

اشاره

مسأله «شر» از دیر زمان، موضوع مناقشات کلامی اویان بزرگ جهان بوده است. سابقه طولانی این موضوع نه تنها سبب نشده است که طراوت آن از میان برود، بلکه در هر زمان تقریرات جدیدی از اشکال و پاسخ به خود دیده است. انتشار ترجمه مقاله‌ای از جی. ال. مکی فیلسوف انگلیسی (وفات ۱۹۸۱) تحت عنوان شر و قدرت مطلق در شماره ۳ کیان (بهمن ۱۳۷۰) با واکنش کلامی چند تن از فضلاء حوزه علمیه قم مواجه شد. حجت الاسلام هادی صادقی در مقاله‌ای تحت عنوان رو در رو با جی. ال. مکی که در شماره ۱۷ کیان منتشر شد، به مقاله شر و قدرت مطلق پاسخ داد. این مقاله از سوی آقای سید مرتضی شکیبا طی نوشتاری تحت عنوان رو در رو شر در شماره ۱۹ کیان مورد نقد قرار گرفت. انتقاد عمومی آقای شکیبا به مقاله حجت الاسلام هادی صادقی این بود که نوشتار رو در رو با جی. ال. مکی علی‌رغم پاره‌ای اشارات منطقی، هنوز هم مستند به دفاعیه‌های سنتی از مسأله شر می‌باشد.

نوشتاری که در زیر از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد، پاسخ مجدد حجت الاسلام هادی صادقی به مقاله آقای سید مرتضی شکیبا است. به گفته آقای صادقی، اصل استدلال مقاله رو در رو با جی. ال. مکی مورد توجه دقیق آقای شکیبا قرار نگرفت و اشکالات ایشان عمدتاً به مطالب فرعی و کم اهمیت‌تر موضوع شر بوده است. کیان با انتشار نوشتارهایی از این دست و با دامن زدن به مباحثات کلامی، در واقع به تقویت دفاعیات کلامی اندیشه‌وران دینی چشم دوخته است.

بازآموزی مسأله شر و پاسخ آن

ساده‌ترین صورت مسأله شر چنین است:

۱. خداوند قادر مطلق است (و هیچ حدّ و مرزی برای قدرت او نیست. حتی بر محالات منطقی نیز قادر است).
۲. خداوند خیرخواه محض است. (به معنای متعارف آن، یعنی حتی المقدور، شر را از هر نوع که باشد از میان بر می‌دارد).
۳. خداوند عالم مطلق است (و برای او آینده و گذشته هر دو معلوم است).
۴. با این حال شر وجود دارد.

این چهار قضیه مجموعه درون تناقضی را تشکیل می‌دهد. چنانکه اگر سه تای از آنها صادق باشد چهارمی نمی‌تواند درست باشد. از طرفی خداشناسان باید همه این قضایا را باور داشته باشند. پس به تناقضی دچار می‌شوند و راه خلاصی از آن در پیش ندارند.

این تقریر تکمیل شده استدلال مکی است که البته نوآوری چندانی هم ندارد و پیشینیانش نیز به همین صورت استدلال کرده‌اند.

ابتکار مقاله رو در رو با مکی یک برهان ذوحینین بود به این بیان؛ یا یکی از پاسخهای هشت گانه به مسأله شر را که از دفاعیه‌های سنتی به شمار می‌روند می‌پذیرید یا خیر. در صورت اول یکی از مقدمات چهارگانه فوق انکار می‌شود. مثلاً قدرت مطلق خداوند محدود به ممکنات و غیر مشتمل بر محالات انگاشته می‌شود. و بدینسان مشکل تناقض مرتفع می‌گردد. زیرا تناقض در حالی پیش می‌آید که خداوند علیم که خیریندگان را علی‌الاطلاق خواهان است با داشتن قدرت بر دفع شرور (حتی اگر مستلزم محال باشد) نباید هیچ شری را اجازه

شر ستیزی

هادی صادقی

وجود بدهد و اگر شری در عالم پیدا شد با وجود چنین خدایی سازگار نیست. حال این جواب می‌گوید قدرت خداوند بر محالات تعلق نمی‌گیرد. بنابراین اگر برخی شرور لازمه لاینفک پیدایش خیرات برتری بودند که برای تحقق آن خیرات برتر، خداوند نتوانست مانع پیدایش آن شرور بشود، این مسأله خدش‌های به وجود چنین خدایی نمی‌زند و تناقضی در کار نیست.

اما در صورت دوم که هیچ یک از دفاعیه‌های سنتی مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد و بر قدرت خداوند بر محالات نیز تأکید می‌شود، گفته شد در این حال پیدایش تناقض مشکل آفرین نیست. زیرا اگر از ابتدا پذیرفتیم که محالات برای خدا ممکنند، در نتیجه موردی نخواهیم داشت که غیرممکن، ممکن باشد و چیزی که محال است غیرمحال شود و آن را چنین نمایش دادیم: $P \sim P$. یعنی اگر چیزی که محال است (P) برای خدا غیرمحال باشد ($\sim P$)، در آن واحد یک چیز هم محال است هم غیرمحال یعنی $P \sim P$. حال بنا بر قواعد منطق، اگر این

کتاب را کناری نهاد و در جست و جوی شیوه‌ای دیگر برآمد.

رو در روی شر

۱. فراتر بودن از طور عقل

آقای شکبیا در نقد خود با این نکته آغاز می‌کنند که «هرگونه دفاع استدلالی از دین که ضعف عقل را موجب تناقض نماهای فکری دینی بداند، عملاً سپر انداخته و به گریز از صحنه نبرد تن داده است.» بعد هم عبارت بنده را نقل می‌کنند (با حذف مقداری از آن) که «با صرف نظر از هر پاسخ دیگری، می‌توان این سؤال را مطرح کرد که اگر خداوند دلیل خوبی برای وجود شر داشته باشد که هم با قدرت مطلق وی سازگار می‌آید و هم با خیرخواهی محض او، چه ضرورتی در میان است که انسانها نیز آن دلیل را بدانند؟ شاید فراتر از طور عقل بشر باشد...» بعد هم به طرح اشکالاتشان می‌پردازند. نکاتی که پیرامون این نقد قابل توجه است از این قرارند:

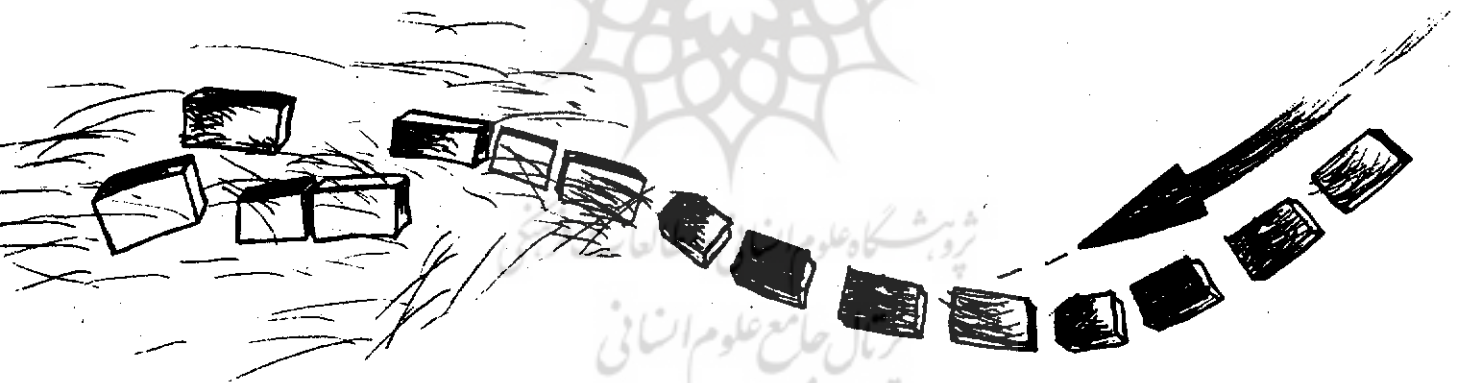
۱-۱. این سؤال به صورت استطرادی و به عنوان یک نظریه محتمل مطرح شده است. به طوری که اصلاً آن را در ضمن پاسخ اصلی خود و پاسخهای سنتی هشتگانه درج نکردیم. مرجع سخن را نیز در پانویست آوردیم (پلاتینجا در کتاب "Freedom and Evil" p.10 "God") و جای تعجب است که چرا ناقد محترم آن را به عنوان نظریه اینجانب و از ارکان استدلال پنداشته‌اند.

۱-۲. مفاد آن سؤال این است که اگر کسی وجود چیزی به طوری برایش یقین شد، کأنه آن را می‌بیند، حال اگر خواستند با دلیلی ثابت کنند که آن چیز نمی‌تواند وجود داشته باشد، وی تا زمانی که نقض

فرض را مقدمه برهان قرار دهیم از آن هر نتیجه دلخواهی را می‌توانیم بگیریم، حتی اگر آن نتیجه تناقض‌آمیز باشد. مثل اینکه گفته شود خدای علیم قدیر خیرخواه با وجود اینکه خیرخواهی و قدرت مطلقش اقتضا می‌کند هیچ شری را در عالم اجازه وجود ندهد، باز هم برخی شرور را مجاز داشته است. شر را مجاز ندارد را با $Q \sim$ نمایش می‌دهیم و شر را مجاز داشته است را با Q (زیرا مجاز داشتن شر نقیض مجاز نداشتن آن است) و نتیجه این می‌شود که $Q \sim Q$. یعنی با وجود اینکه از سوی خداوند شر مجاز نیست، از سوی خدا شر مجاز است. همین استدلال را می‌توان به بیان دیگری نیز مطرح کرد. اگر فرض کنیم که محالات برای خداوند ممکنند، خواهیم داشت $P \sim P$ ؛ مثلاً خداوند می‌تواند چیزی را همراه با ضدش بیافریند. مآل اجتماع ضدین نیز به اجتماع نقیضین است. بدین معنا که هر ضد مقتضی عدم ضد دیگر است؛ مثلاً سفیدی مقتضی عدم وجود سیاهی در همان محل است. بنابراین با حفظ وحدتهای هشگانه مربوط به تناقض، هم آفریدن سفیدی (P) و هم عدم آن ($\sim P$) برای خداوند ممکن است. پس در آن واحد و در مورد واحد، اجتماع P و $\sim P$ ممکن می‌گردد. بنابراین، مقدمه مفروض ما چنین می‌شود $P \& \sim P$. حال با داشتن این مقدمه می‌توان استنتاج کرد: $P \& \sim P \rightarrow Q \& \sim Q$.

آنچه گفته شد از اصول مسلم منطق جدید است و جای انکار ندارد، زیرا در منطق صورت با محتوای داده‌ها و نتایج، کار ندارند، بلکه تنها بررسی رابطه استنتاجی میان مقدمات و نتایج، برعهده منطق است.

ملاحظه می‌شود که استدلال بالا نه تنها مستند به دفاعیه‌های سنتی



وجود آن چیز برایش قطعی نشود، دست از یقینش بر نمی‌دارد. و اگر نتواند در مقابل شبهات، جواب قانع‌کننده‌ای هم بیابد التزام به یقین برهانی‌اش کماکان معقول خواهد بود. حال سؤال اینجاست که با وجود آن احتمال آیا تناقضی در تفکر دینی خداشناسان قطعیت می‌یابد تا از اندیشه خدای قادر خیرخواه دست بردارند یا خیر؟

۱-۳. آیا آن سخنی که مکی می‌خواهد برگردن خداشناسان بگذارد - تعلق قدرت خداوند به محالات - فراتر از طور عقل نیست؟ چرا این اشکال را به مکی نگرفتید؟! و آیا این نشان از سبق تعهد ایمانی (در جهت منفی) بر تعهد عقلانی ندارد؟

اشکال دوم ایشان به آن سؤال این است که: «اثبات وجود خدا که علی‌القاعده جزء اصول معارف محسوب است، اتمان خویش را از کف نهاده است.»

۱-۴. اولاً اثبات وجود خدا جزء اصول (یا فروع) معارف نیست، بلکه مقدمه خداشناسی است که آن از اصول معارف است.

از مسأله شر نیست (دفاعیه‌های سنتی، تنها مستند یکی از شقوق مورد بحث است که می‌توان آن را نپذیرفت و شق دیگر را اخذ کرد) بلکه به شیوه‌ای نو و دیگرگون، استدلال مکی را پاسخ می‌دهد. روشن است که در مقاله دو در دو با مکی در پی دفاع از یکی از پاسخهای ارائه شده به مسأله شر نبوده‌ایم، تنها نشان دادیم که مکی بر سر دو راهی انتخاب ایستاده است و هر یک از شقوق بدیل را برگزیند با شکست مواجه می‌شود. در صورت اول تسلیم پاسخهای سنتی شده است و در صورت دوم پایه تناقض را گذاشته و آن را مفروض گرفته است. آن‌گاه براساس آن به تناقض دیگری که پیش می‌آید اشکال می‌کند و این تهافت روشنی است در کلام وی و پیروانش. معلوم نیست کجای این مدعای روشن، در گنگنای پنداری متافیزیک دو پهلو شده است؟ آیا منطق جدید جایی برای ابهام متافیزیک مورد ادعای ناقد محترم باقی گذاشته است؟ و اگر چنین استدلال روشن و منطقی، در نظر ایشان مبهم و دوپهلو باشد، پس باید فاتحه هر استدلالی را خواند و دفتر و



۱-۵. ثانیاً به صرف ادعا نمی‌توان گفت: اثبات وجود خدا اتمام خویش را از کف نهاده است. در این باب، ادله محکمی مانند برهان وجوب و امکان و برهان وجود شناختی (نه به روایت آنسلم) در فلسفه دین داریم که خدشه‌بردار نیستند.

۱-۶. به عنوان سومین اشکال؛ فرض کرده‌اند که روزی عدم توانایی اثبات وجود خداوند قطعی شود، بعد پرسیده‌اند: «آیا نمی‌توان باز هم از این شاه کلید به راحتی استفاده کرد و گفت: ممکن است خداوند دلیل خوبی برای ناتوانی عقلی ما در اثبات وجود او داشته باشد؟ چه ضرورتی در کار است که انسانها از راز آن مطلع باشند؟» عجیب است که چگونه می‌توان در فرض عدم اثبات وجود خدا ادعا کرد که شاید خداوند دلیل خوبی داشته باشد. کدام خدا؟ خدای اثبات نشده موهوم؟ مصادره به مطلوب بودن این سخن بیش از این نیازمند توضیح نیست. و چه بسیار است تفاوت میان ناتوانی عقل انسان در اثبات وجود خدا و فهم خصوصیات و افعال او.

۱-۷. در مقاله دو در دو با مکی گفته شد که اگر قرار باشد برای هر چیزی توجیه عقلانی در کار باشد، باید از همه کار دست شست و به دلیل امکان تردید در تمامی ادراکات - از جمله احساسات درونی - حتی خوردن و آشامیدن را نیز تعطیل کرد و به انتظار یافتن توجیهی عقلانی برای آنها نشست. آقای شکیبا این موارد را از امور غریزی بر شمردند و آنها را بی‌نیاز از توجیه عقلانی دانستند. اما آیا این گفته، در باب یک فیلسوف دقیق که می‌خواهد مشی عقلانی داشته باشد هم صادق است؟ آیا وی نباید در صورت نداشتن توجیه عقلانی، همچون شکاک معروف یونان برای حفظ خویش حتی از جلوی درشکه در حال عبور هم فرار نکند.

۱-۸. ناقد محترم، پس از این می‌گویند: «ولی هیچ سائق درونی کسی را به این سمت نمی‌راند که به خیر خواه بودن خداوند یا مصلحت بودن شرور عقیده‌مند شود، به همین دلیل هم برای قبول آن محتاج توجیه عقلانی است.»

این گفته با آنچه پیشتر گفتند مبنی بر اینکه بسیاری از متفکران الهی رفته رفته به روشهای عرفانی و باور درونی رو آورده‌اند، در تعارض است، زیرا تا سائق درونی به سوی خداشناسی در کار نباشد آن روشها نمی‌تواند مفید واقع شود.

۱-۹. در انتهای این قسمت گفتیم که در پذیرش الحاد به لحاظ ادله اثبات وجود خدا، تناقضات بیشتر و جدی‌تری پدید می‌آید که آقای شکیبا آن را مدعای غیر دقیقی خوانده و گفتند: «براهین اثبات وجود خداوند به فرض قطعی و روشن بودن، نظریه الحاد را دچار تناقض نمی‌کند، بلکه آن را مردود می‌نماید.» آیا مگر جز از طریق تناقض می‌توان نظریه‌ای را به طور منطقی مردود ساخت؟!

۲. بحث معنی شناختی صفات

جنبه معنی شناختی بحث صفات الهی در ادیان با این مسأله سروکار دارد که الفاظی را که خداوند در کتلهای مقدس با آنها توصیف و در پاره‌ای موارد به موجودات آفریده تشبیه شده است، چگونه باید تلفی کرد؟ آیا به همان صورت تحت اللفظ که مستلزم تشبیه صریح است؟ یا با تأویل آنها به معانی دیگر و یا سکوت؟ ریشه این اختلاف نظر هم از یک طرف وجود آیاتی است دال بر شباهت خداوند به آدمیان و از طرف دیگر آیاتی که صراحتاً وجود هر گونه شباهتی را نفی می‌کند. این امر هم در سنت یهودی - مسیحی تحقق داشته و هم در

سنت اسلامی. مثلاً در قرآن کریم از یک سو آیاتی وجود دارد به این مضمون «و قالت اليهود یدالله مغلوله غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان» (مائده/۶۴)، «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵)، «هو معکم اینما کنتم والله بما تعملون بصیر» (حدید/۵)، «و جوة یومئذ ناظره الی ربها ناظره» (قیامت/۲۳)، «ان الذین یتابعونک انما یتابعون الله یدالله فوق ایدیهم» (فتح/۱۰)، «واصنع الفلک باعیننا و وحینا» (هود/۱۱) و «واصبر لحکم ربک فانک باعیننا» (طور/۴۸). اگر بخواهیم به ظاهر ابتدایی این آیات اخذ کنیم، باید برای خداوند دست و چشم و جسم و وجه و... قائل شویم، اما در دیگر سو، آیاتی قرار دارد که صریحاً به نفی هر گونه شباهتی میان خداوند و انسانها و دیگر مخلوقات می‌پردازد و توصیفات مردمان عادی را از خداوند تخطئه می‌کند، مانند: «ولم یکن له کفو احد» (اخلاص/۴)، «لیس کمثله شیء» (شوری/۹)، «سبحانه و تعالی عما یصفون» (انعام/۱۰۰)، «سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً» (اسراء/۴۳)، «سبحان رب السموات والارض رب العرش عما یصفون» (زخرف/۸۲)، «سبحان ربک رب العزیز عما یصفون» (صافات/۱۸۰)، «سبحان الله عما یصفون الاعباد الله المخلصین» (صافات/۱۶۰-۱۵۹) و «سبح اسم ربک الاعلی» (اعلی/۱).

در برخورد با این دو دسته آیه چه باید کرد؟ آیا به ظاهر یک دسته اخذ کرد و دسته دیگر را کناری نهاد؟ وظیفه عقلایی حکم می‌کند که برای فهم یک نظام مفرفتی، تمامی کلمات آن را گرفت و با یکدیگر جمع کرد و مبهمات هر دسته از آن کلمات را با محکومات دسته دیگر تفسیر کرد. بنابراین این برداشت کاملاً غلط است که یک دسته از آیات را گرفته و خداپرستان را ملزم به معانی ظاهری و ابتدایی آنها دانست و دسته دیگر را به کلی فراموش کرد. این همان کاری است که جناب مکی انتظار دارد خداشناسان کرده باشند و حال آنکه چنین نیست. در تاریخ تفکر اسلامی از مسلمانان اولیه گرفته تا مؤمنین قرون بعدی و متکلمین و علما، فقط گروه اندکی به چنین طریقی کشیده شده‌اند و همانها نیز مورد اعتراض سایرین قرار گرفته‌اند.

به گفته ابن خلدون، آیه‌های مورد اشاره سبب پیدایش سه نگرش متفاوت شد:

نخست نظر مسلمانان نخستین یا سلف است که به گفته وی «آیه‌های مشتعل بر تنزیه و عدم شباهت را ارجح می‌دانستند» و «با وجود اینکه آنان از محال بودن شباهت خدا با موجودات بشری آگاه بودند، آن آیات تشبیهی را کلام خدا می‌دانستند و به همین جهت آنها را باور داشتند و کوششی برای کاوش کردن درباره معانی آن آیات یا تأویل کردن آنها نمی‌کردند.»

دوم کسانی بودند که معتقد به «انسان شکلی‌گری» بودند و به شدت مورد انکار قرار گرفته نام توهین‌آمیز مشبهه بر آنان اطلاق شد. امر این گروه به زودی به سر آمد و تنها نامی از آنان در تاریخ باقی ماند.

سوم گروهی بودند که سعی می‌کردند به نحوی آیات مشتعل بر تشبیه را از طریق تأویل، با آیات حاکی از نفی تشبیه، سازگار سازند. اینان بر دو دسته‌اند: دهنه‌ای از آنان از طریق صرف نفی شباهت میان صفات به کار رفته در باب خدا و اوصاف مخلوقات، این تأویل را انجام می‌دادند. مانند قول کسانی که می‌گفتند: «خداوند جسمی دارد نه مانند جسمها»، «دستی دارد نه مانند دستها» و... دسته دیگر معتقد بودند که این الفاظ برای حاق معنا و آنچه مقصود حقیقی از آن است

وضع شده‌اند. مثلاً دست برای اعمال قدرت و مظهر اعمال قدرت است، چشم و گوش مظهر علم و دانایی است و همین‌طور. مولوی و غزالی از گروه سوم‌اند. مولوی در ابتدای دفتر سوم مثنوی می‌گوید: «سبحان الله و تعالی عن اقوال الملحدین و شرک المشرکین و تنقیص الناقصین و تشبیه المشبهین و سوء اوهام المتفکرین و کیفیات المتوهمین» و بدین ترتیب خداوند را تنزیه می‌کند از هرگونه شباهتی به مخلوقات و توصیفاتی که افراد ضعیف برای خداوند می‌کنند. غزالی نیز با صراحت تمام، فهم عامه مردم را از صفات الهی تخطئه می‌کند و می‌گوید: «سازنده عالم جوهر نیست»، «جسم نیست»، «عرض نیست» و «در یکی از جهات ششگانه نیست».

اما در باب آیات تشبیهی می‌گوید: «مردم در این باب دو دسته‌اند: عوام و علما. آنچه به نظر ما سزاوار عوام است آن است که آنها را در این تأویلات نکشانیم. بلکه هر چه را موجب تشبیه می‌شود و دلالت بر حدوث می‌کند، از عقاید آنها جدا سازیم و به آنها بفهمانیم که خداوند موجودی است که هیچ مانندی ندارد، شنوا و بینا است و اگر از معانی این آیات سؤال کردند، از این کار نهی شوند و به آنها گفته شود که این کار شما نیست و از برای هر علمی مردانی [مخصوصاً] هستند و همان جواب مالک بن انس را که گفت: «قرار گرفتن [بر تخت] معلوم است و کیفیت آن مجهول و سؤال از آن بدعت است و ایمان به آن واجب» ارائه کنیم... زیرا عقلهای عوام گنجایش دریافت معقولات را ندارد و احاطه به لغات و ظرفیت فهم توسعه‌هایی را که عرب در استعارات می‌دهد ندارند... اما علما سزاوارشان این است که اینها را تعریف و فهم کنند»^{۳۳}. سپس به بررسی آیات مزبور می‌پردازد و فهم جهال را در هر یک از آن آیات تخطئه می‌کند. مثلاً در باب آیه شریفه «و هو معکم اینما کنتم» (حدید/۵) می‌گوید: «جاهل خیال می‌کند اجتماع متناقضین است، زیرا خدا بر تخت نشسته است [به مقتضای آیه الرحمن علی العرش استوی] و حال آنکه این آیه می‌گوید در همه جا با شماست [عالم می‌فهمد که با احاطه و علم با همه است [نه با جسم] و...»^{۳۴} در جلد اول احیاء العلوم نیز چنین تمایزی را به هنگام بر شمردن اصناف مردم قائل می‌شود.

اما آنجا که غزالی به فلاسفه می‌تازد، نه به دلیل اصل محدودیتی است که در علم و قدرت خدا قائل شدند، بلکه به علت میزان آن محدودیت است. در تهافت الفلاسفه، از زبان فلاسفه مسلمان چنین می‌گوید: «با شما در این امر توافق داریم که هر چه ممکن است در حوزه قدرت خدای تعالی است و شما با ما در این امر توافق دارید که آنچه محال است در حوزه قدرت خدا نیست... به ما بگوئید که حد و تعریف محال در نزد شما چیست»^{۳۵} و خود در پاسخ این پرسش می‌گوید: «محال آن چیزی است که قانون تناقض را نقض کند.» سپس سه صورتبندی از این قانون به دست می‌دهد: [۱] اثبات و نفی توأم یک چیز، یا [۲] اثبات همزمان اخص و نفی اعم، یا [۳] اثبات دو چیز و نفی همزمان یکی از آنها»^{۳۶}. بدین ترتیب غزالی محالهایی را که مستلزم تخطی به قانون تناقض باشد خارج از قدرت خدا می‌داند. و در غیر آنها معجزه را قبول می‌کند»^{۳۷}.

حال نظری می‌افکنیم بر بحثهای مقاله رو در روی شو در این زمینه:

۲-۱. در ص ۴۱ (کیان ۱۹) چنین آمده است: «معنای صریح و روشن و متعارف قدرت الهی در تفکر دینی و میان دینداران این است که هیچ چیز در این عالم دست خدا را نبسته است. این سخن را باید

در تمامیت و صراحت آن پذیرفت و تا انتها به آن وفادار ماند.» اولاً بنا به گفته نویسنده هیچ چیز در این عالم دست خدا را نبسته است. اما آیا محال هم چیزی است که بتواند دست خدا را ببندد؟! مضافاً که خود نویسنده می‌گوید: «هیچ چیز در این عالم» و روشن است که این عالم عالم ممکنات است نه محالات.

۲-۲. ثانیاً بر فرض که محال هم چیزی باشد، اگر مقاله رو در رو با مکی به درستی مطالعه می‌شد، روشن می‌شد که ما تا آخر به این سخن وفادار مانده‌ایم و همان‌طور که در ابتدای همین مقال نیز عرضه شد، با فرض تعلق قدرت خدا به محال نیز مسأله را حل کردیم. آنهم فقط با استفاده از استدلال کاملاً صریح و روشن منطقی و ای کاش مکی و دوستانش به لوازم منطقی و استدلال پایبند می‌بودند.

۲-۳. در ص ۴۱ (همان) نوشته‌اند: «می‌توان حتی خدا را دارای چشم و گوش واقعی دانست و آنچه انبیا می‌طلبیدند یعنی عشق و توکل را دارا بود.» اولاً چگونه می‌توان به خدایی که چشم و گوش واقعی دارد و در معرض احتجاج از دیدن و شنیدن قرار می‌گیرد (از لوازم چشم و گوش واقعی) چندان امید بست و توکل نمود که در همه جا فریادرس انسان درمانده باشد. ثانیاً آنچه انبیا می‌طلبیدند تنها عشق و توکل نبود. نظریه ارائه شده از دین یک برداشت عملگرایانه شدید دارد و حال آنکه دین آمده است در بعد فکر و نظر نیز مردم را رشد دهد. انبیا آمده‌اند انسانها را از جهالت و حیرت ضلالت برهانند و به دریای بی‌کران معرفت حضرت حق برسانند. اگر نگویم این جنبه پراهمیت‌تر از جنبه عملی دین است، کم اهمیت‌ترین است.

۲-۴. ص ۴۰ (همان): «در ادامه ناقد محترم همچون بسیاری دیگر از متکلمان از التفات به مفاد دقیق قضایای سه گانه غفلت ورزیده‌اند... این اشکال و اشکالات بعدی که پیرامون تمثیل پدر مهربان و تربیت فرزند آورده شد، دقیقاً ناشی از غفلتی است که جناب آقای شکیبا از نحوه استدلال اینجانب و بلکه تصریح بنده در چند جای مقاله داشته‌اند. از جمله گفتیم: «در واقع هر یک از این پاسخها (نقدهای سنتی) دست کم یکی از آن مقدمات را ابطال می‌کند» و همان‌طور که در ابتدای این مقال نیز اشاره شد، بنای این پاسخها بر قبول تمامی آن مقدمات و لوازم آنها نیست تا گفته شود به مفاد دقیق قضایای سه گانه التفات نشده است.

۲-۵. ص ۳۹ (همان): «و اگر منظور این است که قابل حذف نیست، صریحاً با قدرت مطلق خداوند متعارض است.» این اشکال نیز مانند اشکال سابق (۴) ناشی از غفلت ناقد محترم از استدلال و مبنای آن است.

۲-۶. ص ۴۰ (همان): «صفات او هم اگر به معانی متعارف برگرفته نشود...» و ص ۴۱ (کیان ۱۹): «حال سخن مکی این است که اگر روایت انبیا از دین و معنای عرفی آن دچار تناقض است، نمی‌توان...» و ص ۴۱ (کیان ۱۹): «پنجم: در ادامه این نظر، ناقد مکی از این سخن او که قدرت مطلق خداوند باید به معنای قدرت بدون هیچ محدودیتی گرفته شود، انتقاد می‌کنند...» اولاً لازمه سخنان مکی این است که به تشبیهی صرف و صریح منتهی شویم.

ثانیاً همان‌طور که اشاره شد، طریق عقلایی این است که میان همه کلمات کتاب الهی جمع شود و در مجموعه، مورد فهم قرار گیرد، نه به صورت مجرد و وقتی چنین شود آن معنایی که مکی برگردن خداشناسان می‌گذارد از مجموعه بر نمی‌آید.

ثالثاً زبان کتاب مقدس سنت یهودی - مسیحی (که مکی عمده‌تاً

ناظر به آن است) با زبان قرآن بسیار متفاوت است و آنچه مکی بر آن مینا می‌گوید نمی‌تواند در باب قرآن نیز صادق باشد. زیرا قرآن کلمات مستقیم خداوند است بدون هیچ تغییری، اما کتاب مقدس یهودی - مسیحی بازنویسی بشری از وحی همراه با سیره و تاریخ انبیا و وقایع روزگاران است و به طور طبیعی سطح زبان آن تنزل پیدا کرده است و نمی‌توان آن را با وحی قرآنی قیاس کرد و احکام آن را بر قرآن نیز جاری کرد. درست است که قرآن با کلمات عربی مبینی بیان شده است، اما معانی تو در توی آن به گونه‌ای است که همه طبقات مردم باید از آن استفاده درخور کنند، از عموم خداشناسان تا بزرگترین متفکران. بنابراین به هیچ روی نمی‌توان فهم عموم اهل دیانت را فهم نهایی روایت انبیا از دین دانست. از این روست که می‌بینیم این همه بر اثبات صفات الهی و سپس بر تقدیس و تنزیه حضرت حق از محدودیتهای فهم بشری در باب اسما و صفات تأکید می‌شود.

رباعاً لازمه دیگر سخن مکی و دوستانش، توقف و ایستایی معرفت دینی است که مورد انکار عموم عالمان و متفکران است. زیرا بنا به گفته آنها باید تنها به همان فهم اولیه و نخستین عامه مردم بسنده کرد و هیچ‌گونه پیشرفت و تکاملی در فهم از دین قابل قبول نخواهد بود.

خامساً چگونه می‌توان پذیرفت که با وجود اینکه فهم عرفی از روایت انبیا از دین دچار تناقض بوده، باز هم اهل دیانت و انسانهای عاقل چنین دین خردستیزی را پذیرفته باشند. مگر اینکه گفته شود تنها پس از تعمق متفکران است که معلوم می‌شود فهم عرفی دچار تناقض است. اینجاست که جایی برای تصحیح فهم باز می‌شود و اینگونه اندیشه ورزها معتبر شناخته می‌شود و اگر قرار باشد تنها همان فهم اولیه عامه معتبر باشد هیچ جایی هم برای خرده‌گیریهای عقل بوالفضول باقی نمی‌ماند تا آن را تناقض آمیز نشان دهد.

۲-۷. ص ۴۲ (همان): «ایشان لابد اطلاع دارند که بسیاری از بزرگان اندیشه دینی چون غزالی و مولوی صفات مذکور را به همین معانی برگرفته‌اند و حتی غزالی فلاسفه مسلمان را به دلیل محدودیتهایی که (از طریق همین روشها و ضرورت‌های مورد استناد ناقد) در علم و قدرت خداوند قائل شدند تکفیر کرد. آیا این رواست که یک روایت خاص فلسفی - کلامی از صفات خداوند را اصالت دهیم و روایت‌های دیگر را کودکانه بخوانیم؟» اولاً دیدیم که غزالی و مولوی هیچ کدام صفات مذکور را به آن معنای ابتدایی عامه اهل دیانت برنگرفته‌اند و بلکه آن را به شدت تحفظ کرده‌اند.

ثانیاً ما یک روایت خاص فلسفی - کلامی را از صفات خداوند اصالت ندادیم. جای تعجب است که ناقد محترم که خودشان همراه با مکی یک روایت خاص را اصالت داده‌اند، آنگاه ما را به این عمل متهم می‌سازند. ملاحظه شد که روایت‌های مختلف فلسفی - کلامی را بیان کردیم و بر اساس تمام آنها - بجز یکی - مطلب بر خلاف نظر مکی و دوستانش بود.

ثالثاً ما تنها آن یک روایت مورد نظر مکی را از صفات خداوند، سخیف خواندیم (آنها نه کودکانه) و جالب است که بزرگان مورد استناد ناقد محترم (غزالی و مولوی) آن را جاهلانه خوانده‌اند.

۲-۸. ص ۴۱ (همان): «پس خداشناسی عرفی و معیار بودن فهم عموم دینداران به این معناست [یعنی به معنای عدم جواز رفع تناقض از آن با تغییر معانی آن]. یعنی منطبق با اصول اولیه، نه به معنای عامیانه و غیر عالمانه.» حاصل آنچه ایشان از خداشناسی عرفی بیان کرده‌اند چیزی جز همان معنای عامیانه نیست. مگر اینکه منظور دیگری داشته

باشند که کلمات نتوانسته باشد آن را به درستی ادا کند.

۳. اختیار و شر

اگر تاریخ بحث اختیار انسان را از زمان سقراط پی‌گیریم می‌بینیم که همواره در تقابل میان اختیار و علیت، عموم فلاسفه بر ضرورت علی و امتناع ترجیح بدون مرجع (و یا شکل تکامل یافته آن، امتناع ترجیح بدون مرجع) تأکید ورزیده‌اند و عموم دینداران و متکلمین، بر جانب اختیار و وجدان آزادی انسان در اعمال ارادی اش و مسئولیت او در مقابل خدا و ثواب و عقاب. در تفکر سقراطی، عامل اصلی حرکت آدمی، علم و معرفت دانسته می‌شود و برای اینکه انسانها اعمال خاصی را انجام دهند کافی است که آگاهی و معرفت روشنی از خوبی و مفید بودن آن عمل داشته باشند. همین آگاهی سبب می‌شود آنها آن عمل را انجام دهند. اما در تفکر ارسطویی عامل اصلی حرکت، میل طبیعی آدمیان است. ارسطو که یک عالم طبیعی بود، در باب افعال ارادی آدمی نیز اصل علیت و اقتضای طبع را بر انتخابهای آدمی حاکم می‌دانست و آنچه را ابتدائاً آزادی در تصمیم‌گیری و انتخاب، تصور می‌شود، معلول طبیعت و سرشت آدمی رقم می‌زد. وجدان آزادی در این تحلیل فلسفی دوامی نمی‌آورد و در واقع آزادی، پنداری بیش نیست و انسانها اسیر طبع و سرشت خداوندند و سرنوشت محترم و لایتغیری دارند. شقاوت و سعادت هر انسانی از درون شکم مادر بر پیشانی او نقش بسته و اراده و عمل وی در تمام طول حیاتش تأثیری در تغییر آن نخواهد داشت.

اما در تفکر عموم اهل دیانت، وضع بر عکس است. انسان به لحاظ مسئولیتی که در پیشگاه باری تعالی دارد دارای آزادی عمل واقعی است. گذشته از مناقشات کلامی طرفداران آزادی اراده و تقدیرگرایان، عموم خداشناسان خود را در انجام کارهایشان آزاد و مختار می‌دانند.

بی شک عواملی همچون علم، سرشت و طبیعت، محیط، وراثت، تربیت و... در گزینشهای اختیاری آدمی مؤثرند، اما نمی‌توان پذیرفت که یکی از اینها مانند علم و آگاهی یا طبیعت و میل به عنوان عامل تعیین کننده شناخته شود. آنچه در فرهنگ دینی، انسان را از دیگر موجودات، متمایز و ممتاز می‌سازد نه بدن و جسم او، نه امیال و شهوات اوست و نه... بلکه آن چیزی است که مصحح مسئولیت پسندری آدمی بنوده است و آن اختیار است؛ «انسان عرضاً الامانه علی السموات والارض فاین ان یحملنها واشفقن منها فحملها الانسان...» (۷۲/احزاب). آسمان بار امانت نتوانست کشید/ قرعه فال به نام من دیوانه زدند. شاهکار خلقت، آفریدن موجود مختار است تا بتواند مسئولیت اعمالش را به عهده گیرد نه اینکه آن را مستند به طبع و مقتضای آن کند و یا آن را معلول علم و معرفت داند.

در اینجا دو موضوع مهم مطرح می‌شود: یکی اینکه اگر اعمال ارادی و اختیاری آدمی مستند به طبع وی نباشند، آیا باید آنها را معلول تصادف و اتفاق دانست؟ دیگر اینکه آیا می‌توان وضعی را تصویر کرد که خداوند کاری کند که در عین مختار بودن (به معنای حقیقی کلمه) آدمی شر را انتخاب نکند؟ یعنی با داشتن اختیار همیشه به گزین باشد؟ در باب موضوع اول، باید گفت: اگر منظور از تصادف و اتفاق این است که افعال ارادی - اختیاری آدمی، در سلسله علل طبیعی قرار نمی‌گیرند و بنابراین به طور قطعی هم قابل پیش‌بینی نیستند، مطلب کاملاً درست است. اما این به معنای گراف در خلقت و تغییر

آوردند:

۳-۱ ص ۴۲ (کیان ۱۹): «اختیار انسان اساساً موضوعی مناقشه‌آمیز و مورد بحث است و اگر پنداری بودن مطلق آن (از طریق علیت) قابل اثبات نباشد، تنگنای شدید آن تا حدی که به آن به عنوان مقدمه نظری لازم رشد انسان و مسئولیت او و ثواب و عقاب می‌تواند صدمه بزند (از طریق بحثهای روان‌شناسی - تربیتی محیط و وراثت) قابل تأیید است.» اولاً اصل علیت به این معنایش، مورد انکار بسیاری از عالمان اسلامی، از غزالی تا حال است. در فلسفه غرب نیز از قرن ۱۷، هیوم - وام گرفته از غزالی - نقدهای جدی به آن وارد کرد؛ پس نمی‌توان با تمسک به آن اصل، پنداری بودن اختیار را ثابت کرد. ثانیاً همان طور که نشان دادیم، با فرض علیت نیز می‌توان به اختیار حقیقی نیز قایل بود.

ثالثاً تعالیم انبیا و فهم عرفی از آنها (که مورد حمایت مکی و دوستانش است) به طور قوی مثبت اختیار است.

رابعاً هیچ یک از مباحث روانشناسی - تربیتی محیط و وراثت، نمی‌تواند ثابت کند که انسان در زندان محیط و وراثت قرار گرفته و اراده آزاد وی از کار افتاده است. امروزه با تأکید بر تواناییهای بی حد و حصر انسان، اراده وی را عامل تعیین کننده‌ای می‌دانند؛ به طوری که قادر می‌شود نقش محیط و وراثت را کم‌رنگ سازد.

۳-۲ ص ۴۲ (همان): «اینکه اختیار برترین خیرهایی است که... یک قضاوت ارزشی است و نمی‌تواند مقدمه استدلال برهانی واقع شود.» ظاهراً ناقد محترم فراموش کرده‌اند بحث از شرور و عدالت و خیرخواهی خدا ارتباط تنگاتنگی با ارزشها دارد. در اینجا خوبی و بدی (ارزش) خیرات و شرور مطرح است و میزان آنها مورد بررسی

ماهیت ممکن و بی‌نیازی آن از علت نیست. فعل اختیاری آدمی نیز از جمله همان ممکنات است که نیازمند علتند، اما آن علت، خود قدرت اراده آدمی است که می‌تواند تعیین کننده باشد و نیازی به مرجح خارجی ندارد. تمام مشکل کسانی که با «اختیار» به مخالفت بر می‌خیزند این است که نمی‌توانند فاعل مختار را درست تصور کنند. اگر در جایی قدرت فاعلیت وجود داشته باشد چه نیازی به علت خارجی؟ خود آن قدرت، مرجح است. البته اصل آن قدرت معلول است و مخلوق خداست، اما هیچ لزومی ندارد تعیین قدرت نیز معلول خدا باشد؛ بلکه می‌تواند معلول خود قدرت باشد. از طرفی حقیقت قدرت فاعلیت این است که هم به فعل بتواند تعلق گیرد هم به ترک و اگر در اثر عوامل دیگر، (مانند آنچه به نام مبادی فعل ارادی در فلسفه ارسطویی تصویر شده است) یک طرف برای آن تعیین یابد دیگر فاعلیت نیست.

در باب موضوع دوم نیز با داشتن تصویری صحیح از اختیار، می‌توان قضاوت کرد که اگر خداوند بخواهد اختیار آدمی پا برجا باشد دیگر نباید در مبادی اختیار وی، دخالت مجبرانه کند و وضع و طبع انسان را به گونه‌ای بسازد که در اثر آن، اختیار آدمی همواره به یک سو (خیرات) تعلق گیرد. البته این مسأله با قدرت مطلق خداوند نیز به یک معنا ناسازگار نیست، زیرا در همین حال نیز خداوند می‌تواند در هر آن که اراده کند، این قدرت را از آدمی سلب نماید و بلکه در هر لحظه این قدرت باید از منبع فیض دریافت گردد و بدین معنا باید همه افعال را فعل خدا دانست و هیچ چیز از قدرت و سلطنت خداوند خارج نیست.

حال اگر قرار باشد خداوند در مبادی اختیار انسان و تعیین فعل او چنان دخالت مجبرانه‌ای کند که او هیچ‌گاه دنبال شر نرود، نتیجه‌اش این است که ما انسانها، تنها خیال می‌کنیم اختیار داریم و آزادیم. درست همانند کسی که در زندانی زیبا و مرفه با همه گونه اسباب خورد و خوراک باشد و فضای بیرون زندان نیز برای او مفهومی نداشته باشد و فکر می‌کند آزاد است و در اینجا و با فرض اینکه این زندانی آزاد نیست می‌توان چنین گفت: اگر آن زندانی بیرون از زندان می‌بود می‌توانست به هر کجا که بخواهد برود. دقیقاً به همین ترتیب، ممکن است کسی بگوید آن انسان (که فقط خیال می‌کند اختیار دارد و خداوند سرشت او را به گونه‌ای ترتیب داده است که اصلاً دنبال شرور نمی‌رود) اگر شر را بر می‌گزید، می‌توانست آن را انجام دهد و این توانایی (فرضی) یعنی اختیار. در اینجا دو قضیه شرطیه مشابه هم داریم که در هر دو آنها، مقدم امری است خلاف واقع. در منطق نیز این مسأله مشهور است و تحت عنوان شرطیهای خلاف واقع بیان می‌شود و بنابر اصول منطقی، بر مقدم خلاف واقع، می‌توان هر تالی‌ای را مرتب کرد: یعنی اگر داشته باشیم $P \sim$ ، (یعنی P محقق نیست. مثلاً آن زندانی بیرون از زندان نیست و یا آن انسان قطعاً شر را بر نمی‌گزیند). آنگاه می‌توان گفت $P \rightarrow Q$ (یعنی اگر P محقق بود، آنگاه نتیجه Q به دست می‌آید، مثلاً اگر آن فرد بیرون از زندان بود، می‌توانست آزادانه به هر کجا برود). خلاصه اینکه: $\sim P \rightarrow Q$

با علم به عدم تحقق مقدم قضیه شرطیه، تالی هر چه باشد (درست یا غلط) آن قضیه شرطیه درست است. بنابراین با آن بیان مذکور نمی‌توان ثابت کرد که انسان اختیار و قدرت انجام طرفین مسأله را دارد.

اینک نظری می‌افکنیم بر آنچه آقای شکبیا در نقدشان در این باب



قرار می‌گیرد؛ هم از لحاظ کمی و هم از جهت کیفی. در واقع کمیت بدون کیفیت در اینجا معنی ندارد. یعنی مثلاً می‌خواهید بگوئید ۱۰ درجه از چه چیزی؟ تا گفته نشود ۱۰ درجه بدی یا خوبی، بحث از شرور پیش نمی‌آید. بنابراین در اینجا کمیت و کیفیت هر دو مطرح است و در یکدیگر ضرب می‌شوند.

۳-۳. ص ۴۳ (همان): «در سومین نکته، نویسنده محترم نقد، خیرات اخلاقی را کمتر از شرور اخلاقی ندانسته‌اند. اگر منظور از کمتر نبودن از حیث ارزش و اعتبار و اهمیت است که یک حکم ارزشی و ذوقی است... و اگر منظور از حیث میزان و مقدار آن است... بر طبق شهادت حواس متن تاریخ، بیشتر اعمال شرور است.» اولاً همان پاسخ پیشین در اینجا می‌آید. ثانیاً نمی‌توان به همین راحتی حکم کرد که متن تاریخ بیشتر، اعمال شرور است. گفتنی است که آنچه از تاریخ نوشته شده، معمولاً سرگذشت افراد برجسته، شاهان، سلاطین، دولتها، وقایع مهم همچون جنگ، صلح و... بوده است. اوضاع عادی و طبیعی توده‌های مردم و حتی دولتها انتظار تاریخ‌نویسان را به خود جلب نمی‌کند. شماره روزهایی که انسانها به حیات طبیعی و آرام و انسانی خویش ادامه داده‌اند، بسیار بیشتر از روزهای بلا و اعمال شرور بوده است. اگر هم چنین نبوده باشد، لااقل آن طرف مسأله هم قابل تأیید نیست. کافی است عینک بدبینی را از چشم برداشته و خوبیهای فراوان انسانهای عادی و توده‌های مردم را ملاحظه کرد.

۳-۴. ص ۴۳ (همان): «چگونه است که در طول تاریخ، اکثریت قاطع و بلکه عموم انسانها، نه فقط در مقابل شرور، موضع درست اتخاذ نکرده‌اند... بلکه با نشان دادن ضعف و سستی و بی‌صبری، آنها را به بلا و مصیبت تبدیل کرده‌اند؟ پاسخ باز هم روشن است، چون به گونه‌ای آفریده شده بودند که به این سمت روان‌تر بودند.» اولاً همان‌طور که گفته شد، این گونه احکام بدبینانه نسبت به موضع‌گیری انسانها در طول تاریخ، بدون دلیل است. به مجرد ادعا نمی‌توان چنین سخن بزرگی را پذیرفت.

ثانیاً اگر آن‌گونه که جناب شکیبا مدعی‌اند، انسانها به سمت شرور روان‌تر بودند، و از طرفی به گفته خودشان انسانها آگاهی چندانی هم از زشتی شرور ندارند؛ والا به گرد آن نمی‌رفتند، آنگاه می‌بایست ارزشهایی که در نظر آنها جلوه می‌کرد بدیها و شرور می‌بود، نه خوبیها و فضایل. در حالی که می‌بینیم در طول تاریخ حتی یک گزارش وجود ندارد که انسانها به بدیهایشان افتخار کرده باشند. دروغ گویی را به نحو مطلق ستوده باشند و ظلم و عدوان را بر مسیند ارزش و افتخار نهاده باشند. اگر هم ظلم می‌کرده‌اند به گونه‌ای در صدد توجیه آن بر می‌آمده‌اند. این به خوبی نشان می‌دهد که انسانها طبعاً به سوی بدیها روان‌تر نیستند.

ثالثاً کافی است آدمی یک بار طعم شیرین و بیادماندنی لذت حاصل از دستگیری افتادگان، کمک به مستمندان، تیمار یتیمان و شاد کردن دل بیچارگان را بچشد، آنگاه به هیچ روی حاضر نخواهد شد لذت گذرای حاصل از ظلم و ستم و پلیدی را با آن لذات پایدار و انسانی مقایسه کند. لذتی که از گناه حاصل شود به زودی جای خویش را به نغمت و نکبت و اضطراب و حرمان می‌دهد. هم تجربه خود انسان و هم تجارب انسانهای دیگر، با این موضوع کاملاً کارساز است. و شما اگر تاکنون تجربه نکرده‌اید، می‌توانید یک بار با خلوص نیت امتحان کنید تا طعم شیرین آن لذات پایدار، کامتان را روزهای

متمادی خوش گرداند.

۳-۵. ص ۴۳ (همان): «اگر قرار بود انسانها هیچ سرشت خاصی نداشته باشند و صرفاً کار به اراده آنها مستند باشد، می‌بایست میزان خوبیها و بدیها در تاریخ بشری دوشادوش هم بوده باشد که البته چنین نبوده است.» اولاً قرار نیست که انسانها هیچ سرشت خاصی نداشته باشند. آنچه ممنوع است این است که سرشت تعیین‌کننده قطعی انتخاب داشته باشند.

ثانیاً چه لزومی دارد که در صورت یاد شده، میزان خوبیها و بدیها در تاریخ بشری، دوشادوش هم بوده باشد. و اینکه گفتند: ص ۴۳ (همان): «اگر این اسلزام را نپذیریم معنی‌اش این است که شرور بودن نسبی آدمیان صرفاً یک تصادف و اتفاق بوده است»، درست نیست؛ زیرا شرور بودن نسبی آدمیان، کاملاً محل تردید است، بلکه شواهد خوب بودن نسبی آدمیان متواتر است.

ثالثاً بر فرض شرور بودن نسبی آدمیان، نمی‌توان گفت این امر مستند به تصادف و اتفاق است، بلکه باید آن را مستند به انتخابهای آزاد خود آدمیان دانست. یعنی معلول اراده آزاد آدمی، نه تصادف و اتفاق.

۳-۶. ص ۴۲ (همان): «خطای فاحش ناقد محترم در این قسمت این است که گمان برده‌اند شرور اخلاقی که از آدمیان سر می‌زند به صرافت آزادی و اختیار است و هیچ‌گونه سرشت و طبیعتی در پشت سر آن نایستاده است... آیا نمی‌شد جوامع انسانی دیگری وجود می‌داشت که در عین اختیار، به گرد شر نگردند و با حداقل بسیار کمتر از این انسانهای موجود شرور باشند؟» اولاً همان‌طور که قبلاً گفته شد، سرشت و طبیعت را دارای تأثیر جزئی، ولی نه تعیین‌کننده می‌دانیم و برای مختارانه بودن فعل آدمی هم، لازم نیست که اوصاف و خصایل او در گزینشها و اعمال ارادی‌اش هیچ تأثیری نداشته باشند، بلکه کافی است که تأثیر قطعی و تعیین‌کننده نداشته باشند و جایی برای اختیار آدمی باقی گذارده باشند. ظاهراً مکی و دوستانش در اینجا همان تصور ساده ارسطویی را در باب نفس آدمی و افعال اختیاری وی دارند. به طوری که همه افعال ارادی وی را مقتضای طبع وی می‌دانند. نادرستی این تصور را قبلاً نشان دادیم.

ثانیاً اینکه انتظار دارند جوامع انسانی دیگری وجود می‌داشت که به گرد شر نگردند یا کمتر شرور باشند نیز انتظار نابجایی است اگر از خداوند چنین انتظاری داشته باشند. اما اگر از خود انسانها چنین امری را بخواهند اشکالی در میان نیست، ولی تحقق آن بستگی به اختیار خود انسانها دارد.

ثالثاً هر اندازه هم که میزان شرور را کم می‌کردند باز هم می‌گفتند: آیا نمی‌شد از این کمتر شود؟ تا اینکه به حد صفر برسد، آنگاه سؤال پایان می‌پذیرد و به صفر رساندن شرور آدمی، اگر به اختیار آزاد خودشان می‌بود بد نبود اما اگر به دخالت مجبرانه الهی در مبادی اختیارشان می‌بود دیگر جایی برای اختیار باقی نمی‌گذاشت.

۳-۷. ص ۴۳ (همان): «پرسش این است که چرا قادر و خیرخواه مطلق، آدمیان را بر چنین سرشتی [که به سوی خوبیها روان‌تر باشد] خلق نکرد؟ اگر ناقد محترم را نظر بر این باشد که در چنین صورتی اعمال نیک آنان ارزش چندانی نداشت سخن طرف مقابل هم این است که در شرایط حاضر هم ضروری که انسانها به علت سرشت فعلی‌شان و تحریک سائقهای درونی انجام می‌دهند نباید مستحق مذمت

و عقاب باشد». این قسمت از سخنان آقای شکیبیا، بخوبی بیانگر نگرش علیتی ایشان است و اینکه تصور صحیحی از اختیار آدمی ندارند. سخن ما این است که هر دو طرف قضیه مانند هم است. یعنی اگر قرار باشد اعمال خوب و اعمال بد هر دو مستند به طبع و سرشت خوب یا بد آدمیان باشد نه خوبیهایشان ارزشمند است و نه بدیهایشان مستحق عقاب.

۳-۸. ص ۴۲ (همان): «کافی بود که خداوند علاوه بر اختیار، آگاهی و احساس روشنی نیز از زشتی و مهلک بودن شرور اخلاقی به آدمیان عطا می‌کرد (چنانکه به معصومان عطا کرده است) در این صورت اختیار و انتخاب دائم خیر در کنار هم قرار می‌گرفت.» همان‌طور که گفته شد؛ تأثیر علم و معرفت در نحوه‌ی گزینش انسان، امری مسلم است، اما نه تعیین‌کننده. چه بسیار انسانها که از مضرات و بدیهای چیزی باخبرند و باز هم آن را انتخاب می‌کنند. عموم معتادین به سیگار، مشروبات الکلی و مواد مخدر به ضرر آنها آگاهند. برخی از پزشکان نیز که اطلاعات علمی در این زمینه دارند، باز هم از آنها اجتناب نمی‌کنند. زشتی مفاسد اخلاقی و گناهان بر کسی پوشیده نیست، ولی باز هم ارتکاب می‌شود. هیچ انسان خردمندی به اعمال زشت خود افتخار نمی‌کند، زیرا زشتی آن را می‌داند، بلکه سعی می‌کند به گونه‌ای آن را موجه نشان دهد. به هر حال جای تردید نیست که علم نمی‌تواند عامل بازدارنده‌ی زشتیها و شرور باشد. عجیب است که ناقد محترم چگونه این مبنای سقراطی را با مبنای ارسطویی در باب اختیار انسانی با هم برگردهاند و چطور توانسته‌اند منافات میان آن دو را از بین ببرند.

۳-۹. ص ۴۲ (همان): «بسیاری هستند که آزادی را بزرگترین رنج انسان می‌شمارند... آیا این کلمات شاعرانه را کسانی بجز اندک فیلسوفان برخی فیزق اگزیستانسیالیسم می‌گویند؟ آیا در هر یک میلیون انسان می‌توان یک نفر را با چنین طرز تفکری پیدا کرد؟»

۳-۱۰. ص ۴۲ (همان): «چنانکه از مفاد نقد مورد بحث برمی‌آید؛ گویی منظور نویسنده این بوده است که اختیار، منطقاً متضمن ضرورت وجود شر اخلاقی است.» عجیب است که آقای شکیبیا خودشان عبارات صریح اینجانب را در جهت مخالف چنین تصویری در جای دیگر نقل کرده‌اند، باز هم معتقدند که بنده اختیار را متضمن ضرورت وجود شر تلقی کرده‌ام و آن عبارت این است: «بله این امکان را رد نمی‌کنیم که خود انسانها به اراده‌ی خویش، همه رو به خیر و نیکی آورند و همه معصوم از گناه باشند و این کار اگر به اختیار (واقعی) خودشان صورت می‌گرفت هیچ معنی نداشت و اشکالی ایجاد نمی‌کرد [چنانکه در مورد ائمه معصومین^ع چنین شده است] نه اینکه خداوند وضع را به گونه‌ای ترتیب می‌داد که آنها شر را برنگزینند»^{۱۱}.

۳-۱۱. در مقاله‌ی رود رو با همی آوردیم: «عمده‌ترین اشکال مکی به این پاسخ (برترین خیر بودن اختیار) این است که خداوند می‌توانست انسانهایی بیافریند که مختارانه و همیشه «به گزین» باشند و هیچ‌گاه به جانب خطا نروند [همچون ائمه معصومین^ع و پیامبران الهی طبق اعتقاد شیعیان]... کافی است مغالطه‌ی نهفته در استدلال مکی را ظاهر سازیم. وی می‌خواهد بین دو مطلب جمع کند: (۱) مختار بودن آدمی و (۲) اینکه خداوند کاری کند که انسان مختار، شر را انتخاب نکند... نتیجه این کار چیزی جز از کار افتادن اختیار نیست.»^{۱۲} اما ناقد کم شکیب ما، به جای شکیبایی و دقت در مفاد این اشکال و

پاسخ، مطالب خود ما را به عنوان جوابی بر ما عرضه داشته‌اند.

۳-۱۲. ص ۴۲ (همان): «عجیب است که ناقد محترم، این مطلب را تشبیه کرده‌اند به اینکه گمان بریم یک زندانی ابدی در عین حال آزاد است به هر کجا می‌خواهد برود.» عجب اینجاست که برای رد سخن، ابتدا آن را به گونه‌ای تحریف شده نقل می‌کنند بعد به آن روایت تحریف شده حمله‌ور می‌شوند. آنچه ما آوردیم عبارت بود از تشبیه دو جمله شرطیه در مقابل پاسخ محتمل مکی: «ما از اختیار بیش از این اراده نمی‌کنیم که انسان مختار اگر شر را برمی‌گزید می‌توانست آن را انجام دهد. ولی اینکه شر را خودش بر نمی‌گزیند. پس اختیار هم وجود دارد.» در جواب آوردیم: «این استدلال شبیه این است که گفته شود یک زندانی ابدی اگر آزاد می‌بود آنگاه می‌توانست به هر نقطه‌ای که بخواهد برود. پس معنایش این است که آن زندانی آزاد است و اختیار دارد به هر نقطه‌ای که می‌خواهد برود. بدیهی است این را نمی‌توان آزادی نام نهاد. به همین ترتیب در مورد اختیار»^{۱۳}. توضیح این مطلب هم گذشت.

۳-۱۳. ص ۴۳ (همان): «تاریخ محصول سرشت آدمیان است.» این نگرش مبتنی بر همان طرز تفکر ارسطویی، از علیت و اختیار و طبع آدمی است ورنه باید گفت: تاریخ محصول اختیار آدمیان است.

۴. نظام احسن

۴۰ (همان): «نظریه نظام احسن که احتمالاً مورد قبول جناب آقای صادقی هم هست، مقتضی خلق تمامی خیرات است.» نظریه نظام احسن به معنای بالا (خلق تمامی خیرات) شدیداً مورد انکار اینجانب است. عبارات صریح اینجانب در نفی این معنی کلاً مورد غفلت ناقد محترم قرار گرفته است: «اصلاً به وجود آوردن تمام خیرات ممکنه، سخنی بی معنی است. زیرا هر مقدار خیر که در نظر گرفته شود، می‌توان با افزودن یک موجود (خیر) دیگر بر خیر جهان افزود»^{۱۴}. فرض خیرات ممکنه پایان ندارد، قدرت لایزال الهی بی‌انتهاست؛ پس چگونه می‌توان گفت تمامی خیرات ممکنه به وجود آمده‌اند یا ممکن است به وجود آیند.

اشکالات جزئی دیگری نیز در مقاله‌ی رو در روی شو وجود داشت که صرف نظر می‌کنیم، اما تعجب ما از نام ظاهراً بی‌مسما‌ی آن پایان نمی‌پذیرد، چرا که این نام، متناسب با مقاله‌ای در دفاع از حریم عدل یا خیر الهی است، نه در رد آن.

- | | |
|----------------------------|-----------------------------------|
| ۱۳. همان، ص ۳۶ - ۳۵ | یادداشتها |
| ۱۴. همان، ص ۳۷ | ۱. ر.ک. کتان ۱۷، ص ۲۹ |
| ۱۵. تهافت الفلاسفه، هفدهم. | ۲. Dilemma |
| ۱۶. تهافت الفلاسفه، هفدهم. | ۳. کتان ۱۹، ص ۳۸ |
| ۱۷. فلسفه علم کلام، ص ۶۳۰ | ۴. همان ۱۷، ص ۲۹ |
| ۱۸. کتان ۱۷، ص ۲۹ | ۵. همان ۱۹، ص ۳۸ |
| ۱۹. همان، ص ۳۱ - ۳۰ | ۶. همان، ص ۳۹ |
| ۲۰. همان، ص ۳۰ | ۷. همان، ص ۳۹ |
| ۲۱. همان، ص ۳۰ | ۸. همان، ص ۳۹ |
| ۲۲. همان، ص ۳۰ | ۹. مقدمه، ص ۳۷ |
| | ۱۰. همان |
| | ۱۱. Anthropomorphism |
| | ۱۲. الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۸-۲۹ |