

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

انتظاری از «خدا» ندارم

<https://www.zeitoons.com/76143>

زیتون - طاها پارسا: ویروس کرونا در ایران برای نخستین بار در «شهر مقدس قم» شناسایی شد و از این شهر به سراسر ایران گسترش یافت. جایگاه مقدسی که دهه‌هاست جمهوری اسلامی و بخشی از روحانیت شیعه برای شهر قم ساخته بود، در یک لحظه به سلاحی در دست مخالفان تبدیل شد و در رسانه‌های اجتماعی، بی‌پروا تر از همیشه، اعتقادات مومنان به چالش کشیده و گاه به سخره گرفته شد.

قم قرنطینه نشد و کار از هر سو بالا گرفت. زخم کهنه‌ی نقش روحانیت شیعه و مسئولیت و جایگاه دینی و سیاسی آن‌ها در حکومت هم سر باز کرد و کرونا پرچم‌دار سکولاریزم شیعی شد. کم‌کم پای خدا و «مسئله شر» هم به میان آمد و دیگر این بیماری مرگ‌بار به چالشی برای زیست مومنانه نیز تبدیل شد، آن‌هم در شرایط و لحظاتی که مردم، بیماران و بازماندگان و مصیبت‌دیدگان بیش از همیشه به جایگاه و کارکرد معنوی دین برای تسکین و پناه و امید نیازمند بودند.

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

در نخستین گفت‌وگو سراغ عبدالکریم سروش رفتیم. او با اتکا به «الهیات عرفانی» از مسئله‌ی شر عبور کرد و به بلایای الهی خوش‌آمد و مرحبا گفت و مدعی شد که خدا به هر دردی نمی‌خورد. گفت‌گوی دوم با محسن کدیور انجام شد و او به پشتوانه‌ی حکمای اسلامی چون ملاصدرا برون‌رفت از مسئله‌ی شر را به روایت «الهیات کلاسیک» اسلامی تقریر کرد و از سنن الهی و قانون‌مندی خدا گفت. در 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. اینک در گفت‌گوی چهارم پای «الهیات سلبی» هم برای گشتی با برهان شر به میان می‌آید.

چهارمین فرد از نخله‌ی نواندیشی دینی که پرسش‌هایمان را با او در میان گذاشتیم، حسن یوسفی اشکوری است. مصاحبه با آقای یوسفی اشکوری، کتبی انجام شد و دو هفته به طول انجامید. هر بار تنها یکی-دو سوال را برایش فرستادم و به‌همین خاطر گفت‌وگو در حد امکان چالشی و زنده به‌انجام رسید. در ابتدا به تناسب تخصص آقای اشکوری در تاریخ اسلام، تلاش کردم سابقه‌ی برهان شر را در نزد مسلمانان از او بپرسم اما خیلی زود متوجه شدم که مسئله‌ی شر را در ادیان توحیدی و دست‌کم نزد مسلمانان موضوعی نسبتاً انحرافی و وارداتی می‌داند و با اتکا به الهیات سلبی درصدد انحلال برهان شر است. به همین خاطر از او خواستم مبانی الهیاتی خود را تنقیح کند و سپس او را به نقد و چالش کشیدم. او نیز با گشادگی و حوصله و گاه مفصل از فرضیه‌اش دفاع کرد. متن کامل این گفت‌وگو را در ادامه بخوانید.



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 دست کم 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 گزاف 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» یه 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.

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!

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 «ند»ی ندارد و از همه مهم‌تر خیر مطلق و خیرخواه مطلق است و حکیم و علیم و عادل و رؤف بر بندگان، منطقاً 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 زندگی اش 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؟ اصولاً 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 شهروند: 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 می بینیم که دوگانه‌ای به نام «خیر/شر» و یا عنوان عام «شُرور» یا به تعبیری «تئودیه شر» وجود ندارد. اگر

آیات متعدد قرآن در این مورد را بکاویم، می بینیم که از واژگان خیر و شر استفاده شده ولی کانتکس آیات و کاربرد کلمات و اصطلاحات نشان می دهد که این تعابیر بیشتر برای بیان دو نوع رفتار و منش اخلاقی و دو نوع جهت گیری در زندگی آدمیان به کار رفته و از این رو مفهوم عام و تئولوژیک و ایدئولوژیک «شرور» مطرح نبوده است. به عبارت دیگر، آدمی دوگانه خوبی/بدی را ساخته و در قرآن نیز از همان مفاهیم و نشانه ها استفاده شده است. مثلاً گاه در قرآن شر با پسوند به کار رفته (مانند شرالدوآب در آیات ۲۲ و ۵۵ انفال) کسانی که که تعقل نمی کنند و یا کافران نامؤمن اند. یا در جایی دیگر (آیه ۷۷ یوسف) از «شرمکان» یاد شده است. در سنت و سیره نیز همین گونه است. از این رو موضوعی که اکنون تحت عنوان «شر طبیعی» یاد می شود در قرآن و سنت دینی ما دیده نمی شود.

گزیده مدعا آن است که بر اساس اسناد موجود و مهم تر در قرآن، در قرن نخست نه مفهوم عام «شرور» در ذهن و زبان مؤمنان به مثابه یک پدیده جهان شناسی و انسان شناسی 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!

در قرآن و سنت اصولاً نه خدا دوگانه و چندگانه بود و نه پدیده ها چندگانه بودند و از این رو مفهومی به نام شر و شرور به مثابه پدیده ای 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 بازسازی شد.

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 اندیشه‌ها و سنت‌ها آشنایی جدی داشتند و نه اعراب حجاز از این افکار چندان با خبر بودند. از این رو وقتی به ضرورت گسترش تمدنی پرسش‌های تازه پیدا شد، متفکران مسلمان تحت عنوان متکلم و یا مفسر و بعدتر فیلسوف ناگزیر به نظریه‌پردازی شدند و در میدان عمل در همان چهارچوب‌های معرفت‌شناسانه 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 بیش 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.

از همین مجموعه :

- [«خدا» به هر دردی نمی‌خورد](#) | گفت‌وگو با عبدالکریم سروش
- [«خدا» وجودی قانون‌مند است](#) | گفت‌وگو با محسن کدیور
- [غیبت «خدا» ممکن است](#) | گفت‌وگو با یاسر میردامادی
- [انتظاری از «خدا» ندارم](#) | گفت‌وگو با حسن یوسفی اشکوری

می‌دانیم که اندیشه‌کانونی 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 زُروانی کوششی بوده است برای ایجاد وحدت بین دوگانه‌ی ذاتی‌انگار مزدا و اهریمن (هرچند در باب زورانیسم و مفهوم و نقش واقعی آن اختلاف کم نیست). البته بگویم 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، دوآلیم 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 ابن‌تیمیه 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.

مؤمنان یهودی و مسیحی و مسلمان، احتمالاً تحت تأثیر ذهنیت‌های الهیاتی ملل دیگر، الهیاتی شکل دادند که در آن [...] تصور و تصویر مخدوشی از خالق به دست داده شد و هم مهم‌تر تبیینی از نوع ارتباط عالم و آدم با خداوند ارائه شد که در نهایت حکمت و عدالت الهی به چالش کشیده شد و پرسش‌هایی چون چگونگی و چرایی شرور در جهان و به ویژه پرسش از چرایی عدم حمایت او از بندگانش مطرح شد

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 تتولوژیک از اواخر قرن سوم جدی شده و در قالب آرای کلامی نحله‌های مختلف اسلامی (معتزله، اشاعره، فرقه‌های 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 می‌توان گفت که عموم مؤمنان یهودی و مسیحی و مسلمان (احتمالاً تحت تأثیر ذهنیت‌های الهیاتی ملل دیگر) الهیاتی شکل دادند که در آن چهارچوب ارتباط عالم و آدم با خدایش به گونه‌ای تفسیر و تحلیل شد که هم تصور و تصویر مخدوشی از خالق به دست داده شد و هم مهم‌تر تبیینی از نوع ارتباط عالم و آدم با خداوند ارائه شد که در نهایت حکمت و عدالت الهی به چالش کشیده شد و پرسش‌هایی چون چگونگی و چرایی شرور در جهان و به ویژه پرسش از چرایی عدم حمایت او از بندگان مطرحت شد و این داستان همچنان ادامه دارد. از این رو من با طرح مسئله به گونه‌ای که رایج است موافق نیستم و معتقدم باید خداشناسی دیگری ارائه داد تا احیاناً راهی مناسب دیگر گشوده شود. از این نظر به گمانم متکلمان و یا فیلسوفان مسلمان نیز به حل مسئله کمک فیصله بخشی نکرده‌اند.

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 دست کم ارتباط معناداری با خدای (اسلام) ندارد. اگر این برداشت درست است، به نظر 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؟

-این که می‌گویید اکنون کرونا فرصتی فراهم آورده تا این موضوع بیش از پیش مطرح شود، درست است. اما با دو توضیح. نخست این که 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 این که، 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.

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.

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 گونه‌گون می‌بینیم و تازه این گونگی نیز پیوسته در حال تغییر است. خدا باوران نیز خدای واحدی ندارند، اگر مبالغه نباشد، به تعداد خدا باوران خدا وجود دارد. این که شهرت یافته به عدد نفوس خلائق 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 شر اند؟ 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 اساسا خیر است ولی این دعوی از منظر استدلال عقلی محض به ویژه برای خدا باوران 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 بی وحه می نماید. این استدلال که چون شر هست، پس خدا نیست، بنیادی ندارد.

اگر عمودی به هستی نگاه کنیم، شری در هستی وجود ندارد. شر یعنی چی؟ طبیعت بر اساس قواعدی کار می کند [...] خداوند نه خیر را در جهان آفریده و نه شر را؛ این دوگانه برساخته ذهن و زبان آدمیزاد است

وانگهی، معیار خیر و شر چیست؟ تشخیص دهنده 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 شیئا فهو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئا فهو شر لکم» (بقره / ۲۱۶). داستان خضر و موسی در سوره کهف قرآن (البته از باب قصه مذهبی به قصد تنبه اخلاقی و نه رویدادی تاریخ) نیز مؤید همین دیدگاه است.

در همین جا بیفزایم، 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 می کند؛ 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 بهره گیری از برساخته های ذهنی آدمیان (و مگر راه دیگری داریم) می خواهند نشان دهند که خدا باوری دارای ناسازگاری درونی است. در این جا «شر» به وضعیتی اطلاق می شود 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 خالق/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 اساساً 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 اصولاً 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.

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 اساساً نادرست طرح شده است

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 خداپاورانه، 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 (تعبیری که دوست عزیزمان آقایاسر میردامادی به کار برده‌اند).

در کلام سنتی و تشبیهی رایج، برای گریز از معضل و دفاع از عقاید خداپاورانه، 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

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) اساساً مفهومی به نام شر در هستی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا دوگانه خیر/شر برآمده از ذهنیت دوگانه‌ساز آدمی است و آن هم محصول منطقی آزادی، اراده، اختیار و قدرت انتخاب‌گری انسان است. فرض کنید اساساً انسانی با خصوصیتی که می‌شناسیم در طبیعت وجود نداشت، آیا باز هم دوگانه خیر و شر مطرح بود؟ هر دو گانه‌ای در گفتمان‌های مختلف ادب بشری، لزوماً برآمده از ذهن و زبان مختارانه آدمی است وگرنه دوگانه‌هایی 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 می‌توانست 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 می‌توانست انسانی خلق کند که قادر به خلق شری نباشد و یکسره بر خیر عمل کند؛ این البته مدعای دیگری است ولی حداقل چیزی که می‌توان گفت

آن است که در آن صورت دیگر انسان ممتازی که اکنون می‌شناسیم و بدان افتخار می‌کنیم، وجود نمی‌داشت.

سه مقدمه برهان [شر] 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 هستی را آفریده و آنچه او آفریده خیر است ولی از نگاه عمودی خداوند شری ذاتی و طبیعی وجود ندارد.

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 ضروری کاملاً 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 شیء 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 بلا موضوع 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 شرآفرین مختار است.

چرا باید در هولوکاست بگوییم خدا کجاست؟ امروز تخریب محیط زیست موضوع بسیار مهمی است. آیا خداوند مسئول آن است؟

همان‌گونه 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 دقیق‌تر 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 بگویم برهان شر را منحل کنید. به توضیحات شما در این پرسش بازخواهیم گشت، اما پیش از آن اجازه دهید یک بار 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 و برآمده 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 نخله‌های 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 اساسا 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 تویی/ ندانم چه ای هرچه هستی تویی». 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 جهان‌بینی اسلامی، خدایی تصویر شده شخصانی و کمابیش انسان‌وار 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 راه‌گزینی نیست و دوگانه سلبيه 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 تجلّی اوست.

- تجلّی 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 «صیوروت» 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، منطقا 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.

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 تفهیم و مفاهمه ما آدمیان به این ادبیات نازل شده اند

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 بلاموضوع 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 تفهیم و مفاهمه ما آدمیان به این ادبیات نازل شده اند. تحلیل و استدلال کافی در این مجال نمی‌گنجد ولی به اختصار می‌گوییم که اصولاً آدمیان امور انتزاعی محض را مطلقاً درک نمی‌کنند و از این رو همواره مفاهیم انتزاعی به شکل انضمامی به بشر القاء و تفهیم می‌شود. این قاعده مطلق است و تاریخ اندیشه و ادب بشری همواره چنین شکل گرفته و به فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی متحول‌شده و می‌شود. اساطیر و قصه‌های متنوع در تمام موضوعات انسانی در این روند و بالضروره پدید آمده‌اند. «یکی بود، یکی نبود، غیر از خدا، هیچ کس نبود» مطلع اغلب قصه‌های کهن است و این از سر تفنن گفته نشده است. می‌توان این‌گونه نیز استدلال کرد که «عالم معقول» بدون «عالم محسوس» مطلقاً برای آدمیزاد نامفهوم است. از این رو همیشه برای فهم حسّانی و شخصانی مفاهیم معقول و یا انتزاعی از بیان حسّانی و قابل فهم و درک و تفسیر استفاده می‌کنیم. مثلاً عشق را چگونه می‌توان فهم‌پذیر کرد؟ خشم و کینه و نفرت و دوستی و دشمنی و عذاب و ثواب و عقاب و... نیز چنین‌اند. مجازات و تمثیل‌ها و استعاره‌ها، که جزئی جدایی‌ناپذیر از فلسفه و شعر و ادبیات و به نوعی در کل معارف بشری‌اند، برای پاسخ به چنین نیازی و ضرورتی پدید آمده‌اند. اما تمامی این رخدادها زیرمجموعه انسان و تاریخ و فرهنگ آدمی شکل گرفته و می‌گیرد 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 انضمامی 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 این که 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 مدعی 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 فعلاً 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 به‌خودی‌خود 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).

تمامی گزاره‌های ایجابی در باب مقام اولوهی مجاز است و استعاره و تمثیل و صرفاً برای افاده مقصود به کار رفته‌اند

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 آیاتی 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 تورا می‌بینند. فکر می‌کنم به همین دلیل بوده است که عارفان ما در قدیم برای اشاره به خداوند از کلمه «او» استفاده کرده‌اند. زیرا جز این این هرچه چه باشد، نارساتر از یک ضمیر اشاره است.

انتساب هر فعلی به خداوند به دلیل محدودیت زبانی و به مقتضای رعایت فرهنگ و ادب زمانه است و هیچ اعتبار ذاتی ندارد.

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 می دهد. ظاهراً این دو نوع آیات ناسازه‌اند ولی در چهارچوب الهیات سلبی، در واقع خداوند کسی را به هیچ فعلی مجبور نمی کند 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 بی کرانه 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 روشن تر 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 تبديلاً» (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 پرسیم خداوند چرا جهان را به گونه ای نیافرید که مثلاً زلزله نباشد و سیل نیاید و بیماری و... وجود نداشته باشد، پاسخی در خور ندارم. اما، هرچه هست، فعلاً از موضوع بحث ما خارج است و جهان همین است که هست.

در چهارچوب الهیات سلبی، در واقع خداوند کسی را به هیچ فعلی مجبور نمی کند 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 [...]. بدین ترتیب، شرور انسانی هیچ ربطی به خداوند ندارد

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 شیء قدیر) خالق است و این بدان معنا نیست که خداوند مثلاً 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 تتمیم

«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 اندازها 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.

به تعبیر قرآن «عالم امر» بر «عالم خلق» قواعدی نهاده است و فعل و انفعالات جهان تابع همان قواعد است [...] در این دیدگاه، شری رخ نداده بلکه تطور اجزای عالم چنین اقتضا کرده و می کند. اگر پیرسیم خداوند چرا جهان را به گونه‌ای نیافرید که مثلاً زلزله نباشد و سیل نیاید و بیماری و... وجود نداشته باشد، پاسخی در خور ندارم. اما، هرچه هست، فعلاً از موضوع بحث ما خارج است و جهان همین است که هست.

در پایان برای تکمیل مبحث لازم است بیفزایم که این همه بدان معنا نیست که خالق هستی منزل است و عالم و به ویژه آدم را به حال خود و نهاده است (تفویض). وفق دیدگاه اقبال خدا جدای از طبیعت و هستی نیست (کی بوده‌ای نمان که پیدا کنم ترا). خدایِ 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 الرحمن) 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 آن‌چه 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 خدا باوری تفکیک قابل شوند.

برهان شر با نوعی از الهیات متناقض است و نه با هر نوع خدا باوری. مدافعان برهان شر حداکثر می‌بایست بین انواع خدا باوری 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 خدا ناباواران خواهد بود و یک خدا باور 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 مطلقا 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 «قاعدہ‌مند» بدانیم، چگونگی و چرایی شرور چه تفسیر و تبیینی خواهد داشت؟ در این صورت، باز برای پدیده شر می‌بایست تفسیر و تعلیلی ارائه

شود. می خواهیم بگویم پرسش از تعیین منشاء شر در عالم، مختص خداپاوران 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 سوءتفاهم 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. اصلاً 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 صرفاً تبیینی علمی و طبیعی خواهد داشت. یعنی خداپاوار 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 صرفاً خدا را نشانه رفته است و خداپاوری را تقویت و موجه می‌کند و علیه آن نیست. یعنی فرد خداپاوار با دیدن چنین پدیده‌ای، شاهدی بر خداپاوری خود می‌یابد و فرد خداپاوار با دیدن چنین پدیده‌ای در خداپاوری 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 جز رها کردن بحث نیست. شاید به تکافؤ ادله رسیده‌ایم.

حرف اساسی من این است که برهان مشهور شر نافی خداپاوری نیست. حداکثر این است که این به اصطلاح برهان نوعی از خداپاوری 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 مواجعه برخاسته و ادله‌ای به ضرر رقیب اقامه کرده است. چنان‌که کارل پوپر به درستی گفته است، حداکثر باید ندانم‌انگار (لاادری) بود. اگر وجود خداوند از نظر علمی قابل اثبات نیست، بطلان آن نیز قابل اثبات نیست.

اگر به حیات معقول قایل باشیم، خدانا باوران نیز باید برای منشاء شرور طبیعی توجیهی معقول داشته باشند. در واقع، برهان شر شمشیر دو لبه است

اما این که می‌گویید این برهان آسیبی به خدانا باوری نمی‌رسد، به گمانم چنین نیست. زیرا، اگر به حیات معقول قایل باشیم، خدانا باوران 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 زبان 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 تتولوژیک 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

می سوزد و نابود می شود، درد و رنج می کشد، اما آیا در آن زمان تعبیر شر و یا ظلم و مانند آن هت برای آن حیوان وجود داشت و می توانست وجود داشته باشد؟

به الهیات و خدا باوری شما پردازیم چون در رویکرد شما به مسئله شر موثر است. شما مثلا با استناد به نهج البلاغه می گوید «هر نوع صفاتی و توصیفی از خداوند او را محدود می کند»، آیا این خلاف مشی پیامبران و متن کتاب مقدس نیست؟ و سؤال دوم (و بنیادی تر): فرض کنید من در موضوعی با فرزندم اختلاف نظر داشته باشم و من به او بگویم باید «پدر شوی تا حرف های من را بفهمی» فارغ از درستی یا نادرستی، در این جا من امکان استدلال را از او گرفته ام چون او در آن لحظه نمی تواند پدر شود و این «بستن راه استدلال» است که مغالطه ی شناخته شده در علم منطق است. و حال به نظر می رسد مؤمنانی مانند شما هرگاه به نقد مفهوم/وجود خدا می رسند، از تعبیری کمک می گیرند که راه استدلال را بر ناقد می بندد. مثلا شما به نقل هم دلانه ای از مولوی می گوید «آنچه در اندیشه ناید آن خداست» به نظر شما این مدل خدا باوری و این گونه بستن راه اندیشیدن، امکان مواجهه ی 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 می دهم. گفتم باید نظریه مختار را در الهیات سلبی و ایجابی مشخص کنیم و هر نوعش را که انتخاب کردیم، ناگزیر باید به پرسش ها و ابهامات و احیانا تناقضات مطرح در سوی مقابل پاسخ دهیم. نظریه مختار من اساسا خدای تنزیهی است و گرنه خدواند تشبیهی و انسان وار برایم قابل فهم و در نتیجه قابل قبول نیست.

انبوه آیاتی که در قرآن از خدای تشبیهی سخن می گوید، که چنین تصویری از خداوند از باب «تنزیل» و «لسان قوم» و محدودیت های زبانی بشری است.

اما در برابر انبوه آیاتی که در قرآن از خدای تشبیهی سخن می گوید، گفتم که چنین تصویری از خداوند از باب «تنزیل» و «لسان قوم» و محدودیت های زبانی بشری است. همان گونه 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.

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

اما در مورد دوم. واقعیت این است که در نیافتم 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 تعابیر 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 نسبتاً رادیکالی 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 پارادوکس 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» 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 منطقاً 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 شر امری عدمی 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.

اگر در الهیات ما اصل خدای تنزیهی باشد، منطقاً باید گزاره‌های تشبیهی بر آن قاعده تفسیر شوند و این قاعده‌ای است که در تمام امور انجام می‌دهیم. اگر چنین کنیم، اتصاف صفاتی چون قادر و سمیع و علم و خبیر و مانند آنها مجاز است و برای تقریب ذهن و معقول‌سازی و تبیین حسّانی امور انتزاعی است

مهم‌ترین پرسش شما البته مسئله دعا و وحی و مانند آنهاست. در مباحث قبلی بدان‌ها پرداخته‌ام. اجمالاً 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 خبیر 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 استعاری 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 استعاری ایجابی است بر الهیات سلبی.

با این حال خداوند را «جان جهان» و «چشم بیدار هستی» و «گوش شنوای عالم» می‌دانم و بر این گمانم که می‌بیند و می‌شنود؛ هرچند نه با چشم و گوش جسمانی و انسان‌وار. 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 اعلیٰ» 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 بگویم 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 شریعتی بهانه‌ای است برای «حرف زدن» و «حرف‌ها را زدن» و صبرورت و سی روحانی به طرف «او». «از این رو نباید تصویری عامیانه از دعا داشت. استجاب دعا و دیگر مفاهیم مرتبط نیز منطقی می‌بایست 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، بی تردید زحمت است ولی با تغییر منظر، با حذف یک نقطه، می‌توانید آن را تبدیل را تبدیل به رحمت کنید. الا ان فی ایام دهرکم نفحات فتعرضوا لها.

ضمناً من سال‌هاست که در باره وجود و عدم وجود خدا با کسی بحث نمی‌کنم. چرا که معتقدم ادله خداپاوران (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
میر پیش لب او غنچه را نام / که خندان تا به خندان فرق دارد