

رو در روی شر

سید مرتضی شکبیا

اشاره

انتشار مقاله آقای هادی صادقی تحت عنوان «رو در رو با جی. ال. مکی» در شماره ۱۷ کیان، وسعت دایره مناقشات کلامی موضوع «شر و قدرت مطلق» را نشان داد. آقای جی. ال. مکی فیلسوف انگلیسی (وفات ۱۹۸۱) در مقاله‌ای تحت عنوان *Evil and Omnipotence* که ترجمه آن تحت عنوان «شر و قدرت مطلق» در شماره ۳ کیان (بهمن ۱۳۷۰) منتشر شد با تکیه بر شرور عالم و تحلیل مفاهیم خیرخواهی مطلق و قدرت مطلق خداوند تلاش کرد ناسازگاری موجود در متولات فلسفی اندیشه دینی را نشان دهد.

این مقاله از سوی آقای هادی صادقی از قم مورد نقد قرار گرفت. آقای صادقی نکات گوناگونی به عنوان پاسخ به جی. ال. مکی مطرح ساخت، از جمله این پرسش را به میان آورد 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 یا به دلیل دیگری که بهتر است آن را بدانیم.

مقاله حاضر از سوی آقای سید مرتضی شکبیا برای کیان ارسال شده و حاوی نقد نظریات آقای هادی صادقی است. کیان امیدوار است مباحثی از این دست، دفاعیات کلامی اندیشه‌وران دینی را غنا بخشد.

ایشان اصول معارف محسوب می‌شود؟ مسأله شر که یکی از اساسی‌ترین ارکان تردید در اندیشه الهی بوده است قطعاً نمی‌تواند از این دست تلقی شود. شاید تنها اصلی که بر آن مقدم است وجود خداوند باشد که در این رابطه چند تأمل شایسته است: اولاً به تأکید ایشان مقاله مکی از طریق مسأله شر به نفی وجود خداوند کمر بسته است و در این صورت حتی اگر در کار خویش موفق هم نباشد همین که شرور عامل بی‌باوری و یا سست‌باوری به وجود خداوند بوده است و کسانی هم سعی کرده‌اند از این طریق به نفی استدلال وجود خداوند توفیق یابند، کافی است تا جایگاه مسأله شر به قدری رفعت گیرد که به هیچ روی نتوان آن را در کنار امور تبعیدی نشانند. ثانیاً اثبات وجود خدا که علی‌القاعده جزء اصول معارف محسوب است، اتقان خویش را از کف نهاده است؛ خارج از فضای فلسفه اسلامی کمتر فیلسوفی از معاصران به منتج بودن آن ادله باور دارد، و این بی‌باوری چنان تقویت شده است که حتی در میان متفکران الهی نیز بسیاری رفته رفته

یکم: مقاله آقای هادی صادقی تحت عنوان «رو در رو با جی. ال. مکی» که در شماره هفدهم «کیان» به چاپ رسید امیدبخش بود، از آنکه، در این بدعهدی ایام که تازیانه تکفیر فضای فکر را می‌آشوبد، سر آن داشت که با حریت حریف به میدان آید و فکر را با فکر پاسخ گوید. نیز از چارچوبهای سنتی نقد قدری فراتر رفته و تنوع آثار دیگران را هم لازم دیده بود. با وجود این، همچون بسیاری دیگر از آثار کلامی، تعهد ایمانی در آن بر تعهد عقلانی سبق می‌برد و به تفکیک دقیق احکام حقیقی و اعتباری توفیق نیافته بود و علی‌رغم پاره‌ای اشارات منطقی در تحلیل نهایی، مستند به دفاعیه‌های سنتی از مسأله شر بود که البته توان هم‌اوردی با مقاله مکی و یا مقاله کانت [تحت نام «دفاع از عدل الهی ناممکن است»] را ندارند. برآیم تا نشان دهیم مشکل به این آسانی که گمان رفته است برطرف شدنی نیست و دقت‌ورزیهایی که مکی در معانی و لوازم قضایای سه‌گانه طلب کرده است، مادام که عشق به حضرت ربوبی مانع نشود و غیرت ایمانی بر نخوشد و ارزشها مقدمه برهان قرار نگیرند و وضوح مدعیات در گنگنای ابهام‌آلود متافیزیکی دو پهلو نشود، راه دفاع استدلالی از عدل یا خیر الهی کماکان بسته است، و تا بهت کافر پاره‌ای راه مانده است.

دوم: هرگونه دفاع استدلالی از دین که ضعف عقل را موجه تناقض‌نماهای فکر دینی بداند عملاً سپر انداخته و به گریز از صحنه نبرد تن داده است، چرا که در باب تمامی مشکلات فکر دینی می‌توان از همین شاه کلید بهره جست و خاطر را از شر آن رهانید. این البته روشی است برای اهل ایمان نه آرامش اندیشه و یقین روانی خویش را به خرده‌گیرهای عقلی ارزان نمی‌فروشند. اما اهل کلام که مدعی دفاع عقلی از حریم دیانت‌اند هیچ روا نیست که به چنین توجیهی آن هم در اصلی‌ترین ارکان اعتقاد الهی دست ببرند. نویسنده محترم مقاله می‌فرماید: «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... پس از توجیه عقلانی اصول معارف می‌توان بقیه معارف را تبعیلاً پذیرفت» پرسش ما این است که چه چیزهایی از نظر



به روشهای عرفانی و باور درونی رو آورده‌اند. این مطلب وقتی بیشتر نمایان می‌شود که در مقابل رده فلسفی خداشناسی استدلالی (از جمله مقاله ذریبط در دایرةالمعارف فلسفی پل ادوارد و مقاله مربوطه در کتاب مقدمه‌ای بر تحلیل فلسفی یاسپرس که به فارسی هم برگردانده شده)، تمایلی به نقد در میان مدافعان خداشناسی استدلالی مشاهده نمی‌شود. ثالثاً فرض کنیم که روزی عدم توانایی اثبات وجود خداوند قطعی شود، در این صورت 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؟

اگر راهبرد عقلی به اصل وجود خداوند ضروری است، راهبرد عقلی به خیرخواهی او ضروری‌تر است، چون نفس یکی به کفر می‌انجامد و نفس دیگری به عناد. نویسنده مقاله در ادامه می‌فرماید: «ثانیاً بسیاری از مطالب دیگر را بدون توجیه عقلی پذیرفته‌اید. چگونگی ارتباط اشیا با یکدیگر... و صدها موضوع دیگر بدون توجیه عقلانی مورد پذیرش واقع شده‌اند، اگر قرار باشد همه چیز ابتدا توجیه عقلانی داشته باشد باید دست از کار و زندگی شست و حتی آب خوردن و غذا خوردن را کنار گذاشت.» در باب این قفله از سخن اشاره می‌کنیم که امثله ایشان به دو دسته تقسیم می‌شود. مواردی از قبیل خوردن و نوشیدن از سنخ غریزه‌ها هستند که نه تنها برای اعمال آنها به هیچ توجیه عقلانی نیاز نیست، بلکه اگر هزاران توجیه عقلی در نفس آنها نیز آورد شود کمترین تأثیری ندارد و انسانها به سائق میل نفسانی به آنها مبادرت خواهند ورزید. ضرورت توجیه عقلانی علی‌الاصول به عقاید راجع است نه به غرایز. به جز پاره‌ای باریک‌اندیشان، برای زندگی کسی محتاج دلیل نیست، چون سائقی قوی او را به این سمت می‌رانند. ولی هیچ سائق درونی کسی را به این سمت نمی‌رانند که به خیرخواه بودن خداوند یا مصلحت بودن شرور عقیده‌مند شده به همین دلیل هم برای قبول آن محتاج توجیه عقلانی است. اما مواردی از قبیل تأثیر اعضای بدن بر یکدیگر، روح و نفس و... باید پرسید منظور ایشان از اینکه این امور بدون توجیه عقلانی پذیرفته شده‌اند چیست؟ در حدودی که عموماً پذیرفته شده‌اند (و این حدود البته بسیار محدود است) یا از سنخ پیش‌فرضهایی هستند (مثل رنالیسم) که هیچ قطعیتی را ادعا نمی‌کنند و با توجیه عقلی و علمی دارند و در حدودی که به نحو گسترده و همه‌گیر پذیرفته نشده‌اند (که گستره وسیعی را در بر می‌گیرد) مفاد تشویرهای خاص علمی یا فلسفی‌اند که مورد تأیید مدافعان و تخطئه مخالفان، هر یک با استدلالهای خاص خود، بوده‌اند.

در این زمینه هم توجیه عقلانی نشدن آنها معنای محصلی ندارد. در انتهای این قسمت نویسنده مقاله اضافه می‌کنند که «ثالثاً در پذیرش الحاد، تناقضات بیشتر و جدی‌تری پدید می‌آید، زیرا براهین اثبات وجود خداوند آنها را دچار تناقض می‌سازد» این هم مدعای غیر دقیقی است. اولاً براهین اثبات وجود خداوند به فرض قطعی و

روشن بودن، نظریه الحاد را دچار تناقض نمی‌کند، بلکه آن را مردود می‌نماید. ثانیاً پذیرش الحاد با کدام معیار، تناقضات بیشتر می‌آفریند؟ بلی یک سخن می‌توان گفت و آن اینکه نظریه الحاد هم بسیاری از امور را بدون توجیه عقلانی رها می‌کند. به همین دلیل هم هست که آنچه در عقاید موج می‌زند نه کفر است و نه ایمان، بلکه شک اندیشه‌سوز و ذهن‌گداز است.

سوم: سعی مکی در مقاله خود این بوده است که متکلمان و حکیمان الهی را به معانی دقیق و لوازم مدعیات خویش متفقین سازد. امری که در بسیاری مواقع از اذهان آنان غایب است. تمامی ظرافت کار مکی در این است که مقدمات سه‌گانه ۱) خداوند قادر مطلق است، ۲) خداوند خیرخواه محض است، ۳) با این حال شر وجود دارد، اگر به معانی دقیق و لوازم آنها نظر شود، به تناقض می‌انجامد. ناقد محترم نیز با آگاهی از این مطلب به سراغ نفس همین معانی و لوازم رفته‌اند.

فرموده‌اند: «او [مکی] در قضیه چهارم خیر و شر را در برابر هم قرار داده و می‌گوید فرد خیرخواه حتی‌المقدور شر را از میان برمی‌دارد. چه دلیلی برای این مطلب وجود دارد؟» و در پاسخ این پرسش دو مطلب مشهور را عنوان کرده‌اند: یکی اینکه شر عدمی است و دیگر اینکه اگر هم وجودی باشد، نسبی است. ادعای عدمی بودن شرور به قدری ضعیف است که ناقد محترم خود، وجودی بودن پاره‌ای از شرور را به نحو تلویحی پذیرفته‌اند و در مورد آنها به نسبی بودن و لذا بلااشکال بودن پاسخ داده‌اند. به این معنا که چون مثلاً زهرمار برای انسان شر است نه به خودی خود، پس اساساً شر نیست. در ارتباط با این پاسخ مطلب مهمی قابل طرح است و آن اینکه اساساً مسأله شرور در رابطه با انسان طرح شده است. تمامی سخن کسانی که بر روی این مسأله انگشت می‌گذارند این است که چرا انسان، این موجودی که به تعبیر ادیان خلیفه خدا، برترین تجلیگاه خدا، خلاصه کائنات، و... است معرض شر واقع می‌شود؟ گفتن اینکه شرور چون نسبت به انسان شرانده نسبی، و لذا بلااشکالند، بی‌نهایت ساده‌انگارانه است. اگر منظور این است که چون نسبی است پس وجود ندارد، این یک چشم‌پندی است. و اگر منظور این است که قابل حذف نیست، صریحاً با قدرت مطلق خداوند متعارض است. گویی چنین پنداشته شده که شر باید چیزی چون درخت، سنگ یا ستاره باشد تا قابلیت حذف داشته باشد. چرا نمی‌شد انسان و دیگر موجودات به نحوی خلق شوند که نسبت میانشان هم مثل وجودشان خیر باشد؟ به این خاطر که خداوند قادر به تغییر نسبتها نیست؟ با کدام معیار شر فقط اگر فی‌نفسه شر می‌بود، شر می‌بود و الا آن که نسبی است نه؟

اساساً شر فی‌نفسه چه معنایی می‌دهد؟ اینکه بگوییم زهرمار اگر نیشش با انسان تغییر کند باید از ماهیتش دست بکشد و در این صورت سیستم طبیعت دستکاری می‌شود و عیبی دیگر به وجود می‌آید، تعبیر ضمنی دیگری از نفی قدرت مطلق است. شبیه آنکه کسی انگشت خلل

در بنایی بگذارد و سازنده در جواب بگوید اگر این عیب را برطرف کنیم ده عیب دیگر به وجود می آید. این جز تعبیر دیگری از محدودیت قدرت معمار چیست؟

عین این سخنان راجع به عدمی بودن ضرور هم صادق است. آیا به راستی اینکه بیماری، عدم سلامتی است مشکل شر را حل می کند؟ اولاً که در این مورد اتفاقاً سلامتی امری عدمی (به معنای مورد نظر ناقد) و بیماری امری وجودی است چون بیماری میکروب یا ویروس مشخص دارد که وارد بدن می شود در حالیکه سلامتی چنین عاملی ندارد و همین که چنین میکروبهایی و یا پاره‌های اختلالات دیگر در کار نباشد سلامتی موجود است. ثانیاً فرض کنیم که بیماری عدمی است. لازم نیست قادر مطلق تمام خیرات ممکن را بیافریند (چیزی که به عنوان تالی فاسد از سوی ناقد مکی طرح شده است) بلکه کافی بود خداوندی که خیرخواه محض است بخصوص برای این برترین مخلوقش چند خیر محدود دیگر از قبیل صحت، صلح و... را خلق کند تا اعدای چون مرض، جنگ و... که تمامی هستی و حتی ایمان او را دستخوش نابسامانی کرده‌اند او را رها کنند. در چنین صورتی حتی اگر بنا به عقیده ناقد محترم هرگونه نهایی برای میزان این وجوداتی که باید جای اعدام را بگیرند دلخواه و بی‌معیار باشد، دست کم می‌شد با قراردادن حد آن، قدری فراتر از اینکه هست زهر شر را گرفت، چه ضرورتی در کار است که در تمامی این موارد به فرمول همه یا هیچ متوسل شویم؟ ثالثاً نظریه نظام احسن که احتمالاً مورد قبول جناب آقای صادقی هم هست مقتضی خلق تمامی خیرات است، خیراتی که علی‌الاصول باید جای خالی اعدام را پر کند.

در ادامه ناقد محترم همچون بسیاری دیگر از متکلمان از التفات به مفاد دقیق قضایای سه گانه غفلت ورزیده و در نفی لازم آن گفته‌اند: «آیا فرد خیرخواه به هر قیمتی که شده باید شر را از میان بردارد ولو اینکه مثلاً مستلزم از بین رفتن خیرات اعظمی شود؟» پاسخ مکی این است که قادر مطلق اگر بخواهد به معنای دقیق کلمه قادر مطلق باشد باید بتواند شر را به نحوی حذف کند که مانع از بین رفتن خیرات اعظم نشود. اما ناقد او به مثال پدر مهربان و توانمندی توسل می‌کند که اجازه می‌دهد فرزندش پاره‌های رنجه را تحمل کند تا در گوره حوادث آبدیده شود. در حالیکه تمثیل خداوند به آن پدر دقیقاً نادیده گرفتن مفهوم مطلقیت قدرت خداوند است. آن پدر اگر علاوه بر توانمند بودن توانمند مطلق هم می‌بود اگر می‌خواست مهربان باشد عقلاً مستلزم بود راهی بیابد که فرزند دلیندش، بدون تحمل آن سختیها و شکنجه‌ها و دردها و رنجهای کشنده، به مرحله رشد برسد.

چهارم: ناقد محترم در ادامه تلاش خود برای نفی روایت مکی از مفاد و لوازم قضایای سه گانه، این سخن او را که خداوند به معنای متعارف خیرخواه محض است، یعنی باید در پی دفع شرور باشد، نادرست و دلیل آن را که فهم عمومی اهل دیانت است، سخیف می‌شمارد. در این زمینه می‌پرسیم صفات خداوند را به کدام معنای باید برگرفت؟ مثلاً قضیه «خداوند رزاق است» را در نظر می‌گیریم. معنای همه فهم و روشن آن این است که خداوند به مخلوقاتش روزی می‌دهد و لازمه مطلق بودن آن هم به معنای متعارف این است که کسی بی‌روزی نماند. حال اگر پاره‌ای از انسانها بی‌روزی مانند متکلمان می‌گویند رزاق بودن خداوند به این معنا نیست که به همه روزی می‌دهد و هیچکس از گرسنگی نمی‌میرد، بلکه به معنای دیگری است. از دو حال خارج نیست. یا این معنا را ما اصلاً نمی‌دانیم و یا معنای آن،

چیزی از این قبیل است که مثلاً به کسانی که صلاح بدانند روزی می‌دهد. در مورد پاسخ اول باید پرسید در این صورت چه فرق است میان این قضیه که «خداوند رزاق است» و اینکه «خداوند رزاق نیست»؟ اگر منظور از رزاق بودن، مهربان بودن و... این معنای متعارف نیست و ما معنای آن را نمی‌دانیم، اصلاً چه فرقی می‌کند که به جای همه آنها در یک کلام بگوییم که «خداوند X است» از این قضیه همان قدر مطلب می‌فهمیم که از قضایای پیشین. اما اگر گفته شود معنی آن این است که خداوند به بعضی که صلاح بدانند روزی می‌دهد، در این صورت می‌توان پرسید که این معنای رزاقیت چگونه می‌تواند مبنای ستایش خداوند از سوی همه انسانها واقع شود؟

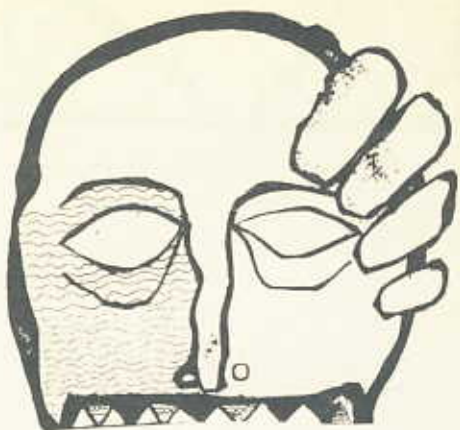
یادآور می‌شویم که در اینجا نمی‌توان از آن کلیشه‌ای که می‌گوید اصول را اثبات می‌کنیم و فروع را تبعه‌ای می‌پذیریم بهره برد، زیرا حتی اگر وجود خداوند هم اثبات شود، این به تنهایی هیچ ستایشی را الزام نمی‌کند. خداوند به همراهی صفات نیک او آن هم به معنای متعارفی که عموم انسانها از این واژه‌ها می‌فهمند برای عموم قابل ستایش است. خداوندی که رزاق نیست و یا هست ولی معنای رزاقیت او را نمی‌دانیم و یا می‌دانیم و آن به این معناست که به بعضی که صلاح بدانند و مشروط به شرایطی خاص روزی می‌دهد به انسان بیشتر شبیه است تا به خداوند و شرایطی که بر مبنای آن سزاواری ستایش خداوند (در لسان انبیا) استوار شده از دست می‌رود. بر همین قیاس است وصف خیرخواهی خداوند. اینکه مکی می‌گوید خیرخواهی خداوند را نباید به معنایی‌ای که مورد قبول عموم دینداران نیست، برگرفت، به دلیل عزامزدگی او نیست، به این دلیل است که خیرخواهی به معنای غربی که در اثر کشمکشهای کلامی بومی دارد (مثلاً اینکه خداوند فقط در پی از یاد خیرات اعلی است بدون آنکه به وجود آمدن انبوه ضرور از قبل آن خیرات برای او اهمیتی داشته باشد) محتملی برای شایستگی خداوند به عنوان موجودی که سزاوار عبادت، اطاعت و ستایش عموم آدمیان است، بر جای نمی‌گذارد. تأکید می‌کنیم که وجود خداوند برای پرستش او کافی نیست، اگر چنین بود پرستش او از سنخ اطاعت مستبدان می‌شد که تنها از سر ترس از مجازات است. صفات او هم اگر به معنای متعارف برگرفته نشود ذمه عموم از کفر بری می‌شود، زیرا اگر خداوند به واسطه آن معنای ظاهر که فلاسفه الهی و متکلمان برای صفات او قائلند شایسته پرستش است این امری است که ناگزیر تنها برای متخصصان این حوزه و معدودی آشنایان با این مباحث معیار است. عموم که از این معنای بی‌خبرند و اساساً ناتوان از فهم آن، این صفات را به معنای متعارف می‌گیرند و بر همان مبانی انتظار ارتزاق همه را از بین رفتن ضرور را دارند و چون برآورده نمی‌شود اگر محتملی برای ستایش خداوند نباشد سزاوار مجازات نیستند، تالی فاسدی که ناقد محترم علی‌القاعده از پذیرش آن استکفاف خواهند داشت.

ایشان ادامه می‌دهند «هنگامی که از آقای مکی سؤال می‌شود چرا خداوند باید به معنای متعارف خیرخواه باشد در پاسخ می‌گوید چون در غیر این صورت بسیاری از خداشناسان ناراضی می‌شوند. سخیف بودن استدلال کاملاً آشکار است زیرا مانند آن است که گفته شود مهربان بودن آن پدر [که به پاره‌ای از شکنجه‌ها برای تعالی فرزندش رضایت می‌داد] به معنای متعارف میان کودکان است، یعنی باید جلوی زمین خوردن، سختی کشیدن، آبدیده شدن و... آنها را بگیرد، زیرا در غیر این صورت کودکان ناخرسند می‌شوند»^۴

نکته جالبی در این تمثیل وجود دارد که شایسته تأمل است و آن



عدم محض به اقلیم وجود آمده است قابلیت داشتن یا نداشتنش چه معنایی دارد. این سخن مولوی که می‌گوید:
داد حق را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست.



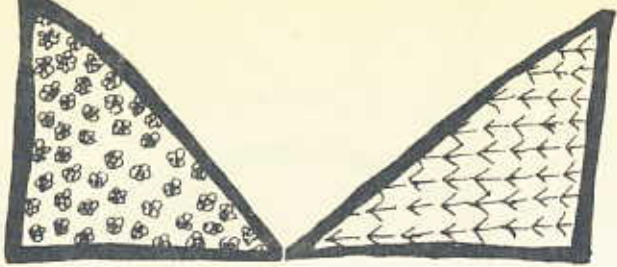
معنای متعارف قدرت مطلق در اندیشه دینی است و اگر اضطراب ناشی از احساس ضرورت رجم شیطان را نادیده بگیریم، در چارچوب تفکر الهی برای هر عقل سلیمی قابل پذیرش است. قرآن می‌گوید: «و قالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم بل يداء مسوطان». چگونه قدرت خداوند را تفسیر کنیم که مشمول نفرین او واقع نشویم. معنای صریح و روشن و متعارف قدرت الهی در تفکر دینی و میان دینداران این است که هیچ چیز در این عالم دست خداوند را بسته است. این سخن را باید در تمامیت و صراحت آن پذیرفت و تا انتها به آن وفادار ماند، نه اینکه تا در جایی مشکلی روی می‌کند سخن از عدم قابلیت قابل به میان آورد که در رابطه با خداوند کاملاً بی‌معناست. از این گذشته اگر بخواهیم با زبان خود ناقد محترم با ایشان سخن بگوییم چگونه است که ایشان هیچگاه گمان نزدند که تعلق قدرت الهی به محال از همان چیزهایی است که «فرا تر از طور عقل» است و ما آن را در نمی‌بینیم و بنابراین بهتر است که به نفی آن به صرف تعارضی (مفروض) یا عقل کمر نندیم؟!». ۴۱

به طور کلی این نکته هم افزودنی است که خدایی که دین از زبان پیامبران معرفی می‌کند، خدایی که به معنای همه فهم کلمه مهر می‌ورزد، بیکی می‌کند، حشم می‌ورزد، انتقام می‌گیرد، دعای بندگان را می‌شنود، گاه اجابت می‌کند، باران می‌فرستد، نان می‌دهد و... خدایی است که اهل ایمان او را بخوبی می‌شناسند و می‌توانند با او ارتباط برقرار کنند، اما در برابر شبهه‌های فلسفی ناب نمی‌آورد. متکلمان و فیلسوفان الهی برای اینکه تصور خداوند را از آماج این شبهه‌ها رهایی بخشند دست به کار تفسیر این صفات می‌شوند. این تفاسیر شاید تصور خداوند را قدری روپوش کنند و آن شبهه‌ها را موقتاً متوقف سازد، اما اگر نیک نظر شود آن روپوشی‌ها که در نهایت به جا مانده است، آن خدایی نیست که پیامبران معرفی می‌کنند. موجود عبوس و خشکی است که بر نخت دانش و قدرت مطلق تکیه زده و درباره‌ی او تنها پاره‌ای کلیات مبهم می‌دانیم. به گونه‌ای ملموس و فرا تر از ادعا نه می‌توان او را شناخت، نه با او عشق ورزید نه به اجابت دعا از سوی او امید بست، نه در راه او شهید شد و نه حتی از او ترسید. بنابراین گرچه باورهای متعارف همیشه معیار سنجش نیست، اما دین اگر به همان روایتی که از زبان انبیا بیان شده فهم نشود و دچار ابهامها و غموضهای زبان فلسفی گردد، معنا و کارکرد اصلی خود را از دست می‌دهد. می‌توان حتی خداوند را دارای چشم و گوش واقعی دانست و آنچه انبیا می‌طلبیدند یعنی عشق و توکل را دارا بود (صرف نظر از شبهه‌ها)، اما واجب‌الوجود و بی‌ط الحقیقه و... حتی اگر قابل تبیین و دفاع عقلی هم باشد هیچ کشتی (ایمان) و هیچ کوششی (عمل) بر نمی‌انگیزد و اگر چنین می‌کند به خاطر خمیره‌ای است که خواه ناخواه از همان خدای انبیا در این مفاهیم باقی مانده است.

حال سخن مکی این است که اگر روایت انبیا از دین و معنای عرفی آن دچار تناقض است، نمی‌توان، یعنی عقلاً و منطقاً جایز نیست که با تغییر معنای آن، در یک فضای مبهم، از آن رفع تناقض کرد، معنایی‌ای که به آن روایت اولیه نمی‌تواند وفادار بود. پس خداشناسی عرفی و معیار بودن فهم عموم دینداران به این معناست یعنی منطبق با

اینکه واضح بودن اینک ناخرسندی کودکان اهمیتی ندارد به این دلیل است که در اینجا ما در مقام و هم سطح آن پدر هستیم و از رمز و راز کار او آگاهیم. در حالیکه در مورد مسأله شر عموم ما تا هنگام مرگ در جرگه آن کودکانیم که زمین می‌خورند، درد می‌کشند و از پدری که اسباب این رنج را از بین نمی‌برد متعجب و گله‌مندند. از طرف دیگر در تمثیل مورد نظر، آن پدر مهربان اگر فهمیم باشد از فرزند کوچک خود انتظار ندارد که او را درک کند، حتی اگر ناسزا هم بگوید برایش طبیعی است و فرزند خود را به جرم این ناهمپی هرگز عتاب نمی‌کند. آیا ناقد مکی گرفتن چنین نتیجه‌ای را در مورد خداوند و بندگان هم می‌پذیرند؟ اگر پاسخ منفی است قیاس مع الفارق است و اگر مثبت است شرمستیزان امرزیده‌اند. به دلیل این مشکلات است که مکی می‌گوید باید این تعابیر را به معنای متعارف برگرفت. به تعبیر دیگر مسأله کودک و پدر مهربان معنایی است که حل شده است، در حالیکه مسأله شر و تعلیل آن با خیرخواهی‌هایی از این دست صرفاً یک تمثیل است و از نظر استدلال مسلم نیست. به عنوان مثال اگر امپراتور قدرت‌طلبی مردم خود را به کارهای سخت واداشت و ادعا کرد که شیبه آن پدر مهربان است و مردم حق اعتراض ندارند چون برای آینده شدن و رشد و مصلحت خود آنان است که او چنین اموری را در مورد آنان روا دیده است، کسی به صرف این تمثیل آن مدعا را نمی‌پذیرد، آن تمثیل حداکثر مطلبی که اثبات می‌کند این است که «مواردی هست که در آن شکنجه کسی برای خیر و مصلحت اوست» این را اثبات نمی‌کند که «هر شکنجه‌ای حامل مصلحتی است».

پنجم: در ادامه این نظر، ناقد مکی از این سخن او که قدرت مطلق خداوند باید به معنای قدرت بدون هیچ حد و حصری گرفته شود انتقاد می‌کند و آن را معادل این می‌شمارند که تصورات نادرست عوام را از خداوند تصدیق کنیم و معیار قرار دهیم. در حالیکه این برداشت، همان‌طور که در مورد تعبیر «خیر خواهی» بازنمودیم، نادرست است. ظاهراً منظور مکی این است که اگر قرار باشد با تغییر معنای و انداختن آن در کش و قوسهای متافیزیکی، نظریه‌ای را از تناقض نجات بخشیم، دیگر هیچ تناقضی در تله نقد به دام نخواهد افتاد؛ کافی است پاره‌ای از معانی را قدری جرح و تعدیل کنیم تا مشکل حل شود. ناقد محترم در توضیح اینکه چگونه ضرور با قدرت مطلق منافاتی ندارد، می‌فرماید: «از ناحیه فاعل هیچ نقصی در کار نیست. او فیاض مطلق است، نقص در ناحیه قابلیت قابل است.»^۷ به راستی در تفکری که مخلوقات هر چه که دارند از جانب خداوند است، موجودی که به دست خداوند از



اصول اولیه، نه به معنای عامیانه و غیر عالمانه.

نکته دیگری هم در انتهای این قسمت قابل اشاره است و آن اینکه ناقد محترم فهم متعارف را فهم کودکانه و سخیف و لاجرم واضح البطلان دانسته‌اند. 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؟

ششم: در ادامه، نقد مورد نظر وارد قسمت دیگر بحث شرور یعنی شرور اخلاقی می‌شود. «مکی می‌گوید اگر برای رسیدن به خیرات نوع ۲ [خیرات برتر] تن به شرور نوع ۱ [شرور پایین‌تر] می‌دهید لاجرم شرور نوع ۲ از قبیل «بخل»، «ظلم»، «خودخواهی» و... امکان وجود می‌یابند و اشکال دوباره پدید می‌آید. در پاسخ همین بس که این شرور... لازمه اختیار انسانها هستند» سپس ادامه می‌دهند: «در اینجا باید چند نکته را ملحوظ داشت ۱. اختیار، برترین خیرهایی است که در جهان خلقت پدید آمده است و می‌توان آن را خیر نوع ۳ دانست. ۲. اختیار اگر درست تصور شود منطقاً متضمن امکان پدید آمدن شرور است. ۳. اولاً این خیر نوع ۳ [اختیار] از همه شرور طبیعی [نوع ۱] و اخلاقی [نوع ۲] برتر است، ثانیاً خیرات نوع ۲ نیز کمتر از شرور نوع ۲ نیستند»^۴

این بخش از نقد آقای صادقی، به گمان ما قدری آسیب‌پذیرتر است. از این بگذریم که اختیار انسان اساساً موضوعی مناقشه‌آمیز و مورد بحث است و اگر پنداری بودن مطلق آن (از طریق اصل 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. اما حتی با فرض اختیار، ناقد محترم در این مورد خالی از قوام به نظر می‌رسد، اینکه اختیار برترین خیرهایی است که... یک قضاوت ارزشی است و نمی‌تواند مقدمه استدلال پرهانی واقع شود. بسیاری هستند که آزادی را بزرگترین رنج انسان می‌شمارند و مدعی‌اند گرچه آدمیان از ستم مستبدان می‌گریزند، اما بسیار مشتاق‌اند که بر سر دو راهی انتخاب قرار نگیرند و رنج فکر و مسئولیت تصمیم را بپذیرند و در راهی طی شده و به مقصدی مشخص بدون اضطراب بازخواست گام بزنند. این دست سخنان نه قابل رد و اثبات استدلالی است و نه در شمار مقبولات عام و یا مشهودات است و بنابراین مشکلی را حل نمی‌کند.

اما اینکه اختیار منطقاً متضمن امکان وجود شر اخلاقی است، سخنی است کاملاً درست. ولی چنانکه از مفاد نقد مورد بحث برمی‌آید گویی منظور نویسنده این بوده است که اختیار منطقاً متضمن ضرورت وجود شر اخلاقی است که مدعایی است کاملاً نادرست. اختیار البته متضمن امکان وجود شر اخلاقی است و مکی هم چیزی بیش از این نمی‌گوید که خداوند قادر خیرخواه می‌بایست انسانی بیافریند که در عین اختیار و در عین امکان صدور شر مرتکب هیچ شری نشود، چرا که خداوند می‌توانست انسانهایی بیافریند که مختارانه و همیشه «به‌گزین» باشند. ناقد محترم این سخن را حاوی مغالطه‌ای

دانسته‌اند که مقتضی «دخالتم مجبرانه خداوند در مبادی اختیار آدمی» است. از این مطلب بخوبی برمی‌آید که ایشان علی‌رغم اینکه در ملاحظه شماره ۲ این قسمت، اختیار را متضمن امکان وجود شر اخلاقی دانسته‌اند، در ادامه بحث اختیار را متضمن ضرورت وجود شر تلقی کرده‌اند، چرا که سخن مکی هیچ منافاتی با امکان وجود شر اخلاقی ندارد، بلکه آن را مفروض و لازمه اختیار فرض کرده است. اصل سخن مکی این است: «این شرط که شرور نوع دوم منطقاً متمم‌های ضروری اختیارند مورد تردید است»^۵

ناقد مکی در ادامه می‌فرماید: «وقتی از خداوند انتظار دارد کاری کند که انسان مختار شر را انتخاب نکند، جز این راهی ندارد [یعنی در این صورت انسان مجبور است خوب باشد]. نتیجه این کار چیزی جز از کار افتادن اختیار نیست. در اینجا از طرف خداوند مانعی بر سر راه شر ایجاد شده است مثلاً با سرشت خدادادی که خارج از اختیار آدمی است، در حقیقت محتوای اختیار دیگر در اینجا وجود ندارد»^۶ فهم نادرستی این سخن آسان است. از نظر گناه شیعه معصومان چگونه از گناه (شر اخلاقی) برکنارند؟ آیا در مبادی اختیار آنها دخالت مجبرانه شده و آنها محکوم به دوری از گناه‌اند؟ یا اینکه می‌توان گفت (چنانکه گفته شده) که معصومان آزادانه از گناه برحذرند، زیرا همان‌قدر از بدی و ضرر آن آگاهند که عامه مردم از خطر و ضرر خوردن سم مهلک. چگونه است که انسانها (به جز کسی که قصد ارتحار دارد) هیچگاه به سراغ خوردن زهر نمی‌روند؟ کافی است از خطر گناه و شر اخلاقی همین‌قدر به وضوح و به شکل ملموس آگاه باشند، دیگر گرد آن نخواهند گشت. به عبارت دیگر 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.

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. و عجیب‌تر اینکه در ادامه فرموده‌اند: «بله این امکان را رد نمی‌کنیم که خود انسانها به اراده خویش همه رو به خیر و نیکی آورند و همه معصوم از گناه باشند؛ این کار اگر به اختیار (واقعی) خودشان صورت می‌گرفت منعی نداشت و اشکالی ایجاد نمی‌کرد چنانکه در مورد ائمه معصومین چنین شده است، نه اینکه خداوند وضع را به گونه‌ای ترتیب می‌داد که آنها شر را بزرگزینند.»^۷

خطای فاحش ناقد محترم در این قسمت این است که گمان برده‌اند شرور اخلاقی که از آدمیان سر می‌زند به صراحت آزادی و اختیار است و هیچگونه نه سرشت و طبیعتی در پشت سر آن نایستاده است. به گفته مکی ایشان پنداشته‌اند که «فعل انسان مختارانه است تنها اگر اوصاف و خصایل او در گزینشها و لذا در اعمالش هیچ مؤثر نباشد»^۸ از ایشان می‌پرسیم آیا نمی‌شد جوامع انسانی دیگری وجود می‌داشت که در عین اختیار به گرد شر نگردند و یا حداقل بسیار کمتر از این انسانهای موجود شرور باشند؟ ظاهراً پاسخ ایشان مثبت است. در این

صورت می‌پرسم آن جوامع انسانی مفروض در چه چیز با این انسانهای واقعی متفاوتند؟ آیا به حسب تصادف و اتفاق اهل شر نیستند؟ و یا باید پاره‌ای از خصوصیات و خصایل‌شان متفاوت باشد؟ مثلاً عقل بیشتر، خشم و شهوت خفیفتر و یا قابل کنترل‌تر داشته باشند. پاسخ قطعاً مورد اخیر است.

چرا در تمامی ادوار تاریخ و در بین عموم جوامع انسانی (به جز شاید موارد کاملاً کمیاب) اعمال خیر و نیکو کمتر و علل و اسباب آن دیرپایتر و موانع آن بسیار کمتر و در مقابل اعمال شر بسیار گسترده‌تر و انجام آن راحت‌تر و کم هزینه‌تر بوده است؟ مقایسه کنید کسی را که می‌خواهد خانه دیگری را تصاحب کند، از حرم او لذت برد و اموالش را از آن خود کند، یا کسی که می‌خواهد خانه‌اش را به کسی ایشار کند، دفاع از توأمیس او را بر عهده گیرد و مشکلات مالی او را برطرف کند. اعمال نوع اول در میان اکثریت قاطع آدمیان در تمامی اعصار و اعصاری که در حافظه تاریخ مانده، با لذت و رغبت همراه بوده است (اینکه بسیاری از ترس قانون و یا انتقام طرف مقابل به آن دست نمی‌برند بحث دیگری است) در حالیکه اعمال نوع دوم سختی در میان اقلیت بسیار اندکی که ممکن است به آن میادرت کنند، مستلزم تحمل شایده و تلاش طاقت‌فرسا و موانع بسیاری - که معلوم نیست سرانجام بتوان بر آنها فاتح آمد - است.

معنای این سخن آن است که خصایل و اوصاف انسان در انجام اعمال شر صد در صد به نوعی طبع و سرشت در او متکی است، نه اینکه صرفاً از اراده و اختیار او ناشی شود. بنابراین، این امکان همواره وجود داشته است که برای برطرف کردن شرور، آن سرشت تغییر داده شود و اختیار هم بر جای خود باقی بماند. برای مضموس شدن بیشتر بحث فرض کنید طبیعت و سرشت آدمی به گونه‌ای ساخته می‌شد که لذتی شبیه آنچه از همنشینی با زیبارویان و خوردن غذاهای گوارا و قدم زدن در باغهای خرم بی‌انتهای آنها و مشاهده ستایش و خاکساری دیگران احساس می‌کند، از تیمار دیوانگان و جنابیان، دلجویی از سالخوردهگان، اطعام یتیمان و فقیران و کار و تلاش در شرایط سخت احساس می‌کرد. در این صورت چه اتفاقی می‌افتاد؟ بسیار ساده و قابل فهم، آدمیان، بدون آنکه اختیارات جدیدی بر دارد به فراوانی به سمت این اعمال نیک هجوم می‌آوردند. پرسش این است که چرا قادر و خیرخواه مطلق آدمیان را بر چنین سرشتی 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 شروری که انسانها به علت سرشت فعلی‌شان و تحریک سائقهای درونی انجام می‌دهند نباید مستحق مذمت و عقاب باشد.

در سومین نکته، نویسنده محترم نقد، خیرات اخلاقی را کمتر از شرور اخلاقی ندانسته‌اند. اگر منظور از کمتر نبودن از حیث ارزش، اعتبار و اهمیت است که یک حکم ارزشی و ذوقی است و مانند دیگر قضاوت‌های از این دست، اتفاق برهان را بشدت کاهش می‌دهد و اگر منظور از حیث میزان و مقدار آن است، چه می‌توان کرد جز اینکه از ایشان بخواهیم با چشم و گوشی بازتر در عرصه اعصار و گذر اعصار بگردند و به جای اعتماد به کلی‌هایی از قبیل فطرت الهی و نیکخواه، هویت محقق شده انسان را در اینسو و آنسو بچینند.

بر طبق شهادت حواس، متن تاریخ بیشتر اعمال شرور است و خیرات، حواشی‌ای که گاه در کنار آن نگاشته می‌شود، و چون این

با اختیار منافات نداشته است لابد اگر برخلاف این می‌بود باز هم با اختیار منافات نمی‌داشت، و حتی فراتر از این، می‌شد طبیعت انسانها به گونه‌ای ساخته شود که مثلاً به دلیل آگاهی از حقیقت شر یا قوت عقل و اراده، همگی از گناه و شر اخلاقی برکنار بمانند، همان‌طور که معصومان چنین بوده‌اند. اگر قرار بود انسانها هیچ سرشت خاصی نداشته باشند و صرفاً کار به اراده آنها مستند باشد، می‌باید میزان خوبیها و بدیها در تاریخ بشری دوشادوش هم بوده باشد که البته چنین نبوده است. اگر این استلزام را نپذیریم معنی‌اش این است که شرور بودن نسبی آدمیان صرفاً یک تصادف و اتفاق بوده است، بنابراین باز هم، هم خیرات و هم شرور نوع دوم از گردونه تجلیل و تقبیح بیرون می‌رود و این هم نتیجه‌ای نیست که مقبول ناقد مکی باشد.

ایشان در ادامه می‌فرمایند: «بالاخر از همه اینکه هیچ یک از شرور اعم از طبیعی و اخلاقی، فی حد نفسه و به خودی خود شر نیستند! این موضع خود انسان است که خیر و شر بودن پدیده‌ها را تعیین می‌کند. می‌توان در مقابل بدی دیگران یا شرور طبیعی موضعی درست اتخاذ کرد و آن را نردبان ترقی و تعالی قرار داد و می‌توان با نشان دادن ضعف و سستی و بی‌صبری آن را به بلا و مصیبت تبدیل کرد»^{۱۳}

جان سخن و روح مطلب همین جاست. چگونه است که (به نحو بدیهی و غیرقابل انکار) در طول تاریخ، اکثریت قاطع و بلکه عموم انسانها، نه فقط در مقابل شرور موضع درست اتخاذ نکرده و آن را نردبان ترقی قرار نداده‌اند، 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. سنت اخلاقی حتی ملامت بودن این جهان را از شرور اخلاقی می‌پذیرد، اما آن را به انسانها راجع می‌داند و نفوس اماره آنان را مورد عتاب و خطاب قرار می‌دهد و آنان را به اتهام شهوت‌پرستی، قدرت‌طلبی و خودخواهی سرزنش می‌کند، در حالیکه این طبیعت آدمی است، نه طبیعت تخلف‌ناپذیر (که با اختیار منافات دارد) بلکه طبیعی که از طریق تمایز به یک سو بسیار بیشتر روان و شائق است تا به سوی دیگر. اگر نه، چه شده است که اگر بخشی از جانب خداوند نباشد، عموم مردم اهل دوزخ اند؟ یک انسان را شاید بتوان محاکمه کرد و به نفس پرستی، سنت‌پرستی و استوارگویی و اغفال متهم نمود ولی تاریخ از قبیل محصول سرشت آدمیان است و محکوم نقدهایی از این دست نمی‌تواند بود. چه کسی می‌تواند تاریخ آدمیان را نفس‌پرست، سنت‌اراده و اغفال کند؟ بار دیگر هم اگر خداوند انسانی یا همین اوصاف و خصایل بیافریند، باز هم فریب خواهد خورد، هیوط خواهد کرد، برادر خواهد کشت و تاریخی خواهد آفرید که در آن انبیا ناکام از گسترش عدل و مهر به صلیب کشیده یا به شکاف خاک می‌روند و پیروان آنان به شکنجه و تبعید و زندان محکوم می‌شوند و تیاهاکاران بر سرنوشت مردم حکم می‌رانند و عوام به اعمال شهوت و غضب خویش مشغول می‌شوند. گر تو نمی‌پسنیدی تغییر ده قضا را. و لله العزة والعظمة.

پادشاهتا:

از شماره ۱ تا ۸، شماره‌های ۱۰، ۱۱ و ۱۳ هادی صادق، «رو در رو با جی. ال. مکی»، کمان، شماره ۱۷.

شماره‌های ۹ و ۱۲، جی. ال. مکی، «شر و قدرت مطلق»، ترجمه محمدرضا صالح‌زاده، کمان، شماره ۳.

۲۳
کتاب شماره ۱۹