



کرونا

بحرانِ زیستِ مؤمنانه

طرح مقدماتی مسئله شر
در گفت‌وگو با نواندیشان دینی

طاها پارسا



عنوان فارسی:

کرونا و بحران زیست مومنانه

طرح مقدماتی مسئله شر در گفت و گو با نواندیشان دینی

عنوان انگلیسی:

Coronavirus and Problem of Evil

چاپ اول: آلمان، بن، ۲۰۲۲

سایت خبری تحلیلی زیتون

www.Zeitoons.com

حق چاپ محفوظ است

فهرست

- ۱ [درآمد](#)
- ۵ «خدا» به هر دردی نمی‌خورد
پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با عبدالکریم سروش
- ۴۰ «خدا» وجودی قانون‌مند است
پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با محسن کدیور
- ۹۴ غیبت «خدا» ممکن است
پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با یاسر میردامادی
- ۱۳۱ [انتظاری از «خدا» ندارم](#)
پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با حسن یوسفی اشکوری
- ۱۷۴ [می‌شود به سراغ «خدا» رفت](#)
پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با سروش دباغ

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 مؤمنان 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 آن در جمهوری اسلامی هم سر باز کرد و کرونا پرچم‌دار سکولاریزم شیعی شد. کم‌کم پای خدا و مسئله «شر» هم



به میان آمد و دیگر این بیماری مرگ بار به چالشی برای زیست مؤمنانه نیز تبدیل شد؛ آن هم در شرایط و لحظاتی که بیماران، مصیبت دیدگان و بازماندگان بیش از همیشه به جایگاه و کارکرد معنوی دین برای تسکین و پناه و امید نیازمند بودند.

روحانیت و منادیان دین داری سنتی برای این روبرویی با این وضعیت و این سوالات پاسخ‌هایی کهنه، تکراری و غالباً کلیشه‌ای دارند و این پاسخ‌ها کمتر کسی جز خود آنان و پیروانشان را قانع می‌کند. دست کم می‌توان گفت دستگاه دین سنتی، هاضمه‌ی جذب سوالات و انتقادات نسل جدید در این روزهای پر درد را ندارد. به همین خاطر برای مواجهه با این سوالات روشنفکران و نواندیشان دینی را انتخاب کردم؛ نحله‌ای که دهه‌هاست تلاش می‌کند خوانش جدیدی از دین و مسائل دینی به دست دهد و به زعم خود برای سوالات کهنه پاسخ‌های نو دارد و درصدد آشتی دادن دین و دنیا است اما کمتر به مباحث الهیاتی پرداخته است.

در نخستین گفت‌وگو سراغ عبدالکریم سروش رفتم. 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. گفت‌وگوی دوم با محسن کدیور انجام شد و او به پشتوانه‌ی حکمای اسلامی چون ملاصدرا، راه برون‌رفت از مسئله‌ی شر را به روایت «الهیات کلاسیک» اسلامی تقریر کرد و از سنن الهی و قانون‌مندی خدا گفت. در گفت‌وگوی سوم، یاسر میردامادی از «الهیات گشوده» بهره گرفت تا هزینه‌ی کوچک کردن دایره‌ی دانایی و توانایی خدا را پردازد و سرانجام از غیبت و سکوت خدا یاد کرد. در گفت‌وگوی چهارم حسن یوسفی اشکوری پای «الهیات سلبی» را هم برای گشتی با برهان شر به میان آورد و گفت انتظاری از خدا ندارد. گفت‌وگوی پنجم با سروش دباغ انجام شد و او نیز الهیاتی سینویی-مشائی را به راه‌حل‌های نواندیشانه برای مواجهه با برهان شر اضافه کرد. گفت‌وگویی متفاوت هم با حسین کمالی در میانه‌ی راه متوقف شد و به انتشار نرسید.

این گفت‌وگوها اگر اکنون انجام می‌شد شکل دیگر و بهتری می‌یافت. نواندیشان و متفکران دیگری را برای مواجهه با این سوالات مد نظر داشتم که هنوز امکان گفت‌وگو با آنان میسر نشده است. امیدوارم در دفتر دوم به‌انجام برسد.

طاها پارسا





«خدا» به هر دردی نمی‌خورد

پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با عبدالکریم
سروش

طاهاپارسا: آقای دکتر، ضمن سپاس از وقتی که در اختیار ما گذاشتید، مستحضرد که ویروس کرونا مشکلات متعددی را برای اغلب کشورهای دنیا ایجاد کرده و سیستم‌های بهداشتی و اقتصادی آن‌ها را به چالش کشیده است. در ایران، اما، این ویروس نخستین بار در قم شناسایی شد و لذا افزون بر این مشکلات روزمره و مادی، چالش‌های معرفتی و اعتقادی را هم دامن زده است. مردم در شبکه‌های اجتماعی می‌پرسند چرا دروازه‌های دوزخ از شهری باز شد که بنا به برخی روایات



نزدیک به نیمی از دروازه‌های بهشت از آن گشوده می‌شوند. چرا حرمی که بنا بود دارالشفای باشد و شهری که در بلایا باید به آن پناه می‌بردیم، منبع ویروس و بلا شده‌اند. از طرفی دیگر، قرنطینه نشدن شهر قم، سبب شد که این ویروس خیلی سریع به شهرهای دیگر ایران کشیده شود و فرصت استفاده از امکانات و تجهیزات بهداشتی و پزشکی را از مردم بگیرد. این موضوع نیز اسباب اعتراض و انتقاد است و گفته می‌شود اگر نفوذ روحانیان و اعتقاد و اصرار آنان به مقدس بودن قم و حرم نبود، چه بسا این اتفاق نمی‌افتاد. بگذارید از همین جا شروع کنیم. به نظر شما چرا قم قرنطینه نشد؟

عبدالکریم سروش: بنده هم ممنونم از فرصتی که در اختیار من گذاشتید. در نسبت با آخرین بخش سوال و مقدمه شما که چرا قم قرنطینه نشد، بدیهی است که در آنجا زور روحانیان و مدّاحان بر سیاستمداران و بر مسئولان بهداشت کشور چربید و متاسفانه اینان نتوانستند قم را از چنگال اداره و تدبیر آنها بیرون بکشند و در دست خود بگیرند و لذا فاجعه افزون‌تر و انبوه‌تر شد. گفته‌اند که هیچ مغازه‌داری به‌اختیار دکان خود را تعطیل نمی‌کند. مدّاحان و روحانیان مدّاح صفت هم چنین‌اند.



امروز قم بدست مداح‌ها افتاده است و من در مقاله «پای مداحان در نعلین روحانیان» ظهور این فاجعه را آوردم و خبر دادم.

این اماکن مسمی به مقدس به هیچ وجه از جان آدمیان مقدس تر نیستند. اولاً که سابقه‌ای در اسلام ندارند، ثانیاً ما هیچ دلیل عقلی و نقلی معتبری نداریم که این خفتگان در زیر خاک، خواه امام باشند خواه خواهر امام خواه برادر امام، صدای زائران را می‌شنوند و به آنها پاسخ می‌دهند و یا اساساً قدرت برآوردن حاجات آنها را دارند. آنان در زمان حیات خود برای درمان دردهایشان به طبّ زمانه و طبیبان دوران مراجعه می‌کردند. اینان که امروزه این‌همه از طبّ‌الرضا و طبّ‌الصّادق دم می‌زنند نمی‌دانند که این همان طبی بود که امامان بدان عمل می‌کردند و به‌هیچ وجه جنبه الهی و آسمانی نداشت؟ کجا در حکایات و روایات شرعی آمده است که مردم بر در خانه پیامبر یا امامان صف می‌کشیدند تا امراضشان را شفا دهند؟ ابن‌خلدون می‌گوید پیامبر هنگام بیماری به طبیبان راه‌نشین حجاز مراجعه می‌کرد و از آنان داروهای گیاهی می‌گرفت. وقتی امام علی را ضربت زدند جراحی یهودی را بر بالینش آوردند تا او را علاج کند. نه علی نه حسن و نه حسین هیچکدام دست به معجزه نبردند بلکه شفای علی را از یک یهودی خواستند.



من مشکلی ندارم با اینکه آدمیان به بزرگان خود احترام بگذارند، حتی به قبور آنها احترام بگذارند. اما قصه‌ی حرمت نهادن و ستایش کردن چیزی است و قصه‌ی حاجت خواستن و شفا خواستن چیز دیگری است. اینها را از یکدیگر باید جدا کرد. دیریست که در تاریخ اسلام قصه‌ی رفتن به مزارها اهمیت و قداست پیدا کرده، این مزارات سرقفلی‌هایی پیدا کرده و گردانندگانی هم دارد که کرامات و معجزات مجعوله بسیاری نقل می‌کنند و در میان مردم می‌پراکنند و از این طریق دل خلائق را می‌ربایند و در هنگام ناامیدی‌ها و دشواری‌ها به آنان تلقین می‌کنند که روا شدن حاجتشان و برطرف شدن بلاها را از این مزارات طلب کنند در صورتی که هیچ حجت عقلی و نقلی معتبری بر صحت این رفتارها نداریم.

شما نظر کنید در همین چند دهه اخیر یک مسجد متروکه‌ی ناشناخته‌ای به نام جمکران را به چه مرتبه و منزلتی رسانده‌اند که حتی اینک تقدسش از تقدس حرم حضرت معصومه در قم افزون‌تر شده و جمعیت بیش‌تری را به آن‌جا جذب می‌کند و مردم به آن‌جا می‌روند و نذورات می‌کنند و نامه‌ها و عریضه‌ها می‌نویسند. در آن‌جا دو چاه نهاده‌اند یکی برای زنان و یکی برای مردان تا هر کدام عریض



خود را جداگانه در آن چاه بیاندازند تا به دست امام غائب برسد. امثال اینها متأسفانه جزو عوارض یا عناصر جدی دینداری عوامانه است. شما می‌دانید که من سه نوع دینداری را از یک تفکیک کرده‌ام؛ دینداری عوامانه یا دینداری معیشت‌اندیش، دینداری معرفت‌اندیش و دینداری تجربت‌اندیش. در دینداری معیشت‌اندیش که همان دینداری عوامانه باشد، این‌گونه امور و آیین‌ها به وفور یافت می‌شود و روحانیانی که پیشوایان عوام هستند و خودشان هم عوام و عوام زده هستند این‌گونه امور را تشویق و تبلیغ می‌کنند. و برای آن‌ها چه بهتر از این که روزگاری فرا برسد که مردم تصور کنند از دست طب و پزشکی کاری بر نمی‌آید و هجوم به سوی این مزارات متبرکه ببرند.

در این میان دسته‌ای دیگر از روحانیان هم به پا خاستند و فکر کردند که این حادثه می‌تواند موجب تقویت پاره‌ای از معتقدات و منقولات پیشین شیعیان بشود. گفتند که روایات بسیار داریم که قبل از ظهور امام غایب مرگ سفید آدمیان را از پا خواهد انداخت و آن‌گاه تمسک جستند به تصاویر پرتونگاری ریه‌های کسانی که در اثر ابتلا به کرونا ریه‌هاشان سفید شده است. گفتند که این همان مرگ



سفید است و لذا ظهور امام غایب نزدیک است. حتی پا را فراتر نهادند و بعضی از آن‌ها که یکی‌شان در بحرین و چند تا در قم و جاهای دیگر هستند رسماً اعلام کردند که ظهور امام غایب نزدیک است و سفیانی که قبل از ظهور امام ظاهر خواهد شد همین آقای اردوغان رئیس‌جمهور کنونی ترکیه است! یاروهای از این دست فراوان گفتند و غافل بودند از این‌که در همین روایات آمده است که وقتی این بلایا به سرتان آمد به قم پناهنده شوید و اکنون می‌بینیم که نقیض آن رخ داده و قم خود کانون و سرچشمه این بیماری مرگبار شده است. از قضا سرکنگبین صفرا فزود!

با این علما هنوز مردم

از رونق ملک ناامیدند

به هر حال این مایه‌ی تاسف بسیار است. من در همین جا مایلم این نکته را اظهار کنم که از دست رفتن هم‌وطنان و هم‌نوعان ما در اثر این اپیدمی مرگبار هم مایه‌ی اندوه و هم مایه‌ی تنبه است. و می‌خواهم به هم‌وطنانم بگویم که فقط از بی‌کفایتی و ناکارآمدی حکومت گله نکنند. آن‌ها به جای خود؛ ولی به‌جای این گله‌ها و افزون بر آن‌ها، دست به احسان و شفقت بزنند. امروز روزی است که همه ما باید بی‌علت و بی‌رشوت و بی‌منت به کمک یکدیگر بشتابیم.



کارگران بسیاری سر کار نمی‌روند. مغازه‌داران بسیاری مغازه‌شان بسته شده. بدهکاران بسیاری قادر به پرداخت بدهی‌های خود نیستند. زندانیانی که اکنون از زندان موقت بیرون آمده‌اند و کاری ندارند و خانواده‌هایی که درمانده شده‌اند. همه‌ی این‌ها در انتظار کمک و احسان و دستگیری کسانی هستند که بانواترند و می‌توانند کمک کنند و رنج و مرارت‌شان را تقلیل دهند. امروز روزی است که ما به منزله یک ملت می‌توانیم و می‌باید همبستگی‌مان را نسبت به یکدیگر نشان دهیم و اجرا کنیم. به جای حرف زدن عمل کنیم و بنگریم که به قول پیشینیان، دنیا چه قدر بی‌وفاست. چه ناگهان آدمی را از پا درمی‌آورد. چه ناگهان ثروت‌ها و قدرت‌ها و منزلت‌ها و آرزوها بر باد می‌روند. به قول حافظ:

فی الجملة اعتماد مکن بر ثبات دهر

کاین کارخانه ایست که تغییر می‌کند

لذا تا می‌توانیم هرچه را که داریم با دیگران قسمت کنیم. این هم وظیفه شرعی است هم وظیفه ملی و میهنی است هم وظیفه وجدانی است. امیدوارم که همه‌ی ما، همه‌ی مردم در این امتحان بزرگ و دشوار تاریخی و میهنی، پیروز شویم و ظفرمند بیرون بیاییم و امیدوارم دوره‌ی این اپیدمی



ضد آدمی هر چه زودتر سپری شود و این روزگار تلخ‌تر از زهر بگذرد و بار دگر روزگار چون شکر آید. باز از حافظ شیراز بشنویم که:

ای صاحب کرامت شکرانه سلامت

روزی تفقدی کن درویش بی‌نوا را

قرآن که گفت: و لنبلونکم بشئ من الخوف و الجوع و... (ما شمارا با مرگ و میر و تلف شدن اموال و اثمار امتحان می‌کنیم) ، مصداقش همین‌جا و همین روزهاست. صحنه ، صحنه امتحان است تا که قبول افتد و که در نظر آید.

آقای دکتر، شاید اگر کرونا از شهر دیگری از ایران شروع می‌شد این سوال بی‌معنی بود و البته این اپیدمی هم در ایران که چندان ارتباطات گسترده‌ای با جهان خارج ندارد به این سرعت و شدت گسترش پیدا نمی‌کرد. سوال این است آیا قرنطینه نشدن قم به خاطر این نبود که مبدا اتوریت‌های دین، مذهب یا روحانیون زیر سوال برود یا اصلا این رفتار یا جنبه‌ی سیاسی داشت؟

گفتم جنبه‌ی سیاسی داشت. البته پاره‌ای از روحانیان ما خطا کردند و جهل خود را به نمایش گذاشتند و با بستن



حرم یا منع زیارت مخالفت کردند. این از سر نادانی و کاسب کاری آنها بود و فکر نمی‌کنم که جنبه‌ی دیگری داشته باشد. فکر می‌کردند که این اپیدمی چندان جدی نیست و به‌زودی از میان خواهد رفت و بهتر است این زیارت‌گاه‌ها باز باشد که به قول خودشان دارالشفای است و مردم بیایند و تسکین بیابند و شفا بگیرند. ولی به تدریج خود روحانیان متوجه سوءتدبیرشان شدند و لذا سخنان اولیه را که از آقای سعیدی، امام جمعه قم، شنیده شد، گرچه انکار نکردند، تایید هم نکردند. و بعد سخنان دیگری گفتند که معادل نفی سخنان او بود. همه می‌دانیم این امام جمعه نا-محترم در یاوه‌گویی دست بسیاری را از پشت بسته است. چند سال پیش همین آقا بود که گفت وقتی آقای خامنه‌ای از شکم مادر به دنیا آمد ناگهان ذکر یا علی گفت. آن وقت او را برکنار یا حتی توبیخ نکردند، و در سمت خود ماند تا این نوبت بیاید و بر آن یاوه پیشین‌اش یاوه تازه‌ای بیافزاید. من خشنودم که دیگر علمای قم مخصوصاً مراجع بزرگ و روحانیان ارشد پی این حرف‌ها را نگرفتند و بلکه فتوا به وجوب حفظ جان دادند و از این جهت قدری آرامش در کار حاصل شد و مردم راه خودشان را دانستند...



ببینید ضرب‌المثلی هست می‌گوید آخوندها اگر گوشت هم را بخورند، استخوان هم را دور نمی‌اندازند. یعنی در مقام رعایت مسائل صنفی به‌ندرت پیش می‌آید که آشکارا در مقابل هم بایستند. من حدس می‌زنم که در پشت پرده پیغام‌هایی رد و بدل شده و بعضی از روحانیان شاید او را مورد عتاب و خطابی قرار داده باشند اما آشکارا این را نمی‌گویند. من قبول دارم این را کسی نگفت و حتی چنان‌که شما هم [پیش از گفت‌وگو] اشاره کردید یکی از روحانیان گفته بود که روشنفکران دینی برای چنین ایامی لاله می‌زنند تا به مردم بگویند دین از سیاست جداست یا دنبال علم بروید و دنبال دین نروید. در حالی که خود این مرتجعان دین و علم را به ستیز با یکدیگر برده‌اند. روشنفکران دینی سخنان‌شان همیشه روشن و معین بوده و انتظارات متفاوت از دین و علم را به نیکی تعریف و تعیین کرده‌اند. خلاصه بگویم که آن مرتجعین نه تنها در فکر تسویه حساب با علم بودند بلکه در پی تسویه حساب با روشنفکران دینی هم بودند و از این نم‌کلاهی برای خودشان دوختند. اینجا چیزی که مطرح نبود جان آدمیان بود. چیزی که مطرح نبود حرمت دیانت بود. چیزی که مطرح نبود قوت اندیشه بود. خب آقای عالم روحانی! ما می‌دانیم در صندوق شما چیزی جز آیات و روایات نیست، لذا دست کم می‌توانیم از شما



انتظار داشته باشیم که اگر روایتی نقل می‌کنید بکوشید و معتبرترین را نقل کنید. لای یک کتاب مجهول یا مغلوط را باز نکنید تا روایت بی سر و تهی را برای مردم بیاورید و آن را به صورت یک رکن از ارکان دین معرفی کنید. ما در تشیع کتبی چون صحیحین بخاری و مسلم نداریم که بگوییم همه روایاتشان درست است. گرچه امروزه برخی روشنفکران دینی عرب و اهل سنت هم در بی‌خطا بودن صحیحین اشکال‌های جدی کرده و می‌کنند. آیت‌الله محسنی محدّث شیعی افغان با تحقیق در روایات بحار الانوار توانست ۱۱۰ جلد آنرا به ۳ جلد تقلیل دهد و بقیه را ضعیف بشمارد. مداح‌صفهان می‌گویند این حرف‌ها را به عوام نگوید چون ایمانشان تضعیف می‌شود. راست می‌گویند. ایمانشان به مداحان تضعیف می‌شود. اغلب روایاتی که مربوط به امام غایب می‌شود، مجعول است و منقولاتی است که به‌هیچ‌وجه بر آن‌ها اعتماد نمی‌شود کرد. این روایات ساخته‌ی دوره‌ها و زمان‌های مختلف است و با اهداف سیاسی خاصی ساخته شده است.

طب اسلامی یک مورد دیگر است. حالا خوشبختانه بعد از آن کتاب‌سوزی نفرت‌انگیزی که آن شخص عامی به نام تبریزیان کرد، (کسی که گفته بود خانم مدیر یکی از



آزمایشگاه‌های طبی هلند از او خواسته که به هلند برود و بساط تحقیقات طب اسلامی خود را آنجا بگستراند و ضمناً از آقای تبریزیان خواستگاری هم کرده بود!)، این‌جا و آن‌جا صداهای اعتراض برخاست. چرا؟ به‌خاطر این‌که شباهتی داشت به کار کسروی. کسروی هم دیوان حافظ سوزانده بود، دیوان مولوی سوزانده بود و روحانیت نمی‌خواست چنان داغ زشتی بر پیشانی او نهاده شود. به همین سبب زود با او مقابله کردند. به‌علاوه او در رده‌ی روحانیان ارشد هم نبود و مقابله‌ی با او آسان بود. ضمناً او یک آدم سیاسی هم نبود. اگر از مقام رهبری تمجیدها کرده بود، آنگاه مقابله با او مشکل‌تر می‌شد.

در اخبار این چند روزه شنیدیم که دو نفر یکی آقای محی‌الدین حائزی شیرازی و دیگری آقای محمود شاهرودی به دلیل عمل کردن به طب مسمی به اسلامی و نرفتن به سراغ درمان‌های جدید، جانشان را از دست دادند. به‌علاوه یکی از روحانیان که رییس مرکز طب اسلامی در رشت بود او هم به سبب بیماری کرونا جان خود را از دست داد. اینها بهترین نشانه است که راه را غلط رفته‌ایم و ضدیت با غرب باعث شده است که حتی نیکویی‌ها و پیشرفت‌های علمی و تمدنی غرب را هم پس بزنیم و نادیده بگیریم و



جاهلانه مورد انکار قرار دهیم. من در اینجا باز یک نقبی بزنم به همین مسئله غرب‌زدگی. غرب‌زدگی که متأسفانه مفهوم بسیار زیان‌باری بود و در جوف خود اندیشه‌های جبری و ارتجاعی بسیار داشت، در میان مردم در دهه‌های قبل از انقلاب و در یک دهه بعد از انقلاب شیوع پیدا کرد. حتی توسط بسیاری از روحانیون هم مورد توجه قرار گرفت. گمان می‌کردند که منظور از غرب‌زدگی مبتلا شدن به بدی‌ها و فسادهای غربی‌هاست در حالی که آنها که واضع این مفهوم بودند هرگز چنین اندیشه‌ای نداشتند بلکه خودشان اغلب مبتلا به همان مفاسد بودند مثل احمد فردید و شاگردانش الی زماننا هذا. آنها نظریه‌ای جبران‌گانه را مطرح کردند که ایران و همه‌ی کشورهای غیر غربی، جبرا و اضطرارا به راه غرب خواهند رفت. و به راه غرب رفتنشان هم غیر قابل بازگشت و غیر قابل علاج است. در مقابل آن باید دست‌بسته نشست تا بیاید و مثل یک طوفان از سر ما بگذرد. تا ببینیم که بعدا تاریخ در حق ما چه خواهد کرد. باری همین آتش غرب‌زدگی، توسط برخی از افراد نادان پس از انقلاب دامن زده شد و همه چیز غربی را دوباره از غربال انکار گذراندند و هیچ چیزی را باقی نگذاشتند؛ علوم انسانی غربی را و حالا طب غربی را. ما داریم لطمه‌های آن مفهوم‌سازی‌های نامسئولانه جبر



انگازانه غرب ستیزانه را می‌خوریم. و عجیب نیست که همان فیلسوف نورچشمی که از کاسبان این مفهوم است، اخیراً دوباره از همین قصه‌ی کرونا نتیجه‌ای به نفع فکر باطل خود گرفته و آن را مصادره به مطلوب کرده و دوباره بر طبل ضدیت با تکنولوژی کوبیده و گفته است که بلی تکنولوژی در مصاف با بیماری‌ها و شرور طبیعی توانا تر بود اما در مقابل شرور خودساخته ناتوان است. در حالی که اینها همه، سخنان بی‌دلیل و بی‌اعتباری است و او در فرار از دلیل ید طولایی دارد.

اولاً این بیماری یا این اپیدمی را تکنولوژی نساخته. ثانیاً دیر زمانی از این اپیدمی نگذشته که ببینیم تکنولوژی طبی می‌تواند با او هماوردی کند یا نکند. ثالثاً در همین مدت کوتاه هم هماوردی‌ها نسبتاً موفق بوده به طوری که گفته می‌شود چین تا حدود زیادی این اپیدمی را کنترل کرده و جاهای دیگر هم دارند کوشش‌هایی می‌کنند و واکسن می‌سازند. این آقای نورچشمی (که اگر دستش به رسانه‌ها نمی‌رسید قابل‌اشارت هم نبود) همان کسی‌ست که سال‌ها پیش در کشور جهاد پوپرگشی راه انداخت و در ستایش ولایت فقیه گفت افلاطون هم به ولایت معتقد بوده است و مقامات و منصب‌ها گرفت. حالا ببینید که



یک فلسفه جبرگرایانه همراه با یک دیانت معیشت‌اندیش عوامانه همراه با یک روحانیت خرافه‌گرا چگونه بر آتش این اپیدمی دامن زدند و می‌زنند. از همه بدتر این‌که سیاست‌مداران و مدیران امور هم تسلیم آنها شدند و نتوانستند دامن خود را چنان‌که باید از این ورطه بیرون بکشند. امیدواریم که موجب تنبه و بیداری بشود و از این پس مردم برای علاج کار خودشان به کارشناس مربوطه مراجعه کنند. یعنی کارِ عمران را به مهندس و کار بیماری‌ها را به طبیب بسپارند و دستورالعمل عبادات را از فقیهان بگیرند و بر این قیاس همه‌ی امورات و کارهای دیگر.

اگر درست متوجه منظور شما شده باشم، شما در حال ارائه‌ی تفسیری از دین هستید که با دین رایج روحانیت در این وضعیت بحرانی تفاوت داشته باشد، یعنی درصدد مواجهه‌ی انتقادی با دین نیستید. اما آنچه از سوی مردم در رسانه‌های اجتماعی و شبکه‌های موبایلی به چشم می‌خورد فراتر از روحانیت و فقه هم می‌رود و گاه انتقاد را متوجه اصل دین هم می‌کند. من متنی را برای شما می‌خوانم که این‌روزها به شوخی و جدی و البته با رغبت از سوی مردم دست‌به‌دست و هم‌رسان می‌شود. متن می‌گوید: «الکل آزاد شده، نماز جمعه‌ها تعطیل



شده، مراسم اعتراف کنسل شده، می‌گویند چند تا روحانی هم در قم فوت شده‌اند، دیگه کم‌کم دارد از این کرونا خوشم می‌آید.» اگر این بند آخر را فاکتور بگیریم، ماجرا فراتر از فرد و روحانیت و منتقدان غرب‌زدگی است. اشارات این طنز نشان از به چالش کشیده شدن دین از سوی یک ویروس است که حتی جان آدمیان را هم می‌گیرد. بحث فقط فقه و روحانیت نیست. حتی بحث گاهی این است که دین کارکرد معنوی خودش را هم در وضعیت فعلی از دست داده است.

کسانی که این سخنان را می‌گویند با کلیت دین و دیانت مخالفت دارند. روی سخن من با آنها نیست. شما موضع من را می‌دانید. من با کلیت دین و خدماتی که دیانت می‌تواند به آرامش آدمیان، معنی بخشی به زندگی‌شان، به فروکوفتن تکبر و نخوت ذاتی‌شان، بکند مخالف نیستم. بلکه از این حیث خود از مروجان دینم؛ دینداری تجربت‌اندیش و یا دینداری معرفت‌اندیش. یعنی نوعی از دینداری که ما را به تفکر در جهان و انسان و آغاز و انجام و به تجربه‌های عمیق خودشناسانه روحی می‌خواند، من که با اینها مخالفت ندارم اما به قول حافظ:

کردار اهل صومعه‌ام کرد بت پرست



این دود بین که نامه‌ی من شد سیاه از او

واقعیت این است که کسانی که به نام دین سخن می‌گویند و خرافه می‌پراکنند و مرید جمع می‌کنند و به سرکوب اندیشه‌ها می‌پردازند و با علم می‌ستیزند و دیانت را ابزار قدرت و ثروت کرده‌اند؛ که همین روحانیان باشند، بلی ما آberman با این‌ها در یک جو نمی‌رود. اپیدمی کرونا یک حادثه است در این عالم؛ حادثه‌ی تلخ. ما نمی‌توانیم از دین انتظار داشته باشیم که در مقابل این حوادث تلخ یک پروژه‌ی درمانی آسمانی ویژه‌ای ارائه بکند، چنین چیزی وظیفه دین نبوده و چنین ادعایی را پیشوایان دین نکرده‌اند، اینها حرف‌هایی است که به تدریج بر دیانت افزوده شده است. روزگاری بود (اگر بخواهیم بحث را دقیق‌تر کنیم)، که همه چیز جامعه با هم‌دیگر در توازن و تعادل بود. یعنی طب جامعه، با اقتصادش با سیاستش با دیانتش با تجارتش با معماریش هم‌آهنگی و توازنی و اختلاطی داشت، لذا پاره‌ای از وظایف طب، به دوش دین افتاده بود. همان‌طور که پاره‌ای از امور دیگر به دوش دین افتاده بود. به دوش دین، یعنی به دوش حاملان دین، یعنی روحانیون. آن‌ها هم ادعاهای بزرگی می‌کردند. خوب به تدریج که آن نزاع تاریخی میان علم و دین در اروپا رخ داد، هم دین و هم علم هر دو از غرورشان کاسته شد و رفته‌رفته تقسیم کار به نحو بهتری



صورت گرفت. یعنی کار دین را به دینداران سپردند و کار علم را به عالمان سپردند. و چیزهایی که قبلاً تحت تکفل دین بود، از زیر چتر و عبا‌ی دین بیرون آمد و بدست صاحبان اصلیش افتاد و این همان معنای سکولاریزاسیون است. در ایران هنوز این سکولاریزاسیون به معنای صحیح خودش اتفاق نیافتاده. یعنی هنوز خیلی چیزها که نباید زیر سلطه‌ی دین باشد، همچنان هست و لذا روحانیون به خودشان اجازه‌ی فضولی می‌دهند. یعنی فکر می‌کنند حق دارند در این امور دخالت کنند. چرا؟ به دلیل اینکه چند تا روایت مجعول در پاره‌ای کتب نامعتبر یافته‌اند که به آنها جرات و جسارت داده است در امور عالم دخالت کنند. یکی از این روحانیان عامی را دیدم بر منبر در ایران، می‌گفت روایت داریم که در آخرالزمان در دو شهر زمین و خانه بسیار گران می‌شود، یکی در کوفه و یکی در قم. و بعد مستمعین را تشویق می‌کرد که از همین حالا بروید در قم و یا در کوفه خانه بخرید، چون بعداً نرخش بالا می‌رود. پیداست که سازندگان این احادیث چه منافعی در سر داشتند و اهل کجا بودند.

این روزها ما متأسفانه خبرهای شوم دیگری را می‌شنویم. یعنی باز کسان دیگری در تنور تبعیض و اختلاف میدمند.



بازار خواندن زیارت عاشورا، زیارت اربعین، نماز جعفر طیار، عمل ام‌داوود بسیار داغ شده است. قصه بسیار عجیبی را شبکه‌ی سوم صدا و سیمای جمهوری اسلامی پخش کرد، از چهار تن، به چهار بیان، و آن قصه این بود که در زمان میرزای شیرازی، از مراجع شیعه در نجف، وبایی آمد و ایشان پیغام داد گفت من مجتهدم من نیک‌خواهم و سخن از سرگزافه نمی‌گویم. شیعیان بروند و زیارت عاشورا بخوانند تا شرّ و با کاسته شود. شیعیان رفتند و زیارت عاشورا خواندند و پس از آن شیعیان از وبا مصون ماندند، اما اهل سنت یکی پس از دیگری قالب تهی می‌کردند و جان می‌سپردند. من کاری به راست و دروغ این حادثه ندارم، قطعا دروغ است ولی دروغ داریم تا دروغ. این دروغ تفرقه‌افکن است. دروغی‌ست که به ما می‌گوید خداوند شیعیان را بیشتر از سنی‌ها دوست دارد. یک خداپرستی بسیار خودخواهانه و قبیله‌گرایانه‌ای درون این قصه نهفته است که گویا بندگان خدا برای او فرق دارند. به کمک این یکی می‌رود ولی به کمک آن یکی نمی‌رود، ولله این گونه دینداری، دینداری قابل تاییدی نیست و من از موضع روشنفکران دیندار به همه‌ی دوستان و همه‌ی کسانی که سخن من را می‌شنوند، می‌گویم که اینها نه جزء ذات دین است نه جزء اعراض دین. اینها با کمال



تاسف زباله‌هایی‌ست که وارد اندیشه‌ی دینی شده است و یک عده هم نگاهبانان این مزبله شده‌اند و این یاوه‌ها را در بوق‌های تبلیغاتی می‌دمند و دینداران را شرمنده می‌کنند. دین اگر جوهری پاک و سالم و مفید و حق در خود نداشت در طول تاریخ این‌همه ایستادگی نمی‌کرد و دوام نمی‌آورد. از هر طرف بر علیه دین، مخصوصاً در دوران جدید تیر افکنده‌اند ولی دین سپرهای محافظ محکم داشته. ولی اگر همه‌ی دیانت همین یاوه‌ها بود که شما از زبان روحانیان می‌شنوید، بدانید که عمر دین، هر دینی، بسیار زودتر از این به پایان رسیده بود و به مرگ طبیعی و اجل محتوم خود از میان رفته بود.

اشاره فرمودید به همین موضوع میرزای شیرازی که می‌گوید زیارت عاشورا را بخوانید که از زبان این چهار نفر در شبکه سه منتشر شد و تاکید داشتید که این دروغ است. این دروغ را دست‌کم می‌توان در دو سطح دید. در سطحی می‌شود گفت راویان دروغ می‌گویند یا اصل این قصه مرگ و میرها دروغ است و در سطحی دیگر می‌شود گفت آنچه میرزای شیرازی از مردم خواسته است بی‌اعتبار بوده. واضح است سطح دوم ارزش و اعتبار



معرفت‌شناسانه هم دارد و نه فقط تاریخی. منظور شما کدام مورد است؟

در همین موضوع، منقولات هم با همدیگر تعارض دارد. یکی می‌گوید آیت‌الله فشارکی در محضر آقای شیرازی این را گفت، یکی دیگر می‌گوید میرزای شیرازی این را گفت و فشارکی در آنجا حاضر بود. خود این تعارض منقولات هم آدمی را به تردید می‌افکند ولی من فرض را بر این می‌گذارم که واقعا آقای شیرازی چنین چیزی را گفته باشد، که بعید هم نیست. اما این تفسیرهای بعدی که شیعیان از این وبا نجات پیدا کردند، سنی‌ها نکردند و بعدها سنیان می‌آمدند از شیعیان سوال می‌کردند که چرا شما سالمید و ما چرا بیماریم، این‌ها دیگر والله افزونه‌هایی‌ست که قطعاً نمی‌توان باور کرد و ذهن عامی خرافه‌پرستان آن را به این حادثه افروده است.

ممنونم از توضیح. گفتید سکولاریزاسیون در ایران جا نیافتاده آقای دکتر! به نظر شما با توجه به این حواشی ایجاد شده، ویروس کرونا، رنسانس مذهبی یا به عبارتی سکولاریزم شیعی را تسریع می‌کند؟ اصولاً خدمتی خواهد کرد به سکولاریزم؟



من این حادثه را چندان بزرگ نمی‌دانم. البته هیاهوی بسیار برانگیخته، اما نه در حدی که رنسانس ایجاد کند، نه در حد اینکه یک الهیات تازه به وجود بیاورد، ببینید رنسانس دینی شبیه آنچه که در اثر اقدامات لوتر رخ داد، دو تا مولفه داشت. یک مولفه‌اش قیام بر علیه دستگاه «پاپ»ی و مذهبی بود و دومی یک اصلاح خیلی جدی در الهیات مسیحی بود. این دو کار را لوتر با هم کرد که خصوصاً آن اصلاح الهیاتی بسیار مهم است. حادثه‌ی اصلاح که در قرن شانزدهم رخ داد با بسیاری از حوادث دیگر ارتباط داشت و فقط این نبود که در کلیسا این اتفاق بیافتند. من عرض کردم برای شما که در عالم گذشته شئون جامعه با هم توازن داشت. امروزه هم در میان ما این توازن به وجود آمده است، یعنی علم و سایر شوون فرهنگ و اجتماع ما با دینداری عوامانه یک جور کناره‌آمده‌اند. به رسانه‌های ایران نگاه کنید و ببینید چگونه دانشگاه‌های می‌کوشد دل روحانی را به دست آورد و چگونه روحانی می‌کوشد دل دانشگاهی را به دست آورد. از این روحانیت و حکومت انتظار رنسانس نمی‌توان داشت. مگر روشنفکران دینی دستی به شعبده برآورند، اگر بگذارند. به قول حافظ:

چون صوفیان به حالت رقصند مقتدا



ما نیز هم به شعبده دستی برآوریم

و به همین سبب من گمان می‌کنم چالش کرونا به صورت یک حادثه زودگذر می‌آید و عبور می‌کند و آقایان روحانیون هم با قدرت تبلیغاتی آن را پوشش ایدئولوژیک می‌دهند و هر کدام هم از این خرمن خوشه‌ای می‌چینند و به فراموشی سپرده خواهد شد.

اما توسل در الهیات شیعی جایگاه قابل اعتنایی دارد. الان حرم‌ها و ضریح‌ها را می‌روند با الکل ضد عفونی می‌کنند. این نمود عینی سکولاریزم نیست؟

نه! ببینید، برای آن‌هایی که اعتقادات آن‌چنانی دارند توسل برجا می‌ماند. در گذشته قرامطه آمدند حرم امام حسین را تخریب کردند. یا حتی قرامطه به خانه کعبه حمله کردند و حجرالاسود را دزدیدند و بردند تا سال‌ها بعد به جایگاه خودش برگشت. در عین حال مکه‌ی معظمه هم‌چنان مقدس است یا حرم امام حسین برای شیعیان بسیار مقدس است. این حوادث رخ داد و از قداست آن‌ها کاسته نشد و در الهیات شیعه هم هیچ تغییری داده نشد. این‌ها نمی‌تواند بنیان ستبری را تکان بدهد. من تنها امیدی که دارم که امید ضعیفی هم هست، این است که مساله «شر» در



الهیات اسلامی به‌طور کلی و در ایران جدی گرفته بشود. چون فلسفه‌ی اسلامی به مساله‌ی شرّ کما هو حقّه نپرداخته است. الان ما از رنسانس اروپا سخن گفتیم، یکی از مهم‌ترین مولفه‌ها در رنسانس اروپا قصه‌ی شرور بود و اینکه ما باید از نوارتباط خود را با خدا تعریف بکنیم. حادثه‌ی لیسبون، یعنی آن زلزله که در پایتخت پرتغال رخ داد، خیلی وجدان مردم را تکان داد. و می‌دانید که کتاب کاندید ولتر هم در این زمینه نوشته شد و چیزهای دیگر. مساله‌ی شرور در الهیات مسیحی از آن به‌بعد بسیار جدی گرفته شد. فیلسوفان ما چنانکه باید و شاید به شرور نپرداختند و حداکثر سخنشان این بود که شرّیک امر سلبی‌ست، یعنی نقصان و فقدان یک کمال است، همین و بس. چیزی فراتر از این نگفته‌اند. اگر ما بتوانیم از این حادثه‌ی تلخ یک میوه‌ی شیرین بیرون بکشیم این است که بحث شرور را خیلی جدی بگیریم و آنرا وارد عالم معرفت شناسی دینی کنیم. یادم می‌آید آقای جوادی آملی که رفته بود به دیدار گورباچف، همان ایام زلزله‌ای در شوروی رخ داده بود و سی هزار نفر زیر آوار کشته شده بودند. آقای جوادی آملی وقتی که بر می‌گشت، یکی از همراهان روسی ایشان، که لابد از مترجمان بوده، از آقای جوادی آملی پرسیده بود که خداوند چرا زلزله فرستاد که سی هزار نفر



بینوا و بی گناه این چنین کشته بشوند؟ واقعا ایشان پاسخی برای این پرسش نداشت. یعنی معلوم بود که فکر این حرف‌ها را نکرده است. تازه این یکی از روحانیان ارشد است و فیلسوف ست. دیگران که جای خود دارند.

بد نیست من اینجا قصه‌ای را برای شما بگویم. چون واقعا وجدان من را گزیده است. این قصه از آن جهت برای من مهم است که راویانش همه معتبرند. راویان قصه آقایان سیدمحمد حسین تهرانی که صاحب کتاب‌های بسیار است در معادشناسی، امام شناسی و غیره. و از شاگردان مرحوم علامه طباطبایی بوده است. علامه طباطبایی هم راوی دوم این قصه است که دیگر حاجت به تعریف و معرفی ندارد و نفر سوم هم مرحوم آقا سید علی قاضی که استاد علامه طباطبایی بوده و آقای طباطبایی او را بسیار تحلیل و تمجید می‌کرد و می‌گفت من هرچه دارم از ایشان دارم. این سه نفر راویان این قصه‌اند. یعنی سند آن بسیار معتبر و محکم است. اصل قصه را هم آقای سید محمد حسین تهرانی در جلد سوم کتاب معاد شناسی صفحه ۱۱۰ خودشان آورده‌اند. در آنجا ایشان می‌گویند که آقای طباطبایی برای من نقل کرد که آقای سیدعلی قاضی برای او نقل کرده و گفته بود در نجف در همسایگی ما تعدادی



ترکان عثمانی سنی زندگی می کرده‌اند. خانمی از این خانواده‌ی ترک سنی از دنیا رفت. او را در گورستان برای دفن بردند. دختر این خانم بسیار بسیار پریشان حال بود و به هیچ‌وجه نمی‌گذاشت که او را از مادر جدا کنند. انقدر گریه و زاری و تضرع کرد که بالاخره اطرافیان رضایت دادند که این دختر همان شب در قبر با مادرش بخوابد. او را شب در قبر با مادرش خواباندند و به‌جای خاک روی قبر برگ و شاخه‌های درخت ریختند برای اینکه راه تنفسی باز باشد و رفتند. و صبح فردا آمدند ببینند چه رخ داده. دختر زنده از قبر بیرون آمد اما با موهای سفید و پریشان حال. به او گفتند بر تو چه گذشت؟ گفت دیشب دو نفر آمدند به سراغ مادر من و مشغول پرسیدن شدند. از مادر من پرسیدند خدای تو کیست و مادر من جواب داد. آن‌ها قبول کردند. گفتند پیغمبر تو کیست؟ مادر من جواب داد و آنها قبول کردند. و آن‌گاه گفتند امام تو کیست؟ ناگهان نفر سومی که پشت سر این دو نفر ایستاده بود، آمد جلو گفت: ولی من امام او نیستم. گویا آن شخص حضرت علی بوده. همین که گفت من امام او نیستم آن دو نفر ملائکه، گرزهای آتشین خود را بالا بردند و به سر و روی مادر من کوفتند و در اثر دیدن آن حادثه وحشتناک موهای من سفید شد. آقای قاضی نقل کرده بود که بعد از آن واقعه



تعداد زیادی از آن ترکان سنی، شیعه شدند. می‌خواهم این‌جا بگویم که من واقعا به الهیات آقای طباطبایی، آقای تهرانی، آقای قاضی شکّ جدی کردم. من نمی‌فهمم اینها چه خدایی را می‌پرستیدند. به عقل‌شان هم تردید جدی کردم که چنین حادثه سراپا خرافی را باور کردند. من نمی‌دانم که خدایی که اینها می‌پرستیدند چه خدایی است که منتظر است خانمی را که در زندگیش لابد مسلمان معتقد متشرعی بوده و دشمن اهل بیت هم نبوده، و علی را خلیفه پیغمبر می‌دانسته، فقط مثل شیعیان قایل به امامت علی نبوده، در گوشه‌ی قبر گیر بیاورند و آن‌گونه بمباران و گرزباران بکنند و هیچ عمل صالح دیگر او را به حساب نیاورند. با خود می‌گفتم که پس آقای طباطبایی با آن همه فلسفه‌دانی یا سید علی قاضی، استاد ایشان که اهل عرفان بود، اهل عبادت بود، از او کرامات عجیب نقل می‌کنند، هم الهیات سست و قبیلگی و انسانواری داشته‌اند. امیدوارم این‌گونه الهیات تنقیح شود و حوزه قم راهی به جلو بگشاید. ببینید که تعلقات فرقه‌ای با فیلسوف چه میکند چه جای نافیلسوفان. در حادثه کرونا هم ما باید بار دیگر پرسیم خدا درین میان کجاست و ما چه خدایی را می‌پرستیم.



پاسخ شما ما را عملاً به موضوع اصلی گفت‌وگو هم رساند. صحنه‌های دردناکی این روزها در ایران اتفاق می‌افتد. مردم حتی امکان وداع با جنازه‌های عزیزانشان و برگزاری مراسم ختم را نمی‌یابند و بی‌پناه‌تر از همیشه می‌پرسند میان این همه بلا و شر، خدا کجاست؟

عرض کردم. ببینید، اینکه «خدا کجاست» سوالی است که از خیلی پیش آغاز شده، در همان وقتی که لیسبون دچار آن زلزله‌ی مرگبار شد، سوال اینکه خدا کجاست، مطرح شد. بعداً در غرق‌شدن کشتی تایتانیک وقتی که در میان اقیانوس به یک صخره یخی خورد و شکست و در آن شب تاریک و سرد هزاران نفر در کام دریا فرورفتند باز این سوال پدید آمد که خدا کجاست. در هولوکاست وقتی که هیتلریان، یهودیان را می‌سوزاندند و می‌کشتند این سوال پدید آمد که خدا کجا بود. و اتفاقاً این سوال در یهودیت تأثیر بسیار کرد. در یهودیت چنان‌که در نوشته‌های خود آورده‌ام تفسیرهای عجیب و ناپذیرفتنی از خدا به میان آمد. یکی از الهی‌دانان یهودی صریحاً نوشت که خداوند در اثر خلقت جهان و آدمیان انرژی خود را از دست داده بود و لذا وقتی که حادثه‌ی هولوکاست رخ می‌داد، خداوند ناتوان‌تر از آن بود که دخالت کند و مانع از سوزاندن



یهودیان بشود. خوب تفسیرهای دیگری هم شد. تفسیر دیگر این بود که خداوند که در شش روز جهانیان را آفرید و در روز هفتم استراحت کرد معنایش این بود که خداوند کار جهان را به جهانیان وا نهاد و گفت که از این پس تا ابد روز هفتم است. یعنی کار خودتان را خودتان بکنید، من دخالتی نمی‌کنم. تفسیرهای بسیار در این باب شد. در الهیات اسلامی، نه فقط الهیات شیعی، فیلسوفان در مساله شرور چنان که گفتم خوب به میدان نیامدند و ماجرا را چنان که باید و شاید حل و فصل نکردند. امیدواریم که از این حیث تحولی رخ بدهد و راه نوی پیموده بشود. علامه طباطبایی را می‌بینم، از او چه انتظاری میتوانم داشته باشم؟ او خود خدایی را که تبعیض‌گر و ضعیف‌گش است، می‌پرستد. خدا کند آن نقل دروغ باشد ولی آخر قول که را تکذیب کنیم؟ تهرانی یا طباطبایی یا قاضی را؟ فیلسوف آینده ما باید از این فرقه‌گرایی‌ها فاصله بگیرد، این منقولات را کنار بگذارد و به دید انتقادی در مسایل نظر کند، بلکه بتواند الهیات تازه‌ای ارائه بدهد.

تکلیف با خدای علامه طباطبایی روشن است، خدای عبدالکریم سروش این روزها کجاست؟



والله خدای عبدالکریم سروش از لابلای همین سخنانی که گفتم سر و کله‌اش پیدا می‌شود. خدایی‌ست که راز و نازست، موضوع تاملات حکیمانه است، معشوق مُطاع مُحْتَشَم است، ما را به عاشقی دعوت می‌کند تا ما را به مرتبه معشوقی برساند، خدایی که ظالم و تبعیض‌گر نیست، ابزار قدرت و ثروت به نام دین به دست ما نمی‌دهد. وقتی که عاشقی در میان آمد مسالهی شرور هم حل خواهد شد. منتهی بنده الان در مقام بسط و تفسیر این معنا نیستم.

خانم فاطمه صادقی یادداشتی نوشته بودند ناظر به این ماجرا. جایی از یادداشت گفته بودند که ما با وضعیتی مواجه هستیم که گویی غیبت خدا عین حضور خداوند شده، و بعد منطقی‌پرسد که آیا در این حالت با-خدایی و بی-خدایی یکی نیست؟

ببینید، مساله همین است که ما از خدا چه انتظاری داریم؟ من اولین بار در ایران بحث انتظار از دین را مطرح کردم، گفتم ما از دین چه انتظاری داریم؟ آیا از او علم سیاست می‌خواهیم؟ از او حکومت می‌خواهیم؟ از او علم اقتصاد می‌خواهیم؟ و امثال ذالک که. اگر این انتظارات برنیامد، او را متهم به کم‌کاری و نقصان بکنیم؟ یا نه. ما باید این انتظارات را عوض کنیم و از دین انتظار نجات و سعادت



اخروی داشته باشیم و بس. من عین این سوال را در باب خدا دارم. ما از خدای پیامبران چه انتظاری داریم؟ من انتظار ندارم که در خدمت من باشد یا همه‌ی دعا‌های مرا مستجاب کند. من به اجابت دعا اعتقاد دارم و خود بسیار دعا می‌کنم. به‌خاطر اینکه پیامبر دعا می‌کرد. بلی حکیمان الهی نتوانستند مساله دعا را حل کنند، ولی من صرفاً به دلیل این که پیامبران دعا می‌کردند و پیامبر اسلام هم دعا می‌کرد، دعا را قبول دارم. ولی در عین حال این را هم می‌گویم و خود شرایع هم گفته‌اند خداوند تضمین نداده است، همه‌ی دعاها را مستجاب کند و نگفته است که برای حل مشکلات زندگی‌تان به دعا پردازید. من در مقدمه کتاب قمار عاشقانه نوشتم که دعا ابزار بندگی است نه ابزار زندگی. دینداری معیشت‌اندیش آن را ابزار زندگی معرفی می‌کند، در حالی که ابزار بندگی است. اصل در دعا کردن معاشقه کردن با خداوند به مثابه یک دوست مهربان است. حاجت خواستن درجه‌ی چندان است آن هم بدون هیچ تضمینی. به همین سبب من از خدا انتظار ندارم که به دعای من همیشه گوش بدهد. ولی همین که اجازه می‌دهد با او سخن بگویم خرسندم. و دیگران را هم به همین دیدگاه دعوت می‌کنم. خداوند به ما عقل هم داده است، یعنی از ما می‌خواهد عقل و تجربه را هم بکار ببریم نه اینکه برای شفای



امراض به دعا متوسل شویم. خدا را نباید تبدیل به یک ابزار کنیم، بلکه باید او را به دوستی برگیریم، خیلی فرق است بین این دو. شما اگر تمام انتظارتان از دوستان این باشد که کارتان را راه بیندازد، به این نمی‌گویند دوستی، اما اگر دوستی که دارید فقط دوستش دارید و هر کس از شما بپرسید که نقش این دوست شما در زندگی شما چیست بگویید هیچ! زندگی من تهی نیست، چون یک چنین دوستی دارم. همین و بس. خدا در اصل چنین‌ست. خلا زندگی ما را پر می‌کند. من خدا را برنگرفتم که توقعات من را برآورده کند و هر جا کار من لنگ شد کار من را راه بیندازد. به مردم هم من چنین چیزی را نمی‌گویم.

تصور «خدا» پی که از او می‌خواهم فقط به من گوش بدهد و توقعی از او ندارم، راحت نیست. یعنی درک می‌کنم این مفهوم را به‌عنوان غیر خدا، ولی برایم قابل دفاع نیست در جای‌گاه خدایی. هر چیز دیگری را می‌توان جای این خدا نشانده. این خدا بود و نبودش چه فرقی می‌کند؟

ببینید، آن خدای دین معیشت‌اندیش که خلاءهای زندگی‌شان را پر می‌کرد، آن خدا اکنون غایب است. آن خدا هیچ‌وقت حاضر نبوده است. فکر می‌کردند حاضر است.



فقط در خیال آن‌ها حاضر بوده است و هراتفاق که می افتاد می گفتند خداوند کرده است. می گفت خدا به من یک دختر داده، خدا جان من را حفظ کرده. البته در این که علت العلل خداوند است بحثی و شکی نداریم اما این که در هر حادثه‌ی خاصی شما پای خداوند را به میان بیاورید و آن را در عرض علل طبیعی بنشانید، خطاست. آن خدا که چنان نقشی را به عهده اش نهاده بودند هیچ وقت حاضر نبوده است که ما امروز بگوییم غایب است. بلی در خیال عامیان حاضر بود. و آن دینداری بود که با دیگر اجزا زندگی‌شان توازن و تعادل داشت. اما این که بود و نبود این خدا برای شما چه فرقی می کند، من جواب سوال شما را دادم. مگر خدا کفش و کلاه است که بگوییم به من می خورد یا نه و به چه درد من خورد؟ سوال این است که درد شما چیست؟ خدا به هر دردی نمی خورد. به درد تنهایی‌های روح می خورد. به درد عاشقی می خورد. به درد پرستش و ستایش می خورد و همه ما عمیقا به این نقش‌ها احتیاج داریم. خداوند العیاذ بالله کارگر خانه نیست که اگر لوله‌ی آب ترکیب تعمیر بکند. ما چون از خداوند این انتظارات را داریم، بعد می گوییم چرا آن کارگر نیامد. خوب این اشتباه است. عرفای ما می گفتند:

ما ز دوست غیر از دوست مقصدی نمی خواهیم



حور و جنت ای زاهد بر تو باد ارزانی

منتهی این خدا در حاشیه بود. اکنون برای توازن با زندگی مدرن باید خدایی را که قبلا در حاشیه بود به متن بیاوریم. آن گاه حضورش با غیبت‌اش تفاوت بسیار پیدا خواهد کرد. آن خدای انسان‌واری که فکر می‌کردیم حاضر بوده و اکنون غایب شده است، هیچ‌گاه حاضر نبوده است. و این خدایی که همیشه حاضر، لکن در حاشیه بوده است، اکنون باید در متن حاضر بشود. آن گاه ما با خداوند بطور کامل رابطه‌ی دیگری پیدا خواهیم کرد و متون دینی را هم به طور دیگری خواهیم فهمید.

و به عنوان سوال آخر: و آیا هنوز هم هر بلائی کز «تو» آید رحمتی است؟

بلی. هر بلائی که از جانب معشوق بیاید رحمت است.
«بلائی کز حبیب آمد هزارش مرحبا گفتیم».





«خدا» وجودی قانونمند است

پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با محسن کدیور

طاها پارسا: آقای دکتر، ضمن تشکر از وقتی که در اختیار ما قرار دادید، مستحضرید که ویروس کرونا مشکلات متعددی را برای اغلب کشورهای دنیا ایجاد کرده و سیستم‌های بهداشتی و اقتصادی آن‌ها را به چالش کشیده است. در ایران، اما، این ویروس نخستین بار در قم شناسایی شد و لذا افزون بر این مشکلات روزمره و مادی، چالش‌های معرفتی و اعتقادی را هم دامن زده است. مردم در شبکه‌های اجتماعی می‌پرسند چرا دروازه‌های دوزخ از شهری باز شد که بنا به برخی روایات نزدیک به نیمی از دروازه‌های بهشت از آن گشوده



می‌شوند. چرا حرمی که بنا بود دارالشفای باشد و شهری که در بلایا باید به آن پناه می‌بردیم، منبع ویروس و بلا شده‌اند. از طرفی دیگر، قرنطینه نشدن شهر قم، سبب شد که این ویروس خیلی سریع به شهرهای دیگر ایران کشیده شود و فرصت استفاده از امکانات و تجهیزات بهداشتی و پزشکی را از مردم بگیرد. این موضوع نیز اسباب اعتراض و انتقاد است و گفته می‌شود اگر نفوذ روحانیان و اعتقاد و اصرار آنان به «مقدس بودن قم» و حرم نبود، چه بسا این اتفاق نمی‌افتاد. بگذارید از همین جا شروع کنیم. آیا شهر قم مقدس است؟ چرا قم قرنطینه نشد؟

ضمن تشکر از فرصتی که برای پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌های مطرح در مورد ارتباط بیماری کووید ۱۹ یا کروناویروس با دینداری در اختیار گذاشتید. بیماری مذکور بحرانی بین‌المللی است. انسان قرن بیست و یکم بیش از پیش خود را در برابر ویروس بسیارریزی به‌شدت ناتوان یافته، ویروسی که با سلاح‌های هسته‌ای و موشک نمی‌توان به جنگش رفت. این ویروس مرز، نژاد، ملیت، دین، مذهب، فقیر و غنی، زن و مرد نمی‌شناسد. بی‌رحمانه به پیش می‌رود و همه مناسبات انسانی را تحت‌الشعاع خود قرار داده است.



ایران بدون کرونا هم بدترین سال حداقل نیم قرن اخیر خود را پشت سر گذاشت. گل بود به سبزه نیز آراسته شد! کرونا هم به مجموعه مصائب ایرانی افزوده شد. بی‌شعوری، ندانم‌کاری، و جهالت مفرط زمام‌داران در کنار وقاحت و پرمدعایی، سوءتدبیر و بی‌اعتنایی به قواعد علمی در اداره کشور، بی‌اخلاقی و دروغ‌گویی، ماجراجویی در منطقه و زدن ساز مخالف در مناسبات بین‌المللی، نادیده‌گرفتن نهادینه «منافع ملی»، فساد ساختاری، اختلاس، دزدی و رانت‌خواری، فقدان حاکمیت قانون، یکه‌سالاری و استبداد بلکه خودکامگی، و همه این‌ها در کنار «استفاده ابزاری از دین و مذهب» روایت روز تار ما ایرانیان است. با ورود کرونا تمام مفاسد، نقایص و بحران‌های پیش‌گفته تشدید و تعمیق شد.

حداقل یک ماه قبل از اعلام رسمی (یعنی دقیقاً از اوایل بهمن ۹۸)، ویروس کرونا با هواپیمایی ماهان از چین به ایران آمد. یا در ابتدا شناخته نشد، یا شناخته اما متأسفانه – برای توهمی بنام مصلحت حفظ نظام – کتمان شد. مطابق اعلام رسمی نخستین ناقلان کرونا در ایران طلاب و کارگران چینی در قم بوده‌اند. به دلیل عدم قرنطینه قم، ویروس به سرعت به همه نقاط ایران و بسیاری کشورهای همسایه و



منطقه صادر شد. پرسش شما دو قسمت دارد. پاسخ اجمالی و شفاف من به دو پرسش شما این است: آیا شهر قم مقدس است: مطلقا خیر! چرا قم قرنطینه نشد؟ به دلیل ندانم کاری، جهالت مذهبی، و نفهمی سیاسی همچنان که هیچ شهر دیگر کشور هم تا حداقل ۸ فروردین قرنطینه نشده است. پاسخ تفصیلی و مشروح به شرح زیر است:

الف. اما نیمه اول پرسش، در منابع مذهبی فراوان درباره قداست قم و مصونیت آن از تمام بلاها داد سخن داده شده است. در واقع مداحان، نوحه خوانها و روضه خوانها مبلغ و مروج چنین سیمایی از قم بوده اند. اما منشأ این سیمای معصوم قم چیست؟ برخی روایات. این روایات را باید به لحاظ دلالت و سند به دقت مورد بررسی قرار داد. محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱-۱۰۳۷) محدث بزرگ عصر صفوی در *دائرة المعارف روائی خود بحارالانوار* در بخش کتاب *السماء والعالم* (به عبارتی کیهان شناسی و جهان شناسی بحار) بابی منعقد کرده به نام «شهرهای ممدوح و مذموم و غرائب آنها». بیشترین روایات این باب در مدح شهر قم است! من هشت روایت که بیشترین ارتباط به مسئله اخیر دارد و دربرگیرنده کلیه نسبت های مورد بحث است را



انتخاب کرده‌ام و از هر یک تنها عبارت مرتبط را عیناً به فارسی نقل می‌کنم. منبع ترجمه هم در دنبال معرفی خواهم کرد. شماره حدیث در پرانتز شماره حدیث در باب ۳۶ مذکور در بحارالانوار (جلد ۵۷ یا ۶۰ در دو چاپ مختلف آن) است:

(۱) «در همه اوقات و ساعات بلا از قم و اهل قم مدفوعست ... و به درستی و راستی که فرشتگان همیشه بلا [را] از اهل قم دفع می‌گردانند.» (حدیث ۲۳)

(۲) «چون همه شهرها پر فتنه و بلا کردند، و آشوب و اضطراب در جهان عام شود، بر شما باد که پناه با قم دهید، و با حوالی و نواحی آن. بلا از قم مدفوع و مصروفست.» (حدیث ۲۶ و ۴۴)

(۳) «چون مفقود شود امن در بلاد ... بگریزید و سخت بگریزید ... با کوفه و کرد بر کرد آن، و با زمین قم و حوالی آن، که از این هر دو شهر بلا مدفوع و مصروفست.» (حدیث ۲۹)

(۴) «قم آشیانه آل محمد علیهم السلام است و ماوی و جای شیعت ایشان ... حق جلّ و علا بلا [را] از ایشان دفع



کرده است، به سبب بیزار شدن ایشان از دشمنان و همچنین هر بدی را.» (حدیث ۳۱)

۵) «داهیه و عنائی و بلائی که به شما رسد، بر شما باد که به قم وطن کنید، که قم مأوای فاطمیان و راحت‌جای مؤمنانست.» (حدیث ۳۲)

۶) «حق سبحانه و تعالی فرشته ای آفریده است و او را بر قم موکل گردانیده تا بالهای خود را به سر ایشان فرو گذاشته است و می افشاند و می جنباند تا هیچ جباری و گردنکشی بدیشان قصد نکند به بدی، الا آن که حق سبحانه و تعالی او را هم چون نمک در آب گداخته گرداند و ناچیز کند.» (حدیث ۴۶)

۷) «خاک قم پاکیزه و مقدسه است، و اهل قم از ما اند و ما از ایشانیم، و چون یکی از ایشان مضطرّ و عاجز شده باشد و به بلای مبتلا شده چون حق سبحانه و تعالی را بخواند البته او را اجابت کند...؛ شهر قم شهر ما و شهر شیعه ماست، شهری است پاکیزه و مقدسه و مطهره، ... پس سر مبارک سوی آسمان کرد و فرمود که: "اللهم اعصمهم من کل فتنه و نجهّم من کل هلکه" یعنی خداوندان



پاکا منزّها، اهل قم را از هر فتنه و بلا نگاه دار و ایشان را از
هلاک رستگاری ده و بَرهان.» (حدیث ۴۹)

۸) «در حق زکریای آدم بن عبدالله سعد اشعری فرموده
است که: حق سبحانه و تعالی بلا از اهل قم بگردانیده
است به سبب وجود زکریا بن آدم، چنانچه بلا از اهل
بغداد به قبر موسی بن جعفر (ع) بگردانید.» (حدیث ۴۵)

۹) «بهشت راهشت در است، یکی در از آن اهل قم راست،
پس فرمود: فطوبی لهم، ثم طوبی لهم، ثم طوبی لهم [خوشا
به حالشان، پس خوشا به حالشان، پس خوشا به
حالشان].» (حدیث ۳۳)

کلیه این روایات از امام جعفر صادق (ع) نقل شده، الا
روایت چهارم که از امام کاظم موسی بن جعفر (ع) و دو
روایت اخیر که از امام علی بن موسی الرضا (ع) نقل شده
است. یعنی حداقل هفت روایت نخست قبل از دفن
حضرت معصومه در قم صادر شده‌اند. مطابق این روایات
اولا (خصوصا روایت هفتم) قم شهر مقدسی است. ثانيا
مطابق هر نه روایت قم از هر بلایی در همه اوقات و
ساعات مصون و محفوظ است، چرا که آشیانه اهل بیت
است (اشاره به حرم معصومه دختر امام کاظم) و مرکز



شیعیان مدافع اهل بیت است. امام صادق (ص) نیز برای مصونیت قم و اهالی آن از هر فتنه و بلائی دعا کرده است، و ائمه مستجاب‌الدعوه بوده‌اند. ثالثاً مطابق روایت اخیر همه مردم جهان از یکی از هفت در وارد بهشت می‌شوند، الا اهالی قم که در مخصوص خود به بهشت دارند (تبعیض مقدس!). به همین دلیل قبرستان‌های سنتی قم از پرترفدارین قبرستان‌های سراسر ایران است، با این باور که فرد مدفون در آن‌ها از همان در مستقیماً به بهشت می‌رود. پس دلالت این روایات در اثبات مقصود مداحان و نوحه خوان‌ها تمام است و این طایفه بی‌مدرک حرف نزده‌اند!

ب. اما سند این روایات مگو و مپرس است! برای نمونه حتی یک روایت با سند معتبر در مدح شهر قم یافت نمی‌شود. به شکل مشخص روایاتی را که نقل کردم بدون استثنا به لحاظ سندی کاملاً بی‌اعتبار هستند، یعنی تمام طبقات روات یا حداقل یکی از راویان و خصوصاً راوی مباشر افراد ناشناخته و مجهول یا کسانی هستند که بزرگان علم رجال بر عدم وثاقت آنها شهادت داده‌اند. خلاصه بر اساس موازین متفق علیه رجال در شیعه جعفری این احادیث قابل انتساب به ائمه اهل بیت (ع) نیستند. به عبارت



صریح‌تر ائمه شیعه هرگز مفاد این روایات را بر زبان نرانده‌اند.

جالب این‌جاست که کلیه روایاتی که نقل کردم بدون استثنا از یک کتاب نقل شده‌اند: کتاب «تاریخ قم» تألیف حسن بن محمد حسن قمی در سال ۳۷۸. متن این کتاب به زبان عربی به درخواست صاحب بن عباد اسماعیل کافی الکفاه در عصر فخرالدوله دیلمی ظاهراً در بیست باب نوشته شده است. اما متن این کتاب حداقل از قرن نهم به بعد مفقود است و درباره آن هیچ قضاوتی نمی‌توان کرد. در سال‌های ۸۰۶-۸۰۵ فردی بنام حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی پنج باب اول کتاب مذکور را به فارسی ترجمه کرده است. اینکه ترجمه چه نسبتی با متن مفقود دارد، یا بر سر پانزده باب احتمالی دیگر چه آمده هیچ نمی‌دانیم. تاریخ قم (یعنی همین ترجمه فارسی پنج باب موجود) حدود دوازده نسخه خطی در کتابخانه‌های کشور دارد. مطابق تحقیق حسین مدرسی طباطبایی همه نسخه‌های خطی به دو نسخه منتهی می‌شوند که این دو نسخه خطی هم در موارد مهمی با هم هم‌خوانی ندارند. (پایان نقل قول) قدیمی‌ترین نسخه مورخ ۸۳۷ متعلق به فرزند مترجم است که البته کامل‌ترین نسخه هم نیست. از این ترجمه فارسی دو تصحیح منتشر شده یکی قبل از انقلاب توسط جلال الدین طهرانی بر اساس تک نسخه مورخ ۱۰۰۱ و دیگری بعد از انقلاب توسط محمدرضا انصاری قمی بر اساس دو نسخه



سابق الذکر. کتاب همچنان نیازمند یک تصحیح انتقادی است.

این سوال باقی است که میزان اصالت روایات منقول در نسخ خطی این کتاب چقدر است؟ و به چه میزان قابل انتساب به نویسندگان و مترجم است و افزوده کاتبان نسخ خطی نیست؟ در هر صورت مجلسی روایات این کتاب را از فارسی به عربی ترجمه کرده و در بحارالانوار درج کرده است. من روایات را از عین متن فارسی قم نامه نقل کردم. یعنی از روایاتی که نقل کردم از تنها اثری است که از قم نامه در اختیار داریم: ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی در قرن نهم. قبل از مجلسی، قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹-۹۵۶) در کتاب مجالس المؤمنین روایت دوم را نقل کرده بدون سند و بدون اشاره به تاریخ قم. روایت آخر هم در این کتاب باز بدون سند و بدون اشاره به تاریخ قم نقل شده، اما سهم اهالی قم از درهای بهشت از یک در به سه در افزایش یافته است یعنی از هشت در بهشت سه در اختصاص به اهل قم دارد!

بنابراین می توان گفت روایاتی که متنشان را نقل کردم بر اساس مدارک موجود اولاً برای نخستین بار در قرن نهم در ترجمه تاریخ قم آمده، سپس دو روایت آن به شرحی که گذشت در قرن یازدهم به عربی به شکل مرسل نقل شده، و بالاخره توسط مجلسی به زبان عربی ترجمه و از هر دو منبع مذکور در بحار



نقل شده است. ثانياً این نُه روایت بلکه هیچ روایتی در مدح شهر قم در کتب اربعه شیعه نقل نشده است. ثالثاً تا قرن یازدهم این نُه روایت که اهم روایات در مدح قم است در هیچ کتاب روایی شیعه به جز سه کتاب مذکور نقل نشده است. رابعاً هم‌چنان که گذشت روایات منقول یا مرسل (فاقد سند) است یا با سندی ضعیف که قابل انتساب به ائمه نیست. قاطعانه می‌توان گفت کلیه این روایات بدون کمترین تردیدی جعلی هستند و ترجمان رؤیاهای ناقلان آن‌ها یا بر اساس انگیزه‌های سیاسی (حدیث - قدرت) می‌باشند. آیا این روایات جعلی منحصر به شهر قم است؟ خیر. آیا احادیث جعلی در مدح و ذم شهرها اختصاصی به شیعه دارد؟ خیر. روایات جعلی در مدح و ذم بلاد در منابع اهل سنت چند ده برابر مجعولات شیعی است. به عنوان نمونه به این اظهار نظر صریح دو عالم اهل سنت ابن قیم جوزیه (۷۵۱-۶۹۱) در کتاب «المنار المنیف فی الصحیح والضعیف» و ملا علی قاری (نورالدین علی بن محمد بن سلطان) (متوفی ۱۰۱۴) در کتاب «الاسرار المرفوعه فی الاخبار الموضوعه (الموضوعه الکبری)» توجه کنید: «تمام احادیثی که در مدح و ذم بغداد، بصره، کوفه، مرو، قزوین، عسقلان، اسکندریه، نصیبین و انطاکیه نقل شده دروغ است و همین‌طور هر حدیثی که می‌گوید فلان شهر از شهرهای بهشت و جهنم است. به عنوان نمونه به دو روایت نبوی از منابع اهل سنت در مدح شهر قزوین - که البته مثل روایات قم همگی جعلی است - از کتاب «التدوین فی اخبار



قزوين» رافعی اشاره می‌کنم: «برای جهاد به قزوين بروید که این شهر از بهترین دره‌های بهشت است.» و «قزوين درى از دره‌ای بهشت است.» اگر تعداد دره‌های بهشت هر شهر را در منابع شیعی شماره کنیم دو رقمی است. مطابق روایات اهل سنت تعداد دره‌های بهشت به ازای هر شهر چند صد در است. در هر کتاب احادیث جعلی در منابع اهل سنت بابتی به احادیث جعلی در مدح و ذم بلاد اختصاص دارد.

به صورت قاعده می‌توان گفت هر روایتی در مدح یا مذمت شهری نقل شده باشد جعلی است، مگر خلاف آن اثبات شود. حتی اگر رقم مقدس هم بود - که نیست - قداستش مانع از ابتلا به فتنه و بلای طبیعی و انسانی نمی‌شود. مطالعه تاریخ نشان می‌دهد که قم مثل هر شهر دیگری نه از بلایای طبیعی از قبیل زلزله و سیل و قحطی مصون بوده نه از بلایای انسانی از قبیل حمله، غارت، کشتار و بمباران. لذا ابتلا به ویروس کرونا کمترین منافاتی با قداست فرضی ندارد. دو شهر مقدس قرآنی مکه (لا اقسام بهذا البلد وانت حل بهذا البلد) و ناحیه بیت المقدس (الارض التي بارکنا فیها، الواد الایمن فی بقعه مبارکه، بلده طیبه، الواد المقدس الطوی، البلد الامین) هستند. هیچ دلیل تاریخی و دینی برای عدم ابتلای این دو شهر به بلاهای طبیعی و انسانی در دست نیست. همین‌که در زمان ما بیت المقدس در سیطره صهیونیسم است بهترین دلیل این است که قداست شهر مانع از نزول بلا و فتنه نیست. حرم امام



حسین در کربلا که به اعتقاد شیعیان مقدس است چندین بار در طول تاریخ با خاک یکسان شده است. ائمه بقیع از زمان سلطه وهابیون هنوز با خاک یکسان و بی نام و نشان هستند.

اگر فرضاً قداستی برای حرم ائمه فرض شود - که جای مناقشه دارد -، حرم امام زادگان هیچ قداستی ندارند. قبور مومنان صالح می تواند محترم باشد. مسلمانان برای مرقد پیامبر، شیعیان به علاوه برای قبور ائمه، و صوفیان برای قبور اقطاب خود شأن خاصی قائلند. آنها مجازند به بزرگان خود احترام بگذارند اما اینکه این قبور - چه برسد شهری که قبر در آن قرار دارد - از همه بلایا مصون است افسانه‌ای بیش نیست و مطمئناً در زمره خرافات مذهبی است. قداست هم امری کشدار است. هر مسجدی یا به شکل عام هر عبادتگاهی برای مومنان آن معبد مقدس است. هیچ دلیل معتبری نداریم که مسجد الحرام، مسجد الاقصی، مسجد النبی یا مسجد کوفه از بلایا مصون بوده باشند. نه تاریخ به شکل تجربی چنین امری را تایید می کند نه متون معتبر دینی.

ذکر روایات موجود در کتاب‌ها بدون تحقیق در اعتبار کتاب‌ها و مهمتر از آن بدون اطمینان از اعتبار سندی آن‌ها نشانه بی‌خردی است. حداقل بیش از سه چهارم روایات در منابع سنی و شیعه به لحاظ سندی بی اعتبار هستند و قابل انتساب به پیامبر یا ائمه نیستند. حتی روایاتی که مطابق موازین سنتی علم



رجال صحیحہ یا معتبرہ محسوب می شوند با تحقیقات مجدد مشخص شده که بخش قابل توجهی از آنها صحیح یا معتبر نیستند. تحقیقات محمد نصیرالدین الألبانی (۱۹۱۴-۱۹۹۹) در مورد روایات اهل سنت (کتاب سلسله الاحادیث الضعیفه والموضوعه وائرھا السیء فی الامه در ۱۴ جلد) - که شامل صحاح هم می شود - یک نمونه است. روایات موجود در کتب اربعه شیعه معادل معتبر بودن یا صحیح بودن روایات آنها نیست. تحقیقات محمد باقر بهبودی (۱۳۰۷-۱۳۹۳) نشان می دهد که از هشت جلد کتاب کافی سه جلد، از چهار جلد کتاب من لایحضره الفقیه یک جلد، و از ده جلد کتاب تهذیب الاحکام پنج جلد صحت سندی دارند یعنی کمتر از ۴۱٪. مشکل جدی در ایران این است که حاکمیت پشتیبان مذهب خرافی است و از طریق صدا و سیما و مطبوعات و رسانه‌های وابسته، خطبه‌های نمازهای جمعه و تبلیغات رسمی دینی و مذهبی مروج خرافات و مطالب ضعیف و بی‌پایه است. مراجع تقلید ظاهرا یا با این مذهب خرافی مشکلی ندارند، یا اگر هم موافق نیستند غالباً مبارزه علنی و جدی با آن را مصلحت نمی‌دانند. به عبارت دیگر تفکری عوامانه و خرافی قلدرمانه نبض جلسات و تریبون‌های مذهبی را در اختیار دارد. هرچه هم‌وطنان تحصیل‌کرده‌تر باشند از چنین مذهب خرافی دورترند.



ج. اما بخش دوم پرسش چرا قم قرنطینه نشد؟ اطلاعات من کافی نیست. ابتدا نماینده رهبری و تولیت حضرت معصومه حرم را دارالشفا خواند و با بستن در حرم مخالفت کرد. من اطلاعی ندارم که مراجع تقلید در این زمینه دخیل بوده باشند یا حتی اگر دخیل بوده باشند با توجه به بی‌محلّی که حکومت در قضیه گران کردن بنزین در آبان ۹۸ به مراجع حکومتی کرد نظر آنها محلّی از اعراب داشته باشد. هیچ احتمالی اقوی از این نیست که رهبر جمهوری اسلامی با چنین امری موافق نبوده باشد. مدرک بالاتری که در دست است ستاد عالی مبارزه با کروناست که بالاترین مرجع تصمیم‌گیر در مورد قرنطینه کل کشور از جمله قم خصوصاً بستن در اماکن مذهبی بوده است. وزیر بهداشت افشا کرد که موافق قرنطینه این اماکن بوده اما رای اکثریت این ستاد چیز دیگری بوده است. اعضای این ستاد معرفی نشده‌اند. اما واضح است که منصوبان ولی فقیه هستند. هیچ تصمیم کلانی در جمهوری اسلامی گرفته نمی‌شود مگر با فرمان صریح یا ضمنی ولایت مطلقه. مطابق این تحلیل اولین متهم مخالفت با قرنطینه قم شخص رهبر جمهوری اسلامی است. هر یک از مراجع تقلید یا رئیس جمهور یا فرماندهان سپاه یا ائمه جمعه یا نهادهایی از قبیل جامعه مدرسین که در این تصمیم نادرست دخیل بوده باشند آنها نیز مسئولند. هر فرد روحانی یا غیرروحانی که با توهم قداست قم و یا خرافاتی از قبیل دارالشفا دانستن حرم حضرت معصومه مانع قرنطینه



شدن قم شده باشد قابل پیگرد قانونی در محکمه صالحه است.

پیشتر یکی از نمایندگان مجلس از «حکم روحانی و عالمی» سخن گفت که «مقاومت کرد و نگذاشت پیشگیری‌ها و محدودیت‌ها برای اماکن عمومی زودتر شروع شود» و حتی خواهان رسیدگی از سوی قوه قضائیه شده بود. در چند روز گذشته هم اگرچه حرم‌های قم و مشهد تعطیل شدند اما وقتی امام جمعه قم، آقای سعیدی، گفت که این کار به استناد فتوای سه تن از مراجع انجام شده، از سوی دفاتر مراجع بلافاصله تکذیب شد. همین آقای سعیدی وقتی از تجمع در حرم دفاع کرد و آنرا «دارالشفاء» خواند، مراجع سکوت کردند. اگر کسی مدعی شود مراجع تقلید، ساختار مذهبی و یا اتوریته‌ی دین در سرعت گسترش این بیماری مرگبار و ستاندن جان مردمان نقش داشته و یا مقصر بوده، چه پاسخی می‌توان به او داد؟

همان‌گونه که در انتهای پاسخ به پرسش قبل اشاره کردم، اطلاعات من در این مورد کافی نیست و محدود به اطلاعات منتشرشده در رسانه‌های عمومی است. در پاسخ به پرسش قبل، آنچه شرط بلاغ بود عرض شد. وکیل مدافع مراجع تقلید نیستم. می‌توانید این پرسش را با نمایندگان آنها در میان بگذارید. هر کسی در هر مقام دینی یا سیاسی اگر مانع



قرنطینه‌شدن اماکن عمومی مذهبی شده باشد بدون هیچ استثنایی از جمله مقام رهبری یا مراجع تقلید یا غیر ایشان قابل پیگرد قانونی در محکمه صالحه است. قم، مشهد و حرم اما رضا و امامزادگان در سراسر کشور باید در ابتدای اعلام رسمی ورود ویروس کرونا قرنطینه می‌شدند. من به شکل شفاف و صریح نظر دینی و فقهی خود را در این یادداشت اعلام کرده ام: خرافه زدایی و عبرت‌های ویروس کرونا (۱۲ اسفند ۱۳۹۸). اما کو‌گوش شنوا؟!!

آقای دکتر! این روزها خبرهایی که از مراجع تقلید در خصوص مواجهه مردم با این بیماری می‌شنویم هیچ شباهتی به دستورات فقهی و دینی رایج ندارد. مثلاً: آقای شییری زنجانی، رعایت ضوابط پزشکی را بر همگان لازم دانست. مکارم شیرازی، مردم را به رعایت بهداشت و پیروی از دستورات بهداشتی دعوت کرد. جعفر سبحانی قول پزشکان را حجت دانسته و مردم را دعوت به رعایت توصیه‌های پزشکان کرد. صانعی پذیرش توصیه‌های پزشکی را بر همگان لازم عقلی و شرعی دانست و... یعنی مراجع تقلید و روحانیان، زبان پزشکان و پرستاران را برگرفته‌اند و به جای آن که مردم را به معنویات و توسل به امامان فرا بخوانند از ضرورت رعایت مسائل بهداشتی و پزشکی می‌گویند. مخصوصاً توسل که در الهیات شیعی جایگاه قابل اعتنایی دارد. از طرفی دیگر الان حرم‌ها و ضریح‌ها را می‌روند با الکل ضدعفونی می‌کنند. آیا



ویروس کرونا، دارد سکولاریزم شیعی را تسریع می کند؟ اصولاً خدمتی خواهد کرد به سکولاریزم؟

آنچه از مراجع تقلید معاصر نقل کرده‌اید عین دستورات دینی و فقهی از صدر اسلام تا کنون است و فقهای مذکور هیچ حرف تازه‌ای نکرده‌اند. رسول خدا (ص) در زمان بیماری به طبیب مراجعه می کرد و امیر مؤمنان بر همین منوال. در آن زمان غالب اطبا هم غیرمسلمان بودند. مراجع و فقها هم وقتی بیمار می شوند مثل بقیه مردم به پزشک مراجعه می کنند. دلیل آن هم در فقه شیعه بسیار واضح است: «قاعده حجیت قول اهل خبره» یا نظر متخصصان هر رشته است. این یک قاعده عرفی و عقلایی است که در همه زمان‌ها و جوامع به خبره و متخصص هر رشته ای رجوع می شود بدون اینکه نهی و نظر متفاوتی از شارع رسیده باشد.

در فقه اسلامی حفظ جان واجب است و اضرار به خود و دیگران حرام. علم طب از مقدمات لازم حفظ جان - که از اوجب واجبات است - می باشد. در روزه واجب ماه رمضان، اگر پزشک روزه را به حال بیمار مضر بداند مکلف موظف است مطابق نظر پزشک روزه نگیرد. در زمان حج اگر در مکه و مدینه یا در راه سفر بیماری (خصوصاً بیماری واگیر) رایج باشد فتوای اجماعی فقهاست که حج واجب در چنین شرایطی ساقط است. احکامی که برشمردم مورد اتفاق فقهای شیعه است. به عنوان



نمونه نظر سید ابوالقاسم خویی (۱۳۷۱-۱۲۷۸) استاد بسیاری از فقهای معاصر را عینا نقل می‌کنم: «اگر پزشک حاذق موثق تشخیص داد که روزه ضرر دارد تبعی ت از او [شرعا] واجب است، به دلیل سیره عقلا بر رجوع بها هل خبره در هر رشته ای.» (مستند العروه الوثقی، کتاب الصوم)

بنابراین اعتبار خبره از حیث خبرویت و تخصص اوست به دلیل ارتکاز عقلایی رجوع به متخصص هر رشته. این از امور مستحدثه و اختراعات روزهای اخیر نیست. قوت آن هم در حدی است که نیازی به امضای شارع هم ندارد، روشی عقلایی است در طول تاریخ و خصوصا در زمان پیامبر و ائمه که هیچ نهی‌ای از جانب آنها نرسیده است و با اطمینان می‌توان گفت که این روش مقبول پیامبر و ائمه بوده است. آیاتی از قبیل «فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» (۱۶:۴۳ و ۲۱:۷، اگر نمی‌دانید از آگاهان بپرسید) نیز مؤید همین سیره عقلایی است. محقق خویی دلیل حجیت قول مجتهد برای مقلدانش را نیز همین قاعده دانسته است. (التنقیح فی شرح العروه الوثقی، کتاب التقلید) بر این مبنا اعتبار تشخیص پزشکان در حوزه تخصصی‌شان به شکل کامل در فقه شیعه به رسمیت شناخته شده است.



به بیان دیگر، احکام فقهی بر دو دسته است: احکام مولوی و احکام ارشادی. احکام مولوی احکامی است که شارع (خدا یا رسول) صادر کرده است و اعتبار قول به دستور شارع است. احکام ارشادی ناظر به حکم عقل است. یعنی صدور این احکام در تایید و پشتیبانی حکم عقل است. تمام آرائی را که از مراجع معاصر نقل کرده اید «احکام ارشادی» است. در فقه بسیاری از احکام باب معاملات ارشادی هستند. اتفاقاً باید از مراجع تقلید و فقهایی که چنین احکام مترقی صادر کرده‌اند تقدیر کرد. فقاقت در مواجهه با مباحث پزشکی موظف به تشویق مردم به رعایت دستورات عمل‌های پزشکی و بهداشتی است. این تشویق هرگز جای بخش دیگر و وظیفه عالمان دین، یعنی تشویق به دعا و توکل به خداوند و صبر در مقام بلا را نمی‌گیرد.

سیمایی که از فقه شیعه در پرسش ترسیم شده ناشی از بی اطلاعی مفرط است. دعوت به دعا و معنویات از نظر هیچ فقیهی هرگز جای معالجه پزشک را نمی‌گیرد. توسل حاشیه ای بر متن توکل است نه بیشتر. تلقی مطرح شده از توسل می تواند با باورهای شیعه غالی سازگار باشد اما نمی‌توان آن را خصیصه الهیات شیعه به قول مطلق معرفی کرد. درباره توسل جای دیگر بحث کرده‌ام، تکرار نمی‌کنم: تاملاتی درباره توسل (۲۴ شهریور ۱۳۹۵). حتی شیعیانی که به توسل هم اعتقاد دارند اینگونه نیست که به جای مراجعه به پزشک بنشینند و دعای توسل بخوانند! این گزارشی خلاف واقع و غیرمنصفانه حتی از این



دسته از شیعیان است. در سراسر فقه شیعه از ابتدا تا کنون - اعم از اصولیون و حتی اخباریون - احدی فتوا نداده که شیعیان در زمان بیماری «به جای مراجعه به طبیب» باید صرفا به پیامبر یا ائمه متوسل شوند. در طرح سوال، فقه با حرفه دعاخوانی اشتباه گرفته شده است!

اما ضد عفونی کردن مسجد الحرام، مسجد النبی، حرم ائمه، ضریح امام زاده‌ها با الکل و دیگر پاک‌کننده‌ها امری بی‌سابقه نیست. واضح است که به دلیل شیوع بیماری واگیر شدت بیشتری یافته باشد. دینی که پیامبرش نظافت را جزئی از ایمان اعلام کرده، رعایت امور بهداشتی امر عجیب یا تازه‌ای نیست. اگر منظور تان نجاست الکل است، باید دانست در فقه شیعه اولاً الکل صنعتی نجس نیست، ثانیاً به نظر برخی فقهای شیعه مطلق الکل نجس نیست هرچند نوشیدنش حرام مؤکد است. نظر فقهی من هم همین است؛ لذا ضد عفونی کردن اماکن دینی و مذهبی با الکل چه مشکل شرعی دارد؟ مطلقاً هیچ! استنتاج سکولاریسم شیعی در پرسش بر مقدماتی مبتنی بود که ناتمامی و نادرستی تک‌تک آن‌ها با دلیل و مدرک اثبات شد. لذا چنین نتیجه‌ای از این وقایع به دست نمی‌آید. واضح است که مراد از سکولاریسم در پرسش سکولاریسم ذهنی یا فلسفی یا خداناباوری یا الحاد است. از منظر دیگر ویروس کرونا تلقی‌های خرافی از هر دین و مذهبی را برباد می‌دهد چه تشیع خرافی، چه تسنن خرافی، چه مسیحیت و یهودیت خرافی و غیر آن. موازی



خرافاتى که شیعیان غالى به آن معتقدند در میان مسیحیان انجیلی، یهودیان ارتدوکس و هندوهای سنتى در همین دوران کرونایى عینا قابل مشاهده است. چند سال قبل دکتر على جمعه مفتى عام کشور مصر (از ۲۰۰۳ تا ۲۰۱۳) در کتاب «الفتاوى العصریه الیومیه» و مجالس متعدد به طهارت پیشاب رسول خدا و ثبوت جواز نوشیدن آن توسط صحابه به قصد تبرک فتوا داد و مستندات روایى خود را نیز ارائه کرد. هاشم بطحایى نماینده خبرگان هم مى پنداشت با تربت حسینی بیماری کرونایش شفا پیدا مى کند. خرافات اختصاصی به مذهب و دین خاصى ندارد. بی شک وقایعى امثال کرونا چنین خرافاتى را بر باد مى دهد، و چه بهتر! در یادداشت کرونا و دینی که افیون توده هاست (۲۸ اسفند ۱۳۹۸) این نکته را شکافته ام. اما بر باد رفتن چنین تلقی های خرافى چه ربطی به «سکولاریسم شیعی» دارد؟! هیچ. مگر توهم شود که همه شیعیان مثل هاشم بطحایى مى اندیشند و همه اهل سنت مثل على جمعه - که فارغ از این فتوا فقیهى روشن بوده -، و هر دو توهم خلاف واقع و غیرمنصفانه است.

شما در پاسخ به سوال دوم مى فرمایید در خصوص مواضع مراجع تقلید و سکوت آنها در خصوص دارالشفا خواندن حرم و تکذیبیهی معنادار آنها در قبال تعطیلی حرم، باید به خودشان مراجعه کرد و از آنان پرسید. اما در پاسخ سوال سوم، به نظر مى رسد در حال دفاع از مواضع فقهی آنان یا



دست کم برخورد فقه با این ماجرا هستید، مخصوصاً آنجا که می‌گویید «دعوت به دعا و معنویات از نظر هیچ فقیهی هرگز جای معالجه پزشکی را نمی‌گیرد. توسل حاشیه‌ای بر متن توکل است نه بیشتر». لذا من می‌خواهم سوال دوم و سوم را به شکلی دیگر هم بپرسم. اگر بناست فقها در مسائل پزشکی همان نظر پزشکان را داشته باشند، دیگر این تداخل چه ضرورتی دارد؟ البته اگر نوعی موازی‌کاری در این میان مشاهده نمی‌شود و صرفاً توصیه‌هایی بود که مثلاً سیاستمداران هم برای مراجعه به پزشک و متخصص می‌کنند، اشکالی نداشت. اما وقتی در مقابل سخنان سعیدی چنان واکنش‌هایی نشان داده می‌شود، فراتر از موازی‌کاری حتی نوعی رقابت و انحراف از مراجعه به متخصص و پزشک هم اتفاق می‌افتد. موضوع از آنجا با اهمیت‌تر می‌شود (و حتی پای سرعت یافتن سکولاریزم را به میان می‌کشاند و کناره‌گیری دین/فقه به نفع علم) که فقها در موضوعات دیگری هم از جمله موضوع اقتصاد و سیاست و مسائلی چون ربا و خمس و زکات هم چنین تداخل و بلکه رقابتی با متخصصان امور دارند.

الف. من در حد اطلاعاتم سخن می‌گویم. آنچه که نوشته‌اید حقیقتاً بر من اثبات نشده و از آن بی‌خبرم. در پرسش دوم نام «روحانی و عالمی» که متهم است ذکر نشده، من هم متأسفانه علم غیب ندارم. آیا احتمال نمی‌دهید مرجع ضمیر محمد یزدی



رئیس جامعه مدرسین باشد که قدرتش به پشتوانه حکومت بیش از مراجع است؟! اما در پرسش سوم قول چهار مرجع تقلید با ذکر نامشان نقل شده است. بنابراین آنچه در پاسخ این دو پرسش آمده ناظر به هم نیست و تعارض مطرح در پرسش در پاسخ‌های من واقع نشده است. من از ابتدای این اظهارنظرهای خلاف شرع و قانون تولیت حضرت معصومه به او و مراجع تقلیدی - که در قبال این اظهارنظرهای نسنجیده سکوت کردند - با صراحت و شفافیت اعتراض کرده‌ام. به دلیل عدم توجه به آن در پرسش، عین عبارتی که سه هفته قبل منتشر کرده‌ام اینجا می‌آورم:

« کسانی که بر باز بودن این اماکن [مذهبی] پافشاری می‌کنند جاهلانی بیشتر نیستند. باعث تاسف است که وزیر بهداشت تسلیم زورگویی چنین جاهلانی شده است. دغدغه روحانیون سنتی یا حکومت‌دور بازنگاه داشتن در امامزاده‌ها دغدغه دینی نیست، دغدغه کسب است! در حقیقت منابر سنتی و حکومت دینی با چنین خرافاتی ارتزاق کرده اند و اکنون اگر در حرم را ببندند دروغ بودن منابرشان بر ملا می‌شود. ویروس کرونا خرافه دارالشفای بودن حضرت معصومه و دیگر امامزاده‌ها را برم لا کرد... تعلل جمهوری اسلامی در بستن اماکن مذهبی و مشخصا امام زاده‌ها و تاخیر در تعطیل کردن موقت نمازهای جمعیه در شرایط خطیر شیوع بیماری در قم و دیگر شهرها غیر قابل اغماض است. مراجع تقلید که به شفافیت و وضوح نه از



جواز بلکه از وجوب تعطیل همه تجمعات مذهبی در اجرای فرامینمستولان بهداشتی دفاع نکرده اند شرعا مسئولند. قبل از همه این وظیفه رهبر جمهوری اسلامی بوده که این اماکن و تجمعات را تا عادی شدن شرایط تعطیل کند. اما نمایندگان و ی در نهادهای دینی (از قبیل حرم حضرت معصومه) و نهادهای تبلیغاتی، امنیتی و نظامی عضو ستاد ملی مبارزه با شیوع کرونا و نا مهمترین مانع اجرای نظر مسئولان پزشکی و بهداشتی کشور در تعطیل این اماکن و تجمعات بوده اند. مقاومت در بازنگاه داشتن این اماکن دینداری نیست، جهالت و نفهمی مسلم اس ت.» (خرافه زدائی و عبرتهای ویروس کرونا، ۱۲ اسفند ۱۳۹۸)

به صراحت عرض می کنم از قول حق هر کس - بدون اینکه قائلش که باشد - دفاع می کنم و چون آراء منقول از مراجع تقلید به نظرم حق بوده از این اقوال دفاع کرده ام و حاضرم تاوان آن را نیز پردازم! در سرتاسر دنیا حکومت ها از عالمان دینی که نفوذ کلامی در میان متدینان دارند دعوت می کنند تا در بحران هایی از این قبیل پیروانشان را به رعایت بهداشت دعوت کنند. به راحتی می توان پیام رهبران یهودی و مسیحی را با همین مضامین مشاهده کرد. راستی آیا فقیهان و مفتیان اهل سنت - چه در ایران چه در کشورهای دیگر - جز این می کنند؟! بار دیگر تکرار می کنم این احکام ارشادی است و در مقام تشویق متدینان به رعایت موازین بهداشتی از منظر دینی است. این رای فقهی امری قابل دفاع و پسندیده است. هر که نمی پسندد اقامه دلیل



کند. فقه در قلمرو خود مثل هر علم دیگری قابل احترام و مفید است. رای یادشده «در دفاع از بهداشت عمومی و عمل به نظر کارشناسان پزشکی» مطلقا خروج از قلمرو فقه نیست.

اظهار نظر در امور پزشکی دو گونه است: یکی دستورالعمل‌ها و تجویزهای پزشکی، دیگری توصیه به پیروی نظر پزشکان و رعایت موازین بهداشتی مورد نظر پزشکان. گونه اول منحصر در اختیار جامعه پزشکی است و دخالت هر فرد غیرمتخصصی در آن - از جمله فقیهان - قابل پیگرد قانونی است. گونه دوم اختصاصی به جامعه پزشکی ندارد، و در زمره حقوق عمومی است، شبیه امر به معروف و نهی از منکر. سیاستمداران و متصدیان امور حکومتی از یک سو و فقیهان و عالمان مذهبی از سوی دیگر نه تنها مجازند بلکه «موظفند» در پشتیبانی از جامعه پزشکی مردم را به رعایت موازین بهداشتی و پیروی از فرامین پزشکان دعوت کنند. متصدیان حکومت از طریق تصویب و اجرای قوانین و مقررات، و عالمان دینی از طریق توصیه‌های اخلاقی و شرعی چنین می‌کنند. جامعه پزشکی در سراسر عالم نه تنها از این قبیل اقدامات عالمان دینی استقبال می‌کند بلکه موکدا از آنها درخواست هم می‌کند. در ایران از طرف روحانیون به هر دو گونه فوق اظهار نظر شده است. اظهار نظرهای عباس تبریزیان از گونه اول است یعنی دخالت غیرمتخصص در امور پزشکی و کاملا مردود است. اظهار نظرهایی که در پرسش قبل نقل کردید از گونه دوم و قابل دفاع است و



هرگز به معنای دخالت در امور پزشکی نیست. بنابراین جایی برای پرسش شما باقی نمی ماند. اظهارات محمد سعیدی امام جمعه قم و تولیت حرم حضرت معصومه - که حرم را دارالشفای خوانده بود و مخالف بسته شدن در حرم بود - از گونه اول است نه دوم.

ب. اما در پاسخ به قسمت اخیر پرسش‌تان بین احکام ارشادی لزوم تبعیت از دستورات پزشکی و رعایت موازین بهداشتی و مواردی که اشاره کرده‌اید، تفاوت است. اقتصاد و سیاست وظیفه فقیهان نیست. البته در نظریه ولایت فقیه آقای خمینی همه این امور تحت ولایت مطلقه فقیه است. اما نظریه یادشده در فقه شیعه نظریه «اقلیت مطلق» است. اکثریت فقهای شیعه به این تفکیک مبارک قائل هستند. به یکی از اینها به اختصار اشاره می‌کنم، محمد حسین غروی اصفهانی معروف به کمپانی (۱۳۶۴-۱۲۹۶ق) فقیه، حکیم و از استوانه‌های اصول فقه شیعه یک قرن قبل نوشته است: «فقیه به واسطه فقیه بودنش در استنباط، اهل نظر محسوب میشود نه در امور متعلق به تنظیم امور شهرها، حفظ مرزها، اداره امور جهادی و دفاعی و امثال آن. پسمعنی ندارد، این‌گونه امور [امور سیاسی] را به فقیه به واسطه فقیه بودنش موکول کنیم.» (حاشیه کتاب المکاسب) دو شاگرد تراز اول وی سید ابوالقاسم خوئی (در التنقیح فی شرح العروه الوثقی، کتاب الاجتهاد والتقلید) و سید محمد حسین طباطبایی



(المیزان، در تفسیر آیات سوره نساء) دقیقا به راه استادشان رفته اند. من بیش از دو دهه قبل این آراء را در کتاب حکومت ولایی نقل و تحلیل کرده ام. (استدلال بدیع غروی اصفهانی بر عدم ولایت سیاسی فقها، ۲۲ آذر ۱۳۹۶) اما سه مثالی که زده اید یعنی ربا، خمس و زکات، اما خمس و زکات مالیات‌های دینی هستند و با مالیات عرفی فرق می‌کنند. شورای منتخب متدینان هر مسجد و منطقه بر گردآوری و هزینه کردن آنها در امور پیش‌بینی شده شرعی نظارت می‌کند. دولت‌ها مجاز به دخالت در آن نیستند. (البته تئوکراسی‌هایی از قبیل نظام ولایت مطلقه فقیه در هر کاری دخالت می‌کنند) در کشورهای دموکراتیک سکولار مانند آمریکا پیروان هر یک از ادیان مالیات‌های دینی خود را به مرکز دینی‌شان پرداخت می‌کنند نه دولت. برای تشویق امور خیریه اگر قبض رسمی پرداخت به کلیسا به دولت ارائه شود از مالیات شهروند کسر می‌شود.

اما ربا در ادیان ابراهیمی حرام و ممنوع است البته با اختلاف در حدود و ثغور آن. فقیهان و عالمان هر دین فتوای خود را در مورد معاملات ربوی به متدینان اعلام می‌کنند. اگر عالمان دین بتوانند نظر خود را از طریق عقلانیت عمومی (public reasoning) تبیین و اکثر شهروندان را قانع کنند با تصویب مجلس قانون‌گذاری به «قانون عرفی» تبدیل می‌شود. اگر هم موفق نشدند قانون عرفی کشور به راه خود می‌رود، حکم شرعی هم به راه خود. در اغلب کشورهای مسلمان که با حکومت



دینی اداره نمی‌شوند (یعنی بیش از پنجاه کشور) دقیقاً به همین روش عمل می‌شود. اکثریت قاطع این کشورها هم اهل سنت هستند. در چهار کشوری که به اصطلاح حکومت اسلامی دارند و احکام شرع قانون حکومتی محسوب می‌شود - یعنی پادشاهی عربستان سعودی، و سه به اصطلاح جمهوری اسلامی یعنی پاکستان، موریتانی و ایران - در این کشورها نیاز به تحقیق میدانی موردی است. اجمالاً وضعیت ایران مشخص است و اتفاقاً اکثر مراجع هم از آن ناراضی! یکی از بهترین مباحثی که درباره ربا در دوران مدرن نوشته شده مقالات فضل الرحمن (۱۹۸۸-۱۹۱۹) متفکر اهل سنت و استاد فقید دانشگاه شیکاگو است. مسئله بسیار پیچیده‌تر از آن است که در پرسش مطرح شده است. آنچه در این چهار پرسش توهم شده است با یک چوب راندن همه فقهاست، نوعی عکس‌العمل تفریطی نسبت به درازدستی افراطی روحانیون حکومتی در چهار دهه اخیر. حساب «بنیادگرایان حکومتی» از «سنت‌گرایان حوزوی» و «نواندیشان دانشگاهی» جداست. در این پرسش‌ها دو گروه نخست یکی فرض شده و مواضع گروه اول بر دیگران تعمیم داده شده است. این تعمیم بی پایه و خطرناک است. سنت‌گرایان هم اصناف مختلف دارند، آن‌چنان که نواندیشان مسلمان هم همگی در مسائل اساسی مثل هم فکر نمی‌کنند. این تنوع‌ها و تکثرها را باید شناخت و احترام کرد. قرار نیست با تسطیح فکری مدینه فاضله ساخت. نفرت و عشق هر دو راهزن شناختِ واقع بینانه است. برخلاف بدبینی و حساسیت



افراطی به فقاہت من به این معرفت انسانی نگاہی منصفانه و عادلانه همچون دیگر معارف انسانی دارم. خوف آن دارم که این برخوردهای عکس‌العملی افراطی به «سکولاریسم ستیزه‌گر» منجر شود از نوع لائیسیتہ فرانسوی.

انتظار از فقه چهار حوزه بیشتر نیست: مناسک (نماز، روزه، حج و زکات)، شبہ مناسک (احکام دینی خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها و روابط جنسی)، سرخط برخی معاملات (از قبیل حرمت ربا) و ضمانت مسائل اخلاقی (از قبیل حرمت دروغگویی و وجوب امانتداری). این مباحث را اینجاها توضیح داده‌ام: انتظار از دین و نواندیشی دینی (۲ مرداد ۱۳۹۶) و نسبت فقه و حقوق (۱۵ مهر ۱۳۹۷). نکاتی را که اشاره کردم برای کسانی قابل قبول است که همچنان به موازین کتاب و سنت معتبر پابند هستند، اما کسانی که در عمل از متون اصلی اسلامی گذشته‌اند و از دین (نه فقط تشیع و اسلام) تنها باور به خدا برایشان مانده، آن هم خارج از چارچوب ادیان ابراهیمی (deist)؛ یا از آن هم گذشته، به معنویتی اعم قائلند (spiritualist)؛ یا بالاتر از آن، در نظر و عمل «سکولار ذهنی یا فلسفی» شده‌اند، واضح است که نیازی به چنین مباحثی ندارند و آنها را اتلاف وقت می‌دانند. در میان چنین افرادی البته سکولاریسم مطرح در سؤال موضوعیت دارد. قرار نیست همه مثل هم فکر کنند.



ویروس کرونا چالش معرفتی عمیق‌تر و شاید اصیل‌تری را هم در ایران دامن زده است. صحنه‌های دردناکی این روزها در سراسر کشور اتفاق می‌افتد. مردم حتی امکان وداع با جنازه‌های عزیزانشان و برگزاری مراسم ختم را نمی‌یابند و بی‌پناه‌تر از همیشه می‌پرسند میان این همه بلا و شر، خدا کجاست؟ پرسش رادیکال‌تر این است: چه دلیلی وجود دارد که این «غیبت یا بی‌مسئولیتی خدا» را «رحمت و حکمت» او بدانیم؟

از درگذشت هر انسانی به دلیل بیماری کرونا متأسفم و خصوصاً به هموطنان مصیبت دیده تسلیت عرض کرده برایشان رحمت خداوند و برای بازماندگان صبر مسئلت دارم. در زمان وقوع هر حادثه تلخ و غم‌انگیزی چنین پرسش‌هایی مطرح می‌شود یا امکان مطرح شدن دارد. پاسخ ساده‌اندیشانه می‌تواند این باشد که مسبب همه این شرور و بلاها خود خداست که با غیبت و بی‌مسئولیتی دیگر جایی برای باور به رحمت و حکمت خدا هم نیست. اگر خدا از فجایع این ویروس و طریق جلوگیری از آن بی‌اطلاع است، دیگر علم مطلقه‌اش بی‌معنی است. مگر خدا نمی‌توانست جلوی این ویروس منحوس را بگیرد؟ اگر نمی‌توانست که دیگر قدرت مطلقه ندارد، و اگر می‌توانسته و اقدامی، نکرده حکمت و رحمتش زیر سوال است. این همان «برهان شر» مشهور است که البته نتیجه آن به نفی صفات جلال و جمال خداوند منحصر نمی‌ماند، و اصل وجود خدا را



نفی می‌کند. [یعنی] خدایی که علم و قدرت و حکمت و رحمت
مقابله با بلاهای طبیعی و انسانی ندارد اصلاً نیست، خلاص!

آتشفشان، زلزله، سیل، توفان، قحطی و بیماری‌های واگیر
بسیاری از انسان‌های مظلوم و بی‌گناه را کشته و می‌کشد. در
جنگ‌ها، و اقداماتی از قبیل تجاوز، شکنجه، زندان، حصر و
دیگر اقدامات جنایتکارانه انسانی، افراد بی‌گناهی رنج دیده،
قربانی شده و مبتلا به صدمات بدنی و روحی جبران‌ناپذیر و حتی
مرگ شده و می‌شوند. در اقدامات غیرعمدی انسانی افراد
بی‌گناهی رنج دیده، لطامات روحی و جسمی جبران‌ناپذیری دیده
و حتی جان خود را از دست داده‌اند. در همین دوران ما در جریان
نسل‌کشی چند صد هزار مسلمان روهینگایی در میانمار توسط
دولت بودایی متعصب، بمباران منجر به کشتار هزاران یمنی
بی‌گناه از جمله کودکان معصوم توسط عربستان سعودی و
هم‌پیمانانش، گرسنگی مفرط در چندین کشور افریقایی، آوارگی
چند میلیون شهروندان سوریه تحت دیکتاتوری بشار اسد،
هولوکاست (فاجعه کشتار یهودیان توسط هیتلر)، آوارگی و رنج
مداوم اهالی فلسطین توسط دولت غاصب اسرائیل خصوصاً
فشاری که بر اهالی مظلوم غزه می‌آید، کشته‌شدن جمعی از
هم‌وطنان بی‌گناه در سیل فروردین سال گذشته، کشتار
زندانیان بی‌گناه در زندان‌های ایران در دهه شصت خصوصاً
تابستان ۱۳۶۷، سرکوب تظاهرات معترضان ایرانی و به خاک و
خون کشیدن آن توسط ماموران جمهوری اسلامی در آبان ۹۸



که تا کنون حتی جرأت اعلام رسمی آمارهای آن را پیدا نکرده‌اند، کشته شدن ۱۷۶ انسان بی‌گناه در هواپیمای اوکراینی چند دقیقه بعد از پرواز در تهران، و بالاخره کشته شده بیش از دو هزار و پانصد نفر در ایران مطابق آمار رسمی (و بیش از پانزده هزار نفر تا اول فروردین مطابق پژوهش نوید غفارزادگان و هژیر رحمان‌داد) و بیش از بیست و هفت هزار نفر انسان بی‌گناه در دنیا به واسطه ویروس کرونا تا کنون، فهرستی از جنایات شرور طبیعی یا انسانی است.

کسی که تلفات این شرور اعم از طبیعی و انسانی را به خدا نسبت می‌دهد، انتظارات خاصی از خدا دارد به شرح زیر:

الف. آفرینش دنیا بدون برخی پدیده‌های طبیعی (آتشفشان، زلزله، سیل، توفان، قحطی و بیماری‌های واگیر) امری ممکن و مطلوب است.

ب. بر فرض ناگزیری از پدیده‌های طبیعی پیش‌گفته، بر خدا لازم بوده برای پیش‌گیری از حداقل تلفات این پدیده‌ها اقدام می‌کرد.

ج. در شرور انسانی، بر خدا لازم بوده از رنج آلام، تجاوز، شکنجه، زندان، حصر و قتل انسان‌های بی‌گناه جلوگیری کند.



در دنیای خالی از شرور طبیعی و انسانی هیچ کس با شرور طبیعی نمی‌میرد یا مجروح نمی‌شود و به اموال و دارایی‌هایش آسیب وارد نمی‌شود. در چنین دنیایی از جنگ و انواع خشونت‌ها و محدودیت‌هایی که ستمگران برای مردم بی‌گناه ایجاد می‌کنند، خبری نیست؛ نه کسی به زندان و حصر می‌افتد، نه شکنجه می‌شود یا مورد تجاوز قرار می‌گیرد، نه در جنگ یا تصادف کشته و مجروح می‌شود، نه از گرسنگی و قحطی و تحریم می‌میرد یا رنج می‌کشد. تنها در چنین دنیای خالی از شروری می‌توان به رحمت، حکمت، علم و قدرت خداوند ایمان داشت. حال آن که دنیای فعلی آکنده از انواع شرور نه تنها «بهترین دنیای ممکن» نیست، بلکه با وجود چنین شروری به هیچ وجه نمی‌توان دم از چهار صفت پیش گفته خدا زد. پس باید گفت یا خدا در دنیای شر زده غایب است یا ناتوان از مقابله با شرور است.

این تصویر خیالی از دنیای بدون شرور البته جذاب است، اما متأسفانه امری غیرممکن و نامطلوب است. غیرممکن است زیرا آنچه شرور طبیعی نامیده می‌شوند لازمه لاینفک دنیای مادی هستند. تمامی این امور علل طبیعی دارند. در دوران جهالت آدمی از اسباب و علل طبیعی، این پدیده‌ها به خشم خداوند و نتیجه گناهان و معاصی مردم آن مناطق نسبت داده می‌شد. اکنون با اطلاع نسبی از عوامل علمی آن پدیده‌ها در مواردی این پدیده‌ها را قبل از وقوع پیش‌بینی می‌شود (توفان و سیل)، و در برخی موارد با مقاوم کردن خانه‌ها (زلزله)، ساختن مسیل



(توفان)، ساخت واکسن (در مورد بسیاری بیماری‌های خطرناک که در گذشته عامل کشتار جمعی بود) و نیز رعایت موازین بهداشتی و پیش‌گیری (در مورد دیگر بیماری‌ها) از میزان تلفات این پدیده‌ها به شدت کاسته شده است.

این پدیده‌ها که لازمه لاینفک نظم طبیعی جهان است، باعث شده که بشر عقل خداداد خود را به کار بیندازد و با پیشرفت دانش خود راه‌های کارشناسانه پیش‌گیری و کاهش تلفات را پیدا کند. ژاپن که کشوری زلزله‌خیز است، امروز در مقابل زلزله‌های حتی هشت ریشتری تلفات نمی‌دهد. در همین قضیه کرونا کره جنوبی توانست با اتخاذ تصمیم‌های سنجیده و کارشناسانه تلفات بیماری را به خوبی مهار کند. در ایران بالاخره قرار شده از نهم فروردین با حداقل شش هفته تاخیر قرنطینه شهری (منع رفت و آمد بین شهرها) اعمال شود، خسته نباشند! برای کتمان آلودگی به کرونا، تاخیر در اعلام عمومی، و تاخیر شش هفته‌ای در قرنطینه نیم بند چه کسی مقصر است؟ خدا؟ اسلام؟ الهیات شیعه؟ یا بی‌شعوری و ندانم‌کاری نهادینه مسئولان جمهوری اسلامی؟! اما حذف شرور انسانی از طریق دخالت خداوند در حذف ستمگران یا بی‌اثر کردن ظلمشان در دفاع از مظلومین غیرممکن، غیرمفید و نامطلوب است. دنیایی که در آن ارتکاب شر انسانی ممکن نباشد، منافی اختیار آدمی است. کرامت انسان در آزادی اراده او، اختیار آگاهانه و مختارانه خیر است. با توهم ورود خداوند به ضرر این



فاعل‌های انسانی شر از جوامع رخت برمی بندد اما با نبود شر خیر بی معنی و بی قیمت می شود. جامعه انسانی با مواجهه با خیر و شری که آزادانه توسط انسانها اختیار شده‌اند معنی دارد. در بسیاری از مجادلات و نزاع‌ها آنچه را خیر می پنداشتیم، بعدا کشف می شود که اشتباه بوده است. گاه هر دو طرف بر خطا هستند. راستی خداوند اقدامات کدام طرف دعوا را بی اثر کند؟ اگر گفته شود طرفی که واقعا بر حق است، در این صورت جوامع انسانی چیزی از قبیل داستان خضر و موسی (سوره ۱۸، آیات ۸۲-۶۰) می شود که قابل تعمیم نیست. زندگی در چنین شرایط غیرطبیعی چقدر مفید است؟ در چنین جامعه شرزدایی شده توسط خداوند درستکار و ستمگر از هم قابل تفکیک نیست، چرا که بدکاران توان اعمال نیت سوء خود را ندارند. جهان مادی یا دنیا آکنده از شرور طبیعی و انسانی است. عالم مجردات و آخرت خیر محض هستند و در آنها شر راه ندارد. ما همگی جهان بی شرور را تجربه خواهیم کرد. اما کوشش برای به دنیا آوردن چنین عالمی از قبیل بهشتی است که قرار بود زمامداران جمهوری اسلامی برای ایرانیان بسازند و جهنم از آب درآمد. دنیا با پدیده‌های طبیعی و شرور انسانی‌اش دنیا است. خداوند و پیامبرانش به ما آموخته‌اند دنیا دار ابتلاست و آخرت سرای دیدن نتیجه عمل. در مواجهه با شرور دنیوی خداوند عقل داده است تا با تدبیر و راهکارهای علمی رنج و آسیب و تلفات را به حداقل برسانیم، و اگر نتوانیم از پس شر برآئیم صبر



پیشه کنیم. شرور طبیعی و انسانی وسایل ابتلا و آزمایش هستند.

با توهم شرزدایی از طبیعت و جامعه انسانی هندسه معرفتی ادیان ابراهیمی خصوصا اسلام بر هم می خورد. نسبت دنیا و آخرت و جهان مادی و مجردات برهم می خورد. تعالیم معتبر دینی توکل و صبر و رجا بی معنی می شود. از آن بیشتر عرفان اسلامی که تعبیر ذوقی و باطن گرایانه اسلام است، شکوهمندانه ترین مواجهه ها را با مقوله شر و مقاماتی از قبیل رضا، صبر، توکل و رجا دارد. کوشش حکیمان مسلمان در تبیین عقلانی پدیده شر قابل توجه است. با این ادبیات غنی دینی، مذهبی، فلسفی و عرفانی شر اعم از طبیعی و انسانی در هاضمه تفکر اسلامی به راحتی قابل هضم بوده و هست.

اینکه دانشمند محترم دکتر عبدالکریم سروش گفته الهیات یا فلسفه اسلامی در مسئله شرور قوی برخوردار نکرده است و الهیات یهودی و مسیحی این امر را جدی گرفته است، چه خوب است اگر ایشان در مقاله ای، رساله ای یا کتابی به شکل مستند و مبرهن مشخص کنند درباره مقدمات سه گانه ای که در ابتدای این پاسخ در تبیین انتساب شر به خداوند صورت بندی شد چگونه می اندیشد؟ مشخصا چه نقدهایی بر دعاوی امثال ملاصدرا (در جلد هفتم اسفار) یا سید محمد حسین طباطبایی



در نهاییه الحکمه) درباره شرور دارد؟ و متالهان یهودی و مسیحی کدام راه حل منصوری بر برهان شر (البته غیر از تسلیم مطلق شدن!) ارائه کرده‌اند که ایشان مشوق اخذ و اقتباس آن هستند. بی‌شک تضارب عالمانه آراء و بحث تطبیقی مستند باعث ارتقای سطح حکمت، عرفان و الهیات اسلامی در این مسئله خواهد بود.

تفکر فلسفی، عرفانی، دینی و مذهبی ما از ویروس کرونا و امثال آن نه تنها آسیبی نمی‌بیند، بلکه قوی‌تر پیش خواهد رفت. آنچه آسیب می‌بیند و باید ببیند، خرافات دینی و مذهبی است. شیوع کرونا از قم بسیاری از خرافات تشیعِ غالبانه را نقش بر آب کرد. همچنانکه فاجعه هولوکاست بی پایه بودن افسانه قوم برگزیده بودن یهودیان در دوران ما را اثبات کرد. امروز کسی قوم برگزیده خداوند نیست. نه یهودیان، نه مسلمانان (به طور عام و شیعیان به طور خاص)، و نه هیچ کس دیگر. هیچ شهری از سنت‌های الهی مستثنی نیست. آنچه مایه تقرب به خداوند است ایمان و عمل صالح است نه چیز دیگر که آثارش در آخرت بروز می‌کند. در این دنیا همه دسترنج عمل خود را می‌خوریم و رهین اعمال خود هستیم. خدا همه جا حاضر و ناظر است. اما «سنت الهی» در طول تاریخ هرگز بر دخالت مستقیم در امور طبیعی و انسانی نبوده است.



از پاسخ شما به سوال پیشین چنین استنباط می‌شود که جنابعالی به معاد جسمانی اعتقاد ندارید و عالم دیگر را عالم مجردات می‌دانید. اگر مطابق نظر شما بپذیریم «جهان مادی یا دنیا آکنده از شرور طبیعی و انسانی است. عالم مجردات و آخرت خیر محض هستند و در آنها شر راه ندارد» سوال این است چرا باید خداوند باید عالمی را بیافریند که در آن شر و درد و رنج آدم‌ها وجود داشته باشد و یا از همان آغاز به همان عالم مجردات اکتفا نکند؟ مگر نه اینکه عدم درد و رنج آدم‌ها اصالت دارد؟

الف. استنباط مذکور نادرست است. عالم مجردات امری متفاوت با عالم آخرت است. معطوف و معطوف علیه با او عطف لزوماً مترادفین نیستند. در همین دنیا حداقل دو عالم داریم: عالم مادی و عالم مجردات. عالم مادی همین عالم محسوس است. عالم مجردات عالم نامحسوس و مجرد از ماده است. در زبان دینی عالم به غیب و شهادت تقسیم می‌شود. مراد از شهادت همین عالم مادی محسوس و ناسوت، و مقصود از غیب عالم ملکوت و جبروت است که بر مجردات نامحسوس تطبیق می‌شود. خداوند و ملائک یا کروبیان از جمله جبرئیل یا روح القدس پرده‌نشین غیب هستند، وحی نیز از انبیا غیب است. واضح است که خداوند و ملائک از دنیا غایب نیستند بلکه همین دنیا آکنده از ایشان است. عالم پس از دنیا برزخ یا عالم قبر است، و بعد از آن عالم آخرت یا قیامت است.



در این دنیا ضمائر ما مخفی هستند، در آخرت دوره آشکاری همه پنهانی‌هاست. اما معاد روحانی و جسمانی همانند معراج روحانی و جسمانی مورد بحث متکلمان و فیلسوفان بوده است. حکیمان مسلمان اشکالات معاد جسمانی را برشمرده‌اند و به دنبال تاویل ظواهر آیات و روایات مرتبط بوده‌اند. شهاب‌الدین سهروردی معاد جسمانی را با بدن مثالی ممکن شمرد. میرغیاث‌الدین منصور دشتکی متکلم-فیلسوف بزرگ مکتب عقلی شیراز در قرن دهم نخستین قدم را در زمینه تبیین فلسفی معاد جسمانی برداشت و ملاصدرای شیرازی با تمسک به مبانی ابتکاریش در حکمت متعالیه نخستین برهان فلسفی بر معاد جسمانی را اقامه کرد. دو قرن و نیم بعد آقا علی مدرس طهرانی ضمن پذیرش اصول صدرایی نظر ملاصدرا را ناتمام دانست و رایی تازه بر اثبات فلسفی معاد جسمانی ارائه کرد. به نظر وی هیچ‌یک از حکمای الهی منکر معاد جسمانی نبوده‌اند، تنها گروهی مانند ابن سینا از ارائه برهان عقلی بر آن اظهار عجز کرده‌اند اما همو نیز خاضعانه پذیرش معاد جسمانی را منوط به تصدیق صادق مصدق (یعنی رسول خدا) کرده است. نخستین حکیمانی که رویکرد آقا علی مدرس در معاد جسمانی را پذیرفته‌اند شیخ محمد حسن غروی اصفهانی سابق الذکر صاحب منظومه فلسفی تحفه الحکیم، و میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی هستند. آراء آقا علی درباره معاد جسمانی توسط استاد محترم دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در کتاب مستقلی تشریح شده است. این‌جانب برای نخستین بار تصحیح



انتقادی رساله آقا علی تحت عنوان «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» همراه با مقدمه تحلیلی در ریشه‌یابی معاد جسمانی در فلسفه اسلامی را در سال ۱۳۷۵ در قم و سپس در سال ۱۳۷۹ در جلد دوم مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس طهرانی در تهران منتشر کرده‌ام. با توجه به سوابق فوق نسبت انکار معاد جسمانی به این جانب باعث تعجب است.

این‌که شرور طبیعی و انسانی مختص دنیاست و در عوالم مجردات و آخرت (که برای عدم اشتباه تاکید می‌شود دو عالم متفاوت هستند) شر راه ندارد، تنها نظر من نیست، نظر اتفاقی اهل الهیات شیعه، و حکمت و عرفان اسلامی است. اگر کسی در پذیرش آن مشکل دارد چاره‌اش مراجعه به سه دانش یادشده و نقد مستدل و مبرهن مبانی دینی، فلسفی و عرفانی آن است.

ب. اما چرا باید خداوند عالمی بیافریند که در آن شر و رنج آدمها وجود داشته باشد؟ چرا نباید از همان آغاز به عالم مجردات اکتفا کند؟ پاسخ اجمالی: زیرا چنین چیزی ممکن نبوده است. عالم مادی عالم تزاخم و تضاد است. شر امری نسبی است. آنچه برای برخی انسان‌ها عامل تلفات یا از بین رفتن منافع و در نتیجه رنج است، لازمه طبیعت است. جهان مادی بدون پدیده‌های طبیعی از قبیل آتشفشان، زلزله، سیل، توفان و بیماری (و به اصطلاح شرور طبیعی) دنیایی غیرممکن است. کافی



است به زمین شناسان، اقلیم شناسان، هواشناسان، زیست شناسان، جانورشناسان و دیگر متخصصان علوم تجربی مرتبط مراجعه شود.

اما برای حذف شرور انسانی چاره‌ای جز مسلوب‌الاختیار کردن انسان‌ها در انتخاب شر نیست، یعنی هیچ انسانی نتواند شر اراده و انجام دهد. لازمه آن تبدیل انسان به فرشته است. فرشته‌ها جز خیر نمی‌خواهند و نمی‌کنند. به عبارت دیگر لازمه دنیای بدون شر قلب ماهیت انسان از موجود مختار به موجود مجبور است. چنین موجودی البته رنج و درد ندارد اما شیرینی اختیار و چشیدن ابتلا و صبر و ارتقا به مقامات عالیه کمال انسانی را هم از دست می‌دهد. به عبارت دیگر لازمه طبیعت انسان مختار آزاد أولا وجود شر اخلاقی، و ثانيا امکان انتخاب آن است. بدون تحقق این دو امر انتخاب خیر ارزش اخلاقی ندارد و به لحاظ دینی هم شایسته پاداش و مجازات نیست. اکتفا به عالم مجردات (از قبیل فرشتگان) که خطا و معصیت نمی‌کنند معنایش محرومیت عالم وجود از انسانی است که شایستگی خلافت خداوند و سجده فرشتگان داشته است. اما اختیار و آزادی گلی است که بدون خار رنج و درد و ابتلا هرگز نمی‌روید.



ج. قسمت آخر پرسش: مگر نه اینکه عدم درد و رنج آدمها اصالت دارد؟ در تفکر اومانیستی و انسان محور، قبل از چنین سوالی، آیا امکان جهان طبیعی و انسانی خالی از مطلق درد و رنج انسانی اثبات شده است؟ آیا اصولاً چنین عالمی بر فرض ممکن بودن مفید است؟ پاسخ من منفی است. ممکن نیست، به ادله فلسفی که گذشت. مطلوب نیست، زیرا زیبایی و کرامت آدمی در تحمل درد و رنج برای رسیدن به کمال انسانی است. اگر بیماری نباشد قدر سلامت مجهول است و اگر دنیا سراسر آکنده از راحتی باشد عظمت روح انسانی که در تنور بلا تفتیده می شود حاصل نمی شود. متون دینی و عرفانی ما اقیانوسی از معارف ارزشمند در این باره است.

در پاسخ شما برخی شرور تقلیل یافته اند و از آنان به «ابتلا» و «آزمایش» یاد می شود. من هم گاهی فرزندم را تنبیه و آزمایش می کنم، اگرچه خیرخواه او هستم. اما اگر راه دیگری داشتم یا قادر مطلق بودم همین اندازه تنبیه را هم نمی کردم. اگر خدا خیرخواه تمام باشد و قادر مطلق، چرا باید همین شرور تقلیل یافته هم وجود داشته باشند؟ یعنی وجود همین «شرور» هم یا از قادر بودن خدا می کاهد یا خیرخواهی او. بالاخره وقتی «شر»ی ولو موقت و تقلیل یافته، وجود دارد، یعنی در جایی موجود زنده ای دارد زجر می کشد و درد می بیند (درد و زجری که همه ی ما برای کاهش آن حتی در دیگران



تلاش می‌کنیم). آیا این این «تماما خیرخواه» بودن خدا را با تردید روبرو نمی‌کند؟

ابتلا و آزمایش معنایش مجازات و عذاب نیست. جهان مادی سرای تزاخم و تضاد است، و انسان مختار آزاد باید با شری مواجه باشد تا آزادانه و آگاهانه خیر را برگزیند و به کمال انسانی برسد و لازمه لاینفک آزادی است که انسان‌هایی هم به خطا شر را انتخاب کنند و آسایش کاذب خود را در رنج و درد دیگر انسان‌ها تعریف کنند. نبرد خیر و شر تاریخ زندگی آدمی در دنیاست. برای معنی‌داری خیر و آزادی و اختیار، چاره‌ای جز وجود و امکان انتخاب و اقدام شورانه نیست. اشکال - اگر اشکالی باشد - از فاعلیت فاعل (خداوند) نیست، از قابلیت قابل (انسان و طبیعت) است. به این معنی که نقصان ذاتی جهان مادی و انسان مختار است.

خداوند خیرخواه مطلق است و اراده حکیمانه او به امور ممکن تعلق می‌گیرد نه امور ممتنع و محال. دو دو تا پنج تا نمی‌شود. نمی‌توان خدا را متهم کرد که چرا دو دو تا را پنج تا نمی‌تواند بکند. اینکه دو دو تا پنج تا نمی‌شود ربطی به قدرت یا خیر مطلقه خداوند ندارد. برای اثبات مدعای خود اول «امکان» چنین امری را اثبات کنید بعد خدا را متهم کنید. خواسته شما



به لحاظ فلسفی چیزی در حد دو دو تا را پنج تا کردن است. حرف اول و آخر من این است: شرّ قلیل لازمه جهان مادی است، و عقلا حذف آن ممتنع است. تحمل این شرّ قلیل انسان را به خیر کثیر می‌رساند. وجود شرّ قلیل لازمه عالم مادی، و طبیعت یا ماهیت انسان مختار آزاد است. دنیای بدون درد و رنج افسانه‌ای غیرممکن است. عدم امکان آن اشکالی به خداوند نیست. اگر مقدمات فلسفی چنین مطالبه‌ای را مرور کنید به نادرست بودن این مطالبه اذعان خواهید کرد.

به‌عنوان سوال آخر؛ شما هم در شرور طبیعی و هم در شرور انسانی (یا به تعبیری اخلاقی) به نقش انسان در کاهش و تنظیم و تفسیر آنان اشاره کرده‌اید. کسی منکر اختیار انسان در ایجاد و کاهش شرور مخصوصا شرور اخلاقی نیست. اما سوال این‌جاست که خدا در این حال و مخصوصا در شرور طبیعی کجاست و چه می‌کند؟ آقای دکتر سروش در گفت‌وگویی به همین مناسبت معتقد بود که خدایی که از او انتظار دخالت در جهان را داشته باشیم همیشه غایب بوده است (یعنی خدا هست و دخالت را جایز نمی‌داند) و به‌جای آن از خدای خودش سخن گفت؛ خدایی که باید عاشقش بود و از او انتظاری نداشت. سوال این است: خدای آقای دکتر کدیور در این حال کجاست؟ اگر چنان‌چه گفته‌اید «خداوند دخالت مستقیم در امور طبیعی و انسانی دخالت مستقیم»



نداشته، چرا این خدا با فرستادن پیامبران در کار جهان دخالت می‌کند؟

نقش خدا بسیار جدی‌تر و عمیق‌تر از آن است که در این پرسش آمده است. جهان در سراسر وجودش نیازمند خداوند است. در مورد موجودات مادی (طبیعت و انسان) این نیاز صرفاً در زمان تولد و موجود شدن نیست، در لحظه‌لحظه حیات نیازمندند. نیاز به خداوند بیش از نیاز موجود زنده به هواست. در مورد موجودات مجرد هم وجود امکانی‌شان همواره نیازمند موجود غنی مطلق است. ملاصدرا به زیبایی وجود غیرخداوند اعم از مادی و مجرد را «وجود فقری» تعریف کرده است، موجودی که در ذات خود فقیر و نیازمند به مبدأ هستی است. این فقر و نیازمندی هرگز از وجود امکانی ما جدا نمی‌شود. هر غیرخداوند فقیر مطلق است و تنها غنی مطلق ذات ربوبی است. هر دو عالم مجرد و مادی پر از وجود خداوند است، به این معنی که هیچ‌کس و هیچ‌جا خالی از علم و قدرت و رحمت و حکمت او نیست. او حاضر مطلق است. همه‌جا هست. البته دیدنش چشم بصیرت می‌خواهد. به قول علی بن ابی‌طالب کور باد چشمی که تو را نمی‌بیند. کوردل است آن‌که خدا را با چشم دلش نمی‌بیند و حضور او را لمس نمی‌کند. قرآن و عرفان ما داستان این رؤیت با عظمت است. خدای غایب یا الهیات غیبت نگاه پوزیتیویستی به خداوند است.



خدا جهان را چگونه اداره می کند؟ جهان با «سنن الهی» اداره می شود. از منظر فرد موحد این سنن همان قوانینی هستند که به تدریج توسط دانشمندان در علوم تجربی و تاریخ و علوم اجتماعی کشف می شوند. قوانینی که فیزیک دانان، شیمی دانان، زمین شناسان، جانورشناسان، گیاه شناسان، آسمان شناسان، اقلیم شناسان و غیر آنها در طبیعت کشف کرده اند، بخشی از سنن الهی در طبیعت است. قوانینی که زیست شناسان، پزشکان، روان پزشکان و متخصصان مغز و اعصاب در بدن انسان پیدا کرده اند، بخش دیگری از سنن الهی است. قوانینی که مورخان، جامعه شناسان، و مردم شناسان، فیلسوفان حقوق و سیاست ارائه کرده اند بخشی از سنن الهی در تاریخ و جوامع انسانی است. قوانینی که متکلمان از متون دینی استخراج کرده اند، یا فیلسوفان در کوشش های عقلی خود به دست آورده اند، یا عارفان با مشاهدات ذوقی خود فراچنگ آورده اند، در زمره بزرگترین سنن الهی در معنای زندگی و مبدأ و معاد است.

خدا «وجودی قانون مند» است و سنن خود را به شدت محترم می دارد و از آن تخطی نمی کند. عدم دخالت یعنی عدم نقض این سنن الهی. معنایش غیبت از طبیعت یا تاریخ یا جامعه نیست. خداوند ناظری است که مثقال ذره ای از علم او مخفی نیست و تمام جهان مادی و مجرد تحت قدرت مطلق اوست. أفعال او سراسر حکمت و عین رحمت است. اما بنای او هرگز



نادیده گرفتن این سنن و ورود مستقیم در معرکه به نفع کسی یا چیزی یا برعلیه کس و چیزی در دنیا نیست. این سنن ناقص نیست تا هر لحظه نیازمند به تبصره و دخالت برای تکمیل و جبران نقص داشته باشد. دخالت زمانی لازم است که سنن الهی ناکارآمد و ناقص باشد، به بیان دیگر وقتی که جهان موجود بهترین جهان ممکن نباشد. [قبلا] اثبات شد که جهان مادی حاوی شر قلیل برای وصول به خیر کثیر است و این شر قلیل حذف ناشدنی است. نه اینکه حذفش ممکن است و خدا نمی‌داند یا نمی‌تواند یا نمی‌خواهد. دقت کنید.

زلزله، آتشفشان، سیل، توفان، قحطی و بیماری بخش‌هایی حذف‌ناشدنی از جهان مادی است. این امور به خودی خود شر نیستند. هم‌چنان که موجودات گزنده بخشی از چرخه طبیعت و نافع هستند. انسان در مقابل این پدیده‌های طبیعی با عقل خداداد به تدریج توانسته بر آسیب‌های طبیعت فائق آید و تلفات و آسیب‌هایش را به حداقل برساند. انسان معاصر از پدیده‌های یادشده درد و رنج کمتری می‌کشد و تلفات و درد و رنجش منحصر به بخش‌هایی شده که توان پیش‌بینی و شناخت علمی نداشته است. به‌زودی خواهیم دید که کروناویروس با کشف واکسن و داروهای معالجه به صف بیماری‌چ‌هایی از قبیل آنفلونزا، آبولا، مالاریا، طاعون و وبا ملحق خواهد شد.



در زمان وقوع این پدیده‌های طبیعی خدا کجاست؟ خدا حاضر و ناظر است. آنچه آدمی در مقابله با آسیب‌های این پدیده‌های طبیعی به کار گرفته از عقل، قوای بدنی، هوش، استعداد، سلامتی، و ابتکار، همه خداداد است. ما مانند ماهی از برکت آبی که در آن زندگی می‌کنیم غافلیم و این که همه چیز از این آب زنده است را فراموش کرده‌ایم. اگر با نگاه پوزیتویستی و امپریستی و مادی به قضیه بنگریم خدایی نیست. اما نهایت افق این منظرها جهان ماده است و حکم آنها در متافیزیک پیشیزی ارزش ندارد. فلسفه‌ای که «برهان شر» برایش تمام است نیز خدا را غایب، بلکه مرده می‌داند. اما فلسفه الهی از قبیل حکمت متعالیه حضور نافذ خدا را با قوت اثبات می‌کند. عارفان از قبیل ابن عربی، سنائی، مولوی، عطار، و سید حیدر آملی یا مایستر اکهارت نیز خدا و حضور او را مشاهده می‌کنند و از این مشاهده به وجد می‌آیند. آنها سرخوش‌اند از اینکه این ابتلا در محضر جان جانان رخ می‌دهد.

اما جنگ، شکنجه، تجاوز، زندان، حصر، سرکوب، فشار، خشونت، تحمیل، سلب آزادی‌ها، و دیگر محدودیت‌های ضد اخلاقی انسانی، لازمه آزادی و اختیار انسان است. این امور بدون تردید شر هستند، انسان‌هایی این شرور را برای سود شخصی مرتکب می‌شوند و دیگر انسان‌ها را به رنج و درد مبتلا می‌کنند. زمانی این شرور منتفی و از جوامع انسانی حذف می‌شوند که اختیار نوع انسان و آزادی انتخاب او بین خیر و شر



از او گرفته شود و انسان موجودی شود که تنها از او خیر صادر می‌شود. مضرات سلب اختیار و آزادی نوع انسانی به مراتب بیش از شرور موجود انسانی است. همان‌گونه که مکررا گذشت این شرور لازمه لاینفک نوع انسان است و حذف‌شدنی نیستند، مگر اینکه انسان دیگر انسان نباشد و مثل فرشتگان امکان اختیار شر نداشته باشد.

انتظار اینکه خدا در زمان وقوع شرور اخلاقی و انسانی سنن الهی را نقض کند و مستقیما وارد معرکه شود، معنایش این است که شری رخ ندهد. امام حسینی کشته نشود، و خدا جلوی شمر، یزید، هرمله، ابن زیاد و ابن سعد را بگیرد و بر همین قیاس همه تراژدی‌های تاریخ سالبه به انتفای موضوع شوند. چنین جامعه‌ای که شر در آن امکان وقوع ندارد و در نتیجه بین انسان درستکار و انسان ستمکار تفاوتی نمی‌ماند، چقدر مطلوب یا ممکن است؟ واقعا هیچ! خدا أولا به انسان عقل، وجدان اخلاقی و فطرت خداجو و حق‌طلب داده است، ثانيا برای هدایت انسان‌ها پیامبرانی فرستاده است تا راه درست زیستن را به انسان‌ها بیاموزند و آنها را از زشتی و پلشتی برحذر دارند. اما خداوند انسان‌ها را در شنیدن صدای عقل و فطرت و وجدان و پیروی از تعالیم پیامبرانش در دنیا کاملا آزاد گذاشته است، و به آنها خبر داده که در آخرت به کارنامه آنها رسیدگی می‌کند و پاداش درستکاران و کیفر ستمکاران را در سرای دیگر خواهد داد.



مدافعان برهان شر دنیایی پاکیزه از شرور قلیل طبیعی و اخلاقی می‌خواهند و مطالبه آن دارند که بایستی خدا علاوه بر اینکه «اراده تشریحی» اش بر علیه شر و به نفع خیر است، «اراده تکوینی» اش نیز بر حذف کامل شر و تحقق کامل خیر در دنیا تعلق گیرد. به این معنی که به جای تشویق و راهنمایی انجام خیر و نهی از ارتکاب شر، اصلاً اجازه ندهد هیچ شر طبیعی و شر اخلاقی در دنیا واقع شود و دنیا به عالم مجردات یا عالم آخرت - که هر دو خالی از هر دو نوع شر هستند - تبدیل شود. چنین انتظاری اولاً غیرممکن (خلاف موازین عالم طبیعی و سرشت نوع انسان که بر آزادی و اختیار نهاده شده است)، ثانیاً به ضرر نوع انسان است. در چنین جهانی خیر بی‌معنی، آخرت عبث، و کمال انسان ناممکن می‌شود.

مدافعان برهان شر در حقیقت به دنبال دنیایی هستند که با «اراده تکوینی» یا «اجبار الهی» شر حذف شود. در دیکتاتوری صالح یا استبداد منور هم حکومت با سلب آزادی‌های مردم آنها را اجباراً به سوی ارتکاب منویات خود که به زعم حکومت برحق هستند سوق می‌دهد. استدلال چنین حکومتی این است که اگر مردم آزاد گذاشته شوند گناه می‌کنند. ما با زور امکان ارتکاب گناه در فضای عمومی را از آنها می‌گیریم. در حقیقت حکومت به جای مردم تصمیم می‌گیرد و می‌خواهد همه را با زنجیر به بهشت ببرد. منتقدان این حکومت‌ها معتقدند



جامعه‌ای که آزادی گناه نداشته باشد هرگز به بلوغ نمی‌رسد و اینکه اقلیتی گناه کنند و اکثریتی با اختیار و آزادی گناه نکنند به مراتب ارزشش بیش از این که امکان ارتکاب گناه (شر) را با زور سلب کنیم. راستی استدلال مدافعان برهان شر در الهیات چه فرقی با توجیه دیکتاتوری‌های صالح در سلب آزادی‌های مردم دارد؟ هیچ! در یک کلام آزادی و اختیار مردم بعد از عقل بزرگترین نعمت خداداد است. سلب آن به هر دلیلی بزرگترین شر ممکن است، شری به مراتب بزرگ‌تر از شرور قلیل طبیعی و اخلاقی. و این جان کلام من در نقد برهان شر است.

اما در مورد مقایسه‌ای که بین خدای دوست دانشمند جناب دکتر سروش و خدای من کرده‌اید، اگر به زبان فنی اهل حکمت و فلسفه سخن بگوئیم خدای من «خدایی قانون‌مدار» است. قانون او «سنن الهی» است و او با این سنن در کار جهان و انسان دائما حاضر و ناظر و فعال است. خدای کدیور در بالاترین حد متصور آزادی و اختیار انسانی را پاس می‌دارد. در زمان رخ دادن شرور قلیل طبیعی متأسف است که چرا انسان در مقابل این پدیده‌های طبیعی خود را مسلح نکرده، و در زمان وقوع شرور انسانی از آدمیان ستمگری که در حق دیگر بندگانش ظلم روا می‌دارند به شدت ناخشنود است و از اینکه بندگان مظلومش متحمل رنج و درد می‌شوند، عمیقا غمگین است. اما با توجه به خیر کثیر آزادی و اختیار انسانی کیفر ستمکار و پاداش ستمدیده را به آخرت موکول کرده است. افراد عجول و آنها که افق



دیدشان در حد دنیای مادی است (یا می‌گویید آخرت را چه کسی دیده!) می‌خواهند با حذف شرور قلیل دنیوی بهشت اخروی به همین دنیا بیاید، فارغ از اینکه آنها با چنین تلقی دنیا را به جهنم تبدیل می‌کنند. کدیور این خدای حافظ آزادی و اختیار انسان که حکمت و رحمتش را با تمام وجود لمس می‌کند عاشقانه دوست دارد. در زمان دشواری و بلا یاد او بزرگ‌ترین مایه آرامش، و دعا به درگاه او به روح آدمی چنان قوتی می‌دهد که هر ناملامی تحمل کردنی است.

در پایان از صبر و حوصله شما و خوانندگان محترم تشکر می‌کنم. به پرسشها که هرکدام حاوی چندین پرسش ریزتر بود به شکل مشروح پاسخ دادم. با توجه به اینکه برخی پرسشها - خصوصا در چهار پرسش اخیر - چندین بار به انحاء مختلف تکرار شده، بر همین قیاس پاسخها نیز از تکرار - که امیدوارم ملامت‌بار نبوده باشد - در امان نمانده است. این تکرارها حداقل می‌تواند این فایده را داشته باشد که بحث از وضوح و شفافیت بیشتری برخوردار شود. نکات دیگری درباره شر، سنن الهی، رحمت و حکمت الهی هست که تشریح آنها را به زمان دیگر موکول می‌کنم. برای شما و خوانندگان محترم تندرستی و شادمانی آرزومندم.



غیبت «خدا» ممکن است

پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با یاسر
میردامادی

طاها پارسا: جناب دکتر میردامادی! ضمن سپاس از وقتی که در اختیار ما قرار دادید. پیش از آن که به محور اصلی گفت‌وگو پردازیم، اجازه دهید سوالی را ناظر به یکی از یادداشت‌های شما در پی‌پی‌سی فارسی بپرسم (این جا. در) همان روزهای آغازین گسترش کرونا در ایران، غلامرضا حیدری، نماینده تهران در مجلس، در گفت‌وگو با اعتماد آنلاین گفت «شیوع کرونا از قم شروع شد و باید از قوه قضاییه مطالبه شود که حکم کسی که مقاومت کرد و نگذاشت پیش‌گیری‌ها و محدودیت‌ها برای اماکن عمومی زودتر شروع شود چیست؟» به اعتبار سخن او «گروهی از



علما و مراجع، برخی مناسک را تابو کرده بودند» و «انگار که کفر می‌شود». بعدها اگرچه حرم‌های قم و مشهد تعطیل شدند اما وقتی امام جمعه قم، آقای سعیدی، گفت که این کار به استناد فتوای سه‌تن از مراجع انجام شده، از سوی دفاتر مراجع «بلافاصله» تکذیب شد. همین آقای سعیدی وقتی از باز نگه داشتن حرم دفاع کرد و آنرا «دارالشفاء» خواند، مراجع سکوت کردند. اگر کسی به استناد این خبرها (فکت‌ها) مدعی شود مراجع تقلید، ساختار مذهبی و یا اتوریت‌های دین در سرعت گسترش این بیماری مرگبار و ستاندن جان بیشتری از مردمان نقش داشته و یا مقصر بوده، چه پاسخی می‌توان به او داد؟

- برداشت من از رصد جزء به جزء ماجرا از ابتدا تا کنون این بوده است که قرنطینه نشدن قم و نیز بسته شدن دیرهنگام حرم فاطمه معصومه و حرم امام رضا بیشتر دلایل سیاسی-امنیتی داشت تا مذهبی صرف. حاکمیت به دلایلی که هنوز دقیقاً مشخص نیست (اما می‌شود حدس زد که به راهپیمایی بیست و دوم بهمن و نیز انتخابات ربط داشت و یا به کندی نظام تصمیم‌گیری کشور و یا به ترکیبی از این عوامل و عواملی دیگر) خیلی دیر به بحران کرونا واکنش نشان داد و در این میان احتمال پنهان‌کاری بسیار بالا است.



در هر صورت، هیچ‌کدام از مراجع تقلید قم مخالفتی با قرنطینه و بستن اماکن مقدس مذهبی نشان ندادند. بله آن‌ها مایل نبودند که بستن حرم به اسم آن‌ها تمام شود (و آن تکذیب سریع هم از این رو بود به نظرم) اما مخالفتی هم بروز ندادند. برداشت من این است که مراجع تقلید مایل بودند مسؤلیت بستن حرم را خود حکومت به عهده بگیرد نه این که وقتی حاکمیت وظیفه خودش را، به هر دلیل یا علتی، درست انجام نمی‌دهد برای لاپوشانی مسؤلیت‌شناسی خود توجیه مذهبی بیاورد و بگوید «حرم دارالشفاء است» و وقتی هم تصمیم دیر هنگام می‌گیرد که حرم‌ها را ببندد، مسؤلیت قبول نکند و از کیسه‌ی آبروی مراجع تقلید خرج کند. آن تکذیب به نظرم پیام مراجع تقلید به حکومت بود که مسؤلیت کاری را که کرده پذیرد و با جایگاه مراجع تقلید بازی نکند.

با این حال، در فضای رسانه‌ای موضوع طوری تصویر شد که گویی نزاعی میان دین و بهداشت برقرار است. این درست است که در گذشته گاهی نزاعی میان دین و بهداشت وجود داشته است. اما بعد از نزاع موسوم به «جنبش خزینه» در اوایل هزار و سیصد خورشیدی این نزاع دیگر پایان یافت و اکنون فقیهان در امور بهداشتی عموماً تابع نظر پزشکان‌اند.

بله، حتی اکنون هم خرافاتی دینی در گوشه و کنار کشور شکل گرفته است، که در قصه‌ی «روغن بنفشه» یا «ادرار شتر» به



اوج خود رسید. اما بدنه‌ی اصلی حوزه از تبریزیان و امثال او فاصله گرفت (گرچه از پیش هم چندان نزدیک نبود) و او را چنان طرد کرد که تبریزیان تهدید کرد به نجف هجرت می‌کند. در کل، برداشت من از رصد اوضاع این است که بدنه‌ی اصلی متدینان و نیز حوزویان مشکلی با رعایت اصول بهداشتی حتی در قالب بستن اماکن مقدس مذهبی نداشتند و عدم مقاومت مذهبی در مقابل بستن دیرهنگام این اماکن مذهبی هم از نشانه‌های این امر است (مگر مخالفت چند جوان که خیلی زود ساکت و نادم شدند).

جناب میردامادی، موضوع در این جا کنش‌ها و واکنش‌های متولیان رسمی دین عامه‌ی مردم است نه رفتار حکومت. اگر بحث مسئولیت‌شناسی است که مراجع تقلید هم حداقل در برابر مقلدان‌شان باید مسئولانه و شفاف عمل کنند؛ مقلدانی که غالباً از عامه‌ی مردم هستند و بعید است بتوانند چنین تحلیل سیاسی و پیچیده‌ای-با فرض درست بودن- از مناسبات حکومتی و مذهبی داشته باشند. تکلیف آنان چیست؟

-مراجع تقلید معمولاً رویکرد محافظه‌کارانه دارند، که در موقعیت‌هایی نکو است و در موقعیت‌های دیگر نکوهیده. مثلاً آیت‌الله سیستانی با همین رویکرد محافظه‌کارانه تاکنون توانسته بارها جلوی خونریزی را در عراق بگیرد. این مصداق محافظه‌کاری نکو است. اما از مصادیق نکوهیده‌ی این رویکرد



همین داستان کرونا و تعطیلی حرم‌ها بود که مراجع تقلید قم به صراحت این موضع اصولی را نگرفتند که: اگر بستن اماکن مقدس مذهبی برای رعایت اصل بهداشتی «فاصله‌گذاری اجتماعی» هنگام شیوع بیماری واگیردار همه‌گیر ضروری باشد، بستن این اماکن بلا اشکال و بلکه واجب است. احتمالاً از این رو چنین موضعی نگرفتند که ملاحظه‌ی معدودی خشک‌مقدّس را کردند. با این حال مراجع تقلید منع هم نکردند؛ از همین رو است که می‌گویم محافظه‌کارانه عمل کردند. موافقم که در این مورد، مراجع تقلید محافظه‌کاری نکویی در کار نکردند اما اگر حکومت به‌موقع به بحران واکنش نشان داده بود، محافظه‌کاری نکوهیده مراجع تقلید مانعی هم ایجاد نمی‌کرد.

کرونا (کوید ۱۹) در ایران از قم ظهور کرد و این بلای طبیعی را بیش از پیش در ایران با امر مقدس پیوند داد و پای «برهان شر» را هم برای انکار خدا و چالش با دین به میان کشید. من برای طرح سوال در این باره از صورت‌بندی شما از این برهان در نوشته‌های‌تان بهره می‌گیرم (این‌جا) و ابتدا سراغ «دانای مطلق» می‌روم. آیا خالق کرونا، «نمی‌دانست» که این ویروس روزی این‌گونه باعث رنج و درد انسان‌ها خواهد شد؟



پیش از پاسخ به پرسش شما بگذارید مسأله‌ی شرّ را در این جا نیز صورت‌بندی (تقریر) کنم و، در ادامه، دورنمای حلّ آن را از دیدگاه خودم پیشنهاد کنم. صورت‌بندی‌ای از مسأله‌ی شرّ، یا همان استدلال شرّ علیه خدا باوری، چنین است:

استدلال «شرّ» علیه خدا باوری:

۱. در عالم، شرور اخلاقی (مانند قتل، استبداد و غارت) و شرور طبیعی (مانند سیل، زلزله و آتشفشان) وجود دارند.
۲. این شرور بیهوده به نظر می‌رسند.
۳. اگر خدا قادر مطلق است می‌تواند شرور بیهوده را از میان بردارد، اگر خدا عالم مطلق است می‌داند شرور بیهوده وجود دارند و اگر خدا خیرخواه محض است می‌خواهد شرور بیهوده را از میان بردارد.
۴. از آن جا که شرور بیهوده‌ای در عالم وجود دارند پس خدا وجود ندارد (نسخه‌ی قیاسی مسأله‌ی شرّ) و یا احتمال وجود خدا بسیار پایین است (نسخه‌ی احتمالاتی مسأله‌ی شرّ).

به نظرم مسأله‌ی شرّ را می‌توان حلّ کرد اما حلّ جدّی این مسأله مستلزم پرداخت هزینه‌ی نظری است؛ به این معنا که نمی‌شود



مسأله‌ی شرّ را حلّ کرد اما تلقی کلاسیک از خداباوری را سراسر دست نخورده باقی گذاشت. حال پرسش این است که چه مقدار هزینه برای حلّ مسأله‌ی شرّ باید پرداخت کرد؟ من در ادامه نشان می‌دهم که به نظرم چه مقدار هزینه برای بازنگری در تلقی کلاسیک از خداوند جهت حلّ مسأله‌ی شرّ لازم است. مقدمتاً بگویم که حتی در درون سنّت ادیان توحیدی (چه رسد بیرون از آن) برداشت‌های متفاوت و بلکه متناقضی از خدا وجود دارد. قصد ندارم حتی سیاهه‌ای از این تلقی‌های متنوع به دست دهم. برای روایتی جامع و نسبتاً اخیر از مدل‌های مختلف خداباوری، بنگرید به کتاب مهم «مدل‌های خدا و واقعیت‌های غایی بدیل» (اسپرینگر، ۲۰۱۳).

یکی از مدل‌های خداباوری که به پرسش شما مرتبط است «خداباوری گشوده» (open theism) یا به طور عامّ «الهیات گشوده» (open theology) است. خداباوران گشوده معتقدند که افعال اختیاری امکانی (contingent) آدم‌ها در آینده به گونه‌ای است که حتی خدا نمی‌تواند هر دوی این کارها را هم‌زمان با هم انجام دهد: ۱. به آدمی اختیار بدهد، و در عین حال ۲. از پیش بداند که آدمی با اختیار خود چه کار امکانی‌ای خواهد کرد. پس اگر خدا به آدمی اختیار داده است نمی‌تواند علم پیشینی به افعال اختیاری امکانی آدم‌ها در آینده داشته باشد. البته خدا می‌تواند به آدمی اختیار ندهد اما اگر اختیار داد



از نظر معرفتی نمی‌تواند از پیش به کنش اختیاری امکانی آدم‌ها در آینده علم داشته باشد.

این نتوانستن آن رو است که اگر خدا از پیش بداند که، مثلاً، من امروز با شما گفت‌وگو خواهم کرد (که کنشی امکانی است) از آن‌جا که علم خدا ضرورتاً صادق و در نتیجه تخلّف‌ناپذیر (ضروری) است، آن‌گاه من راهی ندارم جز این‌که با شما مصاحبه کنم. اما اگر من راهی ندارم جز این‌که با شما مصاحبه کنم دیگر این کار را از سر اراده و اختیار خود انجام نداده‌ام بلکه کار من جبری خواهد شد، زیرا گزینه‌ی دیگری پیش روی من نبوده است. به تعبیر فتی کار من «از نظر علی بسته» (causally close)، یعنی از پیش مقدر و متعین، خواهد شد. پس خدا برای این‌که من اختیار داشته باشم و یا، به تعبیر فتی، کارم «از نظر علی گشوده» (causally open) باشد، یا به تعبیر دیگر از پیش مقدر و متعین نباشد، از علم به افعال اختیاری امکانی من در آینده چشم می‌پوشد تا اختیار من را ممکن سازد. مشابه این را در مورد تمام افعال ارادی و اختیاری امکانی آتی تمام انسان‌ها می‌توان گفت. حال ببینیم که خدا باوری گشوده چگونه مسأله‌ی شر را حلّ خواهد کرد. بگذارید این حلّ را با تمرکز بر بحران کرونا نشان دهم: فرض کنید منشاء بحران کرونا همان طوری باشد که در رسانه‌ها گزارش شد: ویروس کرونا از خفاش به گونه‌ی نادری از مورچه‌خوار پولک‌دار منتقل شده و کسی/کسانی با اراده و اختیار خود گوشتِ مورچه‌خوار



پولک‌دار را خورده و از این طریق مبتلا به ویروس کرونا شده و این ویروس پخش شد و موجب بحران بهداشتی عالم‌گستر کنونی شده است.

با این حساب، منشاء این بحران، کنش ارادی آدم‌ها است و از این رو این بحرانی سراسر طبیعی مثل سیل و زلزله نیست. پس بر اساس مدل خداباوری گشوده، تا جایی که شکل‌گیری این بحران به کنش ارادی و اختیاری آدم‌ها بازمی‌گردد خدا از پیش به این بحران علم نداشته است زیرا برای ممکن‌سازی آزادی اراده و اختیار آدم‌ها در کنش‌های امکانی‌شان خدا نخواست به آن از پیش علم پیدا کند. بدین شیوه مسأله‌ی شرّ اخلاقی حلّ می‌شود؛ یعنی مسؤولیت شروری که پای اراده و اختیار انسان در تولید آن‌ها در میان است، با خدا نخواهد بود. در این باب از جمله بنگرید به این مقاله‌ی مختصر: «دفاع فلسفی از خداباوری گشوده» (فیلسوفیا: ۲۰۰۷).

همین «خدای کوچک‌شده‌ی خداباوری گشوده» نیز به صدق و کذب گزاره‌ها «علم مطلق» دارد. گیریم که خدا به انتخاب این فرد آگاه نبود (خداباوری گشوده) آیا حتی بعد از ورود ویروس کوید ۱۹ به بدن او، خدا «نمی‌دانست» که چنین شری در پیش است؟ اگر بناست دانستی‌های خدا پایه‌ی دانش بشری افزایش یابد و یا رفتار او تا این اندازه



متاثر از رفتار انسان‌ها باشد، چنین «خدایی» آیا شایسته پرستش است؟

—خدا باوری گشوده به «قادریت مطلق» خداوند خدشه وارد نمی‌کند. زیرا خدا تنها به گزاره‌هایی علم دارد که علم به آن‌ها اساساً ممکن است. اما علم پیشینی خدا به افعال ارادی و اختیاری امکانی آدم‌ها در آینده اساساً ممکن نیست. مضافاً خدا می‌تواند آدمیان مختار نیافریند اما اراده کرده که آدمیان مختار بیافریند احتمالاً از آن رو که رسیدن به مراتب والای سعادت جز با اعطای اختیار وسیع به انسان‌ها ممکن نیست. پس خدا مختارانه خودش را محدود کرده و این با قاهریت خدا ناسازگار نیست. البته که این اختیار وسیع انسان شرآفرین است. اما گویا در طرح الهی در نهایت خیر این اختیار به شر آن می‌چربد. البته در مدل خدا باوری گشوده، که آن را تقریر کردم، خداوند با آفریدن انسان‌های مختار و اعطای اختیار به آن‌ها تا حدودی خطر کرده است زیرا حتی خدا هم تمام جزئیات کنش ارادی و اختیاری امکانی انسان‌ها را از پیش نمی‌داند. خدا باوری گشوده تنها در «عالمیت مطلق» خدا و نیز «مشیت مطلق» الهی و همچنین «قاهریت مطلق» الهی تجدیدنظر حداقلی می‌کند. این درست است که در مدل خدا باوری گشوده خدا با آفرینش انسان خطر کرده اما آیا این خطر در حدی است که، به تعبیری، کار هستی از دست خدا در برود و خدا دیگر قادر مطلق و قاهر و مسیطر و صاحب مشیت هستی نباشد و در نتیجه شایسته‌ی



پرستش نباشد؟ به نظرم چنین نیست. اولاً خدا هر لحظه اراده کند می‌تواند در جهان دخالت کند گرچه دأب الهی، به گواه روایات اسلامی، این است که هر لحظه در کار جهان دخالت نمی‌کند بلکه بر جهان قانونی حاکم کرده و دخالت الهی استثنایی است گرچه به گواه کتاب‌های مقدس گاهی این دخالت در گذشته، در قالب عذاب یا وحی یا صورت‌های دیگر، رخ داده و هنوز هم ممکن است در آینده رخ دهد. ثانیاً نقشه‌ی الهی، به ویژه پیروزی نهایی خیر بر شرّ - با وجود اختیار پیش‌بینی‌ناپذیر انسان در جزئیات - هم‌چنان می‌تواند دست‌نخورده باقی بماند.

وانگهی، این خطر کردن الهی نشان می‌دهد که آفرینش انسان مختار و رابطه برقرار کردن خداوند با او در طرح الهی چنان محوری بوده که خدا حاضر شده خطر شرّ‌آفرینی اختیار انسان را به جان بخرد و موجودی مختار شبیه خود بیافریند. چنین کاری اهمیت آزادی انسان را در طرح الهی نشان می‌دهد. این برداشت الهیاتی به مؤمنان کمک می‌کند که در الهیات سیاسی خودشان نیز هیچ چیزی را بالاتر از آزادی انسان حرمت ننهند؛ زیرا خدا نیز چنان آزادی انسان را والا دانسته که حاضر شده به آفریدن انسان مختار خطر کند و خود را مختارانه محدود سازد. خدایی که آزادی را چنان حرمت می‌نهد که خودش را مختارانه محدود می‌کند و خطر آفرینش انسان مختار را به جان می‌خرد نه تنها از شایستگی پرستش نمی‌افتد بلکه به عکس خدایی است آزادی‌خواه که شایسته‌ی پرستش ویژه است. این است یکی از



تفسیرهای احتمالی آن آیات قرآن که وقتی فرشتگان به خدا اعتراض کردند (توجه کنید: فرشتگان به خود حق دادند که به خدا اعتراض کنند!) که چرا انسان شرافرین خلق می‌کند؟ خداوند در پاسخ نگفت که شما را نسزد که اعتراض کنید بلکه تنها به فرشتگان گفت که او در مقام خدایی چیزی می‌داند که فرشتگان با علم محدودشان نمی‌دانند (بقره: ۳۰ تا ۳۲). چه بسا آن چیزی که خدا - به گفته‌ی قرآن - می‌دانست، همین ارزش والای آزادی انسان بود که، در نهایت، خیر آن بر شر آن می‌چربد.

قبول دارم که تصویر خداوند در خداباوری گشوده، قدری متفاوت از تصویر کلاسیک از خداباوری در سنت ادیان ابراهیمی است اما هزینه‌ای که برای حلّ مسأله‌ی شرّ در این تصویر داده می‌شود اندک است و فاصله‌ای که از تصویر رایج از خداباوری می‌گیریم زیاد نیست و اگر این تصویر، مسأله‌ی شرّ را حلّ کند و راه بهتری برای حلّ آن نباشد، پرداخت این هزینه عَقْلایی به نظر می‌رسد.

من پاسخ سوالم را نگرفتم. آیا پس از آن که ویروس کرونا وارد بدن آن فردی شد که گوشت مورچه‌خوار را خورد، خداوند به مرگبار بودن و رنج‌آفرین بودن این ویروس علم داشت؟ چون علم به درستی و نادرستی گزاره‌ی «کوید ۱۹ برای انسان ویروسی مرگبار بودن و رنج‌آفرین است» ممکن است.



—بر اساس خداباوری گشوده، خداوند پیش از رخدادی که حاصل کنش اختیاری امکانی انسان در آینده است می‌تواند آن را حدس بزند و نیز هنگام رخداد (و نه پیش از آن) بدان علم دارد. اما چرا خداوند جلوی کنش شرآلود اختیاری آدم‌ها را نمی‌گیرد؟ زیرا خداوند، به گواه روایات اسلامی، دأب این را ندارد که دخالت حداکثری در کار جهان کند؛ احتمالاً از آن رو که دخالت حداکثری خدا در کار جهان، این دنیا را از «دار ابتلاء» می‌اندازد. جهانی که دائماً خدا برای رفع خطاکاری بشر در آن دخالت می‌کند، جایی برای درس گرفتن و آزمایش آدمیان نخواهد بود. تجربیات ارزشمندی که نسل بشر در طی قرون آموخته حاصل درگیر شدن با دشواری‌ها بوده؛ به قول منسوب به خیام «از رنج کشیدن آدمی حرّ گردد». اگر دشواری‌ها با دخالت خداوند به طور دائم از جلوی پای بشر برداشته شود، درس‌آموزی از تجربه‌ها رخ نخواهد داد و بشر به پختگی نخواهد رسید و مسؤولیت‌پذیر نخواهد شد.

به‌نظر می‌رسد پاسخ شما ناظر به توانایی یا خواست خداوند است، اما سوال ناظر به دانایی یا همان علم مطلق خداوند. سوال این است که همان خدای گشوده آیا به گزاره‌ی تجربی و قابل حصول «کوید ۱۹ برای انسان مرگبار و رنج‌آفرین است» آگاه بود؟



-بله آگاه بود. اما خداوند به پیامدهای اختیار انسان هم احترام می‌گذارد. اگر بپذیریم که منشاء شیوع ویروس کرونا قاچاق حیوانات نادر (مثل مورچه‌خوار پولک‌دار) و خوردن گوشت آن‌ها بوده آن‌گاه این فاجعه حاصل سوء استفاده‌ی بشر از اراده و اختیار خدادادی است. خدا البته می‌تواند هر کجا که اختیار بشر به خطا رفت، دخالت کند و آن را تصحیح کند. حاصل این کار اما نازپرورده کردن بشر خواهد بود و جهان، دیگر، محل آزمایش و آزمون و خطا نخواهد بود. درس‌گیری تاریخی و جمعی در صورتی رخ می‌دهد که بشر بتواند خطا کند و با پیامدهای خطای خود دست‌وپنجه نرم کند و در نهایت بر این خطاها فائق آید و از خطاهای خود بیاموزد و پخته شود.

پس اگر خدا به آثار مرگبار و رنج‌آفرین ویروس کرونا آگاه بود و دست روی دست گذاشت تا این ویروس گسترش یابد پس به نظر می‌رسد «خیرخواهی مطلق» خداوند را باید فراموش کنیم. چون اولاً معلوم نیست فردی که آن مورچه‌خوار را خورده، از اختیارش واقعا «سوء استفاده» کرده باشد. حتی با فرض مسلمان بودن هم، در شرایطی می‌توان با قاعده‌ی اضطرار او را تبری کرد. ثانياً گیریم که آن فرد سوء استفاده هم کرده باشد، چرا شر این ویروس باید دامن فلان طفل/فرد بی‌گناه را در جای دیگری بگیرد؟ (رنجی که آن فرد می‌کشد «شر» است و این امکان وجود داشت که آن شر وجود نداشته باشد یا کمتر باشد!)



خیرخواهی خدا مستلزم آن نیست که از همان ابتدا جهانی بهشت‌گونه بیافریند و آدمیان را بی‌آزمون و خطا در آن قرار دهد و تنعم بخشد. جهان کنونی ما با همه‌ی شور و شرس‌البته جهنم نیست و خیر و زیبایی کم ندارد اما سختی و فراز و فرود هم بسیار دارد تا به تعبیر قرآن «لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»: تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید (ملک: ۲). فراموش نکنیم که در مدل خدای گشوده، که از آن سخن گفتیم، حتی خدا هم با تمام جزئیات نمی‌داند نتیجه‌ی این آزمون در مورد انسان‌های مختار چه خواهد بود. خدا تنها تضمین کرده است که خیر بر شر غلبه‌ی نهایی خواهد یافت. جزئیات این طرح بر خدا هم مکشوف نیست زیرا پای اراده و اختیار امکانی آدم‌ها در میان است. تمثیلی که الهی‌دانان قائل به خداآوری گشوده برای ترسیم رابطه‌ی خدا با انسان‌های دارای اراده و اختیار در کنش‌های آتی به کار می‌برند این است که خداوند مثل رهبر ارکستری است که قطعه‌ای موسیقی را نوشته و اجرای آن را به گروهی از نوازندگان ماهر واگذار کرده است. اما این که این قطعه با چه دقت و مهارتی اجرا شود بسته به اجرای نوازندگان است. اگر در حین اجرا نوازنده‌ای اصطلاحاً فالش اجرا کند رهبر ارکستر از مهارت و توانایی خود استفاده می‌کند که اجرا را به پیش‌برد تا خلی ایجاد نشود. با این حال، چون اجرای قطعه با نوازندگان است هیچ تضمینی نیست که تمام جزئیات از پیش تعیین‌شده بی‌هیچ عیب و نقصی اجرا شود. اما مهارت و تسلط رهبر ارکستر موجب می‌شود که اطمینان داشته باشیم حتی اگر



خللی جزیی هم رخ دهد اجرا در نهایت با آبروپیش خواهد رفت (این تمثیل را از این مقاله برگرفتم: «بررسی و نقد آموزه «گشودگی» در حل تعارض علم الاهی و اختیار بشری»، جستارهای فلسفه دین: ۱۳۹۷. گفتنی است این مقاله از معدود آثاری است که در فارسی در باب خداآوری گشوده نوشته شده است و در نیمه‌ی دوم مقاله نویسندگان کوشیده‌اند شباهت‌هایی میان آموزه‌ی شیعی «بداء» با خداآوری گشوده بیابند).

اما در باب این که می‌گویید خوردن گوشت از سر اضطرار بوده، گویا مورچه‌خوار پولک‌دار در زمره‌ی غذاهای اعیانی در چین است و چون قاچاق می‌شود قیمت بالایی دارد. لذا مصرف آن مخصوص طبقه‌ی ثروتمند چین است و خوردن آن از سر اضطرار نبوده است. اگر روایت رایج از منشاء ویروس کرونا درست باشد، آن‌گاه می‌توان گفت ما قربانی حرص و طمع تجمل‌گرایانه‌ی طبقه‌ی ثروتمند چین شدیم. اما در باب شروری که به بی‌گناهان و به ویژه کودکان می‌رسد، پاسخی که به ویژه برخی متکلمان مسلمان می‌دهند این است که این شرور را خداوند در عالم آخرت جبران خواهد کرد و به آن بی‌گناه بزرگسال یا کودک خیر فراوان خواهد بخشید. اگر چنین باشد خیرخواهی خداوند محفوظ می‌ماند.



اما جبران کردن چیزی از مسئولیت خدا در قبال ایجاد شر کم نمی‌کند، شری که می‌توانست وجود نداشته باشد و آدمی در آن نقشی ندارد. از طرف دیگر شاید فلان طفل معلول، فراتر از جبران کردن، خواهان اجرای عدالت هم باشد و بخواهد خداوند را در وضعیتی رنج‌آور و ناتوان مشابه خودش قرار دهد.

بله شرّ می‌توانست وجود نداشته باشد اما در آن صورت انسان مختار هم وجود نمی‌داشت. صرف وجود شرّ کسی را که مستقیم یا غیر مستقیم شرّ را آفریده لزوماً از خیرخواهی نمی‌اندازد. مثلاً جراحی موقّعی را در نظر بگیرید که، لاجرم، نقاهت طولانی و سنگینی را به بیمار تحمیل می‌کند. این نقاهت طولانی و سنگین شرّ است اما چون اجتناب‌ناپذیر است و مقدمه‌ی خیر بزرگی است که بهبودی بیمار باشد، آن‌گاه پزشک در مواجهه با این شرّ از خیرخواهی نمی‌افتد، گرچه پزشک خود این شرّ را ناخواسته پدید آورده است اما آن را اراده نکرده بوده بلکه تنها بهبودی بیمار را اراده کرده بود.

اما «جنایت» به خودی خود بد و «شر» است، فارغ از عواقب و نتایج آن. اگر در مقام دفاع از خواست و تصمیم خدا و حسب فرمایش شما «درس‌گیری تاریخی و جمعی در صورتی رخ می‌دهد که بشر بتواند خطا کند»؛ مگر بشر از جنایات هیتلر هم درس نگرفت؟ آیا با این استدلال از هیتلر



و نفس «جنایت» هم شرزُدایی نمی‌شود و چه بسا هر از گاهی
«لازم» هم نمی‌شود؟

- آدم‌ها در مقابل سوء استفاده از اختیار خود مسؤول اند و پیامدهای احیاناً نیک کارهای بدشان آن‌ها را در مقابل کارهای بدشان تبرئه نمی‌کند؛ زیرا آدم‌ها را اولاً و بالذات با نیت‌های شان می‌سنجند. پس اگر کسی نیت کار بدی داشت، حتی اگر کار او ناخواسته پیامد نیکی داشت، باز هم شایسته‌ی ملامت است و اگر کسی نیت کار نیکی داشت، اما پیامد کار او ناخواسته بد از کار در آمد و جاهل مقصّر هم نبود، شایسته‌ی ملامت نیست.

درست است! اما سوال این جاست که چرا خداوند مشمول این قاعده نمی‌شود؟

خداوند خیرخواه است و از سرِ رحمت و وسع‌اش آدمی را آفریده و به او اختیار داده است. این اختیار البته لازمه‌ی ذاتی‌اش این است که آدمی توانا بر شرّآفرینی هم باشد. اما خداوند این شرّآفرینی را اراده نکرده بلکه این شرّ تنها پیامدِ - ناخواسته ولی لاجرم - خیر است. در طرح الهی، خیر آزادی آدمی بر شرّ آن می‌چربد. امروزه که ایده‌های لیبرال در اداره‌ی اجتماعی به حقّ رایج شده (منظورم از ایده‌های لیبرال، لیبرالیسم سیاسی است نه لزوماً لیبرالیسم اقتصادی) ما با این ایده هم‌دل‌ایم که آزادی گرچه شروزی هم پدید می‌آورد و سراسر خیر نیست اما خیر آن



بر شرّ آن می‌چربد. لذا طرح الهی با فهم لیبرالی از آزادی می‌خواند و خداوند به خاطر آزادی خواهی‌اش شایسته‌ی ستایش است و نه ملامت.

اگر خدا به آثار مرگبار و رنج‌آفرین ویروس کرونا آگاه باشد حتی «قدرت مطلق» خداوند هم زیر سوال می‌رود. آیا خداوند مثلاً نمی‌توانست فقط فرد گناهکار را در مقابل سوءاستفاده احتمالی از انتخابش، تنبیه یا مجازات کند و یا با شر کمتری (تا به امروز بیش از صدهزار نفر فوت شده‌اند) ماجرا را تمام کند؟

ما دو نوع محدود کردن قدرت الهی داریم: محدود کردن از بیرون، محدود کردن از درون. در محدودیت بیرونی چیزی مستقل از اراده‌ی الهی خدا را محدود می‌کند. این نوع محدودیت در مورد خدا صادق نیست زیرا خداوند قادر مطلق است، یعنی همه کاری می‌تواند انجام دهد مگر امور ذاتاً محال. به تعبیر دیگر، قدرت مطلق الهی به این معنا است که تمام امور ذاتاً ممکن را خدا می‌تواند انجام دهد. اما انجام امور ذاتاً محال حتی برای خدا هم محال است، چون به خودی خود محال است. مثلاً خداوند نمی‌تواند دایره‌ی مربع بیافریند، یا مثل خودش بیافریند و یا نمی‌تواند به آدم‌ها اراده و اختیار بدهد و در عین حال از پیش بداند که آدم‌ها مختارانه چه خواهند کرد، زیرا در این صورت دیگر آدم‌ها اراده و اختیار نخواهند



داشت و در افعال خود مجبور خواهند بود. این‌ها امور ذاتاً محال اند که انجام آن از عهده‌ی حتی خدا هم بر نمی‌آید، بی آن‌که نقصی بر قدرت مطلق الهی باشد، زیرا قدرت مطلق الهی در دایره‌ی ممکنات است نه محالات. اما نوع دیگری از محدودیت‌ها محدودیت درونی است؛ به این معنا که خداوند اراده کرده است محدودیتی بر خود بار کند، به تعبیر قرآن «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ»: «[خداوند] رحمت را بر خویشتم واجب کرده است» (انعام: ۲). آفرینش انسان، رحمت الهی است اما خدا می‌توانسته آدمیان مختار نیافریند اما اراده کرده که بیافریند چون رحمت را بر خود واجب کرده است. لذا محدودیت‌های ذاتی این نوع خاص از آفرینش را هم مختارانه پذیرفته است. اگر خدا مجبور بود آدمیان مختار بیافریند در این صورت محدودیتی بر قدرت مطلق الهی از بیرون بار شده بود. اما خدا خودش مختارانه اراده کرده آدمیان مختار بیافریند و لوازم ذاتی این نوع خاص از آفرینش را هم پذیرفته و مختارانه علم خود را محدود ساخته تا جا برای اختیار آدمیان باز شود.

اما چرا خداوند اختیار محدودتری به آدمیان نداد تا نتوانند شر وسیع بیافرینند بلکه تنها شر محدود بیافرینند؟ احتمالاً از این رو که اختیار محدود، رستگاری محدود به دنبال می‌آورد. خداوند برای این‌که آدمی را به رستگاری وسیع برساند باید به



آدمی اختیار وسیع بدهد و اختیار وسیع هم لاجرم سوء استفاده‌ی وسیع از اختیار به دنبال می‌آورد. اما خداوند سوء استفاده‌ی آدمیان از اختیارشان را اراده نکرده بلکه تنها سعادت آن‌ها را اراده کرده و به لوازم آن سعادت تن در داده است. بر این اساس، با وجود شروری که در عالم رخ داده است خدا تنها اراده‌ی خیر کرده است.

این تعبیر در انواع محدود کردن قدرت الهی را می‌شود جداگانه نقد کرد و پرسید این محدودیت از چه زمانی آغاز شده و خدای پیش از آن چگونه خدایی بوده است (پیش از آن که خود را محدود کند و آدمی مختار را بیافریند)؟ اما در این‌جا موضوع سوال امور ذاتا محال نیست. سوال از اموری است که (در صورت اطلاع داشتن) حتی از عهده انسان هم بر می‌آید. یعنی اگر چنانچه فرمودید خدا به موضوع آگاه بود، چرا کاری نکرد که دست کم آدمیان کمتری از این ویروس کرونا رنج بکشند؟

چون به گواه روایات اسلامی، خداوند قصد مداخله‌ی مستقیم حداکثری در امور عالم را ندارد. این حدیث از امام صادق مشهور است که: «ابی الله ان یجری الاشیاء الا بالاسباب» خداوند ابا دارد از این که امور را جز از طریق اسباب فراهم آورد (این حدیث هم در بصائر الدرجات صفار و هم در کافی کلینی آمده است). به جز موارد استثنایی، خداوند در امور عالم



مداخله‌ی مستقیم نمی‌کند و امور جهان با قوانین خودش پیش می‌رود. با این حال، خداوند تضمین کرده است که کار جهان به گونه‌ای پیش برود که، در نهایت، خیر بر شر پیروز شود.

به بخشی دیگر از پاسخ شما برگردیم. شما می‌گویید «خدا می‌تواند هر کجا که اختیار بشر به خطا رفت، دخالت کند و آن را تصحیح کند. این اما نازپرورده کردن بشر است و جهان، دیگر محل آزمایش و آزمون و خطا نخواهد بود.» این استدلال (که در خداابوری کلاسیک هم رایج است و می‌کوشد به شکل «نسبی» از وجود شر در عالم دفاع کند) از آینده‌ای نامعلوم یا ممکن (احتمالی) مدد می‌گیرد تا وجود شر را توجیه کند اما به نظر می‌رسد حامل نوعی یا انواعی از مغالطه است. سوال این است: چه دلیلی وجود دارد که بشر از شر فعلی موجود و حاضر بیاموزد، آزموده شود یا این شر حاضر منجر به خیر و جهانی بهتر شود؟ آیا صرف این امکان (مغالطه توسل به یک امکان Appeal to Probability) و یا اینکه ما در آن موقعیت آینده قرار نداریم (مغالطه بستن راه استدلال Argumentum ad lapidem) و یا از آن بی‌خبریم (مغالطه توسل به جهل argumentum ad ignorantiam) وجود خیری را ثابت می‌کند که ما شر فعلی -مثلاً کرونا و ویروس- را از خداوند بپذیریم؟



تضمینی وجود ندارد (حتی تضمینی الهی) که کنش‌های ارادی امکانی انسان‌ها در تمام جزئیات‌اش ختم به خیر شود. بر اساس خداباوری گشوده حتی خدا نیز در مواجهه با جزئیات کنش‌های ارادی انسانی تا حدودی خطر می‌کند. آفرینش جهانی که حاوی انسان‌های مختار و دارای اراده است نوعی خطر کردن برای خدا است و خدا این خطر کردن را بر خود هموار کرده است. اما از دیدگاه ایمانی، خداوند غلبه‌ی نهایی و کلان خیر بر شر را تضمین کرده است. استدلال‌های ناظر به آینده گرچه همیشه احتمالاتی‌اند و از قطعیت نمی‌توان سخن گفت اما ایمان به خداوند یعنی ایمان به غلبه‌ی نهایی و کلان خیر بر شر به دست خداوند.

صرف امکان (احتمال) آینده‌ای که در آن خیر بر شر غلبه می‌کند، به ما اجازه نمی‌دهد که آن را مسلم بگیریم و بر مبنای آن استدلال کنیم و شرهای موجود را توجیه کنیم (مغالطه توسل به امکان). از طرفی با این توضیح که در آینده‌ای خیر بر شر غلبه خواهد کرد صرفاً راه استدلال درباره‌ی شرهای موجود واقع شده را بر ما می‌بندد (بستن راه استدلال). افزون بر این‌ها خطر کردن (ریسک کردن) به خودی خود بیانگر وضعیتی است که در آن تسلط کامل به امور وجود ندارد. آیا خدایی که خطر می‌کند می‌تواند قادر



مطلق باشد؟ از کجا معلوم «غلبه‌ی نهایی خیر بر شر» هم ذیل این خطر قرار نگیرد؟ حتی در نهایت اگر خیر هم بر شر غلبه کند، شرهایی که در واقع رخ داده‌اند و مسئولیت (یا به تعبیری خیرخواهی مطلق) خداوند چه می‌شود؟

بگذارید مشابه استدلال شما را بر موضوع سنجش انواع حکومت‌ها پیاده کنیم و از این مقایسه بصیرتی برای بحث خود به دست آوریم. در دفاع از مدل حکومت لیبرال گفته می‌شود که، در مجموع، خیر آزادی انسانی بر شر آن می‌چربد لذا حکومتی که آزادی شهروندان را رعایت می‌کند بهتر (به معنای کارآمدتر و اخلاقی‌تر) از حکومت تمامیت‌خواه خواهد بود. اما کسی ممکن است در نقد حکومت لیبرال و در دفاع از حکومت تمامیت‌خواه بگوید که، به قول شما، «صرف امکان آینده‌ای که در آن خیر بر شر غلبه می‌کند، به ما اجازه نمی‌دهد که آن را مسلم بگیریم و بر مبنای آن استدلال کنیم و شرهای موجود را توجیه کنیم».

به نظرم تنها در صورتی این نقد شما روا است که انسان‌شناسی تاریکی اتخاذ کنیم و بر اساس آن معتقد باشیم که در انسان میل به بدی ذاتاً بیش از میل به خوبی است. اگر چنین انسان‌شناسی تاریکی داشته باشیم چه بسا هم حکومت تمامیت‌خواه بر حکومت لیبرال ترجیح یابد و هم اعتراض فرشتگان به خداوند به خاطر آفرینش انسان خونریز اعتراض واردی شود. اما اگر



چنین انسان‌شناسی تاریکی نداشته باشیم، که بنده ندارم، آن‌گاه اعطای آزادی به آدم‌ها هم در عرصه‌ی گیتی قابل دفاع خواهد بود (که بحث اکنون ما است) و هم در عرصه‌ی سیاسی (که از تمثیل آن برای بحث اکنون مان استفاده کردیم). اما در باب خطر کردن و نسبت آن با کمال الهی: صرف خطر کردن، خداوند را از کمال نمی‌اندازد. خداوند اراده کرده است که به سبب رحمت و وسع‌اش وارد رابطه‌ی بینا-شخصی (interpersonal) با آدمیان شود. لازمه‌ی چنین رابطه‌ای آزادی انسان‌ها است و خداوند به لوازم این آزادی، که محدود شدن مختارانه‌ی علم مطلق الهی است، تن می‌دهد. این درست مثل عاشقی است که اختیار خود را تسلیم عشق می‌کند. چنین کاری از قدرت مطلق الهی نمی‌گاهد، زیرا خداوند آن را مختارانه انجام داده است، بلکه کمال الهی را نشان می‌دهد که حاضر شده است به خاطر عشق به انسان به انسان نزدیک شود.

اما ناظر به بخش سوم پرسش‌تان: ایمان به خداوند از جمله مستلزم ایمان به این نکته است که در نهایت، خیر آزادی انسان بر شرّ آن می‌چربد. این ایمان عجیبی نیست زیرا درست شبیه ایمانی است که پشت اعتقاد امروزین ما به بهتر بودن نظام‌های سیاسی باز بر نظام‌های سیاسی بسته قرار دارد. اگر خیر آزادی انسان بر شرّ آن بچربد، آن‌گاه شرور عالم دامن خیرخواهی خدا را نخواهد گرفت.



جناب میردامادی! اما ظاهراً مشابه‌سازی این دو استدلال درست نیست چون تفاوتی بنیادی و فاحش وجود دارد. وقتی در دفاع از یک حکومت لیبرال گفته می‌شود «در مجموع، خیر آزادی بر شرّ آن می‌چربد» با یک گزاره علمی تجربه‌شده‌ی ابطال‌پذیر مواجهیم که دانش سیاست درستی آن را از نظر علمی نشان داده (حتی اگر بعدها معلوم شود نادرست است). این یک «امکان» نیست و لذا با یک مغالطه مواجه نیستیم. شما بهتر می‌دانید که ما اگر روزی به عکس این گزاره هم برسیم باز هم کاری علمی کرده‌ایم و باز هم با یک گزاره‌ی علمی تجربی مواجهیم و به علم سیاست و مبانی استدلال و تصمیم‌گیری ما هیچ خدشه‌ای وارد نشده است بلکه تقویت هم شده. اما گزاره‌ی مورد ادعای شما در خصوص خیر خدا هم غیر علمی است، هم صرفاً «یک امکان» است و مغالطه‌ساز و هم در صورتی که به خلافتش برسیم، تمام دستگاه ایمانی و دینی ما فرو می‌ریزد! (و چون استدلال بر مبنای یک «امکان» است و لابد مشمول همان مغالطه توسل به یک امکان!)

گزاره‌ی «در مجموع، خیر آزادی انسان بر شرّ آن می‌چربد»، به خلاف برداشت شما، نهایتاً گزاره‌ای مربوط به علوم طبیعی-تجربی نیست بلکه گزاره‌ای فلسفی است و خصوصاً به انسان‌شناسی فلسفی بازمی‌گردد. اگر بتوان شواهدی تجربی هم به سود این دیدگاه انسان‌شناختی اقامه کرد باز هم این دیدگاه



صرفاً بر شواهد تجربی بنا نشده است بلکه، در نهایت، دیدگاهی فلسفی است. بر این اساس، این دیدگاه فلسفی انسان‌شناختی، که نگاهی خوش‌بینانه به سرشت بشر دارد، صرفاً یک «امکان» نیست بلکه دلایلی (فلسفی-الهیاتی و احیاناً تجربی) به سود آن اقامه می‌شود و نیز انسان‌شناسی‌های بدیل را، که نگاه تاریکی به سرشت بشر دارند، نقد می‌کند. جای بحث در باب این نگاه انسان‌شناختی فلسفی در این جا نیست اما تأکید می‌کنم که ما با یک دیدگاه فلسفی انسان‌شناختی طرفیم نه با یک امکان صرف و اگر با امکان صرف طرف نباشیم، که نیستیم، مغالطه‌ی «توسل صرف به امکان» رخ نداده است.

آقای دکتر، تا به این‌جا اغلب اشارات شما در دفاع از خداباوری گشوده ناظر به شرور انسانی است. گیریم این خداباوری و در شکل وسیع‌تر الهیات گشوده (Open Theology) برای توجیه وجود شر اخلاقی-انسانی به کار بیاید. این الهیات چه پاسخی برای شرهای طبیعی، که انسان در آن نقشی ندارد، خواهد داشت؟ (کما این که به نظر می‌رسد پاندمی کرونا نیز از جایی به بعد چنین شده). سوال دیگر این که به نظر می‌رسد خداباوری گشوده، چنان روی اختیار انسان و آزادی اراده حساب باز کرده است که گویی «جهان با وجود اراده‌ی آزاد با تمام شرهائیش، بهترین جهان ممکن است». این پیش‌فرض از کجا آمده است؟



جهانی که قرار است آدمی در آن آزمون و خطا کند و از خطاهای خود بیاموزد و نسبت به کرده‌های خود آزمایش شود و مسؤلیت بپذیرد، چنین جهانی نمی‌تواند کامل باشد. در جهان کامل با انسان‌های کامل سر و کار داریم و انسان‌های کامل خطا نمی‌کنند و از خطاهای خود هم نمی‌آموزند. جهان ما «بهترین جهان ممکن» نیست و خداوند نیز موظف نیست «بهترین جهان ممکن» بیافریند - حتی اگر آفرینش «بهترین جهان ممکن» ممکن باشد که محل مناقشه است و در پاسخ به پرسش بعدی به آن می‌پردازم. وانگهی، آفرینش «بهترین جهان ممکن» (به فرض امکان) مساوی آفرینش جهان کامل و بی نقص نیست، زیرا آفریدن جهان کامل و بی نقص اصولاً حتی برای خدا هم میسر نیست، زیرا فقط خود خدا کامل و بی نقص است و خدا نمی‌تواند مانند خودش بیافریند؛ این است معنای توحید. توحید، محدودیتی ذاتی بر خداوند بار می‌کند اما این محدودیت نقص خداوند نیست بلکه کمال او است مثل نابغه‌ای ریاضی که نمی‌تواند معادله‌ی پیچیده‌ی ریاضی را سریع حل نکند. این نتوانستن نقص او نیست بلکه کمال او است. پس در باب خدا هم می‌توان گفت هر آنچه خدا می‌آفریند ناقص است زیرا آفرینش گرچه «از» خدا است - و به مقداری که «از» خدا است خیر است - اما عین خدا نیست و از همین رو نقص ذاتی دارد و نقص ذاتی جهان مادی هم شروری طبیعی مثل سیل، زلزله و بیماری‌های واگیردار به دنبال می‌آورد.



نکته‌ی دیگر این‌که، بله برداشت شما درست است که در مدل خدا‌باوری گشوده ارزش والایی به اراده و اختیار انسان داده می‌شود. اما چنین ارزش والایی برای آزادی انسان قائل شدن نه تنها عجیب نیست بلکه مدلل ساختن آن هم چندان دشوار نیست: هیچ‌کنشی، هر چقدر هم به خودی خود مثبت یا منفی باشد، بدون فرض اراده و اختیار برای کنش‌گر، شایسته‌ی ستایش یا نکوهش نیست. مثلاً ضربان قلب یک انسان، غیر اختیاری است و در نتیجه، در حالت عادی، صاحب قلب به خاطر ضربان طبیعی قلب‌اش شایسته‌ی ستایش یا نکوهش نیست. اما اگر پزشکی جلوی ایست قلبی بیماری را بگیرد و ضربان منظم قلب‌اش را به او بازگرداند این پزشک شایسته‌ی ستایش است، حال آن‌که اگر قاتلی تیری به قلب بی‌گناهی بزند و قلب او را از ضربان باز دارد، شایسته‌ی نکوهش است.

اگر مراد ما از انسانِ کامل، موجودی «کاملاً انسان» باشد (از تعبیر خرمشاهی کمک می‌گیرم) پس انسان کامل هم می‌تواند گرسنه شود و خطا کند چون «انسان» است. آن‌که نمی‌تواند خطا کند «خدا» است چون در تمام اجزای خود کامل است. به همین تعبیر مراد از جهانِ کامل (یا طبیعت کامل) الزاماً جهانی نیست که در همه چیز کامل باشد. مثلاً کامل بودن یک فیل به معنای آن نیست که بتواند پرواز کند یا پایش را روی لانه‌ی مورچه‌ها نگذارد. لذا به‌نظر می‌رسد مفاهیم جهان یا انسانِ کامل به صرف طبیعی و انسانی



بودنشان در برابر خدای کامل قرار نمی‌گیرند و خَلْقشان از سوی خدای کامل مانع منطقی ندارد. اما مفهوم خدا، دست کم در الهیات اسلامی، به نوعی است که همه نوع کمالی را در خود دارد و از او منطقا توقع ساختن جهانی بدون شر هم می‌رود چنانچه هم‌او وعده‌اش را هم در جهانی دیگر داده است. سوالی هم که این‌جا پیش می‌آید این است که چرا از همان ابتدا همین «جهانِ دیگر» ساخته نشد؟

تعبیری که از جناب خرمشاهی آوردید در وصف حافظ است. ایشان می‌گوید حافظ «انسان کامل» نیست اما «کاملا انسان» است. تعبیر بجا و زیبایی در وصف حافظ است. اما چه می‌توان گفت در باب «انسان کامل» در معنای عرفانی‌اش؟ مطابق این معنا «انسان کامل» انسانی است که هیچ نقصی ندارد و تمام کمالات را در حد اعلی دارا است. این پرسش، از دیدگاه انسان‌شناسی فلسفی، گشوده است که آیا چنین انسانی اصلا دیگر انسان است؟ به تعبیر دیگر، آیا «انسان کامل» ممکن است؟ من تردید دارم که ممکن باشد. اما اکنون وارد استدلال به سود دیدگاه خود نمی‌شوم.

مشابه همین پرسش را ناظر به «جهان کامل» هم می‌توان طرح کرد. «جهان کامل»، به معنای جهانی که هیچ نقصی در آن راه ندارد و محال است کامل‌تر از آن را در همه‌ی جهات تصور کرد، آیا اصلا ممکن است؟ به تعبیر دیگر، آیا «بهترین جهان ممکن»



ممکن است؟ اگر چنین جهانی ممکن نباشد پس خدا هم نمی‌تواند آن را بیافریند، زیرا قدرت خدا تنها به ممکنات تعلق می‌گیرد. گویا شما با فرض گرفتن ممکن بودن «بهترین جهان ممکن» تلویحاً استدلال دیگری علیه وجود خدا اقامه کرده‌اید که متفاوت از مسأله‌ی شرّ است. در مسأله‌ی شرّ به شرور عالم ارجاع داده می‌شود و از این طریق علیه خدا باوری دلیل اقامه می‌شود. اما در این استدلال جدید تنها به این ارجاع داده می‌شود که جهان ما «بهترین جهان ممکن» نیست و «بهترین جهان ممکن» هم ممکن است و از این طریق دلیلی علیه وجود خدا اقامه می‌شود. نظر به اهمیت این استدلال جدید بگذارید ابتدا آن را صورت‌بندی و سپس نقدش کنم.

استدلال «بهترین جهان ممکن» علیه خدا باوری:

۱. جهانی بهتر از جهان کنونی (actually world) ممکن است.
۲. اگر جهانی بهتر از جهان کنونی ممکن باشد، آن‌گاه جهان کنونی «بهترین جهان ممکن» (the best of all possible worlds) نخواهد بود.
۳. اما اگر جهان کنونی، آفریده‌ی خدا (قادر مطلق) باشد «بهترین جهان ممکن» خواهد بود.
۴. پس جهانی کنونی آفریده‌ی خدا نیست.



۵. اما اگر خدا وجود داشته باشد جهان کنونی آفریده
خدا خواهد بود.

۶. پس خدا وجود ندارد.

(در صورت بندی بخش عمده‌ی این استدلال از این مقاله بهره
برده‌ام: «بهترین تمام جهان‌های ممکن»، سینتیسز: ۲۰۰۵).
گزاره‌های ۱ و ۲ صادق به نظر می‌رسند و گزاره‌ی ۵ هم صرفاً
گزارش صادقی از لوازم وجود داشتن فرضی خدا است. گزاره‌های
۴ و ۶ هم که از گزاره‌های دیگر نتیجه شده‌اند. پس این استدلال
اگر صادق نباشد گزاره‌ی محل شبهه در آن گزاره‌ی ۳ خواهد
بود. من در ادامه استدلال می‌کنم که گزاره‌ی ۳ کاذب است. اگر
این گونه باشد آن‌گاه این استدلال گرچه - از نظر شکلی - معتبر
(valid) است اما متقن (sound) نخواهد بود زیرا یکی از
مقدمات آن کاذب است.

مقدمه‌ی ۳ از آن رو کاذب است که بر ممکن بودن «بهترین
جهان ممکن» بنا شده است. اما «بهترین جهان ممکن» ممکن
نیست پس مقدمه‌ی ۳ کاذب است و در نتیجه استدلال به
نتیجه‌ی مطلوب‌اش که وجود نداشتن خدا است نمی‌رسد.
ایده‌ی «بهترین جهان ممکن» را می‌توان به این صورت فهم کرد
که «بهترین جهان ممکن» عبارت است از بهترین جهان در میان
تمام جهان‌های ممکن. یعنی اگر N مقدار جهان ممکن داشته
باشیم، «بهترین جهان ممکن» از تمام آن‌ها بهتر است. اما چنین



جهانی محال است زیرا درست مانند این که «بالاترین عدد صحیح» محال است، «بهترین جهان ممکن» هم محال است.

محال بودن «بالاترین عدد صحیح» را می‌توان با فرض ممکن بودن آن و ابطال‌اش نشان داد. فرض کنید که L بالاترین عدد صحیح باشد، اما $L+1$ ممکن است، یعنی کافی است یک عدد به «بالاترین عدد صحیح» بیفزاییم تا عدد بالاتری به دست آوریم اما $L+1$ هم «بالاترین عدد صحیح» نیست زیرا باز می‌توانیم $L+1+1$ داشته باشیم اما دیگر بار این هم بالاترین عدد صحیح نیست، زیرا باز می‌توان به آن عددی افزود و این افزودن را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد بی‌آن که «بالاترین عدد صحیح» به دست آید. پس «بالاترین عدد صحیح» تناقض در تعبیر است و وجود چنین عددی ممکن نیست.

حال، مشابه این استدلال را می‌توان در باب «بهترین جهان ممکن» تصور کرد. فرض کنید که L بهترین جهان ممکن باشد، اما هم‌چنان می‌توان جهان بهتری را تصور کرد. فرض کنید که یکی از خوبی‌های «بهترین جهان ممکن» آن است که ستارگان بسیار یا بی‌نهایتی در آن وجود دارند اما همیشه می‌توان جهان بهتری را تصور کرد که ستارگان بیشتری در آن وجود دارند. پس خواهیم داشت $L+1$ اما این هم «بهترین جهان ممکن» نیست زیرا باز هم می‌توان جهانی بهتر از آن را تصور کرد و این را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد بی‌آن که به «بهترین جهان ممکن» برسیم.



بر این اساس، «بهترین جهان ممکن» تناقض در تعبیر است و وجود چنین جهانی ممکن نیست و اگر «بهترین جهان ممکن» ممکن نباشد خدا موظف نیست آن را بیافریند زیرا حتی خدا هم نمی‌تواند امری را که ممکن نباشد بیافریند و هیچ کس، حتی خدا، موظف به انجام کار ناممکن نیست.

شما در یکی از نوشته‌هایتان به «غیبت مسئله شر در اسلام» اشاره کرده‌اید. آیا تراژدی جهان‌گیر کرونا، فرصتی نیست که الهیات اسلامی به مسئله شر پردازد؟ افزون بر آن آیا این پاندمی می‌تواند روند سکولاریزم در جهان اسلام و مخصوصاً ایران را تسریع کند؟

من در چند تا از نوشته‌های خود به غیبت مسأله‌ی شرّ در اسلام، به ویژه در الهیات معاصر اسلامی، پرداخته‌ام. از جمله در کل این مقاله و نیز در بخش دوم این مقاله. اکنون قصد ندارم نکاتی را که پیشتر در این مقالات آورده‌ام تکرار کنم. این قدر هست که به نظرم اگر الهیات معاصر اسلامی مسأله‌ی شرّ را جدّی بگیرد بعید است به این نتیجه برسد که این مسأله را می‌توان بدون هزینه‌ی نظری حلّ کرد، یعنی بدون تجدیدنظر جزئی یا کلی در تصویر کلاسیک از خدای ادیان ابراهیمی. این که هزینه‌ی نظری‌ای که باید پرداخت چقدر است و دقیقاً در کدام نقطه باید تجدیدنظر کرد البته می‌تواند محل بحث و نظر باشد.



من در این گفت‌وگو استدلال کردم که حلّ مسأله‌ی شرّ نیازمند هزینه‌ی نظری است و این هزینه از نظر من این بود که دست‌کم در تلقی رایج از عالمیت مطلق الهی و مشیت مطلق الهی باید تجدید نظر کرد. متأسفانه الهیات معاصر اسلامی هنوز کم‌وبیش در حال وهوای حلّ بی‌هزینه‌ی مسأله‌ی شرّ است و از تحولاتی که به ویژه در نیم قرن اخیر در الهیات فلسفی و فلسفه‌ی دین (تحلیلی یا قاره‌ای) پیرامون مسأله‌ی شرّ گذشته کم‌وبیش بی‌خبر است. البته مقالاتی به ویژه در فارسی و عربی در باب مسأله‌ی شرّ از دیدگاه فیلسوفان و متألّهان غربی منتشر می‌شود اما اکثر آنها تنها گزارشی از رأی این فیلسوفان است و وقتی به نقد و راه حلّ می‌رسد، چیز بدیعی در چنته ندارد. به نظرم بحران کرونا فرصتی است که الهیات معاصر اسلامی به مسأله‌ی شرّ به صورت جدّی پردازد.

اما در باب کرونا و سکولاریسم؛ کرونا به نوعی همین حالا هم سکولاریسم عینی موقتی برقرار کرده است: تمام مکان‌های مذهبی بسته شده و مراسم آیینی تعطیل شده است. این البته موقتی خواهد بود اما اگر متدینان به انجام فردی آیین‌ها در این ایام عادت کنند، بازگشت آن‌ها به جمع‌های مذهبی و اماکن مقدّس دیگر به سادگی گذشته نخواهد بود. اما از سکولاریسم عینی که بگذریم آیا کرونا سکولاریسم ذهنی، یعنی خداناباوری و ندانم‌انگاری یا شکاکیت مذهبی را هم گسترش خواهد داد؟ پاسخ به این پرسش نیازمند نظرسنجی و آمار است. اما با رصد



شخصی فضای مجازی هم می‌توان دید که کرونا همین حالا هم پرسش‌های بنیان‌برافکنی در میان افکنده که بخشی از آن‌ها در سؤال‌های شما نیز بازتاب داشت. با این حال، کرونا ممکن است اثر مثبتی هم بر دین‌داری بگذارد. کرونا ما را به وضعیت مرگ‌آگاهی‌کشانده و جستن معنا برای مرگ نزدیکان یا مرگ محتمل‌الوقوع خودمان چیزی است که ممکن است بسیاری را به سمت دین‌داری یا متافیزیک دینی بکشاند. با این حال، داوری در باب تأثیرات مثبت یا منفی درازمدت کرونا بر دین‌داری (خود اگر چنین تأثیری در میان باشد) هنوز بسیار زود است.

به‌عنوان سوال آخر؛ می‌خواهم سراغ خدای شخصی شما بروم آقای دکتر! در گفت‌وگوهایی که بیشتر در این باره با آقایان سروش و کدیور داشتم، هر کدام از خدایی گفتند که در هنگامه‌ی وجود شرور طبیعی می‌شناسند. دکتر سروش گفت که انتظاری از خدایش ندارد و دکتر کدیور از خدای قانونمندی می‌گفت که سنن الهی را نقض نمی‌کند. خدای یاسر میردامادی در هنگامه‌ی تجلی شرور طبیعی کجاست و چه می‌کند؟

– صاحب این صفحه‌کلید را اگر خدایی به دل باشد کله‌گوشه‌اش به آفتاب خواهد رسید، اما «آسان‌آسان به [مؤمنی] نتوان رفت» و یا به تعبیر مولوی «چو تو پنهان شوی از من همه تاریکی و کفرم / چو تو پیدا شوی بر من مسلمانم به



جان تو». اما از جنبه‌ی شخصی مسأله که بگذریم و به فهم‌مان از خدای ابراهیم، موسی، عیسی و محمد که بازگردیم، بگذارید پرسش شما را به پیش ببرم و به نهایت خودش برسانم: بیایید فرض کنیم که در میانه‌ی بحرانی مثل هولوکاست یا کرونا حضور خدا مطلقاً حس نشود، آیا این لزوماً دلیلی علیه اصل وجود خدا و یا دست‌کم مهربانی خدا است؟ به نظرم نه لزوماً؛ به این دلیل که تبیین‌های دیگری هم از سکوت یا غیبت خداوند ممکن است.

مثلاً مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵ میلادی) فیلسوف و الهی‌دان یهودی اتریشی‌تبار، که با سکوت و غیبت الهی در بحران هولوکاست درگیر بود، معتقد بود خدا حرف‌هایش را پیشتر با بشر زده است و حالا به انتظار نشسته تا عمل آدمی را نظاره کند؛ و یا کالونیموس شاپیرو (۱۸۸۹-۱۹۴۳ میلادی)، ربی اعظم گتوی ورشو، که خود سرآخر به دست نازی‌ها در کمپ مرگ اعدام شد، بر اساس تفسیر بخش‌هایی از ادبیات تلمودی معتقد بود که خداوند نیز از مصائب خودساخته‌ی بشر رنج می‌کشد اما ما اثری از اشک و رنج الهی نمی‌بینیم، زیرا خداوند آن را از هستی پنهان می‌کند چون هستی تاب حتی ذره‌ای از رنج الهی را ندارد و اگر حتی گوشه‌ای از رنج خداوند بر هستی آشکار شود جهان از هم خواهد پاشید (در باب رأی شاپیرو در این مقاله بیشتر توضیح داده‌ام).





انتظاری از «خدا» ندارم

پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با حسن یوسفی اشکوری

طاها پارسا: جناب یوسفی اشکوری! ضمن سپاس از وقتی که در اختیار ما قرار دادید. پاندمی کرونا (کویید 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 قانع‌کننده نبوده و کمتر مورد عنایت و پذیرش نسل امروزی



قرار دارد. گروهی بر این باورند که در الهیات اسلامی، فیلسوفان چنانچه باید و شاید به مسئله شر نپرداخته‌اند. آیا به‌راستی چنین است؟ این دست سوالات و برهان شر چه سابقه‌ای در اسلام دارند؟

-اگر به تاریخ برگردیم گزارف نیست که بگوییم هیچ حادثه تازه‌ای رخ نداده است. تاریخ مکتوب نشان می‌دهد که آدمیزاد از روزهای نخستین ورود به تاریخ (حتی در پیشاتاریخ و در عصر غارنشینی و پارینه سنگی) به موجودی و یا به مفهومی به نام «خدا» به مثابه صانع و مدیر مدبر هستی باور داشته و به الزامات منطقی و گاه توهمی آن نیز ملتزم بوده است؛ مانند باور به فرشتگان و نیروهای غیبی و ماوراءطبیعی و در عین حال اثرگذار در نیک و بد این جهان و در خیر و شر زیست آدمی.

بر این بنیاد آدمی خود را همواره در پناه امن خداوندی می‌دیده و از این رو انتظاراتی از او داشته است. یکی از این انتظارات دوری از هر نوع بدی و شر بوده و در صورت وقوع شر انتظار داشته حداقل از مؤمن دفع شر و حمایت بشود.

اگر دین‌ها را به دو نوع چند-خدایی (اصطلاحاً شرک) و تک-خدایی (اصطلاحاً توحید) تقسیم کنیم، دو خواسته عدم وقوع شر در زیست جهان آدمی و نیز دفع شر از خلق خدا و یا خدایان،



در هر دو جریان وجود داشته ولی چنین انتظاراتی در دین‌های توحیدی و یکتانگر و یکتاپرست به مراتب بیشتر و جدی‌تر است؛ به‌طور مشخص در یهودیت، مسیحیت و اسلام. زیرا در دین‌های چند خدایی توجیه دوگانه خیر و شر تا حدودی هموارتر است و می‌توان برای هر پدیده‌ای در جهان خدایی تصور کرد (مانند خدایان المپ) و سرشت و سرنوشت هر پدیده‌ای را در ارتباط با خدای ویژه‌اش تفسیر کرد و از این‌رو برای دوگانه بدی/خوبی و خیر/شر توجیهی و منشائی در نظر گرفت اما در دینی که فقط یک خدا در هستی متصور است و تنها اوست که آفریدگار و مدیر و مدبر عالم و آدم است و هیچ رقیب و به تعبیر قرآن «ندی ندارد و از همه مهم‌تر خیر مطلق و خیرخواه مطلق است و حکیم و علیم و عادل و رؤف بر بندگان، منطقا پاسخ دوگانه خیر و شر در زیست جهان انسان توجیه موحدانه می‌طلبد. به همین دلیل است که آدمیزاد در طول تاریخ هر بار که روند عادی زندگی‌اش آسیب دیده و غم و رنج و مصیبت طبیعی و غیر طبیعی به سراغ رفته، سر بر آسمان کرده و از خدایش یاری خواسته و اگر پاسخی نگرفته پرسیده است: خدایا کجایی؟ آیا رنج و بلا و شر را تو آفریده‌ای؟ چرا دفع شر نمی‌کنی؟ اصولا آیا این بلا را تو بر من نازل کرده‌ای؟ چرا به یاری بندگان نمی‌آیی؟ در این زمینه در مغرب زمین دو رویداد مهم به قدر کفایت شهره‌اند: زلزله بزرگ لیسبون به سال ۱۷۵۵ و فاجعه هولناک هولوکاست به دست نازی‌ها در آلمان قرن بیستم. برخی این نوع شرور را دلیلی بر عدم وجود خداوند در جهان



دانسته اند (برهان شر) و بعضی هم از تعابیری چون خسوف و غیبت خداوند یاد کرده‌اند.

اگر منابع ما در شناخت اسلام قرآن باشد و سنت و سیره و تاریخ آغازین، به روشنی می‌بینیم که دوگانه‌ای به نام «خیر/شر» و یا عنوان عام «شُرور» یا به تعبیری «تئودیه‌سه شر» وجود ندارد. اگر آیات متعدد قرآن در این مورد را بکاویم، می‌بینیم که از واژگان خیر و شر استفاده شده ولی کانتکس آیات و کاربرد کلمات و اصطلاحات نشان می‌دهد که این تعابیر بیشتر برای بیان دو نوع رفتار و منش اخلاقی و دو نوع جهت‌گیری در زندگی آدمیان به کار رفته و از این رو مفهوم عام و تئولوژیک و ایدئولوژیک «شُرور» مطرح نبوده است. به عبارت دیگر، آدمی دوگانه خوبی/بدی را ساخته و در قرآن نیز از همان مفاهیم و نشانه‌ها استفاده شده است. مثلاً گاه در قرآن شر با پسوند به کار رفته (مانند شَرِّالدَّوَابِّ در آیات ۲۲ و ۵۵ انفال) کسانی که که تعقل نمی‌کنند و یا کافران نامؤمن‌اند. یا در جایی دیگر (آیه ۷۷ یوسف) از «شَرِّمَکَانَ» یاد شده است. در سنت و سیره نیز همین گونه است. از این رو موضوعی که اکنون تحت عنوان «شر طبیعی» یاد می‌شود در قرآن و سنت دینی ما دیده نمی‌شود.

گزیده مدعا آن است که بر اساس اسناد موجود و مهم‌تر در قرآن، در قرن نخست نه مفهوم عام «شُرور» در ذهن و زبان مؤمنان به مثابه یک پدیده جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وجود داشته و نه هنوز نظریه پردازانی به نام متکلم و یا فیلسوف و



مفسر پیدا شده بودند که در این باب نظریات جهان شناختی و فلسفی و دین شناسی معرفت محور تدارک ببینند و مثلاً برای پدیده شرور در جهان و یا تعارض پدیده شر در زیست جهان آدمی با ایمان به علم و حکمت و رحمانیت و رحیمیت خداوند تفسیری ارائه دهند. شواهد چنین می نماید که مؤمنان بسیط و می توان گفت فطری آغازین از خیر و شر و یا دعوت به خیر و دوری از شر، همان را می فهمیدند که عرف زمانه می فهمید: دعوت به خوبی و دوری از بدی، همین!

روند تحولات تمدنی و فرهنگی مسلمانان نشان می دهد که این نوع پرسش ها زمانی رخ داد که پس از فتوحات و گسترش قلمرو خلافت عربی-اسلامی، افکار و اندیشه های ملل مغلوب وارد حوزه معرفتی و فکری مسلمانان شد و چالش هایی تازه و نوظهور پدید آمد. در این میان سه حوزه فکری بیشترین اثر را در تحولات فکری مسلمانان ایجاد کرد: ایران، یونان و هند. نه مسلمانان پیش از قرن دوم با این افکار و اندیشه ها و سنت ها آشنایی جدی داشتند و نه اعراب حجاز از این افکار چندان با خبر بودند. از این رو وقتی به ضرورت گسترش تمدنی پرسش های تازه پیدا شد، متفکران مسلمان تحت عنوان متکلم و یا مفسر و بعدتر فیلسوف ناگزیر به نظریه پردازی شدند و در میدان عمل در همان چهارچوب های معرفت شناسانه راه



یافته در قلمرو اندیشه سنتی مسلمانان به ارائه نظر و تحلیل دست زدند. کلام اصولاً دو وظیفه بیشتر ندارد: دفاع استدلالی و معقول از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی برای مؤمنان و دیگر پاسخ به پرسش‌ها و یا شبهات مطرح شده از سوی منکران و مخالفان.

متفکران مسلمان از قرن سوم به بعد به‌طور جدی وارد این کارزار شدند. در حد اطلاع من، عالمان اسلامی بیش از همه تحت تأثیر اندیشه‌های ایرانی و به تعبیر خودشان «قوم فرس» قرار داشتند. زیرا اولاً، از ادوار پیش از اسلام افکار و سنت‌های ایران بیش از جاهای دیگر در نقاط مختلف عربی و حجاز نفوذ پیدا کرده و افکار اعراب را تحت تأثیر قرار داده بود؛ و ثانیاً، گستره ایران بزرگ زودتر از اقوام دیگر گشوده شد و کمتر از یک دهه از مرگ نبی اسلام نگذشته بود که تمامی ایران مرکزی جزئی از امپراتوری عربی-اسلامی شد. با توجه به این ملاحظات، عالمان دینی در مقام نظریه‌پردازی برای اسلام و اندیشه دینی، بیش از همه تحت تأثیر افکار ایرانی قرار گرفتند. به ویژه جریان اسلام شیعی از قرن اول پیش از همه از آموزه‌های ایرانی اثر پذیرفت. از این نوع اندیشه‌ها تحت عناوینی چون «حکمت خسروانی» و یا «حکمت خالده» یاد می‌شود. اندیشه شهاب‌الدین سهرودی نمونه‌ای از آن است.



می‌دانیم که اندیشه کانونی ایرانی حول دین زرتشت (حداقل از روزگار ساسانی) دوگانه خیر/شر و یا نور/ظلمت بوده و این دوگانه با خدای دو بُنی اهورامزدا/اهریمن توجیه می‌شده و از قضا ایرانی/هندی نیز بوده است. البته گفته شده است دیدگاه زُرّوانی کوششی بوده است برای ایجاد وحدت بین دوگانه‌ی ذاتی انگار مزدا و اهریمن (هرچند در باب زورانیسم و مفهوم و نقش واقعی آن اختلاف کم نیست). البته بگوییم این که زرتشتیان به جد به دو خدای مستقل به عنوان آفریدگار باور داشتند یا نه، محل اختلاف است و حداقل زرتشتیان متأخر (شاید به ضرورت سازگاری با فضای مسلمانی) خود را یکتاپرست می‌دانند و در نزد آنان اهریمن مفهومی و حداکثر پدیده‌ای مانند «شیطان» در ادب قرآنی و اسلامی است و به گمانم نیز چنین است. حداقل در گاهان زرتشت یکتاپرستی کاملاً مشهود است. ولی هرچه هست، دوآلیزم زرتشتی عصر ساسانی بیش از همه اندیشه‌های مسلمانان را تحت تأثیر قرار داد. بی دلیل نبود وقتی که در قرون میانه پیرایشگران و یا بنیادگرایانی چون ابن تیمیه پیدا شدند، بیش از همه از خطر نفوذ افکار مجوس در متن اسلام و به طور خاص در جریان تشیع گفتند و تلاش کردند به زعم خود اسلام را از این انحراف نجات دهند.

نتیجه این گزارش تاریخی کوتاه آن است که در قرآن و سنت اصولاً نه خدا دوگانه و چندگانه بود و نه پدیده‌ها چندگانه بودند و از این رو مفهومی به نام شر و شرور به مثابه پدیده‌ای



متضاد و متعارض در آفرینش مطرح نبوده است. این مفاهیم تئولوژیک از اواخر قرن سوم جدی شده و در قالب آرای کلامی نحله های مختلف اسلامی (معتزله، اشاعره، فرقه های مختلف شیعی و . . .) بازسازی شد. با توجه به این روند تاریخی بوده است که اقبال و به تبع آن شریعتی از توحید هستی سخن گفته و اقبال تصریح کرد دوگانه یونانی مسلمانان را در فهم اسلام دچار بدفهمی کرد (نقل به مضمون).

در تبیین مسئله می توان گفت که عموم مؤمنان یهودی و مسیحی و مسلمان (احتمالا تحت تأثیر ذهنیت های الهیاتی ملل دیگر) الهیاتی شکل دادند که در آن چهارچوب ارتباط عالم و آدم با خدایش به گونه ای تفسیر و تحلیل شد که هم تصور و تصویر مخدوشی از خالق به دست داده شد و هم مهم تر تبیینی از نوع ارتباط عالم و آدم با خداوند ارائه شد که در نهایت حکمت و عدالت الهی به چالش کشیده شد و پرسش های چون چگونگی و چرایی شرور در جهان و به ویژه پرسش از چرایی عدم حمایت او از بندگان مطرح شد و این داستان همچنان ادامه دارد. از این رو من با طرح مسئله به گونه ای که رایج است موافق نیستم و معتقدم باید خداشناسی دیگری ارائه داد تا احیانا راهی مناسب دیگر گشوده شود. از این نظر به گمانم متکلمان و یا فیلسوفان مسلمان نیز به حل مسئله کمک فیصله بخشی نکرده اند.



من از پاسخ شما چنین در می‌یابم که مسئله‌ی شر اصالتاً در اسلام چندان اهمیتی نداشته/نیافته و اتفاق خاصی هم نیافتاده تا نظر مسلمانان را به این موضوع جلب کند بلکه از اساس وجود شرور ارتباط یا دست‌کم ارتباط معناداری با خدای (اسلام) ندارد. اگر این برداشت درست است، به‌نظر می‌رسد پاندمی مرگبار کرونا که تا به امروز جان صدها هزار نفر را گرفته، فرصتی برای طرح این موضوع فراهم کرده است. اجازه دهید یک مرحله عقب‌تر برویم و پیش از هر چیز بپرسم آیا شما اتفاقاتی طبیعی از جمله زلزله و سیل و بیماری‌های فراگیری چون کرونا را مصداق وجود «شر» (شر طبیعی) می‌دانید؟

-این‌که می‌گویید اکنون کرونا فرصتی فراهم آورده تا این موضوع بیش از پیش مطرح شود، درست است. اما با دو توضیح. نخست این‌که اصل موضوع در گذشته‌های دورتر نیز مطرح بوده و در قرن اخیر به دلیل نفوذ و رسوخ فلسفه‌های غربی در جوامع اسلامی و از جمله در ایران به مراتب جدی‌تر شده و به ویژه عمدتاً از سوی منتقدان رادیکال اسلام به عنوان معضلی در خداشناسی و الهیات اسلامی همواره بازگو می‌شود؛ و دوم این‌که، نمی‌دانم این رخداد تازه چه اندازه اثرگذار است و در واقع، چه اندازه در دگرذیسی اندیشه الهیاتی اسلامی و شیعی ما نقش می‌آفریند. بعید می‌دانم که تحولی ماندگار و جدی ایجاد کند. باید منتظر ماند و دید. اما در مورد پرسش اصلی شما، پاسخ



یک کلمه ای من «خیر» است. توضیح کوتاه آن است که اساسا خیر/شر دوگانه ای است که آدمیان وفق «منطق موقعیت» به ضرورت برساخته‌اند تا پدیده‌ها را تفسیر کنند و بشناسند و این هیچ ربطی به خدا (با فرض وجود) ندارد. ما آدمیان افقی به جهان نگاه می‌کنیم و نه عمودی و از این رو جهان را در کل و به ویژه در اجزاء گونه‌گونه می‌بینیم و تازه این گونگی نیز پیوسته در حال تغییر است. خدایان نیز خدای واحدی ندارند، اگر مبالغه نباشد، به تعداد خدایان خدا وجود دارد. این که شهرت یافته به عدد نفوس خلایق راهی به سوی خدا هست، دقیقا به همین معناست. واقعیت این است که خدای مسلمان، مسلمان است؛ خدای مسیحی، مسیحی، خدای شیعه، شیعی؛ خدای پروتستان، پروتستان و هلم جزا. می‌توان پرسید: شرور (طبیعی و یا اخلاقی) در جهان با کدام تصور و تصویر از خدا سازگار نیست؟

اما اگر عمودی (از بام هستی) به هستی نگاه کنیم، شری در هستی وجود ندارد. شر یعنی چی؟ طبیعت بر اساس قواعدی کار می‌کند (خدا آن قواعد را لحاظ کرده یا هر نیروی دیگری و یا تصادفا)؛ آنچه واقعیت دارد این است که در این نظام فعل و انفعالات، زلزله و سیل و ویروس کرونا و وبا و طاعون و . . . پدید می‌آیند و چرا شراند و برای کی شراند؟ بله، برای آدمی شر است و جای انکار ندارد چرا که به او آسیب می‌زند و به همین دلیل شر و در مقابل آن خیر سود می‌رساند. اما این دو،



پدیده‌های انسانی‌اند و انسان چنین نامی به آنها داده است و هیچ ربطی به خالق و عالم خلق ندارد. سخن روشن آن است که خداوند نه خیر را در جهان آفریده و نه شر را؛ این دوگانه برساخته ذهن و زبان آدمیزاد است و به مقتضای اراده و قدرت انتخاب و اختیار آدمی است برای افاده مقاصد خاص. البته از منظر مؤمنان خلقت اساساً خیر است ولی این دعوی از منظر استدلال عقلی محض به ویژه برای خدا ناباوران قابل اثبات نیست.

جالب است برخی «شیطان» را به «نیروی شرآفرین» ترجمه و یا تأویل کرده اند که به گمانم درست می نماید. به همین دلیل است که اگر خدا را از جهان برداریم، باز هرکسی که به دوگانه خیر / شر در زیست جهان انسان باور دارد، ناگزیر باید برای این وجود دوگانه تفسیری و تحلیلی ارائه داد، از این رو اگر هم چالشی باشد، صرفاً برای خدا باوران نیست و به ویژه اقامه برهان شر برای نفی خداوند به کلی بی‌وجه می نماید. این استدلال که چون شر هست، پس خدا نیست، بنیادی ندارد.

وانگهی، معیار خیر و شر چیست؟ تشخیص‌دهنده کیست و کجاست و معیار اجماعی برای تمیز خیر و شر کدام است؟ اگر عمودی نگاه کنیم، ممکن است همان دعوی قرآن درست باشد که «و عسی ان تکرهوا شیئاً فهو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئاً فهو شر لکم» (بقره / ۲۱۶). داستان خضر و موسی در سوره



کَهِفِ قُرْآنِ (البته از باب قصه مذهبی به قصد تنبه اخلاقی و نه رویدادی تاریخ) نیز مؤید همین دیدگاه است.

در همین جا بیفزاییم، پرسش از عدم سازگاری شر با عدالت خداوندی نیز مشمول همین قاعده است. دوگانه عدل و ظلم، برساخته ذهن و زبان انسان است و ربطی به خدا ندارد. مصادیق عینی و خارجی آن نیز صرفاً در زیست جهان آدمیزاد معنای محصلی دارد و از این رو همواره در تعریف و مصداق عدل و ظلم تغییر می‌کند؛ تا آنجا که ممکن است چیزی در زمانی عدل باشد و در زمانی دیگر و حتی مکانی دیگر ظلم تلقی گردد. حال برای توضیح این نظریه لازم است به نوع ارتباط و تعامل خداوند و انسان (مثلاً خدای تنزیهی و یا تشبهی) در چهارچوب نگرش قرآنی اشارتی بشود تا توضیح و تبیین کامل شود.

عنایت دارید که مسئله شر از این باب طرح شده است که عدم وجود خدا را یا خدا ناباوری را موجه کند و به همین سبب به برهان شر هم مشهور شده است. یعنی مدعیان برهان شر با بهره‌گیری از برساخته‌های ذهنی آدمیان (و مگر راه دیگری داریم) می‌خواهند نشان دهند که خدا باوری دارای ناسازگاری درونی است. در این جا «شر» به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن درد و رنج و جنایت و ویرانی مشهود است (چنانچه خدا هم به خالق هستی گفته می‌شود). این درد و رنج به



خودی خود «اصالت» دارد و خالقی/عاملی دارد و پدیده‌ای ذهنی نیست و البته اختصاصی به آدمیان هم ندارد. مدعیان برهان شر می‌گویند این حجم از شرور نمی‌تواند محصول کار خداوندی خیرخواه و قادر و دانا باشد و با استناد به ناسازگاری این سه، خدا ناباوری را موجه می‌کنند. آیا وجود چنین «شروری» در عالم را می‌شود انکار کرد یا نادیده گرفت و از خدای خیرخواه و قادر و دانای مطلق سخن گفت؟

وجود شر در زیست جهان انسان واقعیت دارد و جای انکار ندارد و هدف نیز پاک کردن صورت مسئله نیست بلکه مسئله مهم و اختلاف نظر در تبیین و منشاء شرور در عالم است. من مدعی‌ام که ما مغلوب گفتمانی شده ایم که به گمانم اساسا نادرست طرح شده است.

حال اندکی در برهان شر تأمل کنیم. این برهان را می‌توان چنین
تقریر کرد:

الف. (وفق جهان‌بینی خدا باوران موحد) جهان را خالقی باشد
خدا نام.

ب. این خداوند یگانه حکیم است و علیم و عادل و خبیر و
خیرخواه بشر و اصولا آفرینش جهان خیر مطلق است.



ج. در این جهان هم شر طبیعی هست (مانند سیل و زلزله و بیماری و . . .) و هم شر اخلاقی و بشری (مانند فقر و جنگ و . . .).

نتیجه منطقی چنین مقدماتی این است که خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا اگر خدا با اوصاف و نقشی که برای او ادعا می‌شود هست، دیگر چنین شروری نمی‌بایست وجود داشته باشد و حتی اگر، به هر دلیلی، شری پدید آید، بر خداوند است که مانع شود و از عالم و آدم دفع شر کند. حال که چنین نیست، باید نتیجه گرفت که پس خدا نیست.

اما همان‌گونه که پیش از این گفتم، مهم نقطه عزیمت مبحث خداشناسی و نوع الهیات ماست؛ در تعریف و تفسیر متعارف و به تعبیری تصور و تصویر عامیانه ما از خداوند، همین برهان معقول و منطقی می‌نماید ولی اگر تصویری دیگر از خداوند و اوصاف او داشته باشیم، چنین برهانی می‌تواند بی‌بنیاد باشد و ناپذیرفتنی. در کلام سنتی و تشبیهی رایج، البته برای گریز از معضل و دفاع از عقاید خداپاوارانه، به استدلال‌هایی چون عدمی بودن شر و یا شر قلیل در ازای خیر کثیر و مانند آنها متوسل شده‌اند که به گمانم هیچ‌کدام چندان معقول نیستند و حداقل با پرسش‌های زیادی مواجه‌اند و نه اصولاً ضروری دارد که به چنین ابزارهایی متمسک شویم. همین طور نیازی ندارد که از تعبیر نه چندان قابل دفاعی چون «هزینه دادن»



برای نقض و نفی برهان شر کمک بگیریم (تعییری که دوست عزیزمان آقایاسر میردامادی به کار برده اند). وفق الهیات من خداوند واجد صفاتی چون خیرخواهی و علم و حکمت و... است (هرچند صفات متلائم با الهیات تنزیهی) ولی از نگاه عمودی (بخوانید نگاه الهی و ربوبی) اساسا مفهومی به نام شر در هستی وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد. زیرا دوگانه خیر/شر برآمده از ذهنیت دوگانه ساز آدمی است و آن هم محصول منطقی آزادی، اراده، اختیار و قدرت انتخاب گری انسان است. فرض کنید اساسا انسانی با خصوصیتی که می شناسیم در طبیعت وجود نداشت، آیا باز هم دوگانه خیر و شر مطرح بود؟ هر دو گانه ای در گفتمان های مختلف ادب بشری، لزوما برآمده از ذهن و زیان مختارانه آدمی است وگرنه دوگانه هایی لغو و بلاموضوع خواهند بود. اگر از این دوگانه پر مناقشه بگذریم، از دوگانه خوبی/بدی یاد کنیم؛ آیا منفک از انسان، خوبی و بدی معنای محصلی دارد و می توانست خلق شود؟ خیر و شر و یا نور و ظلمت (البته نه به معنای فیزیکی آن) و مفاهیمی از این دست زیر مجموعه مفهوم عام خوبی و بدی هستند.

حال ممکن است کسی بگوید خداوند می توانست انسانی خلق کند که قادر به خلق شری نباشد و یکسره بر خیر عمل کند؛ این البته مدعای دیگری است ولی حداقل چیزی که می توان گفت آن است که در آن صورت دیگر انسان ممتازی که اکنون می شناسیم و بدان افتخار می کنیم، وجود نمی داشت.



بدین ترتیب سه مقدمه برهان درست‌اند و معقول و مقبول و نتیجه‌گیری آن در چهارچوب الهیات مرسوم نیز منطقی می‌نماید ولی در خداشناسی من نادرست است. چرا که در قلمرو شر طبیعی، صانع جهان و هستی را آفریده و آنچه او آفریده خیر است ولی از نگاه عمودی خداوند شری ذاتی و طبیعی وجود ندارد. در مورد شرور اخلاقی نیز صورت مسئله روشن تر است. زیرا چنین شروری کاملا برآمده از اراده و قدرت انتخاب انسان است و کمترین ربطی به خالق ندارد. بی‌گمان فاجعه‌بارترین رخداد در زیست جهان جنگ است اما راستی این همه جنگ و خونریزی و ویرانی و فاجعه، چه ربطی به خدا دارد؟ مثلاً چرا باید در هولوکاست بگوییم خدا کجاست؟ امروز تخریب محیط زیست موضوع بسیار مهمی است. آیا خداوند مسئول آن است؟ در هر حال تکرار می‌کنم که این دوگانه سازی کاملاً مخلوق ذهنیت انسان است و بالضروره تولید شده است. یک بار دوستان جناب دکتر نیکفر پرسیده بود: مسئولیت این خدا با کیست؟ پاسخ من آن است که مسئولیت او با خود اوست ولی باید دید حوزه اراده و مشیت او کجاست تا پاسخ دانسته شود. آیا مفهوم «علی کل شیئی قدیر» به معنای نقض قواعد حاکم بر جهان است؟ فتأمل! در هر حال در مقوله دوگانه خیر و شر هیچ مسئولیتی متوجه خداوند حکیم و علیم و قادر مطلق نیست. در شرور طبیعی اساساً اصطلاح شر بلاموضوع است و چون به بشر آسیب می‌زند و یا از آن راضی نیست برای او شر است و در قلمرو شر هنجاری و اخلاقی نیز یکسره با مسئولیت



با مخلوق شرافرین مختار است. همان گونه که گفته شد، مهم آن است که نوع رابطه خالق و مخلوق را تعریف و تبیین کنیم تا سستی برهان شر روشن تر شود. به دیگر سخن، بحث را باید از تصور و تصویرمان از خداوند آغاز کرد تا به تفسیر دقیق تر و سازگار با آن دست یافت.

جناب یوسفی اشکوری! به نظر می‌رسد شما در حال تقریر متفاوتی از «خدا» هستید تا متناسب با آن مفهوم شر و مسئله شر را بازخوانی، حل یا بهتر بگوییم برهان شر را منحل کنید. به توضیحات شما در این پرسش بازخواهیم گشت، اما پیش از آن اجازه دهید یکبار تقریر شما را از «خدا» بشنویم. این خدا کدام است و چه نسبتی با خدای رایج در باور عامه‌ی مسلمانان و الهیات ایجابی آمده در وبرآمده از کتاب مقدس دارد؟ منظور شما از «اراده» و «مشیت الهی» چیست و به کدام امور تعلق نمی‌گیرد؟

الهیات من اساسا سلبی است و نه ایجابی و در واقع بُعد ایجابی فرع بر سلبی است و در حول آن تفسیر و تعلیل می‌شود. در ادامه می‌کوشم در حد وافی به مقصود آن را تقریر کنم.

می‌دانید که از گذشته در باب «تشبیه» و «تنزیه» خداوند بحث و جدال‌های سختی بوده و آرای مختلف و حتی نحله‌های کلامی گسترده‌ای پدید آمده است. متکلمان البته کوشیده‌اند به نوعی



آن دو را با هم متلائم کنند و از این رو دو عنوان «صفات ثبوتیه» و «صفات سلبیه» بر ساخته‌اند. در سلبیه از صفاتی که خداوند ندارد یاد می‌شود و در ثبوتیه از صفاتی که خداوند دارد سخن می‌رود. واقعیت این است که در قرآن از هر دو نوع بینش الهیاتی آیاتی دیده می‌شود. از این دو تحت عنوان «خدای متشخص» و «خدای غیر متشخص» نیز یاد می‌شود و نیز «خدای بی-صورت» و «خدای با-صورت». در خطبه اول نهج البلاغه نیز هر نوع صفات شخصانی و ثبوتی و یا ایجابی از ذات باری دور می‌شود و امام علی به درستی استدلال می‌کند که هر نوع صفاتی و توصیفی از خداوند او را محدود می‌کند. علی می‌گوید خداوند از هستی خارج است اما نه آن‌گونه که از پدیده‌ها جدا باشد و با اشیاء است نه آن‌گونه که با آن‌ها یکی و ممزوج باشد. چنین می‌نماید که اگر هر دو تعبیر را واقعی و عینی بدانیم، تناقض پیدا شده و طبعاً «جمع نقیضین را نشاید».

در این میان من بر این نظرم که خداوند اساساً با امور سلبی شناخته می‌شود یعنی ذات باری را نمی‌توان با هیچ قیدی محدود و مقید کرد و این همان الهیات تنزیهی است. شاید این مصرع مولانا به نحو بلیغ گویا باشد: «آنچه در اندیشه ناید آن خداست!» این بیت فردوسی هم به قدر کفایت روشنگر است: «جهان را بلندی و پستی توپی/ ندانم چه ای هرچه هستی توپی».

سال‌ها پیش جمله‌ای در آغاز یکی از آثار مهندس جلال الدین



آشتیانی دیدم که به خوبی ضمیر مرا بیان می‌کند: «به نام بی نام
پر نشان».

اگر چنین است در باره اغلب آیات قرآن و در جهان بینی اسلامی،
خدایی تصویر شده شخصانی و کمابیش انسان وار که قادر مطلق
است و می‌شنود و می‌بیند و مهر می‌ورزد و خشم می‌گیرد و در
امور عالم هر لحظه که بخواهد دخالت می‌کند و...، چه می‌توان
گفت؟ این گونه آیات و به تعبیر دینی «نصوص» را چگونه
می‌توان با تنزیه الهی جمع کرد؟ اگر این نوع صفات شخصانی و
انتساب آنها به ذات باری واقعی باشد، با پرسش‌ها و چالش‌های
پرشماری مواجه خواهیم شد که در نهایت راه‌گریزی نیست و
دوگانه سلبیه و ثبوتیه ناساز خواهد ماند.

برای تبیین مدعای خود از بینش تحلیلی اقبال کمک می‌گیرم.
تفصیل آن را باید در کتاب «بازسازی اندیشه اسلامی» او دید.
او چهار گزاره دارد که البته هر یک را در جایی و به مناسبتی گفته
ولی من آن‌ها را در یک منظومه معرفتی و الهیاتی تحلیل می‌کنم:

-جهان خطی است در حال کشیده شدن.

-حیات خدا در تجلی اوست.

-تجلی خدا در طبیعت است.

-و طبیعت رفتار خداست.



در این تلقی، هستی متعین آغازی دارد اما پایانی ندارد و اقبال تصریح می‌کند که حتی خداوند نیز از پایان این خط و نقطه فرجامین آن خبر ندارد (در این صورت حادث و قدیم معنایی متفاوت پیدا می‌کند). شاید مفهوم «صیروت» و «الی الله المصیر» (آیه ۲۸ سوره بقره) به معنای شدن به همین معنا باشد. اما اگر سه گزاره بعدی را معقول و مقبول بشماریم، منطقی خداوند نه در خارج از جهان (مثلا جایی در مکانی به نام عرش و یا فراز آسمان) چون پادشاهی خودمختار نشسته و هر گونه که بخواهد اعمال اراده می‌کند، بلکه، حیات الهی در تجلیات اوست و تجلیات او نیز در طبیعت است و لاجرم طبیعت یعنی قوانین حاکم بر طبیعت یعنی عالم و آدم همان مشیت و اراده و خواست و به عبارت دیگر صفات و افعال خداوند است. شاید این دیدگاه نوعی وحدت وجود و یا همه-خدایی را تداعی کند اما با توجه به اندیشه‌های دیگر اقبال چنین شبهه‌ای بلاموضوع خواهد بود. اقبال در جایی رابطه انسان با خداوند را رابطه صدف و دریا می‌داند و نه قطره و دریا. در تلقی وحدت وجودی (به ویژه از نوع افراطی و رادیکال آن)، رابطه عالم و عالم با خداوند رابطه ظل و ذی ظل (سایه و صاحب سایه) است یعنی ماسوی‌الله به واقع هیچ‌اند و موجودیتی عاریه‌ای و وهمی دارند و در واقع چون قطره از جنس آب و به محض پیوند با دریا کاملاً در آن مستهلک می‌شود و به اصطلاح به «فناء فی الله» می‌رسد. اما در تمثیل و استعاره صدف و دریا، هرچند صدف از دریاست و محصول فیضان الهی، اما در



نهایت، دارای شخصیتی مستقل است. آزادی و اختیار نیز با این اندیشه ملازمه دارد. بیفزایم اندیشه وحدت وجودی گرچه جذاب است و به ویژه در ذهن و عاطفه مؤمنان و موحدان عارف مسلک خوش می‌نشیند، ولی اگر به الزامات منطقی آن توجه کنیم، در فرجام اندیشه‌ای خطرناک است چرا که به انحلال انسانیت با تمام مؤلفه‌های آن خواهد انجامید. از جمله اراده آزاد، قدرت انتخاب، مسئولیت و آزادی به معنای دقیق و جامع آن منتفی خواهد بود. آزادی و اختیار چنان در انسان‌شناسی اقبال (و البته شریعتی نیز) برجسته است که اصولاً انسانیت آدمی با «عصیان» در اسطوره آفرینش در قرآن (آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره) متعین می‌شود و دیگر مقام «احسن الخالقین» (آیه ۱۴ سوره مؤمنون) برای خداوند نیز بلا موضوع خواهد شد.

ظاهراً نسبت دادن این همه صفات ثبوتی به خداوند متناقض می‌نماید. اما این تناقض قابل حل است. می‌توان چنین تقریر کرد:

نخست باید مشخص کنیم که الهیات ما سلبی است و یا ایجابی؟ اگر این دو را ناسازه بدانیم، ناگزیر باید یکی را اصل و مبنا بگیریم و دیگری را حول آن تفسیر کنیم. الهیات من سلبی است و از این رو گزاره‌های ایجابی یعنی آیات پر شمار قرآن که به روشنی از خدای متشخص یاد می‌کنند، اصالت ندارند و



بالضروره برای تفهيم و مفاهيم ما آدميان به اين ادبيات نازل شده اند. تحليل و استدلال كافي در اين مجال نمي گنجد ولي به اختصار مي گوييم كه اصولا آدميان امور انتزاعي محض را مطلقا درك نمي كنند و از اين رو همواره مفاهيم انتزاعي به شكل انضمامي به بشر القاء و تفهيم مي شود. اين قاعده مطلق است و تاريخ اندیشه و ادب بشري همواره چنين شكل گرفته و به فرهنگ سازي و تمدن سازي متحول شده و مي شود. اساطير و قصه هاي متنوع در تمام موضوعات انساني در اين روند و بالضروره پديد آمده اند. «يكي بود، يكي نبود، غير از خدا، هيچ كس نبود» مطلع اغلب قصه هاي كهن است و اين از سر تفنن گفته نشده است. مي توان اين گونه نيز استدلال كرد كه «عالم معقول» بدون «عالم محسوس» مطلقا براي آدميزاد نامفهوم است. از اين رو هميشه براي فهم حسّاني و شخصاني مفاهيم معقول و يا انتزاعي از بيان حسّاني و قابل فهم و درك و تفسير استفاده مي كنيم. مثلا عشق را چگونه مي توان فهم پذير كرد؟ خشم و كينه و نفرت و دوستي و دشمني و عذاب و ثواب و عقاب و... نيز چنين اند. مجازات و تمثيل ها و استعاره ها، كه جزئي جدائي ناپذير از فلسفه و شعر و ادبيات و به نوعي در كل معارف بشري اند، براي پاسخ به چنين نيازي و ضرورتي پديد آمده اند. اما تمامی این رخدادهای زیرمجموعه انسان و تاریخ و فرهنگ آدمی شکل گرفته و می گیرد نه در ماورای آن.



دین و ادبیات دینی نیز کاملاً تابع این قاعده است. اگر الهیات خاص خداپاوران و یا دینداران را نادیده بگیریم و دین را صرفاً یک پدیده کاملاً مادی و تاریخی و جامعه‌شناختی بدانیم، باز ادبیات دینی تابع همین قاعده است. اما اگر صرفاً به سند نقلی اسلام یعنی قرآن رجوع کنیم و از منظر خالص دینی به صفات ایجابی خداوند تکیه کنیم، باز صورت مسئله تغییر نمی‌کند. تنها تفاوت این است که در نگاه صرفاً تاریخی و مادی و جامعه‌شناختی، ادبیات دینی برآمده از الزامات زبانی (بازی‌های زبانی) است و هیچ منشاء دیگری ندارد ولی در بینش دینی و مذهبی این خداوند است که همان قاعده را جاری می‌کند و بالضروره پیام (وحی) خود را با استفاده از ادبیات انضامی رایج بشری از طریق «القاء» پیام به شخصی به نام «نبی» آن را به بشر منتقل می‌کند تا فهم‌پذیر و جای حسی شود. سه کلیدواژه بنیادین و به هم پیوسته «القاء»، «وحی» و «نبوت» در دین‌های ابراهیمی، این‌گونه زاده شده و معنای مشخص و قابل فهم پیدا می‌کنند. حال این خدا چگونه پذیرفته می‌شود و این‌که این خداوند چگونه پیغام خود را به نبی و او به دیگران منتقل می‌کند، صد البته داستان دیگری است و لاجرم باید در جایی دیگر به بحث گذاشت و در آن چون و چرا کرد.

هرچند مدعای ما در این گفتار و استدلال اساساً عقلی و پیشادینی است ولی اگر بخواهیم به قرآن ارجاع دهیم و صرفاً ادله نقلی برای ما حجت باشد، می‌توان از دو نص استفاده کرد.



یکی کلیدواژه «تنزیل» است و دیگر تنزیل به «لسان قوم». واقعیت این است که وحی و نبوت و زبان قرآن و ادبیات اسلامی بدون اصطلاح و مفهوم بنیادین «تنزیل» قابل فهم نیست. تنزیل به کوتاهی عبارت است از تنزل مکرر و چند لایه پیام برخاسته از اراده و مشیت الهی و انتقال آن در سطح مادی و زیرین به آدمیزاد. در این روند چند مرحله طی می‌شود: مشیت، القاء به قلب نبی، شکل‌گیری زبانی در زبان نبی و در فرجام القای آن بر آدمیان (قرائت وحی). ما البته هنوز از مکانیسم طی مراحل مشیت و القای پیام به نبی چیزی معقول و علمی نمی‌دانیم (و به همی دلیل فعلا در محدوده ایمانی اثبات ناپذیر می‌ماند) اما بر اساس قاعده مهم تنزیل، مطمئن هستیم که عالم معقول الهی از چند مرحله (بخوانید فیلتر) گذشته و بر زبان نبی جاری شده و به ماها منتقل شده است. زبان و ادبیات قرآن البته متنوع است (ادبی، فلسفی، حقوقی، علمی و ...) ولی در تمامی موضوعات از زبان استعاری و ایجابی استفاده شده تا پیام یعنی «مقاصد الشریعه» برای ما آدمیان که ناگزیر در تخته بند زبان و زمان و حتی مکان هستیم، معقول و مقبول باشد. جز این راهی برای افاده مقصود وجود نداشته و ندارد. احکام نیز به اعتبار «علل الشرایع» و «مقاصد الشریعه» معقول است و هیچ اصالت موضوعی ندارند.

کلیدواژه دیگر «لسان قوم» است که در آیه ۴ سوره ابراهیم بدان تصریح شده است. این سخن بدان معناست که زبان وحی



به خودی خود اصالتی ندارد بلکه برای افاده مقصود بوده و هست. نبی اسلام در حجاز قرن هفتم میلادی عرب زبان می‌زیسته و وحی او نیز ناگزیر عربی بوده است. (من سال‌ها قبل در نوشتاری با عنوان «تاریخ‌مندی وحی و نبوت - قرآن به مثابه یک رخداد تاریخی» - در این باب سخن گفته‌ام.)

از مجموع این توضیحات چنین نتیجه می‌شود که وقتی خداوند از تعابیری چون دست و عرش و خشم و عذلب و قیامت و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم و دوری و نزدیک و ده‌ها تعبیر مشابه و شخصانی سخن می‌گوید، صرفاً بدان معناست که مفاهیم انتزاعی به صورت انضمامی برای هاضمه ذهنی آدمیان در تخته‌بند زمان و مکان و زبان و فرهنگ مفهوم باشد و لاغیر. این تعابیر را نباید به معنای واقعی خود حمل کرد. چون که با کودک سر و کارت فتاد / پس زبان کودکی باید گشاد. از این منظر شاید بتوان با استفاده از تعبیر فلسفی مشهور «کثرت در عین وحدت و بالعکس» بین تنزیه و تشبیه جمع کرد. عموم متون دینی (به ویژه انجیل و بخش‌هایی از تورات و اوپانیشادها و اوستا) همین گونه‌اند.

بدین ترتیب پاسخ پرسش از آیتی که در قرآن و متون دینی مرسوم از خدای شخصانی و الهیات ایجابی (حداقل از منظر من) سخن می‌گوید روشن می‌شود. از این منظر تمامی گزاره‌های ایجابی در باب مقام اولوهی مجاز است و استعاره و تمثیل و



صرفاً برای افاده مقصود به کار رفته‌اند. بودا جمله ای دارد که بسیار بلیغ است: با انگشت به ماه اشاره کن، ابلهان به جای آن که ماه را ببینند، انگشت تو را می بینند. فکر می کنم به همین دلیل بوده است که عارفان ما در قدیم برای اشاره به خداوند از کلمه «او» استفاده کرده اند. زیرا جز این این هرچه چه باشد، نارسا تر از یک ضمیر اشاره است. حال اگر برگردیم به موضوع محوری این گفت‌وگو یعنی مسئله شرور در عالم، همان مدعای اصلی را تکرار می‌کنم که انتساب هر فعلی به خداوند به دلیل محدودیت زبانی و به مقتضای رعایت فرهنگ و ادب زمانه است و هیچ اعتبار ذاتی ندارد. در باب جبر و اختیار در قرآن دو صدای متفاوت شنیده می‌شود. در یک سلسله آیات از اراده آزاد و این که هر فرد انسان مسئولیت نیکی و بدی خود است (از جمله آیه ۷ سوره اسراء) و در آیات پرشمار دیگر همه امور و حتی اعمالی چون تیراندازی (آیه ۱۷ سوره انفال) را به خداوند نسبت می‌دهد. ظاهراً این دو نوع آیات ناسازه‌اند ولی در چهارچوب الهیات سلبی، در واقع خداوند کسی را به هیچ فعلی مجبور نمی‌کند و اصولاً نیکی و بدی و آزادی و اختیار برآمده از ذهنیت دوگانه ساز انسان است و بالضروره خلق کرده و خداوند نیز چنین انسانی آفریده و بدان افتخار هم کرده است (آیه ۱۴ مؤمنون) و این هر دو مخلوق اراده و مشیت آدمیزاد در این طبیعت بی‌کرانه است. شاید نظریه «امر بین الامرین» چنین تفسیری داشته باشد. بدین ترتیب، شرور انسانی هیچ ربطی به خداوند ندارد. شرور طبیعی که از این هم روشن‌تر است. به



تعبیر قرآن «عالم امر» بر «عالم خلق» قواعدی نهاده است و فعل و انفعالات جهان تابع همان قواعد است و «ولا تجد لسنة الله تبديلا» (آیه ۶۲ احزاب). اگر جهان به قاعده است، پس راست است که «آبی الله ان یجری الامور الا باسبابها». در این دیدگاه، شری رخ نداده بلکه تطور اجزای عالم چنین اقتضا کرده و می کند. اگر بپرسیم خداوند چرا جهان را به گونه ای نیافرید که مثلا زلزله نباشد و سیل نیاید و بیماری و... وجود نداشته باشد، پاسخی در خور ندارم. اما، هرچه هست، فعلا از موضوع بحث ما خارج است و جهان همین است که هست. اما این که چرا خداوند این گونه امور را گاه به خود نسبت می دهد؟ به گمانم دو دلیل محتمل است. یکی این که (البته اگر برهان علیت را معتبر بدانیم) می توان گفت مراد یادآوری علت العلل هستی و بیان توانایی مطلق (علی کل شیئ قدیر) خالق است و این بدان معنا نیست که خداوند مثلا دست شما را می گیرد و تیراندازی تو از آن خداوند است. تمثیل است و مجاز و داستان، همان تمثیل ماه و انگشت بودا است. دلیل دیگر (که به گمانم مهم تر و پذیرفتنی تر می نماید) آن است که او می خواهد به بشر هشدار دهد که درست است آدمی در محدوده قواعد جاری اختیاراتی دارد ولی در نهایت «خدای هرچ آن ترا به وهم و به حس / محاط و مدرک و معلوم و مبصر است و مُشار». می دانیم که هدف غایی پیامبران در ادب قرآنی، «تعالی روحانی» و تحکیم و متمیم «اخلاق حسنه» (فضایل اخلاقی در برابر رذائل اخلاقی) است و برآن است که نفس سرکش (نفس اماره که همواره به



بدی ها و شرور فرمان می دهد - آیه ۵۳ سوره یوسف-) آدمی را کنترل و مهار کند و در این صورت انذارها و عذابها و وعدههای بهشت و جهنم جملگی بدین منظور است و نه لزوماً به معنای تحقق عینی آنها در جایی در فیزیک این جهان مادی. این که خداوند خلق شر را به خود نسبت می دهد (آیه ۲ سوره فلق) و یا می گوید ما آدمی را در رنج آفریدیم (آیه ۴ سوره بلد)، معنایی جز این ندارد و گرنه می دانیم که نه شر مخلوق الهی است و نه این که خداوند از رنج بردن بندگان خرسند خواهد بود. تمامی اینها بیان واقعیت‌هایی هستند که به دلایل گفته شده به خداوند نسبت داده شده‌اند تا مقام اولوهی از یاد و خطر مؤمنان نرود.

در پایان برای تکمیل مبحث لازم است بیفزایم که این همه بدان معنا نیست که خالق هستی منعزل است و عالم و به ویژه آدم را به حال خود وانهاده است (تفویض). وفق دیدگاه اقبال خدا جدای از طبیعت و هستی نیست (کی بوده‌ای نهان که پیدا کنم ترا). خدای ساعت‌ساز هم نیست و حتی خدای فلاسفه هم نیست، او به تعبیر مولوی «جان جهان است» و «چشم بینای هستی» و هر لحظه در کار «خلق مدام» (آیه ۲۹ سوره الرحمان) و در واقع مناسب‌ترین بیان همان است که قرآن (آیه ۳ سوره حدید) می گوید: «هو الاول والاخر والظاهر والباطن». اگر چنین تصور شود، خداوند قانون‌گذار خود بر قوانین خود



ملتزم است و در این صورت محدودیت علم و اراده و قدرت مقام اولوهی معقول و مقبول و حتی طبیعی می‌نماید.

اکنون به پاسخ شما بر می‌گردیم. شما می‌گویید که «وجود شر در زیست جهان انسان واقعیت دارد و جای انکار ندارد». بر مبنای همین گزاره، در این جا می‌شود از برهانی/استدلالی سخن گفت که می‌کوشد دست کم خدا ناباوری را موجه سازد. یعنی چنانچه درستی استدلال (برهان شر) را از سوی انسان بپذیریم، خدا ناباوری او موجه می‌شود و دیگر سخن گفتن از خدا، اراده و ماهیت او و نگاه او به شر و خیر منحل می‌شود. سوال این است شما برای فردی که با مشاهده‌ی شرور (نه الزاما برای انسان بلکه حتی برای حیوانات)، خدا ناباور می‌شود، چه توضیحی دارید؟ به عبارتی دیگر چگونه می‌توانید او را قانع کنید که آن چه او «شر» می‌نامد، الزاما شر» نیست و یا استدلالش در برهان شر نادرست است (و خدایی وجود دارد)؟

اگر توجه کرده باشید من اصولا در مقام دفاع از گزاره «خدا وجود دارد» و یا ارائه استدلال و اقامه برهان به سود خدا باوری نبوده و نیستم، بلکه در مقام تحریر محل نزاع هستم و می‌خواهم بگویم برهان معروف شر نمی‌تواند وجود خدا را حداقل به طور مطلق نقض و نفی کند. در نهایت، برهان شر با نوعی از الهیات متناقض است و نه با هر نوع خدا باوری.



مدافعان برهان شر حداکثر می‌بایست بین انواع خداباوری تفکیک قابل شوند.

برای تدقیق بیشتر می‌توان چنین گفت که اثبات وقوع و وجود شر در جهان (به عنوان امری وجودی و ایجابی نه عدمی) با نوعی الهیات در تعارض است و در این صورت باید پذیرفت که تحقق عینی انواع شر (به ویژه شر طبیعی) ناقض خدای قادر علیم و حکیم و خیرخواه است و این تحلیل به سود خداناباواران خواهد بود و یک خداباور ناگزیر باید یکی از دو سوی نقیضین را انتخاب کند. اما الهیات مختار من به گونه‌ای دیگر است. ناگزیر باید تکرار کنم که در هستی‌شناسی من شرور در عالم وجود دارند ولی دوگانه خیر/شر امری انسانی است و هیچ واقعیت ذاتی در خارج از انسان و انسانیت ندارد تا بتوان از آن برای نفی و نقض خدای خالق سود جست. برای تقریب ذهن عرض می‌کنم اگر مفهومی و یا وجودی به نام خدا (بیهوه، اهورامزدا، الله و...) را مطلقاً از هستی برداریم (به گونه‌ای که منکران مدعی‌اند)، در آن صورت شر وجود ندارد؟ اگر دارد (که قطعاً دارد)، چه تبیینی در چرایی این شرور داریم؟ به ویژه اگر به هر دلیل جهان و طبیعت را «معنادار» و «هدفدار» و «قاعده‌مند» بدانیم، چگونگی و چرایی شرور چه تفسیر و تبیینی خواهد داشت؟ در این صورت، باز برای پدیده شر می‌بایست تفسیر و تعلیلی ارائه شود. می‌خواهم بگویم پرسش از تعیین



منشاء شر در عالم، مختص خدا باوران نیست. دیدگاه من همان است که پیش از این به تفصیل گفته شد.

در خصوص ذهنی بودن یا انسان‌ساز بودن مفهوم شر اجازه دهید برای پرهیز از تشابه لفظی و سوء تفاهم احتمالی به جای آن از یکی از مصادیق شر یعنی «درد و رنج» کمک بگیریم که به خودی خود اصالت دارد و پدیده‌ای ذهنی نیست. اصلا پای انسان را بیرون بکشیم. حیوانی را در نظر بگیرید که کور و کر به دنیا می‌آید و نصیبش از بدو تولد تا پایانی کوتاه، فقط زمین خوردن و زخمی شدن و درد و رنج کشیدن است. اگر جهان را دارای خالق دانا و خیرخواه و توانای مطلق بدانیم، به نظر می‌رسد چنین درد و رنجی برای این مخلوق نباید وجود داشته باشد وگرنه باید وجود چنین خالق ممکن نیست (برهان شر). اگر وجودی به نام خدا را از هستی برداریم- با مشاهده‌ی این حیوان- سخن گفتن از «خالق شر» بی‌معنی می‌شود و درد و رنجش صرفا تبیینی علمی و طبیعی خواهد داشت. یعنی خدا ناباور مشکلی با تبیین پدیده شر و مواجهه با آن ندارد و شبکه‌ی باور و هستی‌شناسی‌اش خدشه‌دار نمی‌شود. مشکل جایی رخ می‌دهد که در شبکه‌ی باور فرد، خدایی وجود دارد که به خاطر صفات سه‌گانه ویژه‌اش قابل پرستش می‌شود و این پدیده این نظام هستی‌شناسی را دچار ناسازگاری می‌کند. پس برهان شر صرفا خدا را نشانه رفته است و خدا ناباوری را تقویت و موجه می‌کند و علیه آن نیست. یعنی فرد خدا ناباوار



با دیدن چنین پدیده‌ای، شاهدهی بر خدا ناباوری خود می‌یابد و فرد خدا باور با دیدن چنین پدیده‌ای در خدا باوری خود دچار تردید/تناقض می‌شود. آیا غیر از این است؟

حقیقت این است که من آنچه لازم بود و به ذهنم می‌رسید در مقام تبیین نظریه و برداشتم گفته‌ام و حال اگر قانع‌کننده نمی‌نماید، گریزی جزرها کردن بحث نیست. شاید به تکافؤ ادله رسیده‌ایم.

حرف اساسی من این است که برهان مشهور شر نافی خدا باوری نیست. حداکثر این است که این به اصطلاح برهان نوعی از خدا باوری را نقض می‌کند. از این رو اطلاق آن منصفانه و معقول نیست. یعنی گزاره «چون شر وجود دارد پس: خداوند وجود ندارد» اطلاق ندارد. باورمندان به برهان شر می‌توانند به صورت شرطی بگویند: خدایی که برخی ادعا می‌کنند، با وجود شرور در جهان، نمی‌تواند وجود داشته باشد. اصولاً دعوی بطلان وجود خدا امروز دیگر جایی ندارد. به ویژه که از گذشته تا کنون متکلمان یهودی و مسیحی و مسلمان براهین مختلفی برای مدلل و موجه کردن گزاره «خدا وجود دارد» ارائه داده‌اند و البته طرف مقابل نیز به مواجهه برخاسته و ادله‌ای به ضرر رقیب اقامه کرده است. چنان که کارل پوپر به درستی گفته است، حداکثر باید ندانم انگار (لا ادری) بود. اگر وجود خداوند از نظر علمی قابل اثبات نیست، بطلان آن نیز قابل اثبات نیست.



اما این که می‌گویید این برهان آسیبی به خداناباوری نمی‌رسد، به گمانم چنین نیست. زیرا، اگر به حیات معقول قایل باشیم، خداناباوران نیز باید برای منشاء شرور طبیعی توجیهی معقول داشته باشند. در واقع، برهان شر شمشیر دو لبه است. از آن گذشته، به رغم اذعان به واقعیتی به نام رنج و شر، چنین می‌پندارم که دوگانه‌هایی چون خیر/شر؛ حق/باطل؛ زشت/زیبا؛ نیکی/بدی؛ عدل/ظلم و... هیچ یک امری ذاتی نیست و خدا آن‌ها را نیافریده بلکه اموری‌اند اعتباری و برساخته ذهنیت آدمی است و معلول قاعده‌مندی جهان است و نیز معلول اراده و قدرت آدمی. اگر هم در ادبیات دینی، هر امری به خداوند مستقیماً ارجاع داده می‌شود، به دلایلی است که قبلاً گفته‌ام. اشتباه نشود، رنج ذهنی نیست، بلکه عنوان و تبیین آن معلول زیان و بازی‌های زبانی بشر است. از این رو نه به خدا ربط پیدا می‌کند و نه به طبیعت و نه به هیچ منشاء بیرون از انسان. بگذریم که اصولاً مفهوم «رنج» در ادیانی چون هندوئیسم و بودیسم، داستانی است پیچیده و دارای ابعاد و اضلاع فلسفی و تئولوژیک مهمی است.

اما در باره تمثیل حیوان فقط می‌توانم بگویم چنین می‌نماید که برهان شر بر پیش‌فرض بنیادین ذات ثابت برای عالم و آدم استوار شده است. اما به نظر می‌رسد که اساساً ذات گرایی



ارسطویی دیری است که اعتبار خود را از دست داده است. در عالم فرض و تخیل برگردیم به میلیون‌ها سال قبل و در روزگار ماقبل ظهور انسان در زمین، آیا می‌توان از مفهومی به عنوان شر تصور و تصویری داشت؟ در آن زمان هم البته حیوانی که درد می‌کشد و یا در تمثیل دیگر در جنگل آتش گرفته می‌سوزد و نابود می‌شود، درد و رنج می‌کشد، اما آیا در آن زمان تعبیر شر و یا ظلم و مانند آن‌ها برای آن حیوان وجود داشت و می‌توانست وجود داشته باشد؟

به الهیات و خداباوری شما پردازیم چون در رویکرد شما به مسئله شر موثر است. شما مثلاً با استناد به نهج‌البلاغه می‌گویید «هر نوع صفاتی و توصیفی از خداوند او را محدود می‌کند»، آیا این خلاف مثنی پیامبران و متن کتاب مقدس نیست؟ و سؤال دوم (و بنیادی‌تر): فرض کنید من در موضوعی با فرزندم اختلاف نظر داشته باشم و من به او بگویم باید «پدر شوی تا حرف‌های من را بفهمی» فارغ از درستی یا نادرستی، در این‌جا من امکان استدلال را از او گرفته‌ام چون او در آن لحظه نمی‌تواند پدر شود و این «بستن راه استدلال» است که مغالطه‌ی شناخته شده در علم منطق است. و حال به نظر می‌رسد مؤمنانی مانند شما هرگاه به نقد مفهوم/وجود خدا می‌رسند، از تعابیری کمک می‌گیرند که راه استدلال را بر ناقد می‌بندد. مثلاً شما به نقل هم‌دلانه‌ای از مولوی می‌گویید «آنچه در اندیشه ناید آن



خداست» به نظر شما این مدل خدا باوری و این گونه بستن راه اندیشیدن، امکان مواجهه‌ی اقناعی با مدعیان برهان شر را دارد که استدلالی ظاهرا منطقی است و محصول اندیشه؟

در مورد پرسش نخست شما ناگزیر به همان توضیحات قبلی ارجاع می‌دهم. گفتم باید نظریه مختار را در الهیات سلبی و ایجابی مشخص کنیم و هر نوعش را که انتخاب کردیم، ناگزیر باید به پرسش‌ها و ابهامات و احیانا تناقضات مطرح در سوی مقابل پاسخ دهیم. نظریه مختار من اساسا خدای تنزیهی است و گرنه خداوند تشبیهی و انسان‌وار برایم قابل فهم و در نتیجه قابل قبول نیست. اما در برابر انبوه آیاتی که در قرآن از خدای تشبیهی سخن می‌گوید، گفتم که چنین تصویری از خداوند از باب «تزیل» و «لسان قوم» و محدودیت‌های زبانی بشری است. همان‌گونه که به ضرورت زبان اسطوره برای بیان حقایق بنیادین زیست جهان بشری خلق شده است. در واقع، همان جمله قرآنی «و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون» (آیه ۴۳ سوره عنکبوت) درست است و گریزی از آن نبوده و نیست. البته باید در باره زبان قرآن بیندیشیم که آیا زبان علم است یا نه. بگذارید شفاف بگویم اگر قرار بر باور به واقعیت علمی و عینی (ماوقع در عالم خارج) در قصص قرآن (مانند زاییدن عیسی از مادر باکره و یا سخن گفتن نوزاد در گاهواره و به ویژه این دعوی که «آتانی الکتاب و جعلنی نبیا» و ... - داستانی در سوره مریم -) باشد، حداقل چیزی که می‌توانم



گفت این است که برای من قابل فهم نیست و هیچ توجیه علمی برای آنها نمی‌شناسم. توسل سنتی به معجزات نیز در بهترین حالت می‌تواند نوعی باور ایمانی باشد و از منظر عقلی و علمی گرهی نمی‌گشاید. اما در مورد دوم. واقعیت این است که در نیافتن چرا مغالطه است. من راه استدلال را نبسته‌ام و فقط کوشیده‌ام در حدی سستی استدلال‌های طرف مقابل را عیان کنم و در مقابل موجهات خودم را برای نظریه مختارم ارائه دهم. فکر نمی‌کنم استدلال‌های من مصداق تمثیل شما و مغالطه باشد. در هر حال چنان که گفته‌اند، هر نظریه‌ای منطقاً باید شش ویژگی داشته باشد: ۱- مدعا و یا مدعیاتش روشن باشد، ۲- مبانی خود را بگوید، ۳- برای اثبات مدعیاتش ادله (عقلی و یا در صورت لزوم نقلی) ارائه کند (تناسب مدعا با دلیل)، ۴- دارای سازگاری و انسجام درونی باشد، ۵- ادله رقیب را به چالش بکشد و در صورت لزوم بطلانشان را عیان کند و ۶- در آخر به پرسش‌ها و تناقضات احتمالی پاسخ دهد.

من البته، نه چندان منظم، کوشیده‌ام چنین کنم و حال بر منتقدان است که به تعبیر قدما خلل و فرج ادله و استدلال‌های مرا روشن کنند و بگویند کدام یک از این شش قاعده غایب و یا باطل است. بیفزایم مدعی نیستم که اندیشه‌هایم چون و چرا بر نمی‌دارند. به هر حال الهیات اسلامی (مانند الهیات دیگر) بسیار پیچیده و مبهم است و کوشش‌های علمی و فکری بایسته‌ای لازم است و من فقط تمرین اندیشیدن می‌کنم. به ویژه آگاهم



که در مقام اقامه دلیل و برهان برای دعاوی سلبی، ناگزیر گرفتار محدودیت‌های زبانی می‌شویم و در نهایت از چیزی که از آن می‌گریزیم یعنی ادبیات و تعبیر ایجابی استفاده می‌کنیم و این بر ابهامات می‌افزاید. خداوند اندر وهم و خیال آدمی در نمی‌آید و از این رو در مقام مفهوم‌سازی ناچار خداوند در قالب الفاظ در می‌آید.

در نظریه شما پای الهیاتی سلبی و نسبت‌ارادیکالی به میان می‌آید که به نظر دارای «ناسازگاری درونی» است. مثلاً وقتی به نقل از مولوی گفته می‌شود «آنچه در اندیشه ناید آن خداست»، در حال طرح اندیشه‌ای درباره‌ی خدا هستید (و البته چون می‌گویید در اندیشه ناید، امکان استدلال را از رقیب می‌گیرید) با این پارادکس چه می‌شود کرد؟ علاوه بر این، با این الهیات در عبادت روزانه او را بارها رحمان، رحیم، صاحب روز قیامت، صاحب نعمت و صاحب غضب می‌خوانید، آیا این نوع عبادت و الفاظ نوعی فقدان «ناکارآمدی» نظریه شما را نشان نمی‌دهد؟ افزون بر این‌ها اصولاً به خدایی که به شکل ایجابی نتوان از او سخن گفت، چه «امید»ی می‌توان بست؟

سه پرسش مطرح کرده‌اید. به هریک جداگانه پاسخ می‌دهم.

مشکل اساسی در همان مفهوم و یا معنای «الهیات سلبی» است. وقتی گفته می‌شود «آنچه در اندیشه ناید»، چگونه قابل



توضیح و تبیین است؟ زیرا از نداشته‌ها صحبت می‌شود و نداشته‌ها منطقا و با الفاظ قابل تبیین نیستند. فرقی هم نمی‌کند در باره خدا باشد و یا هر چیز دیگری. در واقع داستان «گنگ خوابدیده» است. با این حال پارادوکس این است که همان نداشته‌ها وجود دارند لذا از همان‌ها با عنوان «صفات» یاد می‌شود. این دعوی غیر از حرف قدماست که می‌گفتند شرا می‌عدمی است پس وجود ندارد و فقط می‌توان گفت عدم خیر (از باب تمثیل کوری فقط عدم بینایی است و امر وجودی نیست). با این همه (همان‌گونه که گفته شد) ما درباره خداوند (مانند هر امر سلبی دیگر) با صفات و افعال ایجابی سخن می‌گوییم و خدای ایجابی و انتساب صفات ثبوتیه به خداوند از ان روست.

اما این که فرموده‌اید این نظریه امکان استدلال را از طرف می‌گیرد، باید دید مراد از استدلال چیست؟ می‌دانیم که انواعی از استدلال داریم و یکی از آن‌ها «استدلال تمثیلی» است که عبارت است از اقامه استدلالی در برابر استدلال دیگر. حداقل آن است که من در برابر استدلال الهیات ایجابی با توسل به مبانی مشخص استدلال دیگری به مثابه بدیل ارائه داده‌ام. در هر حال بر منتقدان است که جدای از قوت و ضعف استدلال‌های رقیب، مبانی و مقدمات و استنتاج‌های مرا نقد و رد کنند. مهم‌ترین پرسش شما البته مسئله دعا و وحی و مانند آن‌هاست. در مباحث قبلی بدان‌ها پرداخته‌ام. اجمالا می‌توان گفت: اگر در الهیات ما اصل خدای تنزیهی باشد (اصلی که در



قرآن نیز بر آن اصرار می‌رود)، منطقاً باید گزاره‌های تشبیهی بر آن قاعده تفسیر شوند و این قاعده‌ای است که در تمام امور انجام می‌دهیم. اگر چنین کنیم، ناگزیر (حداقل در فهم من) اتصاف صفاتی چون قادر و سمیع و علم و خیر و مانند آنها مجاز است و برای تقریب ذهن و معقول‌سازی و تبیین حسّانی امور انتزاعی است. فکر نمی‌کنم کسی منکر باشد که خداوند به نحو حسّی و واقعی سخن نمی‌گوید، نمی‌شنود، نمی‌بیند، عذاب نمی‌کند، و دارای جا و مکان نیست. در این صورت «علی العرش الاستوی» (آیه ۵ سوره طه) و «یدالله فوق ایدهم» (آیه ۱۱ سوره فتح) چه معنایی دارد؟ جز این است که این نسبت‌ها مجازی و استعاره‌ای است؟ بگذارید در همین جا بگویم قیامت به صورت عینی که بدان معاد جسمانی گفته می‌شود (به رغم وجود نصوص قرآنی) با ابهامات و پرسش‌ها جدی مواجه است و برای من تا این لحظه مفهوم و معقول نبوده و بر اساس قاعده‌ای که گفته شد، به پیروی از برخی متفکران (از جمله اقبال و شریعتی)، قیامت را به معنای «حالت» در درون آدمی می‌دانم و نه در جایی در فیزیک این جهان و نه جسمانی و نه حتی روحانی. اجرای عدالت و جزای اعمال نیک و بد کاملاً درست است ولی در حالت ما رخ می‌دهد و نه در زمان و مکان دیگری. متر و معیار من هم همان حمل بیان استعاره‌ای ایجابی است بر الهیات سلبی.



با این حال خداوند را «جان جهان» و «چشم بیدار هستی» و «گوش شنوای عالم» می دانم و بر این گمانم که می بیند و می شنود؛ هرچند نه با چشم و گوش جسمانی و انسان وار. باور دارم که او اول و آخر و ظاهر و باطن است و به تعبیر مجازی قرآن از رگ گردن به من نزدیکتر است (آیه ۱۶ سوره ق)، از این رو در عالم و طبیعت نقش دارد و در واقع طبیعت رفتار خداست. او «رفیق اعلی» است و هیچ لحظه از آدمی جدا نیست. تبیین آن نیز قبلا در دیدگاه اقبال آمده است. به این نکته مهم نیز اشاره کنم که در جهان بینی توحیدی ما (شاید بهتر باشد بگوییم من) وحی و نبوت و حتی دعا مصداق «خلق مدام» و مصداق سخن صدرای شیرازی «لا تکرر فی التجلی» است و بنابراین تداوم گریزناپذیر پروژه خلقت حکیمانه است و نه دخالت در کار عالم و آدم.

به یک نکته دیگر هم اشاره کنم. دعا و نیایش سخن گفتن انسانی است از پایین به بالاست و محتوای چنین مکالمه‌ای به تعبیر درست شریعی بهانه‌ای است برای «حرف زدن» و «حرف‌ها را زدن» و صیوروت و سی روحانی به طرف «او». از این رو نباید تصویری عامیانه از دعا داشت. استجاب دعا و دیگر مفاهیم مرتبط نیز منطقی‌بایست تفسیری متناسب پیدا کنند.



و اما سوال آخر؛ در گفت‌وگوهایی که پیشتر در این باره با آقایان سروش و کدیور و میردامادی داشتم، هر کدام از خدایی گفتند که در هنگامه‌ی وجود شرور طبیعی 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. با توجه به توضیحات و توصیفات شما لازم است این سوال را از شما مصداقی‌تر بپرسم. آن‌گاه که کودک معلول مادرزادی دارد رنج می‌کشد و درد می‌برد و مادرش با دیدن این صحنه دارد خدانا باور می‌شود، خدای یوسفی اشکوری کجاست؟

خدای خود را اجمالا معرفی کرده‌ام و شما می‌توانید عنوانی مناسب برای آن انتخاب کنید. چون، به شرحی که آمد، معتقدم هر حادثه‌ای در جهان معلول قواعد و قانونمندی خاص است. من با مضمون سخن دکتر سروش مخالفتی ندارم ولی تعبیرش را چندان مناسب نمی‌دانم، سخن دکتر کدیور مناسب است و می‌توانم آن را تکرار کنم و بیفزایم انتظاری از خدا ندارم. اما با تعبیر دکتر میردامادی هیچ موافقتی ندارم. اما درباره آن کودک و مادر مفروض، فقط می‌توانم به آن مادر بگویم که آنچه می‌بینید و تجربه می‌کنید، بی‌تردید زحمت است ولی با تغییر منظر، با حذف یک نقطه، می‌توانید آن را تبدیل را تبدیل به رحمت کنید. الا انّ فی ایام دهرکم نفات فتعرضوا لها.



ضمناً من سال‌هاست که در باره وجود و عدم وجود خدا با کسی بحث نمی‌کنم. چرا که معتقدم ادله خدا باوران (اعم از عالمان جدید و متکلمان قدیم) حداقل به طور مقنع نمی‌توانند خدا را اثبات کنند که به گمانم خدا اثبات‌کردنی و اثبات‌شدنی نیست و درک و «ایمان» به او بیشتر دیدنی و شهودی است و نه لزوماً عقلی و علمی. خدای پیامبران با خدای عالمان و فقیهان و فیلسوفان و متکلمان یکی نیستند.

خدا-دان با خدا-خوان فرق دارد

که حیوان تا به انسان فرق دارد

مهر پیش لب او غنچه را نام

که خندان تا به خندان فرق دارد





می‌شود به سراغ «خدا» رفت

پاندمی کرونا و طرح «مسئله شر» در گفت‌وگو با سروش دباغ

طاها پارسا: 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 شبکه های 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 مصداقیست 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 امکان‌های 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 دینیست 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. 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 بگیرید 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 پررنگ و ملموس بود که حضرات عقب‌نشینی کردند و دیگر از این سخنان نامتعارف و باطل و ره‌زن نگفتند. این از توضیح مسله که اشاره کردید به زمینه و زمانه‌ی آن در کشور ما.



و اما در باب این که خدا کجاست به قول شما. این همان مساله‌ای است که ذیل «مساله‌ی شر» صورت‌بندی می‌شود. مسئله شر 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 بگیریید 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 کانتربری 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 سویه‌های مختلف آن از منظر الهیاتی می‌پردازیم. ملاحظه کنید. ما شرور طبیعی داریم؛ یعنی شروری که انسان ساخت نیستند. مثل زلزله و سونامی و سیل، که متضمن از بین رفتن و بی‌خانمان شدن هزاران انسان و موجودات بی‌پناه می‌شوند. از حیث دیگری شرور انسانی داریم، یعنی شروری که انسان ساخت 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 ساخته شدن 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. 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». ما یلم 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 برمی‌گزید؛ خدا هم پسران او را به پیش خود برده و با این کار بهترین گل‌ها را چیده است. آیا لازمی 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 این جا 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 حتما چیزی بوده و ما باید صبوری پیشه کنیم و امیدمان را از دست ندهیم. نمی‌گوییم همه این‌گونه فکر می‌کنند، اصلا و ابدا. اما عده‌ای هستند که این چنین 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 مشخصا مساله‌ی شر را این‌گونه پاسخ می‌دهند. خاطره‌ای نقل کنم. یکی از بستگان ما فرزندی داشت که معلول بود. آن فرزند هم چنان 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 می‌دانم که قسمت من این بوده، این را از صمیم قلب می‌گفت. این همان بخشی از بازی زبانی



دین است که به مسئله شرور این گونه 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. 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 طبیعی 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. به‌هرحال قائل بودن به این صفات برای خداوند و جمع آن با مساله‌ی شرور منطوقاً متصور نیست.



الوین پلتنیگا، 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 دورای 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 داده‌اند، قانع‌کننده نمی‌یابم. یکی از آنها، عدم خواندن 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 الاهیات فلسفی، مسئله را صورت‌بندی کنم و بدان پردازم؛ پاسخی که به‌نظرم قدرت تبیینی

(explanatory power) و قدرت اقناعی و توجیه‌کنندگی‌اش



(justificatory power) در قیاس با نظریه‌های بدیل، بیش‌تر باشد و یا گیر و گرفتار 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 آوردید، 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! مثلاً در همین تمثیل بیوه‌زن پا به سن گذاشته، فرد دیگری می‌تواند نتیجه‌ای کاملاً مخالف بگیرد و خدا را به خاطر تبعیض میان آدمیان (تمثیل گله‌ها 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، مغالطه‌ی تعمیم ناروا و...) اما ظاهراً مواجهه با برهان شر و تفکیک بازی زبانی دین به تعبیر خودتان به قدرت اقناعی 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) ام. در عین حال، دیدم که برخی می‌گویند که وقتی کرونا آمد، کثیری از دینداران سپر انداختند و با وجود چنین شروری 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. توجه‌دارم که استدلال تمثیلی آن زن، برای کسانی، شأن دیگری داشته باشد و همان‌طور که فیلیپس 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 معتنابی از دینداران، به تعبیر عبدالکریم سروش دینداران معیشت‌اندیش، با وام‌کردن 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 فیلیپس 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 گوئی ای دم هستی از آن

پرده‌ای دیگر بر او بستنی بدان

اگر از تعابیر 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 بپردازیم. 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 خصوصا اوصاف ایجابی که در متن آمده چه باید کرد؛ چرا که خداوند دارای اوصاف متعددی است، همان‌هایی که شما اشاره کردید در پرسش‌تان، 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 ننشیند 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 شی»، 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.

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 آهویی که در جنگی گرفتار شده و در حال سوختن است و مفزّی ندارد. این کجا امر عدمی است؟ یا نوزادی که با مشکل تنفسی جدی به دنیا می آید، کجا رنج و شری که گریبانگیر او شده، امر عدمی است؟ بلکه کاملاً ملموس و انضمامی و عینی است. به همین خاطر عدمی انگاشتن شر راهی به جایی نمی‌گشاید.

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

اگر قرار است توضیحی عقلانی به دست داده شود باید محکی برای اینکه قلیل را از کثیر تفکیک کنیم ارائه شود. چون نمی‌دانم ملاک و محک شرّ قلیل و خیر کثیر چیست، نمی‌توانم 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 نیستیم. از اینها که درگذریم، به نظرم نگاه امثال بوعلی که در فلسفه «پسا-رنسانسی» هم قائلانی دارد و متضمن برکشیدن تصویر خدای خالق است و واضح قواعد؛ قواعدی که بر یکدیگر تاثیر و تاثر دارند و حوادث عالم را رقم می‌زنند، در مجموع در اینجا رهگشایتر است. این نسبت از رابطه خداوند و عالم، بهتر می‌تواند مسئله شرور را توضیح بدهد.

دیده‌ام برخی از کسانی که به مسئله شرور پرداخته اند، تاکید کرده‌اند که مسئله شر و شرّ «انگاشتن» برخی از پدیده‌ها برای انسان مدرن طرح شده و الا روزگاری بود که موجود دویا هنوز بر روی این کره خاکی ظهور نکرده بود و پدیده‌هایی مثل زلزله و بوران و سیل رخ می‌داد و کسی آنها را «شرّ» نمی‌انگاشت. 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 می‌خواست. نتبغات 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، هموساپیانس نبوده، این امور شرّ به حساب نمی‌آمده. اموری بوده که در هستی موج می‌زده، اما از وقتی که انسان سر و کله اش پیدا شده، آنها را شر



می‌انگارد. کسانی با وام کردن نگاه و نگرش عرفانی، اعمّ از عرفان اسلامی و بودیستی، مسئله را این‌چنین تقریر می‌کنند و تاکید می‌کنند که این‌چنین مسئله شرّ را صورت‌بندی کردن، از موارث مدرنیته و برکشیده شدن انسان‌محوری و «خود آیینی» است.

به رغم اینکه زمینه طرح این سخن را می‌فهمم، در عین حال به نظرم گریز و گزیری از آن نداریم. بلکه مسئله شرور برای ما انسان‌های قرن بیست و یکم پررنگ‌تر است؛ برای انسان پسا-چ-رسانسی پررنگ‌تر است. اما چه کنیم؟ ما تخت‌بند زمان و مکانیم و از این منظر به امور نگاه می‌کنیم، برای ما سیل، شرّ است و آن را شرّ می‌انگاریم، کرونا شرّ است. گریز و گزیری هم از شرور طبیعی و انسانی نداریم. نواندیشی دینی نیز با همین شرور انضمامی که برای انسان شرّ انگاشته شده، نه برای موقعیت فرضی که کره خاکی‌ای بود و آدمیانی هم نبودند و سیل و صاعقه و زلزله شرّ 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 برگرفتن تصویری که فلاسفه مشاء ما از امر متعالی داشتند؛ خدایی که واضح قواعد است نه واضح پدیده‌ها، خدای rules، نه events؛ در این میان موجه‌تر و رهگشاستر است.



پیش از اتمام پاسخ به این پرسش، مایلیم دو نکته را ذکر کنیم. 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 اقناعی 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 مغلطه بودن نمی‌افتد و باوری که معقول هم بشود الزاماً منطقی نیست.

اما **(What Is Rational Is Not Always Logical)** مستحضرید که برهان شریک 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؟

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 نیستم؛ بلکه بیش از هر چیز دلمشغول موجه بودن (justification) آن‌ها هستم. 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 رهگشایتر 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 «شباهت 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

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 به کار 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 «منطقا» مشکلی نمی‌بینم که بگوییم خدایی که مسبب الاسباب است، خدایی که خدای قواعد است به توضیحی که با وام کردن 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 هست. اما زمانی که از یک فیلسوف مشا 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. 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، به‌سان 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. 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 معنای درباره آگاهی آدمیان سخن می‌گوییم که شامل جزئیات هم می‌شود؛ به معنای هم درباره آگاهی امر متعالی (خداى 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 نیافتیم و احتمالاً توضیح بیشتری می‌طلبد، 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 بیماریهای 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 سروقت 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 مصداق از «طنز الاهیاتی» به حساب آورد:



پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

پیر ما، که می تواند نظامی یا غزالی باشد؛ چه نظر پاک خطا پوشی دارد! این همه خطاها بر قلم آفرینش را می بیند و چیزی نمی گوید. در دوران معاصر، فقراتی از شعر «عصیان بندگی»، در دفتر «عصیان»، سروده فروغ فرخزاد، مصداق دیگری از طنز الاهیاتی است. سخن از نیایش و دعا رفت، مایلم نکته ای را ذکر کنم. اخیراً در کتاب «یادداشت ها»، نوشته ویتگنشتاین خواندم که تامل در باب معنای زندگی همان دعا است؛ یعنی یک فیلسوف می تواند این چنین نیایش کند. مطابق با بحثی که در باب شباهت خانوادگی کردیم، این می تواند نیایش یک فیلسوف باشد؛ در عین حال کسی هم که متعلق به بازی زبانی دین است و دیندار معیشت اندیش و متعارف به حساب می آید، به نحو دیگری دعا کند.

از سوی دیگر، به لحاظ منطقی، مثال شما را می توان اینگونه تبیین کرد که خداوند واضع قواعد است و علم او به امور از طریق قواعد تحقق می یابد. خداوند یک سری قواعد در هستی وضع کرده، آنچه در عالم محقق می شود، 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 این‌چنین باشد، وقوع شرور در عالم پیرامون، مشخصاً شرور طبیعی، خللی در نگرش الهیاتی ایجابی مختار من که متاثر و متخذ از فلسفه‌ی مشاء است و خداوند را واضح قواعد کلی می‌داند و آگاهی او را اولاً و بالذات ناظر به کلیات می‌انگارد، پدید نمی‌آید. به مسئله اگزیستانسیل 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 کلّ هستی، اعمّ از عالم طبیعت و ماوراء طبیعت جریان دارند..

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



منطقا آن اشکالی که شما می‌گویید رفع می‌شود. به لحاظ الهیاتی، این نگاه به آراء الهی‌دانان 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 تاکید 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 موضوع الاهیاتی منافاتی ندارد.

آقای دکتر! سوال و موضوع اینجا سویه‌های اگزیستانسیل 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؟

اولا به نظرم قصه ی اگزیستینسل مهم است. در سناریویی که شما طرح کردید برای مادری که فرزندان دوقلوی معلول دارد، قصه اگزیستنسیل 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 تاکید می‌کنم، بسته به اینکه فرد خود را در دل کدام بازی زبانی ببیند و به حساب آورد، نگاه و پاسخ او شکل می‌گیرد. مشخصا 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 اگزیستنسیل ماجرا، در جای



خود مهم است و مادری که در سوگ نشسته، می‌تواند به زندگی خود معنا ببخشد، هر چند کار ساده‌ای نیست..

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 اتفاقات 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 تاثر آنها بر روی یکدیگر است که حوادث گوناگون را رقم می‌زند. برخی از این حوادث هم برای من و شما شر به حساب می‌آید. 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 تزیهی به توضیحی که در پاسخ به پرسش‌های پیشین آمد، متفاوت است؛ امر سومی‌ست که می‌توان آنرا الهیات سینوی- مشایی نامید. در این



نظام الهیاتی، علم و قدرت خداوند حدود و ثغوری دارد و این با تصور راست کیشانه البته متفاوت است..

در این نگرش الهیاتی، منطقا هیچ مشکلی نمی بینم که خدایی باشد به توضیحی که عرض کردم و قوانینی وضع کرده باشد و این شرور هم در عالم رخ دهد. باز هم تاکید می کنم ما اینجا راجع به سویه منطقی مسئله داریم سخن می گوئیم، 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. چنان که در می یابم، به دنیا آمدن چنین نوزادی با مفروض گرفتن چنان تصور و تلقی ای از خداوند و نظام الاهیاتی مشائی- 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 «نتیجه ی 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 می کشد، به امر محال حوالت می دهید و می گوئید: «خداوند، قدرت بی حدّ و حصر، بدین معنا که هر کاری که بخواهد بکند، ندارد؛ قدرت خداوند به محالات تعلق نمی گیرد، یعنی خداوند نمی تواند دایره ای بیافریند که مربع باشد. پس در این مدل الهیاتی، قدرت خداوند به هر امری تعلق نمی گیرد. 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 «تکاثف» 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 ممکن است؛ ماحصل تاثیر و تاثر قواعد بر روی یکدیگر است. در موارد بسیاری هم این امر امکانی رخ نمی دهد و کودکان سالم به دنیا می آیند. همین نشان می دهد 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 ناقص الخلقه، با دایره ای که شعاع هایش با هم برابر نیستند، قیاس مع الفارق است. ما یک مورد هم دایره ی مربع نمی توانیم داشته باشیم، اما کودکان ناسالم متعددی داریم. این نکته را هم اضافه کنم؛ اینکه آوردم خداوند «ملاحظاتی» دارد، تعبیر مسامحه ای 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 منطقی 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 گزاره ی کلی چیست؟ مشخصا بفرمائید منظور از «کلیات» چیست و این کلیات کدام اند 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 جزئی ترین موارد حیات اشاره می کند، چگونه می توان 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 تکاثف 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 مفروضاتِ متافیزیکی مشایبون لزوماً صحنه 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. چنان که 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 می‌زنند، 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.



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 الهی یاد شده، نظیر سوره «اسراء»: «وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا». در سوره «احزاب» نیز از سنن الهی 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 پروردگرم 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- مشایب است که بر قوانین تخطی ناپذیر 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 مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا 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 مشایب- سینوی است. در این آیات، هم حق حجت و استدلال آوری 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 می‌یابم، 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 سوّمی می‌گویید که به تعبیر شما در میانه‌ی الهیات تنزیهی و ایجابی و موضع مختار شماسست 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 شرّ)، 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. منطقا به دنیا آمدن چنین کودکی با مبانی الاهیاتِ سوّمی 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 احیانا گذر روانشناختی است؛ چرا که شقوق بدیل الاهیات راست‌کیشانه در آن واکاوی نشده است. به‌خاطر داشته باشیم؛ ناموجه انگاشتن «خداباوری» متعارف و راست‌کیشانه، منطقا به «خدانا باوری» منتج نمی‌شود؛ چرا که شقوق دیگری از امرمتعالی، -چنانکه در مقاله «طرحواره ای از عرفان مدرن» آورده‌ام - عبارتند از: «خدای فلسفی»، «همه خداانگاری»، «خدای وحدت وجودی» و «ندانم‌انگاری». برای رسیدن به وادی خدانا باوری، شخص، باید منطقا از این ساحات هم در گذرد؛ اما در موارد زیادی، عبور صورت گرفته، روانشناختی و نه منطقی و مستدلّ 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! مثلا من هم ادعا می‌کنم می‌خواهم رنج تمام کودکان سوری را تسکین دهم اما مطابق قواعد کلی فعلی امکانش و توانش را ندارم. اصولا 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.

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، بکنند؛ 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 عللی دیگر، ممکن است مستجاب شود، ممکن هم هست نشود. از ما انسان‌های تخته‌بند زمان و مکان بیش از این بر نمی‌آید، که «نازینی 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 داشتیم، هر کدام از خدایی گفتند که در هنگامه‌ی ظهور شرور طبیعی دارند و می‌شناسند. عبدالکریم سروش گفت که خدا به هردردی 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 واقع بینانه است، بدین معنا که می دانم خدا قدرتش به محالات تعلق نمی گیرد 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 بی سبب نام او را بر زبان نمی آورم. خداوند را در عرض علل طبیعی نمی نشانم و قصه اسباب و علل و نحوه جاری و ساری شدنشان در این عالم را جدی می گیرم و بدین معنی با عبدالکریم سروش هم داستاتم و برای پرداختن به امور این جهانی و رفع معضلات و مشکلات، به اسباب و علل رجوع می کنم. به تعبیر دقیق تر، توسل جستن به اسباب و علل و بهتر شناختن قوانین این هستی در جای خود مهم است و رهگشا..

افزون بر این، بیشتر برای پرداختن به امور آگزیستانسیل و جهت معنا بخشیدن به زندگی، به تعبیر سپهری به سر وقت خدا می روم. نه اینکه خداوند به کارهای دیگری نمی آید و به بهانه های مختلف نباید سراغ خداوند رفت. در سوره بقره می خوانیم: «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 شده اند، هم می تواند 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 رابطه علی و معلولی میان خواندن دعا و استجاب آن وجود ندارد. در قرآن آمده که من دعای شما را مستجاب می‌کنم اما رابطه ضروری وجود ندارد میان دعا و استجاب؛ که انتظارم را از خداوند تصحیح کرده‌ام. بدین معنا او را می‌خوانم و خدا به کار می‌آید؛ خدایی که به زندگی انسان معنا می‌بخشد و او را با جهان فراخ آشتی می‌دهد و جنبه آگزیستنسیل 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.

علاوه بر این، به روایت من، می‌شود دعا کرد و خدا را خواند؛ در بازی زبانی دین متعارف به نحوی، در بازی زبانی‌الاهیات 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



خداخوانی 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 این چنین 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 سروقت 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.

پایان جلد اول

