشت این نگاه حداکثری از بام برافتاده و به جای آن معقول‌سازی و موجه‌کردن (justification) محوریت یافته است؛ البته موجه‌ساختن هم مراتبی دارد. پس، به نزد دینداران معیشت‌اندیش، به روایتی که فلیپس آورده، مسئله شرّ پاسخی دارد. اما بله، برای منی که در حوزه نواندیشی دینی کار می‌کنم، همان‌طور که در پاسخ به پرسش پیشین آوردم، این میزان کفایت نمی‌کند و باید توضیح بیشتری داد. به اختصار تاملات خود در این باب را عرض می‌کنم. سال‌ها پیش مقاله‌ای نوشتم تحت عنوان «الهیات روشنفکری دینی: نسبت سنجی میان تجربه دینی، معرفت دینی و کنش دینی». در آن جاکوشیدم مدلی به دست بدهم مبتنی بر آرای برخی فیلسوفان دین معاصر جهت تبیین ربط و نسبت میان مولفه‌ها و مقومات گوناگون دین و به دست دادن مدلی برای دین‌شناسی، مبتنی بر آرای نواندیشان دینی متاخر طی دو-سه دهه اخیر. موضع مختار الهیاتی که آنجا اختیار کردم، عبارت بود از «الهیات تنزیهی». الهیات تنزیهی در سنت ما هم سابقه‌ای دارد. عرفا هم درباره‌ی آن سخن گفتند، خدایی که خدای تنزیهی است و به گفته مایستر اکهارت، سلب سلب است و نمی‌شود به نحو ایجابی راجع به آن سخن محصلی گفت چون هر چه بگویی متضمن محدودیت است، به قول مولوی:

کاشکی هستی زبانی داشتی / تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

هر چه گویی ای دم هستی از آن / پرده ای دیگر بر او بستی بدان

شما از من می‌پرسید که به عنوان عضوی از خانواده نواندیشی دینی که می‌خواهد در بازی زبانی کلام و فلسفه به مقوله شرور پردازد، از چه مبادی و مبانی‌ای حرکت می‌کند. به نظرم الهیات تنزیهی مسئله را به نوعی می‌تواند توضیح دهد، بدین معنا که به خداوند ارتفاع می‌بخشد

اگر از تعبیر متاله دین معاصر، جان هیک، بخواهم استفاده کنم امر متعالی، «حقیقت فوق مقوله» است *trans categorial*: *reality*؛ یعنی فوق مقوله می‌گنجد و ما فقط «به نحو اشاری» می‌توانیم به آن پردازیم. این رکن الهیات سلبی یا تنزیهی است و مبتنی بر همین نگاه، امر متعالی در تجارب دینی و صورت‌بندی زبانی تجارب دینی ریزش می‌کند. حالا شما از من می‌پرسید که به عنوان عضوی از خانواده نواندیشی دینی که می‌خواهد در بازی زبانی کلام و فلسفه به مقوله شرور پردازد، از چه مبادی و مبانی‌ای حرکت می‌کند. به نظرم الهیات تنزیهی مسئله را به نوعی می‌تواند توضیح دهد، بدین معنا که به خداوند ارتفاع می‌بخشد. در باب خداوند اوصاف ایجابی به کار نمی‌بریم، به معنایی که در عالم انسانی از آن استفاده می‌کنیم. اگر از علم خدا، از قدرت خدا و خیریت خدا سخن می‌گوییم اینها را نباید به معنای متعارف در عالم انسانی بفهمیم، بلکه به معنای اشاری باید فهمید؛ معنایی که با بی‌تعینی و بی‌کرانگی و بی‌رنگی و «سلب سلب» و «حیرت محض» عجین است. این یک نوع مواجهه و یک مبنای الهیاتی است. اما به نظرم مسئله پیش روی این مبنای الهیاتی این است که با متن مقدس و خصوصاً اوصاف ایجابی که در متن آمده چه باید کرد؛ چرا که خداوند دارای اوصاف متعددی است، همان‌هایی که شما اشاره کردید در پرسش تان، یعنی خدایی که خیرخواه است و قدرتمند و عالم.

الهیات سلبی به نظرم می‌تواند از تصویری از خدا به ما خبر یا توضیح بدهد که بر دامن کبریایی‌اش نشیند گردی. به تعبیری که در «سفر خروج» در «عهد عتیق» آمده: «نام خداوند را بیهوده بر زبان میاور». این سخن متضمن بصیرت ژرفی است و آن را می‌توان این‌گونه فهمید که به خداوند ارتفاع ببخش، خدایی که گویی بر بالای پشت بام‌ها و ابر نیست، موجود آنترپومورفیک و انسان‌واری که دم دستی باشد، بی‌خودی آن را خرج هر چیزی نکن. افزون بر «عهد عتیق»، آیاتی در قرآن مانند «لیس کمثله شیء»، یا «هو اول و الاخر الظاهر و الباطن»، با این تصویر از الهیات تنزیهی تناسب دارد که به نحو سلبی و اشاری می‌توان از آن سخن گفت. اما چنان‌که گفتم با فقراتی از متن مقدس ناسازگار است، ناسازگاری عبارت خوبی نیست، در واقع نمی‌شود بخش‌های دیگری از متن مقدس را (مشخصاً قرآن) تبیین کرد. البته مسئله مشترک‌الورود است و پیش روی همه ادیان ابراهیمی قرار دارد. به همین سبب فکر می‌کنم، الهیات سلبی که متضمن بصیرت‌های ژرفی است، درباره مسئله شرور، پاسخ جامع‌الاطراف و مقنعی نمی‌دهد.

اگر از علم خدا، از قدرت خدا و خیریت خدا سخن می‌گوییم اینها را نباید به معنای متعارف در عالم انسانی بفهمیم، بلکه به معنای اشاری باید فهمید

بیاییم سراغ الهیات ایجابی. در الهیات ایجابی و بحث‌هایی که متکلمان و فیلسوفان در این باب کردند چه در سنت خودمان و چه در مسیحیت، چون پرسیدید که به کدام تصویر از خداوند و امر متعالی نزدیک‌ترم، خدای فلاسفه مشاء را بهتر میبینم و استفاده از الهیات ایجابی که تناسب دارد با خدایی که فلاسفه مشاء از آن سخن گفته‌اند.

اشاره کردم به رای برخی از فیلسوفان مسلمان درباره عدمی بودن شرّ، که به گمان من، مقنع و موجه نیست به این دلیل که عدمی بودن شرور با شهودهای متعارف و تجربه زیسته ما سازگار نیست. مثال مشهوری در ادبیات فلسفه دین هست درباره آهوایی که در جنگلی گرفتار شده و در حال سوختن است و مفرّی ندارد. این کجا امر عدمی است؟ یا نوزادی که با مشکل تنفسی جدی به دنیا می آید، کجا رنج و شرّی که گریبانگیر او شده، امر عدمی است؟ بلکه کاملاً ملموس و انضمامی و عینی است. به همین خاطر عدمی انگاشتن شر راهی به جایی نمی گشاید.

افزون بر این، در باب راهکار «شرّ قلیل و خیر کثیر» که مدّ نظر برخی از حکمای مسلمان بوده، تصور می کنم مشکل این جا است که ملاک و محکی برای آن به دست داده نشده. یعنی معلوم نیست محک ما برای اینکه آنچه در این جهان رخ می دهد شرّ قلیل است یا شرّ کثیر چیست. مثلاً اگر در دو جنگ جهانی اول و دوم ۵۰ میلیون نفر کشته می شوند یا در آشویتس زنده زنده سوزانده می شوند یا سونامی رخ می دهد و عده زیادی زیر آب می روند، یا در زلزله لیسبون کشته می شوند، این حجم از خسارت و درد و رنج چرا باید قلیل باشد؟ با چه محکی؟ در قیاس با چه خیر کثیری که نمی دانیم چیست؟

اگر قرار است توضیحی عقلانی به دست داده شود باید محکی برای اینکه قلیل را از کثیر تفکیک کنیم ارائه شود. چون نمی دانم ملاک و محک شرّ قلیل و خیر کثیر چیست، نمی توانم بفهمم چرا کشته شدن ۵۰ میلیون انسان در دو جنگ شرّ قلیلی است، در برابر کدام خیر کثیر؟ به همین سبب با این استدلال که در میان فیلسوفان مسلمان قائلانی دارد، بر سر مهر نیستم. از اینها که در گذریم، به نظرم نگاه امثال بوعلی که در فلسفه «پسا-رنسانسی» هم قائلانی دارد و متضمن برکشیدن تصویر خدای خالق است و واضع قواعد؛ قواعدی که بر یکدیگر تاثیر و تاثر دارند و حوادث عالم را رقم می زنند، در مجموع در اینجا رهگشایتر است. این نسبت از رابطه خداوند و عالم، بهتر می تواند مسئله شرور را توضیح بدهد.

دیده ام برخی از کسانی که به مسئله شرور پرداخته اند، تاکید کرده اند که مسئله شر و شرّ «انگاشتن» برخی از پدیده ها برای انسان مدرن طرح شده و الا روزگاری بود که موجود دوپا هنوز بر روی این کره خاکی ظهور نکرده بود و پدیده هایی مثل زلزله و بوران و سیل رخ می داد و کسی آنها را «شرّ» نمی انگاشت. به تعبیر دقیقتر کسی نبود که آنها را شرّ بینگارد. داروین برای اینکه نظریه خود را موجه کند، قدمت ۳۰۰ میلیون سال برای کره زمین می خواست. تتبعات بعدی نشان داد که عمر کره زمین بسی بیش از این است و ۴ میلیارد سال قدمت دارد. عمر انسان هموسا پینس بر روی کره زمین چند ده هزار سال است و نه بیشتر. پس روزگاری بر این کره خاکی گذشته که باد و باران و رعد و برق و زلزله بوده و چون ما نبودیم، هموساپینس نبوده، این امور شرّ به حساب نمی آمده. اموری بوده که در هستی موج می زده، اما از وقتی که انسان سر و کله اش پیدا شده، آنها را شرّ می انگارد. کسانی با وام کردن نگاه و نگرش عرفانی، اعم از عرفان اسلامی و بودیستی، مسئله را این چنین تقریر می کنند و تاکید می کنند که این چنین مسئله شرّ را صورت بندی کردن، از موارث مدرنیته و برکشیده شدن انسان محوری و «خود آیینی» است.

نظرم بر گرفتن تصویری که فلاسفه مشاء ما از امر متعالی داشتند؛ خدایی که واضع قواعد است نه واضع پدیده ها، خدای rules، نه events؛ در این میان موجه تر و رهگشایتر است.

به رغم اینکه زمینه طرح این سخن را می فهمم، در عین حال به نظرم گریز و گزیری از آن نداریم. بله مسئله شرور برای ما انسان های قرن بیست و یکم پررنگتر است؛ برای انسان پسا چ-رنسانسی پررنگ تر است. اما چه کنیم؟ ما تخت بند زمان و مکانیم و از این منظر به امور نگاه می کنیم، برای ما سیل، شرّ است و آن را شرّ می انگاریم، کرونا شرّ است. گریز و گزیری هم از شرور طبیعی و انسانی نداریم. نواندیشی دینی نیز با همین شرور انضمامی که برای انسان شر انگاشته شده، نه برای موقعیت فرضی که

کره خاکی‌ای بود و آدمیانی هم نبودند و سیل و صاعقه و زلزله شر به حساب نمی‌آمد، سر و کار دارد و باید بدان پردازد. به همین خاطر پاسخ‌هایی از آن دست، مقنع نیست و نمی‌تواند مسئله شرور را به درستی تبیین کند.

چنان‌که در ادامه بسط بیشتری خواهم داد، به نظرم برگرفتنِ تصویری که فلاسفه مشاء ما از امر متعالی داشتند؛ خدایی که واضع قواعد است نه واضع پدیده‌ها، خدای **rules**، نه **events**؛ در این میان موجه‌تر و رهگشاتر است.

پیش از اتمام پاسخ به این پرسش، مایلم دو نکته را ذکر کنم. اولاً اینکه ما اینجا بین نظریات بدیل باید انتخاب کنیم، یعنی این‌گونه نیست که یک نگرش بالمره صادق و موجه باشد و دیگری بالمره باطل؛ بلکه باید ببینیم کدام ارزش معرفت‌شناختی (**epistemic value**) و ارزش تبیینی (**explanatory value**) و مزیت نسبی بیشتری دارد. دوم اینکه گریز و گزیری از دخل و تصرف در الهیات سنتی نداریم؛ محوری‌ترین مفهوم نظام الهیاتی عبارت است از تصویر و تلقی ما از خداوند. در این جاست که می‌توانیم به یک نظام الهیاتی بدیلی برسیم که درک ما را از امر متعالی و نسبت ما را با آن منقح‌تر کند. از این منظر، به نظرم خدای فلاسفه مشاء کمک بیشتری به ما می‌کند و گیر و گرفت کم‌تری دارد و معقول‌تر به نظر می‌آید.

شما از سویه‌های جامعه‌شناسانه و افناعی ماجرا گفتید و مشخصاً بر معقول‌سازی (**rationalize**) باورها مثلاً به کمک تمثیل‌های یاد شده. از قوت و ضعف تمثیل‌ها و روش‌ها هم که بگذریم، مغلطه حتی اگر مخاطب را هم قانع کند از مغلطه‌بودن نمی‌افند و باوری که معقول هم بشود الزاماً منطقی نیست. (**What Is Rational Is Not Always Logical**) اما مستحضرید که برهان شر یک برهان منطقی است و من هنوز پاسخی منطقی (**logical**) از شما نگرفتم. صرف این ادعا کلی هم که «خدای فلاسفه‌ی مشاء به ما کمک می‌کند» به نظر نمی‌رسد کمکی به حل مسئله بکند. به ناچار سوال را ناظر به برهان شر تکرار می‌کنم: خیرخواهی خدا در وضعیتی که بلای جهانگیری چون کرونا بندگان را به زحمت و رنج انداخته است، کجاست؟ آیا اصلاً خداوند به آثار بلاخیز این ویروس آگاه بود؟

اگر مدعایی موجه باشد، معرفت‌بخش است و ارزش معرفتی (**epistemic value**) دارد و همین میزان کفایت می‌کند پیش از بحث از «آگاهی»، درباره توضیحی درباره پاسخ منطقی (**logical**) و پاسخ موجه (**justified**) بدهم. اگر مدعایی موجه باشد، معرفت‌بخش است و ارزش معرفتی (**epistemic value**) دارد و همین میزان کفایت می‌کند. تفکیک میان پاسخ منطقی و پاسخ موجه را در نمی‌یابم. چنانکه پیشتر آوردم، با آموزه‌های معرفت‌شناسی جدید عمیقاً همدلم و سال‌هاست در پی «اثبات» دعاوی در حوزه‌های گوناگون نیستیم؛ بلکه بیش از هر چیز دلمشغول موجه بودن (**justification**) آن‌ها هستیم. از تعبیر «برهان» هم که به تعبیر قدما، با کلیت و ضرورت و دوام گره خورده، استفاده نمی‌کنم و بجای آن از «استدلال» و «اقامه استدلال» بهره می‌برم، نگرشی که به نظرم رهگشاتر است. عنایت دارم به پرسش شما و توضیحی که در باب مفهوم آگاهی از من می‌خواهید. اما به تعبیر منطقیون این به اصطلاح یک مسأله‌ی مشترک‌الورود است؛ یعنی اختصاصی به قصه‌ی آگاهی ندارد.

بگذارید من از محوری‌ترین مفهوم دینی آغاز کنم که خدا باشد. من وقتی به شما بگویم خداوند یک امر متعالی است شما می‌توانید از من بپرسید کدام خدا؟ من به شما می‌گویم تا از چه کسی بپرسید. در بازی زبانی دین و از دینداران معیشت‌اندیش و متعارف بپرسید یک درکی از خدا دارند؛ از فیلسوفان بپرسید درک دیگری از خداوند دارد؛ از عرفا بپرسید درک دیگری از خدا دارند. در اینجا ما به نوعی به تعبیر ویتگنشتاین با «شبهات خانوادگی» مواجه هستیم. از خدای ادیان ابراهیمی، یعنی تلقی رایج از خدای ادیان به **theism** تعبیر می‌شود، به خدای فلسفی، **deism** گفته می‌شود و از خدای وحدت وجودی عرفا هم به

panentheism تعبیر می‌شود. همه‌ی اینها خدا هستند. شما وقتی از من بپرسید خدا، بسته به اینکه در دل کدام بازی زبانی باشید؛ مدلول واژه خدا مشخص می‌شود. تعبیر مولانا در «مثنوی» را به‌خاطر بیاورید:

کافر و مومن خدا گویند لیک
در میان هر دو فرقی هست نیک
آن گدا گوید خدا از بهر نان
متقی گوید خدا از عین جان

بسته به اینکه در کدام بازی زبانی گام می‌زنیم و سخن می‌گوییم؛ می‌توانیم از مفهوم «آگاهی» تعیین مراد کنیم و به نحو معناداری آنرا به‌کار ببریم. درک فیلسوفانه از آگاهی خداوند با درک دینداران متعارف از آگاهی خداوند متفاوت است گدا یا مستمندی خدا می‌گوید، متقی هم خدا را یاد می‌کند. فیلسوف از امر تعالی یاد می‌کند؛ سالک سنتی و سالک مدرن و دیندار متعارف هم خدا می‌گویند. میان این تصورات از خدا، تفاوت و شباهتی از جنس تفاوت و شباهت میان اعضای یک خانواده برقرار است. در باب آگاهی هم همینطور است. تا شما از چه کسی بپرسید؟ اگر در دل بازی زبانی دین و از یک دیندار متعارف بپرسید آگاهی خدا چی هست؟ می‌گوید خداوند موجود قدرتمند و مهیبی است که بر عرش نشسته است و پادشاهی می‌کند و بدان معنا آگاه است. اما وقتی که از یک فیلسوف مشاء می‌پرسید، به نحو دیگری از واژه‌ی آگاهی استفاده می‌کند. این امر فی نفسه اشکالی ندارد؛ اگر ابهامی است به خاطر شباهت خانوادگی میان مصادیق مفاهیم آگاهی، خدا و دیگر مفاهیم برساخته اجتماعی (socially-constructed concepts) است؛ یعنی مفاهیم برخاسته از دل مناسبات انسانی و دیالوگ‌هایی که ما در زبان با یکدیگر انجام می‌دهیم. بدین معنا من منطقاً مشکلی نمی‌بینم که بگوییم خدایی که مسبب‌الاسباب است، خدایی که خدای قواعد است به توضیحی که با وام‌کردن آموزه‌های فلسفه‌ی مشاء آوردم، آگاه است نسبت به آنچه که در جهان می‌گذرد. بسته به اینکه در کدام بازی زبانی گام می‌زنیم و سخن می‌گوییم؛ می‌توانیم از مفهوم «آگاهی» تعیین مراد کنیم و به نحو معناداری آنرا به‌کار ببریم. درک فیلسوفانه از آگاهی خداوند با درک دینداران متعارف از آگاهی خداوند متفاوت است. مطابق با این تصویر فلسفی، خداوند نسبت به قواعدی که خلق کرده، آگاه است. از جمله این قواعد نیز، «اختیاری» بوده که برای آدمیان وضع کرده است.

البته درباره‌ی بازی زبانی که در دل آن داریم گفت‌وگو را پیش می‌بریم توافق داریم. شما می‌گویید «منطقاً» مشکلی نمی‌بینم که بگوییم خدایی که مسبب‌الاسباب است، خدایی که خدای قواعد است به توضیحی که با وام‌کردن آموزه‌های فلسفه‌ی مشاء آوردم، آگاه است نسبت به آنچه که در جهان می‌گذرد». اما جناب دباغ! مادامی که له یا علیه آن «استدلالی» نمی‌کنید مخاطب چرا بپذیرد که این دیدگاه شما «منطقی» است؟ افزون بر آن در همین بازی زبانی که شما دارید از تعبیر «آگاهی»، «خدا» و «آگاهی خداوند» استفاده می‌کنید و ناظر به همین تعبیر، سوال این است که آیا خداوند بالاخره به نتیجه‌ی کار خود را در خلقت عالم آگاه بود یا نبود؟

درباره تنوع تلقی از خداوند در پرسش به پاسخ قبلی توضیح دادم. حال در باب آگاهی نیز همین‌طور است. تا شما از چه کسی بپرسید. اگر از بازی زبانی دین بپرسید از یک دیندار که آگاهی خداوند چیست. به احتمال قوی از منظر انسان‌گرایانه پاسخ دهد و فکر می‌کند که خداوند موجودی قدرتمند است بر عرش نشسته و پادشاهی می‌کند؛ و بدان معنا آگاه است. اما زمانی که از یک فیلسوف مشاء می‌پرسید، او هم مانند دینداران از واژه آگاهی استفاده می‌کند، اما به نحو دیگری در رابطه با آگاهی سخن می‌گوید.

این موضوع فی نفسه اشکالی ندارد. بدین معنا من منطقاً مشکلی نمی‌بینم که بگوییم خداوند مسبب الاسباب و خدای قواعد، نسبت به آنچه که در جهان می‌گذرد، آگاه است.

می‌شود از آگاهی خداوند سخن گفت، آگاهی خدای علت‌العلل؛ این آگاهی با درک متعارف از آگاهی یک موجود انسان‌وار، متفاوت است

پس می‌شود از آگاهی خداوند سخن گفت، آگاهی خدای علت‌العلل؛ این آگاهی با درک متعارف از آگاهی یک موجود انسان‌وار، متفاوت است. به تعبیر دیگری بخواهم بگویم، مطابق آنچه در پایان پرسش شما آمده، اگر مراد از اینکه خدا می‌دانست، یعنی به معنای آگاهی خداوند، به سان یک موجود انسان‌وار، از آن نوع آگاهی سخن نمی‌گویم. من از خداوندی یاد می‌کنم که آگاه است بدین معنا که نتیجه‌ی کار خودش را از طریق وضع قواعد در این دنیا می‌دانست. این معنای آگاهی، با معنایی از آگاهی که در مکالمات روزمره خود بکار می‌بریم، متفاوت است. پس اطلاق «دانستن» و «آگاهی» در باب خداوند در معنای مشایی - سینوی کلمه، خدایی که واضع قواعد است، با معنای متعارف آن تفاوت دارد.

شما اطلاق کلمه‌ی «آگاهی» بر خداوند را نوعی ایجاد محدودیت برای او می‌دانید، که با الهیات تنزیهی (سلبی) هم هم‌خوانی دارد. آیا نظر شما درست دریافته‌ام؟

اگر مرادتان از اطلاق کلمه‌ی آگاهی بر خداوند به معنای کاربرد آگاهی برای ما آدمیان است یعنی به آن معنایی که من می‌دانم و آگاهم که فی‌المثل «ناپلون در جنگ واترلو شکست خورد» و یا «یک مولکول آب از دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن تشکیل شده است»، برای خدا بکار نمی‌برم. در عین حال، اگر بخواهم از الهیات ایجابی متخذ از فلسفه مشاء توضیح بدهم.

می‌توان چنین گفت که علم خداوند بر محالات تعلق نمی‌گیرد، و این نوعی محدودیت است

می‌توان چنین گفت که علم خداوند بر محالات تعلق نمی‌گیرد، و این نوعی محدودیت است. افزون بر این، آن‌چنان‌که بوعلی می‌گفت، علم خداوند بی‌واسطه به جزئیات تعلق نمی‌گیرد. اگر مرادتان این امور است و آنها را از جنس محدودیت می‌انگارید؛ بدین معنا با آن هم‌داستان هستم و معتقدم که تعلق نگرفتن علم خداوند و یا به تعبیر شما آگاهی خداوند بر محالات، نوعی محدودیت است. دکارت می‌گفت خدا نمی‌تواند دایره‌ای بیافریند که شعاع‌هایش با هم برابر نباشد. بر همین سیاق می‌توان تلقی خود از آگاهی خداوند را مبتنی بر آراء فیلسوفان مشاء تنقیح و بازتعریف کرد.

به تعبیر دیگر، اگر بخواهم از مفهوم شباهت خانوادگی که در پاسخ به پرسش پیشین آوردم استفاده کنم، می‌توان گفت ما «آگاهی‌ها» داریم، همانطور که «خداها». به معنایی درباره آگاهی آدمیان سخن می‌گوییم که شامل جزئیات هم می‌شود؛ به معنایی هم درباره آگاهی امر متعالی (خدای مشاء) سخن می‌گوییم که با معنای متعارف آگاهی متفاوت است و اولاً و بالذات، به کلیات تعلق می‌گیرد.

این تعبیر که «قدرت خداوند بر محالات تعلق نمی‌گیرد» رایج و غالباً پذیرفتنی است اما تعبیر «علم خداوند بر محالات تعلق نمی‌گیرد» را در نیافتم و احتمالاً توضیح بیشتری می‌طلبم، اما اجازه دهید از این موضوع بگذریم و به صورت مصداقی و از زاویه ای دیگر به مسئله شر پردازیم. مادری را در نظر بگیرید که فرزندان معلول دوقلویش از بدو تولد با بیمارهای رنج آور درگیرند و یکی از آنها پس از چند روز و دیگری پس از چند ماه درمی‌گذرد. ما در اینجا با سه نوع درد و رنج

مواجهیم. رنجی که فرزند اول می‌برد، رنج فرزند دوم و رنج مادر. قائلان به برهان شر می‌گویند دستکم یکی از این سه رنج اجتناب‌پذیرند، پس خالق آنان یا نمی‌تواند خیرخواه مطلق باشد و یا فاقد توانایی یا آگاهی کافی برای پرهیز از این شرور است، پس ناباوری به چنین خالقی می‌تواند موجه باشد. کجای این استدلال معیوب است؟

این پرسش در دل بازی زبانی الهیات و فلسفه طرح می‌شود. ابتدا در پاسخ به این پرسش اولاً باید مساله آگزیستنسیل و وجودی را از مساله منطقی شر تفکیک کرد. حتی اگر پاسخ‌های الهیاتی مقنعی عرضه شود، آن توضیح نمی‌تواند جنبه‌ی آگزیستنسیل مسئله شر، یعنی درد و رنج عمیقی را که افراد تجربه می‌کنند، پاسخ دهد. آن مقوله دیگری است، که در جای خود البته مهم است. دعا کردن و به سراغ «مشاور روانشناسی» رفتن، از جمله راهکارهای رهگشا برای مواجهه با این امر است. افزون بر این، به تعبیری که در برخی از سخنان و نوشته‌های اخیر خود آورده‌ام؛ فرد می‌تواند در این میان از «طنز الاهیاتی» هم استفاده کند. طنز را در معنای فرویدی کلمه به کار می‌برم، یکی از «مکانیسم‌های دفاعی بالغانه»، برای کاستن از میزان تلاطم‌ها و پریشانی‌ها و پاشانی‌های روانی. این امر در سنت ما، در مواجهه با مسئله شرور مسبوق به سابقه است. عطار در «منطق الطیر»، در حکایتی می‌گوید:

خاست اندر مصر قحطی ناگهان / خلق می‌مردند و می‌گفتند نان
خلق می‌مردند و نامد نان پدید / از قضا دیوانه‌ای چون آن بدید
گفت ای دارنده‌ی دنیا و دین / چون نداری رزق کمتر آفرین

قحطی یکی از مصادیق مسئله شرور است. مجنونی که به روایت عطار با معضل قحطی مواجه شده بود؛ طنازانه به سر وقت خداوند و «دارنده دنیا و دین» می‌رود و با او سخن می‌گوید. بر همین سیاق است بیت مشهور حافظ، که به روایت من باید آنرا مصداقی از «طنز الاهیاتی» به حساب آورد:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

پیر ما، که می‌تواند نظامی یا غزالی باشد؛ چه نظر پاک خطاپوشی دارد! این همه خطاها بر قلم آفرینش را می‌بیند و چیزی نمی‌گوید. در دوران معاصر، فقراتی از شعر «عصیان بندگی»، در دفتر «عصیان»، سروده فروغ فرخزاد، مصداق دیگری از طنز الاهیاتی است.

خداوند واضع قواعد است و علم او به امور از طریق قواعد تحقق می‌یابد. خداوند یک سری قواعد در هستی وضع کرده، آنچه در عالم محقق می‌شود، نتیجه تاثیر و تاثرات این قوانین بر روی یکدیگر است. سخن از نیایش و دعا رفت، مایلم نکته‌ای را ذکر کنم. اخیراً در کتاب «یادداشت‌ها»، نوشته ویتگنشتاین خواندم که تامل در باب معنای زندگی همان دعا است؛ یعنی یک فیلسوف می‌تواند این‌چنین نیایش کند. مطابق با بحثی که در باب شباهت خانوادگی کردیم، این می‌تواند نیایش یک فیلسوف باشد؛ در عین حال کسی هم که متعلق به بازی زبانی دین است و دیندار معیشت‌اندیش و متعارف به حساب می‌آید، به نحو دیگری دعا کند.

از سوی دیگر، به لحاظ منطقی، مثال شما را می‌توان اینگونه تبیین کرد که خداوند واضع قواعد است و علم او به امور از طریق قواعد تحقق می‌یابد. خداوند یک سری قواعد در هستی وضع کرده، آنچه در عالم محقق می‌شود، نتیجه تاثیر و تاثرات این قوانین بر روی یکدیگر است. در مواردی، البته ماحصل تاثیر و تاثر قواعد بر روی یکدیگر، پدید آمدن رنج‌ها در عالم انسانی است؛ در

مواردی هم این رنج‌ها پدید نمی‌آیند. اگر این چنین باشد، وقوع شرور در عالم پیرامون، مشخصاً شرور طبیعی، خللی در نگرش الهیاتیِ ایجابی مختار من که متأثر و متخذ از فلسفه‌ی مشاء است و خداوند را واضع قواعد کلی می‌داند و آگاهی او را اولاً و بالذات ناظر به کلیات می‌انگارد، پدید نمی‌آید. به مسئله اگزستانسیل شرّ هم، چنان‌که آوردم، در جای خود باید پرداخت. نکته‌ی دیگری را هم به اختصار بگویم. در باب «خیر کثیر و شر قلیل»، چنان‌که در سنت صدرایی و عرفانی طرح شده، ملاحظات انتقادی خود را به ایجاز آوردم. در عین حال این را بگویم که در تصویر و مدل الهیاتی من، قواعد و قوانینی که خدای مشائی وضع کرده، در مجموع خیراند؛ یعنی این قوانین جاری و ساری در هستی، بودنش بهتر از نبودنش است؛ قوانین صلب و سخت در کل هستی، اعمّ از عالم طبیعت و ماوراء طبیعت جریان دارند..

خداوند، قدرت بی حدّ و حصر، بدین معنا که هر کاری که بخواهد بکند، ندارد؛ قدرت خداوند به محالات تعلق نمی‌گیرد، یعنی خداوند نمی‌تواند دایره‌ای بیافریند که مربع باشد. پس در این مدل الهیاتی، قدرت خداوند به هر امری تعلق نمی‌گیرد. [..] با این قیدی که می‌زنیم منطقاً آن اشکالی که شما می‌گویید رفع می‌شود

در عین حال، خداوند، قدرت بی حدّ و حصر، بدین معنا که هر کاری که بخواهد بکند، ندارد؛ قدرت خداوند به محالات تعلق نمی‌گیرد، یعنی خداوند نمی‌تواند دایره‌ای بیافریند که مربع باشد. پس در این مدل الهیاتی، قدرت خداوند به هر امری تعلق نمی‌گیرد. خداوند ملاحظاتی دارد و قدرتش به هر امری تعلق نمی‌گیرد از جمله به محالات عقلی. با این قیدی که می‌زنیم منطقاً آن اشکالی که شما می‌گویید رفع می‌شود. به لحاظ الهیاتی، این نگاه به آراء الهی دانان معتزلی نزدیک می‌شود و با نگرش اشعری که خداوند را بر انجام هر امری قادر می‌داند، فاصله می‌گیرد.

خلاصه کنم. در این مدل الهیاتی که با مدل الهیاتی راست‌کیشانه فاصله دارد، اولاً بر علم و آگاهی خداوند به کلیات و قواعد و قوانین کلی تأکید می‌رود. هم‌چنین، قدرت خداوند به هر امری تعلق نمی‌گیرد؛ شبیه آنچه لایب‌نیتس، فیلسوف آلمانی درباره قدرت خداوند می‌گفت؛ نگرشی که متضمن قید زدن به قدرت خداوند است. مطابق با این نگرش الهیاتی، وقوع شرور طبیعی در عالم پیرامون، منطقاً با وجود خداوند منافاتی ندارد. وقوع شرور انسانی هم از مقتضیات «مختار» بودن و اراده داشتن آدمیان است و منطقاً با مدّ نظر قرار دادن این موضع الاهیاتی منافاتی ندارد.

آقای دکتر! سوال و موضوع اینجا سوبه‌های اگزستانسیل و تسکینی ماجرا نیست مخصوصاً در مورد نوزاد معلول چند روزه‌ای که سوال در این مورد احتمالاً بی‌معنی بنماید. سوال این است که چرا چنین کودکی باید به دنیا بیاید و درد بکشد در حالی که کمترین تقصیر و نقشی در آن ندارد. آیا خالق این شر، خیرخواه این کودک می‌تواند باشد یا نه؟ از طرفی دیگر از توضیح «منطقی» شما در بخشی از جواب چنین بر می‌آید که گویا «متولد نشدن کودک معلول» را امری محال می‌دانید شبیه «دایره ی مربع» و لذا قدرت خداوند به او تعلق نمی‌گیرد. به عبارتی دیگر شما دارید می‌گویید که خداوند قدرت خلق یک کودک سالم را ندارد! آیا این نتیجه قدری عجیب نیست؟

اولاً به نظرم قصه‌ی اگزستانسیل مهم است. در سناریویی که شما طرح کردید برای مادری که فرزندان دوقلوی معلول دارد، قصه اگزستانسیل و رنجی که می‌برد مهم است. می‌توان از میزان این رنج از طریق رفتن به نزد مشاور، به توضیحی که آمد، و هم‌چنین دعاکردن کاست. باز هم تأکید می‌کنم، بسته به اینکه فرد خود را در دل کدام بازی زبانی ببیند و به حساب آورد، نگاه و پاسخ او شکل می‌گیرد. مشخصاً همین مادر ممکن است با اکتفا و استناد کردن به مشیت و حکمت باری، به رنج‌هایش معنی بدهد.

ویکتور فرانکل، روانپزشک و روان‌درمانگر مشهور معاصر، از نجات‌یافتگان آشویتس، که کتاب تحسین شده «در جستجوی معنا» را نوشته؛ مبدع مکتبی است به نام «معنا درمانی». او توضیح می‌دهد چگونه می‌توان به زندگی معنا بخشید. یکی از راه‌های معنا بخشیدن به زندگی عبارتست از نحوه مواجه شدن با درد و رنج‌ها. فرانکل، از «ارزش‌های خلاقانه» و «ارزش‌های تجربی»، به مثابه دیگر راهکارهای معنا بخش به زندگی در مکتب «معنا درمانی» خویش یاد کرده است. مرادم این است که سویه اگریستانسلیل ماجرا، در جای خود مهم است و مادری که در سوگ نشسته، می‌تواند به زندگی خود معنا ببخشد، هر چند کار ساده‌ای نیست..

خدایی که مدّ نظر من است، خداوند واضع قوانین است و آگاهی‌اش به امور جهان پیرامونی، از طریق کلیات صورت می‌گیرد، یعنی از طریق قواعدی که وضع کرده و نتیجه‌ی تاثیر و تأثر این قوانین بر روی همدیگر

افزون بر این، تصور نمی‌کنم در بازی زبانی الهیات فلسفی به روایتی که آمد، با آنچه در سوال شما آمده، منافاتی داشته باشد. خدایی که مدّ نظر من است، خداوند واضع قوانین است و آگاهی‌اش به امور جهان پیرامونی، از طریق کلیات صورت می‌گیرد، یعنی از طریق قواعدی که وضع کرده و نتیجه‌ی تاثیر و تأثر این قوانین بر روی همدیگر. تعجب می‌کنم که شما می‌گویید متولد نشدن کودک معلول چیزی است مثل دایره‌ی مربع. نه! دایره‌ی مربع محال است و قدرت خداوند به آن تعلق نمی‌گیرد، چون به سبب قواعد و قوانین صلب و سخت و لایتخلف هستی است که نمی‌شود دایره‌ای مربع باشد و یا یک دایره‌ای که شعاع‌هایش برابر نباشند و یا در عالم طبیعت، جاذبه از سمت بالا به پایین است و نه بالعکس از سمت پایین به بالا. این‌ها اموری هستند که قدرت خداوند به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. یعنی قواعد لایتخلف هستی که وجود دارند. اینکه فرزند یا کودکی سالم نباشد و معلول باشد امر نامتصور نیست و در دایره‌ی محالات قرار نمی‌گیرد، کما اینکه کودکان ناسالم دیگری هستند؛ همچنان که کودکان سالم فراوانی هم هستند. این امر از اقتضائات اعمال قواعد و قوانین لایتخلف هستی است. امروزه ما می‌توانیم به کمک علم تجربی جدید توضیح دهیم که برخی از مواقع، به واسطه‌ی جهش‌هایی که رخ می‌دهد و اتفاقاتی ژنتیکی که پدید می‌آید، متاسفانه کودکی ناقص‌الخلقه و معلول می‌شود. این امر با آنچه که توضیح دادم منافاتی ندارد. علم خداوند اولاً به کلیات تعلق می‌گیرد و از طریق قواعد کلی و یا اگر بخواهم به زبان فلاسفه مشاء صحبت بکنم، می‌گویم بدین نحو که از دار مجردات پایین می‌آید و به دار طبیعت می‌رسد. این قواعد و تاثیر و تأثر آنها بر روی یکدیگر است که حوادث گوناگون را رقم می‌زند. برخی از این حوادث هم برای من و شما شر به حساب می‌آید.

قدرت خداوند، به محالات تعلق نمی‌گیرد، اما زاده شدن کودک ناقص‌الخلقه در زمره‌ی محالات نیست. در زمره‌ی قواعد تخطی ناپذیر هستی نیست و من این نتیجه را نگرفتم

چنانکه پیشتر آوردم، قدرت خداوند، به محالات تعلق نمی‌گیرد، اما زاده شدن کودک ناقص‌الخلقه در زمره‌ی محالات نیست. در زمره‌ی قواعد تخطی ناپذیر هستی نیست و من این نتیجه را نگرفتم. منطقیاً خداوند قدرت خلق یک کودک سالم را البته که دارد. این همه کودک سالم! از طریق قواعدی که در هستی قرار داده و وضع کرده و اسباب و عللی که در هستی کار می‌کنند. خدایی که قواعدی وضع کرده و اسباب و عللی که در هستی جاری و ساری است و نتیجه‌ی تاثیر و تاثرات این قواعد در پهنه‌ی هستی را هم می‌بینیم. باران می‌بینیم سیل می‌بینیم، لقاح گیاهان و حیوانات را داریم و ... همه‌ی اینها بر اساس قواعد تخطی ناپذیر هستی‌اند و زاده شدن یک کودک ناسالم هم در زمره‌ی این‌ها است.

این نگرش الهیاتی، البته با الهیات راست‌کیشانه و متعارف متفاوت است، همچنین از حیثی با الهیات تنزیهی به توضیحی که در پاسخ به پرسش‌های پیشین آمد، متفاوت است؛ امر سومی است که می‌توان آنرا الهیات سینوی-مشایی نامید. در این نظام الهیاتی، علم و قدرت خداوند حدود و ثغوری دارد و این با تصور راست‌کیشانه البته متفاوت است..

در این نگرش الهیاتی، منطقی هیچ مشکلی نمی‌بینم که خدایی باشد به توضیحی که عرض کردم و قوانینی وضع کرده باشد و این شرور هم در عالم رخ دهد. باز هم تاکید می‌کنم ما اینجا راجع به سویه منطقی مسئله داریم سخن می‌گوییم، با تنقیح تلقی خود از علم و قدرت خداوند. این یک موضع سوم الهیاتی است، نه الهیات ایجابی رایج و نه الهیات تنزیهی، بلکه الهیات سینوی-مشایی. چنان‌که در می‌یابم، به دنیا آمدن چنین نوزادی با مفروض گرفتن چنان تصور و تلقی ای از خداوند و نظام الهیاتی مشایی-سینوی ناسازگاری و منافاتی ندارد.

من البته ادعا نکردم که «متولد نشدن کودک معلول شبیه دایره ی مربع است» بلکه سوال این است که برای این «نتیجه‌ی عجیب» برخاسته از پاسخ شما چه توضیحی وجود دارد؟ به عبارتی دیگر شما در پاسخ به چرایی تولد و رنج و دردی که کودک معلول می‌کشد، به امر محال حواله می‌دهید و می‌گویید: «خداوند، قدرت بی حد و حصر، بدین معنا که هر کاری که بخواهد بکند، ندارد؛ قدرت خداوند به محالات تعلق نمی‌گیرد، یعنی خداوند نمی‌تواند دایره‌ای بیافریند که مربع باشد. پس در این مدل الهیاتی، قدرت خداوند به هر امری تعلق نمی‌گیرد. خداوند ملاحظاتی دارد و قدرتش به هر امری تعلق نمی‌گیرد از جمله به محالات عقلی. با این قیدی که می‌زنیم منطقی آن اشکالی که شما می‌گویید رفع می‌شود». اما در پاسخ اخیر تاکید می‌کنید «اینکه کودکی معلول به دنیا نیاید امر ناممکن نیست و در زمره‌ی محالات نیست». به نظر شما این توضیحات در تضاد با یکدیگر نیستند؟

همچنان فکر نمی‌کنم ناسازگاری‌ای میان این دو گروه داشته باشد. ببینید در نگاه من خداوند یعنی خدایی که خالق و واضع قواعد و قوانین است در وهله‌ی نخست. اینکه کودکی ناقص‌الخلقه به دنیا بیاید این یک امر نامتصور و ناممکنی نیست. قدرت خدا به محالات تعلق نمی‌گیرد. اشاره کردم به اینکه خداوند، واضع قواعد و قوانین تخطی‌ناپذیر هستی است. اگر بخواهم با زبان و ادبیات فیلسوفان مشاء سخن بگویم، باید بگویم قوانینی که ابتدا در دار مجردات هستند و سپس از «تجرد» به «تکاتف» می‌رسند یعنی از آن عالم مجرد می‌آیند و پای به عالم طبیعت و پیرامونی می‌نهند. این سلسله مراتب قواعد و قوانین کلی هست که تاثیر و تاثر شان بر روی یکدیگر پدیده‌ها را رقم می‌زند. باز هم می‌گویم که خلق یک نوزاد ناقص‌الخلقه محال نیست. شما چرا می‌فرمایید که این محال است؟ وقوع چنین حادثه‌ای از سنخ تحقق دایره‌ی مربع نیست.

در این مدل الهیاتی مدّ نظر من، ماده قصور ذاتی دارد و قدرت خداوند به همه چیز تعلق نمی‌گیرد؛ اما چرا کودک معلول به دنیا آمدن، امر ناممکنی باشد؟ امر ممکنی است؛ ما حاصل تاثیر و تاثر قواعد بر روی یکدیگر است

در این مدل الهیاتی مدّ نظر من، ماده قصور ذاتی دارد و قدرت خداوند به همه چیز تعلق نمی‌گیرد؛ اما چرا کودک معلول به دنیا آمدن، امر ناممکنی باشد؟ امر ممکنی است؛ ما حاصل تاثیر و تاثر قواعد بر روی یکدیگر است. در موارد بسیاری هم این امر امکانی رخ نمی‌دهد و کودکان سالم به دنیا می‌آیند. همین نشان می‌دهد که یک امر ضروری نیست و تحقق آن که ما حاصل ترکیب اسباب و علل با یکدیگر است، متصور است. مدلول این سخن این است که قیاس کردن به دنیا آمدن یک کودک ناقص‌الخلقه، با دایره‌ای که شعاع‌هایش با هم برابر نیستند، قیاس مع‌الفارق است. ما یک مورد هم دایره ی مربع نمی‌توانیم داشته باشیم، اما کودکان ناسالم

متعددی دارم. این نکته را هم اضافه کنم؛ اینکه آوردم خداوند «ملاحظاتی» دارد، تعبیر مسامحه‌ای است جهت تقریب به ذهن؛ و مبنای فلسفی این آموزه الهیاتی، همان سخن فیلسوف مشاء است. خلاصه کنم به نظرم این دو توضیح با یکدیگر ناسازگار نیستند و منطقاً قابل جمع هستند. یعنی تحقق تولد یک کودک معلول در قیاس با عدم امکان آفرینش یک دایره ی مربع.

شما تاکید دارید که علم خداوند به کلیات تعلق میگیرد. مراد از این گزاره‌ی کلی چیست؟ مشخصاً بفرمائید منظور از «کلیات» چیست و این کلیات کدام‌اند و چه دلایلی برای اثبات این مدعا وجود دارد؟ و از طرفی دیگر این ادعا را با «عالم مطلق» بودن خداوند و البته الهیات ایجابی برخاسته از کتاب مقدس که گاه به علم خداوند در جزئی‌ترین موارد حیات اشاره می‌کند، چگونه می‌توان جمع بست؟

گفتم علم خداوند به کلیات تعلق می‌گیرد. مراد از کلیات همان قواعد و قوانین هستی است که از مجردات آغاز می‌شود و از عالم تجرد پای به عالم تکائف می‌گذارد. در این مدل الهیاتی، علم خداوند اولاً معطوف به این قواعد و قوانین کلی است. سپس از دار تجرد پایین می‌آید و می‌رسیم به عالم طبیعت (نمی‌خواهم بر تمام مبانی و مفروضات متافیزیکی مشایون لزوماً صحه بگذارم؛ در مقام توضیح این امرم که از منظر فیلسوفان مشاء چگونه علم خداوند به هستی تعلق می‌گیرد). سپس تاثیر و تاثر این قواعد بر روی یکدیگر است که امور را در عالم رقم می‌زند. این که گفتید این ادعا را با عالم مطلق بودن خداوند و الهیات ایجابی چگونه می‌توان جمع کرد، در پاسخ به پرسش‌های پیشین به نحو اجمالی آوردم، اکنون بسط بیشتری می‌دهم. ملاحظه کنید. چنان‌که در می‌یابم، می‌توان از سه نوع الهیات سراغ گرفت. یکی الهیات ایجابی راست‌کیشانه و ارتدوکس است؛ همان تصویر متکلمان سنتی ما. ایشان در بازی زبانی الهیات گام می‌زدند، اما الهیاتشان، راست‌کیشانه است. تصویر دیگر الهیات تنزیهی و سلبی است که مطمح نظر عرفای ما بوده است. آنچه من تقریر کردم، موضعی سوم و بینابینی است، نه الهیات ایجابی سنتی است و نه الهیات تنزیهی که عرفایی مثل ابن عربی و مولانا و اکهارت آن را در آثارشان به کار برده‌اند. این موضع خیریت او را مفروض می‌گیرد و قدرت و علم خداوند را که دو روی یک سکه هستند به توضیحی که آوردم، بازتعریف می‌کند به همین خاطر با الهیات ایجابی متعارف فاصله دارد.

مراد از «کلیات» همان قواعد و قوانین هستی است که از مجردات آغاز می‌شود و از عالم تجرد پای به عالم تکائف می‌گذارد. در این مدل الهیاتی، علم خداوند اولاً معطوف به این قواعد و قوانین کلی است

در این نگرش، قدرت خداوند به محالات تعلق نمی‌گیرد و از این حیث با آرای مشایبان و معتزله قرابت قابل تاملی دارد. علم خداوند هم اولاً معطوف به قواعد و قوانین کلی صلب و سخت هستی است. چنان‌که در می‌یابم، می‌توان این نگرش را که در سنت ما هم سابقه‌ای دارد؛ موضع الهیاتی سومی قلمداد کرد؛ موضعی که در قیاس با دو موضع پیشین، «قدرت توجیهی» و «ارزش معرفتی» بیشتری و گیر و گرفت و نقصان کمتری دارد..

به نظرم این موضع الهیاتی، با روایت اگزیستانسیل و اخلاقی از متن مقدس و سنت دینی متناسب و سازگار است. در قرآن، موارد متعددی از سنن الاهی یاد شده، نظیر سوره «اسراء»: «وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا». در سوره «احزاب» نیز از سنن الاهی یاد شده؛ سنت‌هایی که تخطی‌ناپذیرند. قابل تامل است در سوره «اسراء» در پاسخ به کسانی که از پیامبر می‌خواهند تا از زمین چشمه‌ای بجوشاند و یا باغی از درختان انگور و زیتون داشته باشد و از میان آنها نهرهایی جاری سازد و یا خانه‌ای از طلا داشته باشد و یا به آسمان رود تا به او ایمان بیاورند، گفته می‌شود: «بگو پاک است پروردگارم و من جز بشری فرستاده شده نیستم. در واقع، بر

وجود قوانین هستی ای صحنه نهاده می‌شود که قرار نیست برای ایمان آوردن جماعتی نقض شود». افزون بر این، در دیگر سور قرآن درباره فرستادن ابر و باد و نزول باران و مقولاتی از این دست توسط خداوند تاکید رفته؛ اموری که در زمره قوانین هستی به حساب می‌آیند و موید موضع الاهیاتی ایجابی سینوی- مشایی است که بر قوانین تخطی‌ناپذیر هستی انگشت تاکید می‌نهد. افزون بر این، آیاتی نظیر «هو اول و الآخر الظاهر و الباطن» و «لیس کمثله شیء»، موید الهیات تنزیهی است؛ هر چند، بسامد این آیات در متن مقدس زیاد نیست. مضافاً بر این، آیاتی چون «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» در سوره های «نساء» و «انسان» موید موضع الاهیاتی مشایی- سینوی است. در این آیات، هم حق حجت و استدلال‌آوریِ بندگان در مقابل خداوند به رسمیت شناخته می‌شود؛ هم اختیار و اراده انسان برکشیده می‌شود، اراده و اختیاری که می‌تواند او را به راه‌های مختلف و متضاد سوق دهد. از سوی دیگر الهی‌دانان اشعری، با استشهاد به فقراتی دیگر از قرآن، در عمل، چندان محلی از اعراب برای اختیار و اراده انسان در نظر نمی‌گیرند.

چنان‌که در می‌یابیم، موضع الاهیاتی سوم که موضع مختار من است و متناسب با آراء فلاسفه مشاء و متکلمان معتزلی، با پیش چشم داشتن متن مقدس و سنت ایرانی-اسلامی، با به‌دست دادن روایتی دیگر از علم و قدرت خداوند؛ هم توضیح معقول‌تری از اراده و اختیار انسان بدست می‌دهد؛ هم رابطه خداوند با عالم را بازتعریف می‌کند؛ هم در قیاس با الهیات راست‌کیشانه و الهیات تنزیهی، مسئله شرور طبیعی و شرور انسانی را بهتر و با گیر و گرفت کمتری تبیین می‌کند.

شما از الهیات سومی می‌گویید که به تعبیر شما در میانه‌ی الهیات تنزیهی و ایجابی و موضع مختار شماست و می‌تواند مسئله‌ی شر را حل کند. بسیار خوب، این الهیات برای چرایی به دنیا آمدن کودک معلولی که پس از چند روز درد و رنج از دنیا می‌رود، چه پاسخ روشنی دارد؟ اگر خیرخواهی خداوند در الهیات شما پیش‌فرض است، در این ماجرا نشانه‌ای از این خیرخواهی مطلق را چگونه می‌شود یافت؟ مهم‌تر از این، پاسخ شما به فردی که با دیدن این صحنه خداناباور می‌شود یا خداناباوری خود را موجه می‌کند (با اتکا به برهان شر)، چیست؟

درباره به دنیا آمدن چنین کودک معلولی که یک «رخداد» است و نسبت آن با «قواعدی» که در هستی توسط خداوند وضع شده، به تفصیل در پاسخ به پرسش‌های پیشین توضیح دادم و موضع مختار الاهیاتی خود را تبیین کردم. منطقی‌تر به دنیا آمدن چنین کودکی با مبانی الاهیات سومی که آنرا توضیح دادم، ناسازگار نیست.

در باب پاسخ به فردی که با دیدن این صحنه خداناباور می‌شود؛ مایلم از تفکیک میان «گذر روانشناختی» و «گذر منطقی» به روایت والتر استیس در اثر خواندنی «دین و نگرش نوین» استفاده کنم. وقوع چنین حادثه تلخی، البته آثار و نتایج تکان‌دهنده روانشناختی‌ای دارد و فرد را قویا بهم می‌ریزد؛ اما این امر، یک اتفاق و احیاناً گذر روانشناختی است؛ چرا که شقوق بدیل الاهیات راست‌کیشانه در آن واکاوی نشده است. به‌خاطر داشته باشیم؛ ناموجه انگاشتن «خداباوری» متعارف و راست‌کیشانه، منطقی‌تر به «خداناباوری» منتج نمی‌شود؛ چرا که شقوق دیگری از امرمتعالی، -چنانکه در مقاله «طرحواره‌ای از عرفان مدرن» آورده‌ام - عبارتند از: «خدای فلسفی»، «همه‌خداانگاری»، «خدای وحدت وجودی» و «ندانم‌انگاری». برای رسیدن به وادی خداناباوری، شخص، باید منطقی‌تر از این ساحات هم در گذرد؛ اما در موارد زیادی، عبور صورت گرفته، روانشناختی و نه منطقی و مستدل و موجه است.

جناب دباغ، «توانایی‌های فعلی» خدایی که فقط قواعد کلی را خلق کرده و علم او فقط به کلیات تعلق می‌گیرد، چه تفاوتی با یک انسان معمولی دارد؟ چون هر انسانی هم می‌تواند ادعا کند من هم قادر مطلق و خیرخواه مطلقم اما قواعد کلی نظام آفرینش اجازه نمی‌دهند بیش از این کاری بکنم! مثلاً من هم ادعا می‌کنم می‌خواهم رنج تمام کودکان سوری را تسکین دهم اما مطابق قواعد کلی فعلی امکانش و توانش را ندارم. اصولاً آیا موجودی که پای‌بند قواعد فعلی باشد (مراد البته محالات منطقی و دایره‌ی مربع نیست)، می‌تواند قادر یا خیرخواه «مطلق» باشد یا او هم فقط «نسبتاً» در دایره توانش خیرخواه و قادر است مثل همه‌ی موجودات دیگر؟

این که شما قیاس می‌کنید انسان معمولی را با خداوند، قیاس مع‌الفارق است. انسان مطابق با آموزه‌های فلسفه مشایی، موجودی ممکن‌الوجود است، اما خداوند واجب‌الوجود است. انسان تخته‌بند زمان و مکان است و اصناف قیود او را این‌جایی و اکنونی کرده است، اما خداوند طبق تعریف نادیدنی و خالق قوانین و قواعد تخطی‌ناپذیر هستی بوده. پس این قیاس، از پایه به نظر نادرست و ناموجه است.

این که شما قیاس می‌کنید انسان معمولی را با خداوند، قیاس مع‌الفارق است. انسان مطابق با آموزه‌های فلسفه مشایی، موجودی ممکن‌الوجود است، اما خداوند واجب‌الوجود است.

من خیریت خدا را مفروض گرفتم، همچنین توضیح دادم که درکم از قدرت و علم او چه حدود و ثغوری دارد. اینکه من یا انسان دیگری، ادعاهایی را که شما گفتید، بکند؛ امکان یا توانش را نداریم، چرا که ممکن‌الوجودیم و ساکن عالم کون و فساد و روزی روی در نقاب خاک می‌کشیم و نمی‌توانیم قادر مطلق باشیم. خدایی که نادیدنی است، خالق این جهان است، خالق قوانین کلی است، واجب‌الوجود است نه ممکن‌الوجود. پس تفاوت ماهوی میان این دو است. خداوند، علت‌العلل و مسبب‌الاسباب است که دیگر امور و پدیده‌ها از او صادر و خلق شده‌اند. به قول منطقیون ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود، «قسیم» یکدیگرند و فصل مشترکی با هم ندارند. به همین خاطر اوصافی که به خداوند نسبت داده می‌شود، اوصاف اوست و نسبتی با آنچه بر ممکن‌الوجود بار می‌شود ندارد. در واقع، اسباب و علل را او در این عالم فراهم کرده، از طریق وضع قوانین و قواعد کلی، اما ما چنین قدرتی را نمی‌توانستیم داشته باشیم و نداریم؛ که بخش کوچکی از این عالم هستیم.

قوانین متعددی در عالم کار می‌کنند، موجودات بسیاری هستند، ما هم یکی از آنها. من و شما هم یک ممکن‌الوجود در کنار میلیون‌ها موجودی که در هستی سر برآورده و خلق شده‌اند. خالق جملگی خداوند است در این تصویر. او می‌تواند از طریق قوانینی که وضع کرده و اسباب و عللی که در عالم نهاده در هستی دخل و تصرف کند، به توضیحی که آمد؛ اما من و شما نه. دایره اختیار من و شما و دیگر موجودات محدود است؛ می‌توانیم دعا کنیم و خواست خود را در هستی جاری کنیم؛ باشد که از طریق اسباب و علل واقع شده در هستی؛ این دعا منتج به نتیجه شود. کاملاً هم متصور است که نشود؛ چرا که رابطه علی-معلولی و ضروری میان دعا کردن و استجاب آن وجود ندارد و آیاتی چون «ادعونی استجب لکم» را نباید اینچنین خواند و فهمید. من و شما، دعا می‌کنیم و خواست و اراده خویش را، مجدانه و صادقانه و شورمندانه در هستی روانه می‌سازیم، این دعا بر اثر تعامل با اسباب و علل دیگر، ممکن است مستجاب شود، ممکن هم هست نشود. از ما انسان‌های تخته‌بند زمان و مکان بیش از این بر نمی‌آید، که «نازنینی تو ولی در حد خویش».

قیاس مذکور صرفاً محدود به موضوع «قدرت» است که هم انسان دارد و هم خدا و مستحضرید مع الفارق هنگامی است که از شباهت کامل خدا و انسان گفته باشیم که سوال چنین ادعایی ندارد. اما ما به سوال آخر رسیده‌ایم. در گفت‌وگوهایی که پیشتر در این باره با آقایان سروش و کدیور و میردامادی و یوسفی‌اشکوری داشتم، هر کدام از خدایی گفتند که در هنگامه‌ی ظهور شرور طبیعی دارند و می‌شناسند. عبدالکریم سروش گفت که خدا به هر دردی نمی‌خورد و محسن کدیور از خدای قانونمندی می‌گفت که سنن الهی را نقض نمی‌کند. یاسر میردامادی هم به سکوت و غیبت خداوند اشاره کرد. حسن یوسفی‌اشکوری هم که اصولاً هیچ انتظاری از خدایش نداشت. شما بفرمایید: خدای شما، خدای برخاسته از الهیات سینوی‌مشائی، «هم‌اکنون»، در هنگامه‌ی بلا، چه کاری می‌تواند بکند که یک انسان نمی‌تواند؟

پاسخ پرسش آخر را با این فقره از «سفر خروج» آغاز می‌کنم که «نام خداوند را بیهوده بر زبان میاور». خدایی که من می‌شناسم در این حوالی و فضای پر تلاطمی که در آن زیست می‌کنیم، می‌توانم بگویم آمیزه‌ای است از آنچه شما از عبدالکریم سروش و محسن کدیور و حسن یوسفی‌اشکوری ذکر کردید. به این تعبیر که اولاً این خداوند سنن خود یا به تعبیر من قواعد و قوانین تخطی‌ناپذیر هستی را نقض نمی‌کند. شبیه به آنچه که از جناب اشکوری آوردید، نه اینکه انتظاری از خداوند نداشته باشم؛ اما انتظارم، انتظار معقول و واقع‌بینانه است، بدین معنا که می‌دانم خدا قدرتش به محالات تعلق نمی‌گیرد و در عین حال بنا نیست قوانین هستی را نقض کند. تصویرم از علم خدا و قدرت خدا، منقح شده، به توضیحی که شرحش آمد. به همین سبب انتظار متناسب و متوازن با تلقی که از علم و قدرت خدا دارم، از او دارم و بی‌سبب نام او را بر زبان نمی‌آورم. خداوند را در عرض علل طبیعی نمی‌شناسم و قصه اسباب و علل و نحوه‌ی جاری و ساری شدنشان در این عالم را جدی می‌گیرم و بدین معنی با عبدالکریم سروش هم‌داستانم و برای پرداختن به امور این جهانی و رفع معضلات و مشکلات، به اسباب و علل رجوع می‌کنم. به تعبیر دقیق‌تر، توسل جستن به اسباب و علل و بهتر شناختن قوانین این هستی در جای خود مهم است و رهگشا..

انتظارم را از خداوند تصحیح کرده‌ام. بدین معنا او را می‌خوانم و خدا به‌کار می‌آید؛ خدایی که به زندگی انسان معنا می‌بخشد و او را با جهان فراخ آشتی می‌دهد و جنبه‌ی اگزیتنسلیل پررنگی دارد

افزون بر این، بیشتر برای پرداختن به امور اگزیتنسلیل و جهت معنا بخشیدن به زندگی، به تعبیر سپهری به سر وقت خدا می‌روم. نه اینکه خداوند به کارهای دیگری نمی‌آید و به بهانه‌های مختلف نباید سراغ خداوند رفت. در سوره بقره می‌خوانیم: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ»؛ همچنین در سوره اسراء داریم: «وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ». این نوع خواندن خداوند که در قرآن آمده است و مومنان بدان دعوت شده‌اند، هم می‌تواند معطوف به مسائل زندگی و مشکلات جسمانی و معیشتی این جهانی باشد، هم ناظر به دغدغه‌های ژرف وجودی؛ اموری که به تعبیر اونا مونو از جنس «درد جاودانگی» و سرشت سوگناک هستی‌اند. در عین حال می‌دانم رابطه‌ی علی و معلولی میان خواندن دعا و استجاب آن وجود ندارد. در قرآن آمده که من دعای شما را مستجاب می‌کنم اما رابطه‌ی ضروری وجود ندارد میان دعا و استجاب؛ که انتظارم را از خداوند تصحیح کرده‌ام. بدین معنا او را می‌خوانم و خدا به‌کار می‌آید؛ خدایی که به زندگی انسان معنا می‌بخشد و او را با جهان فراخ آشتی می‌دهد و جنبه‌ی اگزیتنسلیل پررنگی دارد. کارکرد اصلی خدا برای من در این وضع و حال از این قرار است..

انتظارم از خدا حداکثری نیست، انتظارم این نیست که هر کاری می‌تواند بکند، چون تصویرم از علم و قدرتش تنقیح شده، به توضیحی که آمد. خدای من جایگزین علل طبیعی نمی‌شود. به توضیحی که آوردم، ما موجوداتی ممکن‌الوجودیم و محدودیت داریم و تخته‌بند زمان و مکان هستیم؛ ما کجا و خدایی که وضع‌کننده‌ی قوانین و قواعد تخطی‌ناپذیر هستی است کجا.

می‌شود به سراغ خدایی که توصیف کردم، رفت و از طریق اسباب و عللی که در هستی جاری و ساری ست، با او نجوا کرد و به زندگی خویش معنی بخشید

علاوه بر این، به روایت من، می‌شود دعا کرد و خدا را خواند؛ در بازی زبانی دین متعارف به نحوی، در بازی زبانیِ الاهیات فلسفی، به نحوی دیگر. من به سبک و روایت خود خدا را می‌خوانم؛ خواندنی که از آن می‌توان به نیایش و «نجوای سالک مدرن» تعبیر کرد. هر چند این مواجهه‌ی با خداوند، با خداخوانیِ دینداران متعارف فاصله دارد؛ در عین حال معطوف است به ساحت قدسی.

دعای من امری است که روانه می‌شود در هستی. در عین حال او خدای واجب‌الوجود است و آفریننده هستی و من هم ممکن‌الوجود نحیفی که در عداد میلیون‌ها موجود به زندگی خود مشغولم و به ادامه دادن ادامه می‌دهم.

خدای من این‌چنین است و آمیزه‌ای است از اینکه بگویم به هر دردی نمی‌خورد و بگویم قوانین صلب و سخت هستی را نقض نمی‌کند. مطابق آنچه از «عهد عتیق» خواندم، انتظارم را از او تصحیح کرده و نام او را بیهوده بر زبان جاری نمی‌سازم و خداوند را جایگزین قوانین هستی نمی‌کنم و انتظار بیش از حد از او ندارم. در عین حال همچنان او خداست؛ خدایی که خالق این جهان است به توضیحی که ذکرش رفت و به لحاظ اگزیستنسیل می‌توانم با او به هنگام تنهایی‌های وجودی نجوا کنم. به تعبیر سپهری: «آدم اینجا تنهاست/ و در این تنهایی سایه نارونی تا ابدیت جاری است»، «حیات نشئه تنهایی است» و «بیا تا برایت بگویم چه اندازه تنهایی من بزرگ است». این تنهایی اگزیستنسیل و «هجوم خالی اطراف» هیچ‌گاه از میان رخت بر نمی‌بندد و «ترنم موزون حزن» اش تا به ابد شنیده خواهد شد. یکی از راه کارهای فائق آمدن بر آن یا به تعبیر دقیقتر کنار آمدن با آن به سر وقت امر متعالی رفتن است. می‌شود به سراغ خدایی که توصیف کردم، رفت و از طریق اسباب و عللی که در هستی جاری و ساری ست، با او نجوا کرد و به زندگی خویش معنی بخشید و «صدای سفر آینه‌ها» را شنید و «روشنی اهتزاز خلوت اشیاء» را چشید و «دچار گرمی گفتار» گشت و امیدوار بود که برخی از دعاها مستجاب شود.